aspekten van het huwelijksrecht,
de traditionele en moderne volksrechtspraak
bij de anufòm in noord_togo.

vrouw
vorst
vrederechter

c.a.b van rouveroy van nieuwaal
afrika_studiecentrum _ leiden 1976.

VROUW, VORST EN VREDERECHTER

aspekten van het huwelijksrecht, de traditionele en moderne volksrechtspraak bij de Anufòm in Noord-Togo.

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van Doctor in de Rechtsgeleerdheid
aan de Rijksuniversiteit te Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus Dr. D. J. Kuenen,
Hoogleraar in de faculteit der Wiskunde en Natuurwetenschappen,
volgens besluit van het college van dekanen
te verdedigen op

woensdag 22 september 1976
te klokke 16.15 uur

door

EMILE ADRIAAN BENVENUTO van ROUVEROY van NIEUWAAL

geboren te Eindhoven in 1939

Promotor: Professor Dr. J. F. Holleman

Inhoud

Voorwoord		VI - X
gebruikte afkortingen & symbolen		XI
Inleiding		
1.	doelstelling	1
2.	methoden & technieken	6
3.	tijdschema	10
4.	herkomst van de Anufòm	11
5.	Islam	16
6.	verdeling van het stadsgebied in N'zara	17
7.	woongebied van de Anufòm	20
8.	huisvesting	21
9.	N'zara als handelscentrum	23
10.	bestaansmiddelen	25
11.	het Anufò	27
noten		29

DEEL I

Juridische grondslagen inzake het volksrecht

HOOFDSTUK I

Duitse koloniale periode

1.	inleiding	34
2.	gelding van het volksrecht	41
3.	rechterlijke organisatie	44
4.	beperking op de omvang van de gelding van het volksrecht	45
noten		49

HOOFDSTUK II

Franse koloniale periode

1.	inleiding	52
2.	staatsrechtelijke grondslag voor de gelding van het volksrecht	59
3.	het onderscheid 'citoyen français' - 'sujet (administré) français'	60
3.1.	mogelijkheid afstand te doen van het personeel-statuut	63
3.2.	situatie in Togo	64
3.3.	grondwetswijziging van 1946	66
4.1.	het toepasselijke recht in Togo - gelding van het volksrecht	68
4.2.	intergentielrechtelijke betrekkingen	69
4.3.	partiële afstand	69
4.4.	'zwijgend' of onvolledig volksrecht	70
4.5.	ordre public colonial	71

5.	rechterlijke organisatie inzake het volksrecht	72
5.1.	inleiding	72
5.2.	de inheems rechterlijke organisatie volgens het decreet van 1922	75
5.2.1.	Tribunal de subdivision	75
5.2.2.	Tribunal de cercle	76
5.2.3.	Tribunal d'Appel et d'Homologation	77
6.	de inheems rechterlijke organisatie volgens het decreet van 1933	78
6.1.	inleiding	79
6.2.	Tribunal de Premier Degré	79
6.3.	Tribunal de Deuxième Degré	80
6.4.	Tribunal (Colonial) d'Appel	80
6.5.	Chambre d'Annulation	81
noten		83

HOOFDSTUK III

Na de onafhankelijkheid - 1960

1.	het voortbestaan van twee personeel-statuten	90
2.	verhouding modern recht - volksrecht	92
noten		96

HOOFDSTUK IV

Overheidsrechtspraak en Rechterlijke Organisatie inzake het volksrecht volgens de Wet R.O. 1961

1.	inleiding	99
1.1.	struktuur van de civielrechtelijke organisatie	102
1.2.	keuze van de rechter	106
1.3.	enige consequenties van artikel 34	110
1.4.	bevoegdheid van de tribunaux coutumiers	111
2.	de Tribunaux Coutumiers de Première Instance (algemeen)	112
2.1.	territoriale jurisdictie	113
2.2.	bevoegdheid	114
2.3.	samenstelling	115
2.3.1.	de Juge de Paix	116
2.3.2.	de bijzitters	117
2.3.3.	de secretaris-griffier	119
2.3.4.	de tolken	121
3.	procedure	122
3.1.	rechtsingang	122
3.2.	de zitting	123
3.3.	executie	128
4.	het Tribunal Coutumier de Première Instance in N'zara	129
noten		134

HOOFDSTUK V

Positie van de volkshoofden in de circonscription Mango

1.	inleiding	137
2.	volkshoofden en rechtspraak	140
3.	hierarchie onder de volkshoofden	144
3.1.	het dorpshoofd	145
3.2.	het kantonhoofd	147
3.3.	het wijkhoofd	147
3.4.	rechtsmacht	150
3.5.	territoriale jurisdictie	153
4.	verloop van een geschil	155
5.	de vorst: recht op de titel fèmè	157
5.1.	de huidige vorst van de Anufòm: Na Tyaba Tyekura	163
5.2.	samenstelling van het hof van de vorst	167
6.	procedure	175
6.1.	kenmerken van het proces	179
6.2.	bewijs van feiten	187

noten 192

DEEL II

Rechtspraktijk

Sociale organisatie en Verwantenordening 198

1.	inleiding	198
2.	sociale strata: standen	200
2.1.	donzo	201
2.2.	ngye	202
2.3.	karamò	204
2.4.	huwelijksrelaties tussen standen	207
3.	socio-familiale organisatie: genealogische groeperingen	209
3.1.	inleiding	209
3.2.	positie van het individu in de lineage	221
3.3.	het lineage-hoofd	225
3.4.	inlijving in de lineage	229
4.	territoriale organisatie	230
5.	huwelijksbeperkingen	234
5.1.	exogamiegebod	234
5.2.	putyandi	237
5.3.	intra en inter-lineage huwelijk	238
6.	relaties niet gebaseerd op patrilineaire afstamming	240
6.1.	vriendschapsrelatie	241
6.2.	aanverwantschapsrelatie	242
6.3.	relatie met de moeder's patrilineage en speciaal met de moeder's broer	243
7.	ashêngu dyòrè - samandò	246

noten 249

HOOFDSTUK VII

Huwelijk

1.	grondbeginselen	254
2.	de ruilovereenkomst	261
2.1.	het ten huwelijk geven	261
2.2.	de (uitgestelde) contraprestatie	266
2.3.	de rechtstreekse vrouwen-ruil	277
3.	voortzetting van het connubium	279
4.	lamòya	281
5.	het ten huwelijk beloven: kye bara	282
6.	ashibyèya (huwelijksbetalingen)	284
7.	voorhuwelijkse relatie	289
8.	verbreking van de huwelijksbelofte	290
9.	overdracht van de bruid en huwelijks-sluiting	292
9.1.	formele huwelijkssluiting	293
9.2.	andere vormen van huwelijkssluiting	297
9.3.	rechten en verplichtingen tussen echt-genoten	297
9.4.	betrekkingen tussen mede-echtgenoten	299
9.5.	positie van de kinderen	301
10.	ontbinding van het huwelijk	308
11.	weduwe (barafawa)	314

noten 316

HOOFDSTUK VIII

Casuistiek

1. inleiding 320

casus 1: Dandyita/Blatum - Bawa 322
casus 2: Nabara - Baba Ali 333
casus 3: Akò - Nana/N'dyambara, c.s. 340
casus 4: Abdulaye - Yacubu 352
casus 5: Dyembu - Koffi 362
casus 6: Awu - Aòfòbara/Nyèmè Koku 373
casus 7: Nadyua - Adamu 384
casus 8: Asheta - Abdulaye 395
casus 9: Idrissa - Yussuf 408

slotopmerkingen naar aanleiding van de casuistiek 424

noten 429

HOOFDSTUK IX 432

noten 451

résumé
bijlage A: Commandement Indigène, 1949
Bijlage B: Décret portant statut de la chefferie traditionnelle, 1959
bijlage C: Loi relative à l'organisation judiciaire au Togo, 1961
bijlage D: enkele cijfers over het aantal berechte geschillen voor het Tribunal Coutumier de Première Instance te N'zara
bijlage E: enkele cijfers over het aantal berechte geschillen voor het hof van de vorst in N'zara
bijlage F: verwantschapsterminologie
bijlage G: voorbeeld van huwelijksprestaties
glossarium
index
bibliografie

Voorwoord

Toen ik in november 1968 op kosten van het Afrika-Studiecentrum een drie weken durende orientatie-reis door Togo maakte en op advies van dr. R. Verdier (C.N.R.S. - Parijs) mij concentreerde op het Anufô gebied in het noorden, begreep ik dat zich daar in de hoofdstad van de circonscription Mango een schitterende gelegenheid voordeed voor rechtsvergelijkend onderzoek tussen de rechtspraak van het Tribunal Coutumier de Première Instance en de hoogste traditionele gezagsdrager, de vorst van de Anufôm. Want het kon zelfs een vreemdeling, die slechts op doorreis was, niet ontgaan dat de justitiabele de (overigens van de kant van de overheid ongewilde) gelegenheid heeft, om bij het zoeken naar een voor hem aanvaardbaar rechtsherstel, te kiezen tussen twee geheel verschillende rechtsorganen, die in geen enkel opzicht met elkaar in verbinding staan, erger nog, elkaar zelfs mijden en minachten.
Hiermee was het thema van onderzoek bepaald. Later werd daaraan toegevoegd dat deze vergelijking van rechtsinstanties zich zou concentreren op huwelijk en aanverwante zaken, gezien het quantum van dergelijk soort geschillen die door beide genoemde instanties wordt berecht.

Tijdens deze orientatie-reis werd mij wel heel duidelijk dat een onderzoek naar het volksrecht ondenkbaar zou zijn zonder dat de onderzoeker zich zou verdiepen in de cultuur waarin dit volksrecht geplaatst is. Wijlen professor J. Keuning (hoogleraar te Leiden van 1960 - 1965) had mij als jurist er tijdens mijn studie reeds herhaaldelijk voor gewaarschuwd dat de rechtsnormen in een ongecodificeerde maatschappij slechts te begrijpen zijn als men ze beschouwt in de context van sociale, politieke en economische organisatievormen en tegen de achtergrond van bepaalde waarden en religieuze overtuigingen welke een rol spelen in die cultuur.

Ik prijs mij daarom gelukkig dat ik de steun had tijdens de veldperiode en bij de uitwerking van een deel van de veld-

gegevens van mijn echtgenote, mevrouw drs. E.A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, van huis uit cultureel-antropologe. Zij heeft full-time aan het onderzoek meegewerkt en dankzij haar ben ik niet verstrikt geraakt in het formeel juridisch denken waartoe menig jurist geneigd is met slechts een bescheiden voorkennis van antropologie in het algemeen en de in deze wetenschap gebruikte methoden en technieken in het bijzonder. Vooral tijdens de dorpsstudie waar minder formele rechtsinstanties recht spreken en waar een grote inzet wordt gevraagd van de speurderszin van de onderzoeker, heb ik veel aan haar gehad.
In de hoofdstukken VI en VII is een deel van door haar verzameld, medebewerkt en ongepubliceerd materiaal opgenomen. Haar inbreng tijdens het veldwerk en haar hulp bij het uitwerken van een deel van de veldgegevens rechtvaardigen volkomen dat ik haar als eerste mijn dank betuig.

Maar zoals bij langdurige arbeid vaak het geval is, wordt het uiteindelijke resultaat tenslotte bereikt met de hulp van vele anderen. In de periode voor het onderzoek heeft Mr. H.W.J. Sonius die in 1967 - 1968 verbonden was aan de Leidse Universiteit, mij ruimschoots laten delen in zijn grondige kennis van het Indonesische en Afrikaanse gronden-recht. Hij was ook bereid mij kritisch te begeleiden bij het opstellen van de aanvraag voor subsidie bij de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen en later, toen mijn vrouw en ik reeds in Noord-Togo onderzoek deden, zijn opmerkingen schriftelijk mee te delen. Dank ben ik eveneens verschuldigd aan Prof. dr. J. Voorhoeve (hoogleraar te Leiden) die ons een aantal maanden voor het vertrek in enkele plezierige colleges de grondbeginselen van het Anufɔ heeft bijgebracht en na terugkeer mij geholpen heeft bij de formulering van bepaalde linguistische begrippen. Aan Prof. Mr. J.M. Pauwels (hoogleraar te Leuven) breng ik oprechte dank voor zijn kritische opmerkingen, vooral in verband met het eerste deel van deze verhandeling. De hier reeds genoemde Dr. R. Verdier komt speciale dank toe voor

zijn bereidheid mij in november 1968 te introduceren bij diverse Togolese autoriteiten, zowel op gouvernements- als lokaal niveau. Een van zijn introducties betrof de toenmalige Minister van Justitie, de Commandant Chango en zijn Directeur du Cabinet, de heer Gnandi Badebana. Vooral de laatste heeft mij steeds in zeer ruime mate van advies gediend. Ik raakte tenslotte met hem bevriend. Afkomstig uit het Noorden van Togo, heb ik veel van hem geleerd over de aard van de mensen daar. Ettelijke gesprekken heb ik met hem gevoerd over problemen betreffende de verhouding van het geimporteerde recht en het volksrecht. Dit gold evenzeer voor de huidige president van de Cour Suprême in Lomé, Dr. Atsu Koffi Améga.

Eenmaal op de plaats van bestemming in Noord-Togo trof het mij dat zowel de lokale overheden zoals de Chef de la Circonscription de Mango, de heer Ali Kpohou en vanaf 1970 de heer Akakpo, als de lokale jusitiële overheden vaak met grote bereidwilligheid medewerking verleenden aan het doorsnuffelen van oude, halfvergane dossiers. Vooral de voorzitters van het Tribunal Coutumier de Ie Instance, de heren A. Denkey en Calito do Régo zeg ik graag dank voor hun interesse in mijn werk en hun bereidheid mij van de nodige inlichtingen te voorzien.

Het is natuurlijk praktisch onmogelijk alle Anufòm te vermelden door wier hulp wij zoveel overvloedig materiaal hebben kunnen verzamelen, maar enkele buren in N'zara (ex-Sansanné-Mango) wil ik hier met name vermelden. Dat zijn in de eerste plaats onze naaste buren in het huis Badara, speciaal Nadyo Nama, toentertijd eveneens raadslid aan het hof van de Anufò vorst Na Tyaba Tyekura, Al Hadji Mikaïla, een vriend die tenslotte een graag geziene huisgenoot werd en wiens bezoek wij altijd zeer op prijs hebben gesteld wegens zijn vrolijkheid en uitmuntende wijze van vertellen. Dit laatste geldt evenzeer voor zijn vader, wijlen Al Hadji Sani Abdulaye, toen nog Imam van N'zara.

Wij hebben hem leren kennen in zijn laatste levensjaar, weliswaar vermoeid van lichaam, maar nog volop van geestkracht.

Apart vermeld dient te worden de huidige vorst van de Anufòm, Na Tyaba Tyekura, een man van indrukwekkend postuur en voorkomen. Aanvankelijk keken hij en zijn raadsleden de kat uit de boom toen wij in juli 1969 met een notitie-boekje en taperecorder neerstreken in zijn ontvangstzaal, maar allengs raakte hij daar zo aan gewend dat het gebruikelijk werd mij te laten waarschuwen dat er zitting zou worden gehouden. Zijn medewerking bijvoorbeeld aan de verfilming van enkele rechtsprocessen aan zijn hof (zie mijn documentaire SHEREA, 1975) was vol esprit en begrip.

Bij de voorbereiding voor onze intrek in het afgelegen dorpje Ayikpèrè in de circonscription Mango genoten wij de hulp van de katholieke missie in N'zara, vooral van het toenmalige hoofd Jean Duhameau, die steeds bereid was mee te helpen bij het vervoer van zwaar huisraad. Ook de Franse missie zusters zijn wij erg erkentelijk, met name Soeur Henriette (zoals wij haar kenden) die een huiselijke sfeer wist te treffen en een goede maaltijd voor ons maakte als wij, na maanden verblijf in het dorp, in N'zara weer wat op verhaal wilden komen.

Zoals het niet mogelijk is alle mensen in N'zara te bedanken voor hun medewerking, zo geldt dit evenzeer voor de mensen in het dorp Ayikpèrè. Voor enkele echter maak ik graag een uitzondering, te weten voor de broers Mbambim, Myebabu en Konang en hun aanverwant, wijlen Ngurumba, personen die ook stuk voor stuk hun rol spelen in onze dokumentaire: Mbambim, een familiehoofd in Ayikpèrè (1973).

Tijdens het onderzoek hebben wij de steun gehad van een aantal assistenten; in chronologische volgorde zijn dit: Idrissu Abdulaye, Mama Mahama, Yombo Kodyo, en tenslotte

Issifù Nuhu. Hun taak ging vaak veel verder dan alleen maar het vertalen van gesprekken, maar strekte zich ook uit - meerdere keren gedreven door eigen nieuwsgierigheid naar kennis over hun eigen cultuur - op het zelfstandig inwinnen van informatie. Ik ben hun voor al hun dienstverlening bijzonder erkentelijk.

Rest mij vriendelijk te bedanken de heer P.E.A.H. Bijvoet voor zijn nauwgezette tekeningen van de migratietocht van de Anufòm, het woongebied van de Anufòm in Noord-Togo en van de schematische voorstelling van de rechterlijke organisatie in Togo, de heer A. Zondag voor zijn ontwerp van het omslag en de heer W.P. Bellinga voor de uitwerking ervan, mevr. drs. C. van der Wielen-Schierbeek voor de vertaling van het résumé in het Frans en prof. J.M. Pauwels en dr. R. Verdier voor hun welwillendheid dit résumé op zijn juist Frans juridisch termgebruik door te nemen.

Mevr. J. van der Buys-Bouwens, mevr. R. van Hal-Klap en mevr. J. Kleyn-Houtman - leden van de administratie van het Afrika-Studiecentrum - dank ik vriendelijk voor het uittypen van dit manuscript, terwijl ik de heren J. Nijssen en Th. Nijssen dank zeg voor hun werkzaamheden bij het reproduceren.

Tenslotte ben ik dank verschuldigd aan de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen (Den Haag) voor de financiering van mijn onderzoek in Noord-Togo, alsmede het Afrika-Studiecentrum te Leiden voor de bereidheid bijkomende financiële kosten te willen betalen en voor de ruime gelegenheid die dit centrum mij heeft gegeven het veldmateriaal uit te werken.

Hasselt, augustus 1976. E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal.

Gebruikte afkortingen en symbolen

= man (zwart: overleden)

= vrouw (zwart : overleden)

= huwelijk

= ontbonden huwelijk

= liefdesverhouding

 = relatie niet bekend (of traceerbaar)

M = moeder

F = vader

D = dochter

S = zoon

Z = zuster

B = broer

W = echtgenote

H = echtgenoot

voorbeelden: FF: vader's vader; FBS: vader's broer's zoon; FZS: vader's zuster' zoon; MBD: moeder's broer's dochter; FZD: vader's zuster's dochter; ZH: zuster's echtgenoot, etc.

Inleiding

1. Doelstelling

Deze verhandeling beoogt een vergelijking tussen twee soorten rechtspraak in Togo, West-Afrika. Evenals zovele andere voormalige koloniale gebieden kent Togo een situatie van rechtsdualisme, of zo men wilt, van rechtspluralisme. Deze situatie kenmerkt zich door het naast elkaar van kracht zijn van, enerzijds (grotendeels ingevoerd) westers of westers-georiënteerd recht (het 'droit moderne') en, anderzijds een verscheidenheid van plaatselijk verschillend volksrecht (het 'droit coutumier') dat, hoofdzakelijk op privaatrechtelijk gebied, een zekere erkenning geniet en door het overgrote deel van de bevolking nog als geldend recht erkend wordt.

In strikt wettelijke zin van 'juridiction' is de rechtspraak in handen van een op westerse (franse) leest geschoeide rechterlijke organisatie van beroepsoverheidsrechters, waarin ook voorziening bestaat voor rechtspraak naar volksrecht. In brede zin echter omvat rechtspleging ook het veelvuldig en door de overheid als 'conciliation' toegelaten optreden van volkshoofden ('chefs coutumiers') bij geschilsbeslechtingen in de volkssfeer. De bevolking is zich duidelijk bewust van het onderscheid tussen twee rechtsorganen, maar beschouwt het optreden van beide als 'rechtspraak', of zoals de Anufõm het uitdrukken als sherea[1].

De eenvoudigste voorstelling van deze dualistische situatie (zij komt uitvoerig aan de orde in de hoofdstukken I tot en met V) vertoont een zekere stratificatie: een hierarchieke bovenbouw van 'moderne' overheidsge-

rechten en een (eveneens hierachieke) onderbouw van 'traditionele' volksgerechten.
Mede als gevolg van verschillen in achtergrond, opleiding en positie van de beroepsrechters in de bovenbouw en die van volkshoofden/rechters in de onderbouw, vertegenwoordigt deze stratificatie ook veelal vrij fundamentele verschillende visies betreffende rechtspraak en geldend (volks)recht: overwegend 'modern' of 'westers' georiënteerde en 'progressief' ingestelde rechters in de bovenbouw en de overwegend op traditionele normen en instellingen gerichte volkshoofden en geschilsbeslechters in de onderbouw.

Deze uiteenlopende visies hoeven niet als absolute tegenstellingen te worden gezien: aan de ene kant immers zijn de volkshoofden zich wel degelijk bewust van aanzienlijke veranderingen in het maatschappelijke en geestesleven van de bevolking en pogen zij in hun rechtspraak rekening te houden met veranderende zeden en instellingen; aan de andere kant ziet ook de overheidsrechter zich geplaatst voor gevallen waarin de wet hem, onder zekere restricties, voorschrijft volksrecht toe te passen. Toch vormt de rechtspraak een duidelijk spanningsveld tussen een van 'boven af' of 'centraal' gedirigeerde hervormings- (moderniserings-) drang en een van 'onder af' of van 'binnenuit' lokaal gedirigeerde behoudzucht. In deze zin staan volkshoofdenrechtspraak en overheidsrechtspraak inzake volkrecht tegenover elkaar en beiden zijn toegankelijk voor justitiabelen op zoek naar een (voor hen) bevredigend rechtsherstel.

Deze situatie doet niet alleen de rechtszekerheid op de tocht staan (welk recht 'geldt'?); zij schept ook gelegenheid voor veel justitiabelen om door een 'selectief gebruik'[2] van rechtsmiddelen andere doeleinden te beogen dan louter rechtsherstel of redelijke schikking, zoals: ontslag van (volksrechtelijke) verplichtingen, overtroeven van

een tegenpartij en eigenbaat. Onder deze omstandigheden dreigt ook de rechtspraak zelf het kind van de rekening te worden.
Het gaat hier in feite om een maatschappelijke problematiek die van groot belang is voor een te voeren overheidsbeleid inzake rechtsontwikkeling en hervorming.

Wellicht de zuiverste vergelijking van de twee soorten rechtspraak kan worden gemaakt op het breukvlak tussen overheidssfeer en volkssfeer, dat is daar waar, binnen hetzelfde plaatselijke verband en ongeveer op hetzelfde gezagsniveau, geschillen van gelijksoortige aard aan ôf overheidsrechter ôf volksrechter, ôf aan de een na de ander, door de justitiabelen ter berechting worden voorgelegd.

Deze situatie doet zich voor binnen een administratieve eenheid (circonscription) bij het ongeveer op gelijk niveau optreden van enerzijds het Tribunal Coutumier de Ie Instance (meestal aangeduid als 'Juge de Paix') als laagste rechtsinstantie van de staatsrechtspraak - daargelaten zijn funktie als politierechter - en anderzijds van de (administratief erkende) inheemse vorst ('chef supérieur') als hoogste trap van de traditionele rechtspraak. Beide rechtsinstanties zijn gevestigd in N'zara (tot voorkort Sansanné-Mango)[3], de hoofdplaats van de circonscription Mango.

Kernstuk van deze vergelijking is een uitvoerige beschrijving en analyse van een negental gelijksoortige geschillen (huwelijk en aanverwante kwesties onder de Anufôm)[4],

die wij optekenden in de circonscription Mango (Hoofdstuk VIII).
De verhandeling is als volgt opgebouwd:
Aan de in hoofdstuk VIII behandelde casuistiek gaat vooraf een uiteenzetting van enkele aspekten van de socio-familiale en socio-politieke organisatie en huwelijk bij de Anufòm, respectievelijk in de hoofdstukken VI en VII. Deze hoofdstukken, tesamen met het hoofdstuk VIII, vormen met de conclusies (Hoofdstuk IX) Deel II van de dissertatie, aangeduid als Rechtspraktijk.

Aan de hoofdstukken VI, VII en VIII gaat een tamelijk zware inlijsting vooraf. Deze inlijsting - aangeduid als Juridische grondslagen inzake het volksrecht in Togo, Deel I - omvat de hoofdstukken I en II waarin de gelding van het volksrecht in Togo tentijde van de Duitse en Franse koloniale periode wordt gesproken, alsmede de verhouding tussen het Europese recht en het volksrecht en de door de koloniale wetgevers ingestelde civielrechterlijke organisatie inzake het volksrecht.
In hoofdstuk III worden de uitgezette lijnen doorgetrokken naar de situatie na de onafhankelijkheid in 1960, terwijl in het daarop volgende hoofdstuk de overheidsrechtspraak inzake het volksrecht sinds de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 12 juni 1961 zal worden besproken.
Deel I tenslotte wordt afgesloten met een apart hoofdstuk (V) over de traditionele volksordening bij de Anufòm in verband met de organisatie van de volkshoofden, met de nadruk op de hoogste traditionele leider, de vorst of zoals hij door de overheid wordt aangeduid de 'chef supérieur'.

2. Methoden & technieken

Naast de registratie en bestudering van geschilsbeslechting door rechtsinstanties, is de kennisname van het normale dagelijkse sociale verkeer tussen de leden van de bestudeerde samenleving van groot belang voor het leren kennen en doorgronden van de struktuur en basisregels van het volksrecht.
De bestudering van normen en regels buiten enig geschil waaraan men zich gewoonlijk pleegt te houden, is daarom zo essentieel, omdat in de meeste gevallen de onderzoeker tijdens zijn veldperiode niet de tijd en gelegenheid heeft om voldoende geschillen te registreren om werkelijk diepgaand inzicht te krijgen in het geldende recht, zelfs vaak niet in een onderdeel van dat recht.
Hieraan liggen allerlei omstandigheden ten grondslag, feitelijke omdat men het te druk heeft op het veld en geen tijd wil verspelen aan eindeloze zittingen, maar ook doordat het geschil en berechting van zekere geschillen toch nog steeds uitzondering is. In de meeste gevallen houden de mensen zich aan de regels van het sociale spel.

De opvatting dat het recht niet alléén gekend kan worden uit geschillen en de berechting ervan heeft vele volksrechtjuristen beziggehouden[5)] en hoewel ik in dit verband niet op deze problematiek wil ingaan, is het belangrijkste voor deze verhandeling dat de genoemde opvatting van invloed is geweest op de opzet van het onderzoek en op de gebruikte methoden.

De hierbij toegepaste methoden en technieken kunnen worden onderscheiden in juridische en antropologische.

De juridische methodiek hield in een intensieve bestudering en integrale copiëring van de rechtspraak van de processen-verbaal van het Tribunal Coutumier de Ie In-

stance in N'zara. Deze instantie werd in oktober 1965 in funktie gesteld en vanaf die tijd is elke uitspraak gecopiëerd tot eind december 1970. De wet verbiedt het gebruik van foto- en geluidsapparatuur zonder speciale vergunning van de Minister van Justitie, zodat ik mij in de periode van het onderzoek (augustus 1969 - juli 1970 en februari 1971 - oktober 1971) heb beperkt tot het maken van schriftelijke notities tijdens de zitting. Deze gegevens werden direkt na de zitting aangevuld met de gegevens die twee tolken in de rechtszaal hadden kunnen inwinnen en met informatie uit gesprekken met het personeel van het Tribual Coutumier de Ie Instance (vooal met de voorzitter, de Juge de Paix).
Meestal kreeg ik korte tijd later op bijzonder welwillende wijze toestemming van de Juge de Paix de inmiddels gereedgekomen processen-verbaal in te zien en te vergelijken met de eigen notities.

Tezelfdertijd dat wij ons bezighielden met het archiefwerk en het bijwonen van de zittingen van het Tribunal, maakten wij kennis met de vorst van de Anufòm, Na Tyaba Tyekura en zijn raadslieden. Aanvankelijk keek men erg de kat uit de boom - uit argwaan dat wij wellicht iets met de overheid te maken zouden kunnen hebben - en ontging in het begin een aantal zittingen van dit hof aan onze aandacht, omdat wij opzettelijk maar niet geheel onvriendelijk bedoeld, onkundig werden gehouden over de dag en het uur van de zitting. In het begin van het onderzoek bestond er onder de leden van het hof een zekere verdeeldheid - vernam ik later - of wij nu wel of niet moesten worden toegelaten.
Toen ik echter besloten had elke ochtend vroeg de vorst te gaan begroeten en te vragen 'hoe hij geslapen had' - een gewoonte van veel volkshoofden in de stad - werd onze aanwezigheid als vanzelfsprekend ervaren en legde men de argwaan geleidelijk aan af.

In het tweede deel van het onderzoek (1971) werd het zelfs gewoonte dat de vorst mij door een van zijn parketwachters ('policiers') liet waarschuwen als hij een zaak zou gaan berechten. In die tijd had ik evenwel ook een tolk in dienst genomen die een klassifikatorische zoon van de vorst is en wiens vader raadslid aan het hof is. Deze jongeman hield mij - met toestemming van de vorst - zeer nauwgezet op de hoogte van elk geschil, ook van die geschillen die niet in de voor iedereen toegankelijke rechtszaal behandeld werden, maar ergens op een overloop in het paleis van de vorst om het geschil niet aan de grote klok te hangen.

Het verzamelen van casūs is, als het tenminste grondig gebeurt, zeer arbeidsintensief en tijdrovend. Het kost niet al te veel moeite uren en uren geschilsbeslechting op geluidsband vast te leggen. Voor een eerste begrip van de zaak is een korte samenvatting nuttig, maar om een werkelijk goed inzicht te krijgen in het geschil zelf en het proces van de beslechting, is een integrale vertaling van de opname noodzakelijk.
Een dergelijke vertaling is alleen mogelijk met behulp van een tolk die bij de zitting aanwezig is geweest, de aanwezigen kent (en hun stemmen herkent) en de achtergrond van het geschil enigszins begrijpt.
Voor een onderzoeker, zelfs al heeft hij een redelijk passieve beheersing van de taal, blijft de discussie zeer moeilijk te volgen en zijn de bedekte en dubbelzinnige termen die in het Anufō veelvuldig gebruikt worden niet of nauwelijks te begrijpen. Een dergelijke integrale vertaling van een geval moet liefst zo snel mogelijk na de opname worden gemaakt om na een eventuele volgende zitting over dezelfde zaak de betrokkenen te kunnen interviewen.

Integrale vertaling van anderhalf à twee uur recht-

spraak bij de vorst vereist ongeveer een dag continu vertalen. De vertalingen werden door een tolk en een van ons beiden gemaakt, daar het laten vertalen door een tolk alleen mijnsinziens vaak leidt tot onnauwkeurigheid of onbegrijpelijkheid, terwijl bij het gezamenlijk werken aan de vertaling bovendien de gelegenheid bestaat belangrijke frases, spreekwoorden, rechtstermen en dergelijke naast de vertaling in het Anufô te noteren. Het gezamenlijk werken aan de vertaling vergroot bovendien de betrokkenheid van de tolk, hetgeen weer van belang is bij het houden van interviews met de betrokkenen en het napluizen van bepaalde achtergrond gegevens.

Voor de studie van de (rechts)normen buiten geschil besloten wij onze intrek te nemen in een klein Anufô dorp, op een redelijke afstand van de hoofdplaats van de circonscription. Wij kozen hiervoor het dorpje Ayikpèrè, in de kanton Kountoiré, op ongeveer 50 kilometer ten zuid-westen (hemelsbreed) van N'zara.
Ayikpèrè werd omstreeks 1930 gesticht[6] vanuit het dorp Naba (12 kilometer ten noord-westen van Ayikpèrè). In de jaren 1970 - 1971 had het dorp ongeveer 400 inwoners (bijna uitsluitend Anufôm), verspreid over 44 woonsteden (in het Anufô: awuru; mv. awurum). In dit dorp hebben mijn vrouw - antropologe - en ik - jurist - onderzoek gedaan naar huwelijksvormen, het uithuwelijken van vrouwen onder verwantschapsgroepen, materiele en immateriele prestaties om een vrouw te verwerven, echtscheiding, etc. Hier werd een zeer belangrijk deel van het onderzoek verricht zoals antropologen zich dit voorstellen: (participerende) observatie, open en gerichte interviews, het verzamelen van de genealogieën van de inwoners van het dorp, de (huwelijks)betrekkingen tussen de dorpsgenoten en de omringende dorpen (of met mensen in N'zara). In deze veel minder formele sfeer dan bij de rechtspraak van het Tribunal Coutumier de Ie Instance en van het hof van

de vorst in N'zara, werd meer beroep gedaan op eigen observatie-vermogen en inventiviteit. De gegevens tijdens deze dorpsstudie verzameld vormen het basismateriaal voor de hoofdstukken VI en VII.

Toch is ook tijdens het verblijf in het dorp aandacht besteed aan geschilsbeslechting. In de eerste plaats aan de geschilsbeslechting door het kantonhoofd in Kountoiré. Deze plaats ligt[7)] op korte afstand van Ayikpèrè, ongeveer 7 kilometer ten noord-oosten ervan. De weg erheen is zeer slecht en alleen te voet, of in de droge tijd, per fiets begaanbaar. Dit belemmerde een frequente gang naar Kountoiré, niettemin heb ik 18 geschillen kunnen registreren en vertalen.
Voorzien van informatie door het kantonhoofd en soms door partijen zelf vormen zij 'case studies', evenals de 12 geschillen die in familieverband (onder het lineage-hoofd, of een aantal lineage-oudsten) in Ayikpèrè werden behandeld.

Naast deze methoden van onderzoek, is intensief en systematisch gebruik gemaakt van registratie door middel van foto-, geluids- en filmapparatuur (16 mm). Op filmmateriaal werd een aantal onderwerpen vastgelegd en in nauwe samenwerking met de Stichting Film & Wetenschap te Utrecht werden enkele dokumentaires in omloop gebracht[8)].

3. Tijdschema

De indeling van de veldwerkzaamheden was afhankelijk van het seizoen; in de natte tijd - begin juni tot medio oktober - was het platteland grotendeels onbegaanbaar (tenminste het zuid-westelijk deel van de circonscription Mango) en waren wij genoodzaakt in N'zara te blijven.

1969 - juli tot en met december	:	taalstudie en een begin gemaakt met de cultuur van de Anufòm in het algemeen. Over de Anufòm zijn nagenoeg geen publikaties verschenen, uitgezonderd enkele Duitse artikelen aan het begin van deze eeuw.
		archiefstudie aan het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara, bijwonen van de zittingen van deze rechtbank;
		registratie van de rechtspraak van de vorst der Anufòm;
		bijwonen van enkele familiegeschillen in een lineage.
1970 - januari - juni	:	verblijf in Ayikpèrè, (participerende) observatie open en gerichte interviews;
		registreren van een aantal geschillen op het niveau van het lineage-hoofd;
		registratie van kantonnale geschilsbeslechting in Kountoiré.
1970 - juli - januari	:	onderbreking van de veldwerktijd, verblijf in Nederland, gesprekken met supervisor van het projekt en met collegae; eerste uitwerking van de veldgegevens.
1971 - februari - mei	:	Tweede verblijf in Ayikpèrè.
1971 - juni - oktober	:	Tweede verblijf in N'zara.

4. Herkomst van de Anufòm

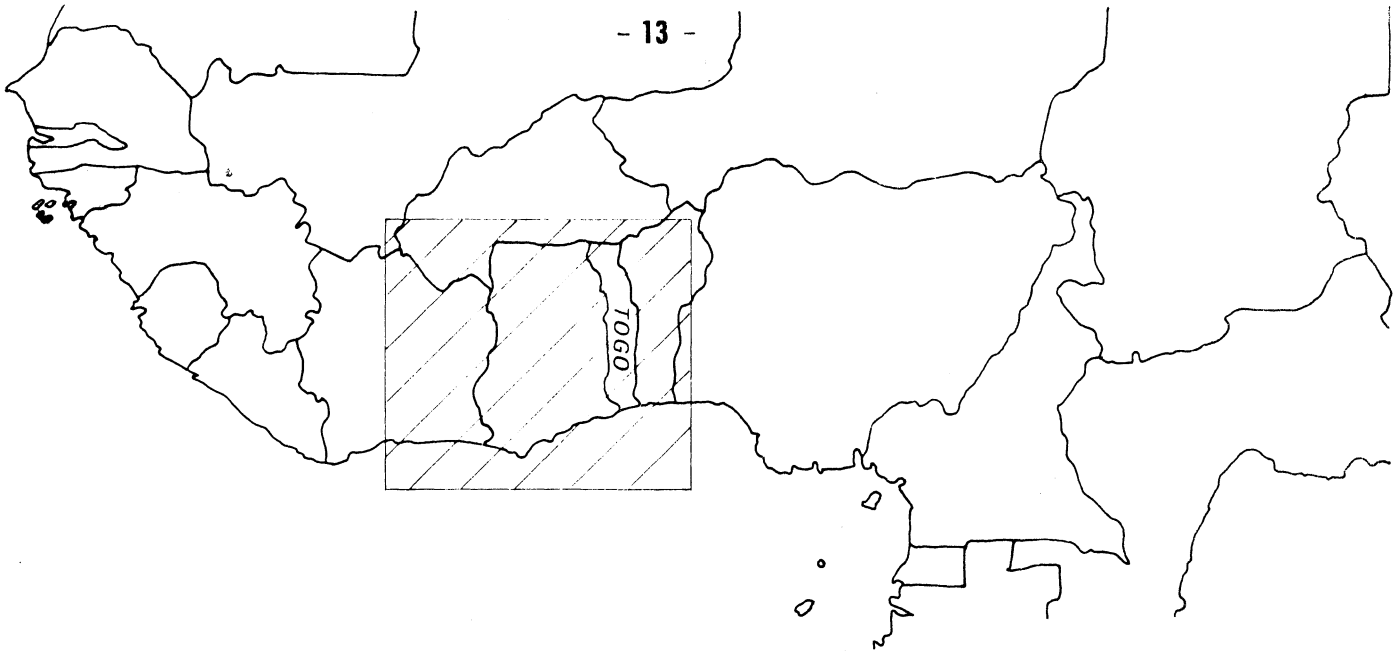
Uit Duitse literatuur aan het begin van deze eeuw[9] is bekend dat de Anufòm uit Ivoorkust afkomstig zijn, uit de streek Anò tussen de rivieren de Comoé en Nzi. Zijzelf noemen zich Anufòm, mensen uit Anò.
De geschiedenis van de migratie van de Anufòm vanuit Anò in Ivoorkust naar hun huidige woonplaats in Noord-Togo en Noord-Ghana (omgeving van Dyereponi) is na de vestiging in N'zara opgetekend door de schrijver Omoru Dabla, in opdracht van de Imam Amadu Bandawiu, die zelf de tocht zou hebben meegemaakt, samen met zijn oudere broer Gazama, de eerste imam van N'zara[10].
Dit dokument is sedertdien vele malen gekopiëerd, maar de kopieën bleven in het bezit van slechts twee patrilineages, namelijk de patrilineage Kambaya, de patrilineage van de nazaten van de Imams Gazama en Amadu Bandawiu en de patrilineage Gadyura Duferi, waartoe de schrijver Omoro Dabla heeft behoord.

Ik had de gelegenheid drie verschillende kopieën van het dokument te fotograferen, een kopie in de nalatenschap van de Imam Sani Abdulaye uit Kambaya (overleden op 14 augustus 1970), een kopie in het bezit van Nada Shidiki, familiehoofd van Gadyura Duferi en een kopie in de patrilineage Shirabu, een segment van de patrilineage Gadyura Duferi.
Het dokument uit de patrilineage Gadyura Duferi vertoont aan de randen zwarte verkleuringen, veroorzaakt naar het schijnt door een hevige brand ten tijde van de Duitse legeraanvoerder Thierry[11].

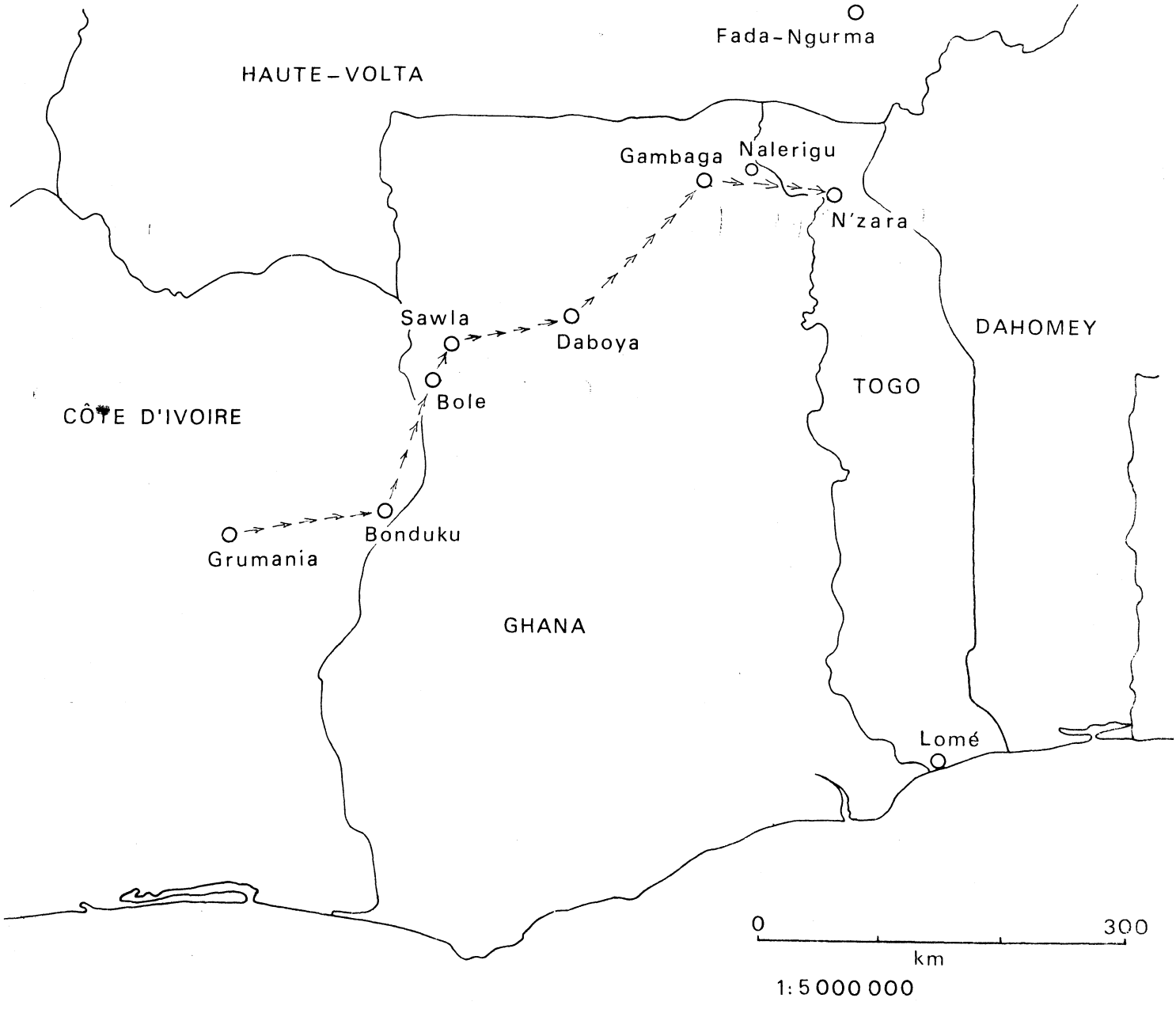
Het tevoorschijn halen en voorlezen van het dokument gebeurt niet alleen voor nieuwsgierige onderzoekers. De bezitters zelf plegen van tijd tot tijd, soms overmand door emoties en de herinnering aan hun eigen heldhaftige verleden, het geschrift te lezen. Dit gebeurt altijd op

dezelfde manier: de ene man reciteert het Arabisch, de ander valt in en geeft een vertaling in het Anufò. Wat hij als vertaling geeft is evenwel niet een letterlijke weergave van het Arabisch, maar meer een uitleg van en soms een aanvulling op de tekst en heeft hier en daar meer weg van een stuk orale traditie, opgehangen aan enkele steunpunten in het dokument. Dit blijkt vooral uit de variatie in de drie verschillende dokumenten die door ons bij verschillende gelegenheden werden opgetekend. In het kort komt de inhoud van de dokumenten hierop neer.

Omstreeks het einde van de 18e - begin 19e eeuw[12] vertrok een krijgsmacht weg uit Anò in Ivoorkust onder leiding van de aanvoerders Na Byema Bonsafu en Na Soma. Naar men zegt verlieten zij Anò op grond van een ruzie over een erfenis. Zij trokken in oostelijke richting, naar Ghana. Von Zech (noot 9, p. 11) beschrijft deze route als volgt: Van Grumania in Ivoorkust, naar Bunduku (op de grens met Ghana), via Bole en Daboya (in Ghana in de buurt van Tamalé) naar Gambaga en tenslotte naar N'zara (zie het kaartje op p. 13). Deze plaats - oorspronkelijk Kundyuku of Koniogu genoemd - werd pas na felle strijd op de autochtone bevolking, de Ngam Ngam[13], veroverd.
Volgens overlevering hadden de Anufòm aanvankelijk allerminst het plan om in Noord-Togo te blijven wonen. Er zijn hierover verschillende meningen. Volgens de Imam Sani Abdulaye uit Kambaya (zie p. 11) en de huidige vorst Na Tyaba Tyekura besloten Na Byema Bonsafu en Na Soma na een verblijf van 'één jaar en één maand' terug te keren naar Anò. Op hun weg terug moesten zij opnieuw door het Mamprussi gebied en in het dorp Nalerigu werd Na Soma ernstig ziek. Na Byema Bonsafu - een jongere broer van Na Soma's vader - besloot daarop niet verder te trekken. Hij zou gezegd hebben: 'wat hebben we eraan naar huis (= Anò) terug te keren zonder onze verwanten'?



Migratie van de Anufòm



Hij besloot tenslotte terug te trekken naar de plaats Kundyuku aan de Oti rivier. Toen echter de Mamprussi dit vernamen, bouwden zij om het dorpje Nalerigu een aarden wal om de Anufòm af te snijden van de weg naar Kundyuku[14]. De Mamprussi wensten geen strijdmacht van kaliber aan de grenzen van hun gebied te hebben, vandaar dat zij de Anufòm de pas zouden hebben afgesneden naar Kundyuku om hen te dwingen naar Anò terug te keren. De Anufòm slaagden erin zich door de wal heen te vechten en zich een weg te banen naar Kundyuku, dat zij herdoopten in Sansanné-Mango[15].

Andere informanten uit het huis Sangbana in N'zara echter ontkennen dat Na Soma zou zijn gestorven in Nalerigu en beweren dat hij op hoge leeftijd in N'zara stierf; hij zou zijn opgevolgd door Na Byema Bonsafu. Deze versie wordt bevestigd door informanten uit de patrilineage Angò, in de wijk Fòmboro in N'zara. Zij beweren dat de Anufòm in N'zara bleven vanwege de vruchtbare grond rond de rivier de Oti en de aanzienlijke schatting die de onderworpen bevolking opbracht.

Hoewel de contacten met het land Anò in het dagelijkse leven van de Anufòm nauwelijks een rol spelen, zijn de Anufòm zich hun herkomst sterk bewust en is het idee van de terugkeer naar het land van de voorouders nooit helemaal los gelaten, vooral niet bij de oudere mensen. In tegenstelling met de overheid en leden van andere bevolkingsgroepen in de buurt, zullen zij zichzelf nooit Tyokossi (in de literatuur soms: Chakosi of Tschokossi) noemen, maar altijd Anufòm, de benaming die hier verder gebruikt zal worden en, zoals gezegd (p. 3, noot 4), hier voor de bevolkingsgroep in Noord-Togo wordt gebruikt.

De leiders van de krijgsmacht die uit Anò wegtrok

behoorden allen tot de stand van de edelen, de donzom[16] van Mande herkomst uit Mali[17]. Deze donzo leiders brachten, behalve hun eigen lineage, een strijdmacht op de been, waarvan de leden behoorden tot de stand van het gewone volk, de ngyem. Deze ngyem[18] waren de oorspronkelijke bevolking in Anò, de Agni-Ashanti[19], waarmee de donzom zich ten dele (door huwelijk) hadden vermengd.
De donzo leiders werden vergezeld door moslim raadgevers, aangeduid als karamòm[20]. Deze moslims, van Dyula herkomst[21], die zich in Anò hadden gevestigd, beschikten over kennis van de astrologie en over diverse vormen van magie, waardoor zij in staat waren (zijn) horoscopen te trekken, de toekomst te voorspellen, gunstige en ongunstige tijdstippen voor een veldmars te bepalen, amuletten te vervaardigen en gebeden te verrichten om onheil af te wenden of succes te verzekeren.

Voor het vertrek uit Anò sloten de donzo aanvoerders, met de ngyem achter zich, en de moslim raadgevers een plechtige overeenkomst, bekrachtigd door een eed op de koran[22], waarbij wederzijdse rechten en plichten werden vastgelegd. Deze overeenkomst die ook tegenwoordig nog de basis vormt voor de verhouding tussen de donzom en de karamòm, hield in dat de karamòm de donzom zouden bijstaan met hun kennis van astrologie zonder echter politieke macht voor zichzelf te ambiëren, terwijl de donzom van hun kant de karamòm bescherming zouden bieden zonder zich met hun geschillen en islamaangelegenheden te bemoeien. De karamòm zijn dus niet, zoals de ngyem, ondergeschikt aan de donzom. De relatie wordt door de Anufòm vaak uitgedrukt als 'de karamòm zijn de vrouwen van de donzòm', waarmee men doelt op het feit dat de karamòm zich nimmer actief bezighouden met oorlogvoering en politiek[23], wat overigens niet wegneemt dat adviezen van de karamòm in beide aangelegenheden zeer gezocht zijn.

5. Islâm

In hoeverre de Anufòm bij hun vertrek uit Anò geïslamiseerd waren is niet met zekerheid te zeggen. Grotendeels waren de donzom en ngyem niet tot de Islâm bekeerd, behalve bekende donzo lineages als Mande, Badara[24], en Gadyura Duferi. In het begin van deze eeuw nam het aantal bekeerlingen[25] aanzienlijk toe zowel onder de donzom als de ngyem en binnen een à twee generaties hebben nagenoeg alle donzo lineages in N'zara zich tot de Islâm bekeerd. Onder de ngyem is de bekering later op gang gekomen, vooral ten tijde van de Imam Sani Abdulaye die van omstreeks 1930 tot augustus 1970 Imam van N'zara is geweest. De ngyem op het platteland daarentegen zijn vrijwel niet geïslamiseerd.

In N'zara is de invloed van de islâm op een aantal aspekten van het dagelijks leven waarneembaar, onder meer aan de kleding van mannen en vrouwen. Vrouwen en jonge meisjes lopen nooit met onbedekt bovenlichaam zoals op het platteland en buitenshuis dragen alle vrouwen een sluier, bestaande uit een lap van ongeveer één bij drie meter[26]. De sluier wordt gedragen over hoofd en schouders, maar niet voor het gezicht.
De mannen dragen een hoofdbedekking. Dit kan zijn een wit of kleurig geborduurd mutsje, soms een fez of zelfs een wollen ijsmuts.
Zij die als pelgrim in Mekka zijn geweest, de hadji's, hebben het recht een witte band te dragen. Als bovenkleed worden er twee typen kledingstukken gedragen: een aansluitend hemd dat tot de enkels reikt met lange mouwen die naar de polsen toe wijd uitlopen, soms geborduurd langs de halsopening en de mouwen, of een zeer wijd overkleed met aangeknipte mouwen die zo wijd zijn dat ze van pols tot enkelhoogte reiken, vaak voor-

zien van borduurwerk (vroeger met de hand, tegenwoordig met de trap-naaimachine) langs de halsopening of zelfs de hele borst- en rugpartij.
Voor ceremoniële aangelegenheden zoals het vrijdagsgebed en de begrafenis (saraka) draagt men bij voorkeur wit.

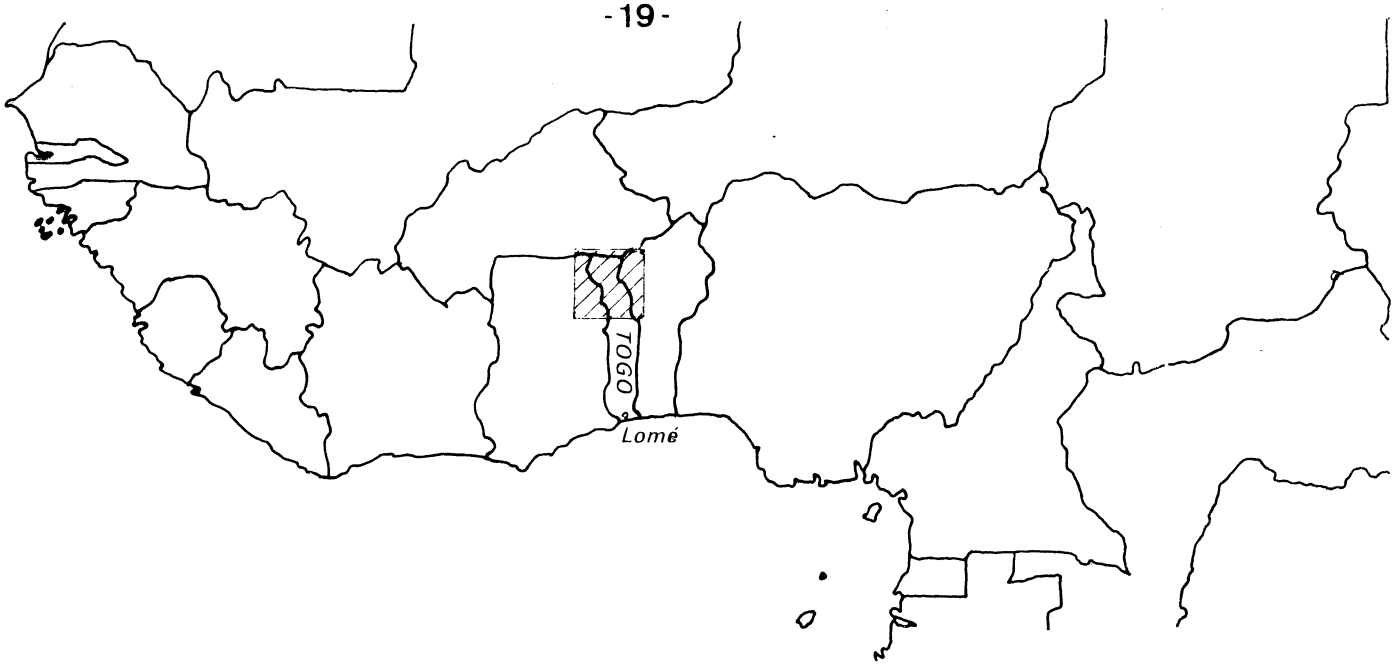
6. Verdeling van het stadsgebied in N'zara

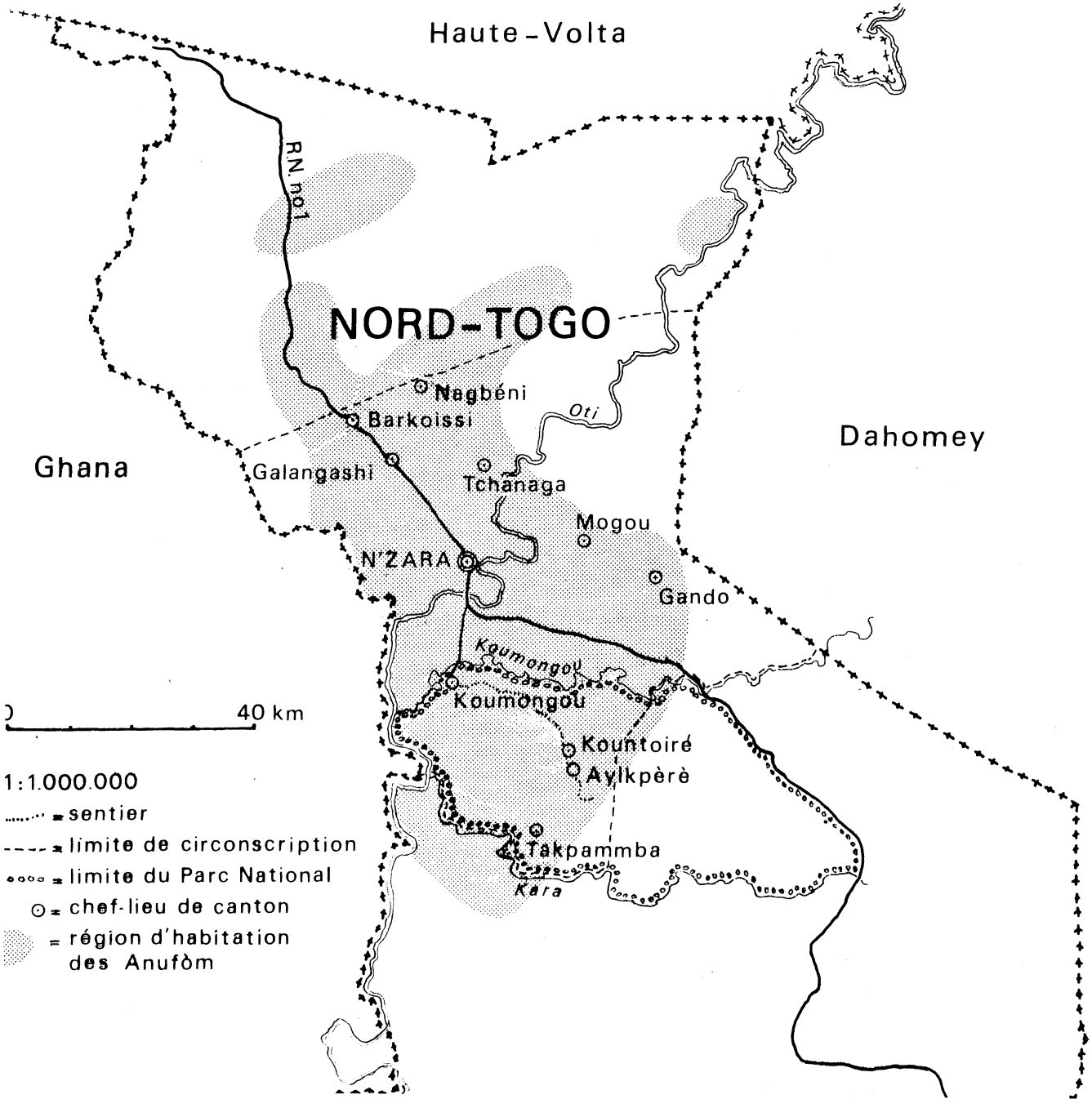
Toen Kundyuku (herdoopt in Sansanné-Mango en sinds november 1974 in N'zara) op de Ngam Ngam veroverd was, werd het gebied in deze plaats door de vorst en zijn aanvoerders verdeeld. Op hun beurt verdeelden de legeraanvoerders het hun toegedeelde stuk grond aan donzo bondgenoten, karamɔ̀ lineages die met deze legeraanvoerders gastvriendschapsrelaties onderhielden, en ngye lineages die geassocieerd waren met de lineages van de legeraanvoerders en tenslotte ook nog aan slaven (akɔ̀; meerv. akɔ̀m.) De lineages kregen het exclusieve recht op het stuk land te gaan wonen. Groepsvreemden moesten toestemming vragen aan het hoofd van de lineage voordat zij zich op het grondgebied van de lineage mochten vestigen.
In principe moest de vorst van elke overdracht van de rechten op de grond op de hoogte gesteld worden, omdat hij ook verantwoordelijk was voor de verdeling van het grondgebied in de plaats. Ook tegenwoordig is overdracht van grond zonder medeweten van de vorst niet toegestaan.
Hoewel de Anufɔ̀m door de verovering rechten op de grond kregen, konden zij toch niet treden in de relatie die de oorspronkelijke bewoners, de Ngam Ngam, met het land hadden. Deze religieuze band tussen de oorspronkelijke grondbezitters en de grond wordt door de Anufɔ̀m nog steeds erkend, weliswaar sterker op het platteland dan in de plaats N'zara.

Tegenwoordig gaat men er steeds meer toe over - ook onder invloed van nieuwe agrarische wetgeving - om de grond in N'zara te laten opmeten en in de plaatselijke registers te laten inschrijven om zo de rechten op de grond zeker te stellen (zie b.v. Hoofdstuk VIII, casus 9). Verkoop van land is volksrechtelijk niet toegestaan en bovendien expliciet verboden door de huidige vorst, Na Tyaba Tyekura.

Vanuit N'zara onderwierpen de Anufòm geleidelijk aan grote delen van het omringende platteland, voornamelijk in zuid-westelijke en zuid-oostelijke richting, tegenwoordig de kantons Koumongou, Kountoiré en Gando. De bevolking in deze streken van de circonscription Mango, de Ngam Ngam[27], werd schatplichtig gemaakt; zij werden verplicht landbouwprodukten af te dragen en vrouwen aan de Anufòm uit te huwelijken. Tegen het einde van de 19e eeuw hebben de Duitsers geprobeerd aan deze schatplichtigheid een einde te maken. Weliswaar slaagden zij erin de strooptochten van de Anufòm op het platteland te verminderen[28] en de schatplichtigheid voor de Ngam Ngam minder drukkend te maken, maar tot op heden bestaat er tussen de Ngam Ngam en de Anufòm een zekere onderworpenheid in het voordeel (óók in materieel opzicht) van de Anufòm. Dit komt onder meer tot uiting tijdens het feest van de pintade (= parelhoen) waarop de Anufòm herdenken dat zij tijdens de migratie vanuit Anò naar hun huidige woonplaats in Togo, misleid werden door het parelhoen toen zij hem de weg vroegen naar een drinkplaats en het parelhoen hen om de tuin probeerde te leiden[29]. Tijdens dit feest geven de Ngam Ngam een parelhoen aan hun donzo heren in N'zara.

Toch zagen de Anufòm zich langzamerhand genoodzaakt in hun eigen levensonderhoud te gaan voorzien en met het doel om landbouw te gaan verrichten, vestigden leden van


TOGO
Lomé


Haute-Volta
R.N. no1
NORD-TOGO
Nagbéni
Barkoissi
Oti
Ghana
Galangashi
Tchanaga
Dahomey
Mogou
N'ZARA
Gando
Koumongou
Koumongou
Kountoiré
Aylkpèrè
Takpamma
Kara
0
40 km
1:1.000.000
sentier
limite de circonscription
limite du Parc National
chef-lieu de canton
région d'habitation des Anufòm

verwantengroepen vanuit N'zara (meestal ngyem) zich op het platteland, eerst dicht in de buurt van de plaats, later meer naar het zuid-westen en het zuid-oosten. Zo zijn Anufô dorpen ontstaan, soms half bewoond met de Ngam Ngam waarbij de niet-geïslamiseerde ngyem zich goed aanpasten, hoewel zij niet hun taal overnamen[30], maar wel hun kleding, persoonsnamen, wijze van uithuwelijken van vrouwen e.d. Deze assimilatie met de oorspronkelijke bevolking maakt het niet altijd eenvoudig uit te maken of iemand een Anufô is, 'sinds de komst uit Anô' zoals men zich pleegt uit te drukken, of een Ngam Ngam is die het Anufô perfekt heeft overgenomen. Een plattelander zal bovendien altijd trachten te verbergen dat hij afstamt van een Ngam Ngam, omdat de stadse Anufô neerkijkt op de (ongeïslamiseerde) plattelander (ook op een ngye-Anufô).

7. Woongebied van de Anufôm in Noord-Togo

De Anufôm wonen in de circonscription[31] Mango tussen 10° en 21' noorderbreedte en 0° en 32' oosterlengte in de plaats N'zara (ongeveer 10.000 inwoners) en op het platteland in de buurt van die plaats, voornamelijk in de kantons Koumongou en Kountoiré (ten zuid-westen van N'zara) en Gando (ten zuid-oosten van N'zara). Het totale aantal Anufôm werd bij de volkstelling in 1958 - 1960 in de circonscription Mango geschat op 18.700, waarvan ruim 8.000 in de plaats N'zara[32].

Het klimaat is verre van aangenaam; de lange droge periode van eind oktober tot mei kent hoge temperaturen die in maart-april hun top bereiken van 40° tot 42° C, terwijl er dan geen zuchtje wind meer staat. De Oti (zijrivier van de Volta) brengt in die tijd praktisch geen verkoeling meer, want vanaf februari is het waterpeil zo gezakt dat er een dun, onaanzienlijk stroompje

is overgebleven. Vooral in en rond N'zara is het in maart-april-mei uiterst onaangenaam heet en de hitte blijft hangen in de laagvlakte waarin N'zara ligt. Alleen kort na het invallen van de droge tijd, medio november-december, begin januari, is het er aangenaam onder invloed van de droge, koele harmattan uit het noorden. Deze brengt evenwel het euvel van alles doordringend stof.

Het water voor huishoudelijk gebruik levert vanaf februari grote problemen; de putten zijn dan meestal droog en de vrouwen moeten het water gaan halen uit de Oti, voor sommigen een tocht van vijf kilometer. Voor enkelen die het betalen kunnen, brengt een tankwagen van de Dienst Openbare Werken het water uit de rivier aan huis (alleen mensen in overheidsdienst maken hier gebruik van). Op het platteland is het waterprobleem nog nijpender, behalve daar waar de overheid stuwmeertjes heeft laten aanleggen die vollopen tijdens het regenseizoen en in de eerste plaats bedoeld zijn als drinkplaats voor het vee in de droge tijd.
De regenval bedraagt per jaar 800 à 1000 mm. Het onverharde wegennet in N'zara lijdt ernstige schade door de verzakkingen die de regen veroorzaakt en de diepe geulen; het platteland is tussen juli-oktober voor lichte auto's niet meer bereikbaar, behalve waar de Dienst Openbare werken het wegdek voortdurend herstelt. Zware stormen die het begin van de regentijd aankondigen, ontwortelen bomen, rukken daken van de huizen en brengen geregeld grote schade aan.

8. Huisvesting

De bouw van een traditionele compound (awuru) bij de Anufòm vertoont hetzelfde beeld als bij naburige be-

volkingsgroepen, zoals de Konkomba[33]. Het hele wooncomplex van ronde en vierkante hutten van dikke leemmuren met rieten daken, is aan de buitenkant verbonden door muurtjes van anderhalve meter hoogte, waardoor de compound ook van buitenaf de indruk geeft een eenheid te zijn. In de praktijk laat men hier en daar wel een opening bestaan, of verzuimt men een ingestort muurtje weer op te trekken, omdat het binnenkomen met grote en zware vrachten op het hoofd, zoals de waterpotten van 25 à 30 liter inhoud, door de hoofdingang erg lastig is. De enige ingang van een wooncomplex wordt gevormd door een grote ronde hut van tenminste vijf meter doorsnee, met recht tegenover elkaar liggende deur-openingen. Deze grote vergaderruimte (lè) wordt altijd aan de westzijde van het wooncomplex gebouwd, met de deuropening pal in de richting van de ondergaande zon, omdat de slechte zaken (die onheil brengen) zich bewegen in de baan met de zon mee, van oost naar west. Bij een huis met de opening naar het westen kunnen de slechte dingen (dike tyè) het huis wel uit, maar niet naar binnen. Overigens spelen hierbij ook praktische overwegingen mee, want de harde wind die de regen brengt en in de droge tijd het stof doet opwaaien, komt meestal uit het oosten.

De binnenste deuropening van de vergaderhut geeft toegang tot een binnenhofje (gyisâ) waar de slaap- en kookhut van de eerste vrouw van het familiehoofd (awurufòbara) zijn gelegen[34].
De hut van het lineagehoofd (awurufòbyè) ligt aan de noordkant van de vergaderhut en wordt bereikt door onmiddellijk na het betreden van het binnenhofje, linksaf te slaan.

Iedere getrouwde vrouw wordt geacht een eigen slaap- en kookhut te hebben aan een hofje (gyisâ) waar zich de stookplaats bevindt en ook gekookt wordt. De

hutten van de getrouwde mannen en opgeschoten jongens liggen aan de buitenrand van het wooncomplex, zodat een eventuele indringer in de regel niet een vrouwen-hut kan binnengaan zonder eerst de hut van een man te passeren.

In de meeste gevallen wordt de graanschuur (ook van leem) buiten het wooncomplex gebouwd. De bouw van een traditionele graanschuur is vakwerk en in N'zara is niet iedere man meer in staat dergelijk staaltje van metselarij (er is veel geduld voor nodig) en precisie-werk te verrichten en roept men de betaalde hulp in van plattelanders (meestal Ngam Ngam).

Dergelijke wooncomplexen treft men zowel op het platteland als in N'zara aan, hoewel in de laatste tien à twintig jaar het uiterlijk en de indeling in de plaats N'zara sterk zijn veranderd. De ronde hutten verdwijnen en maken plaats voor langwerpige huizen, soms van cementen-stenen en met golfplaten-daken. Deze onderkomens zijn verdeeld in vertrekken, ook voor elke vrouw een, die gezamenlijk uitkomen op de binnenplaats (gyisâ) waardoor zij een zekere mate van haar privacy behoudt. De vertrekken van de man en zijn volwassen (ongetrouwde) zoons worden aan de andere kant van de binnenplaats gebouwd, met links en rechts opslagruimten voor landbouwprodukten en soms een stal voor een paard of wat kleinvee. Op de binnenhof treft men vaak een put aan. Hutten voor het vee ziet men in N'zara niet meer; de Anufôm hebben hun vee toevertrouwd aan de Fulani, die zich aan de rand van de stad of het dorp (tijdelijk) vestigen en er een kraal aanleggen voor het vee.

9. N'zara als handelscentrum

Tot in de koloniale tijd is N'zara een belangrijk

handelscentrum geweest, gelegen op de handelsroutes van het noorden naar het zuiden (veeverkoop) en van het westen naar het noorden van Nigeria, op de route van de kolanoten-handel door Haussa's.
Het wemelde er van de kooplui, soms meer dan 4000 tot 5000 mensen op een dag, aldus het verslag van de Duitse legercommandant Thierry in 1899[35].
Aan deze belangrijke handelspositie ontleende N'zara het feit dat de stad ook in koloniale tijd (zowel in de Duitse als Franse periode) bestuurscentrum werd van het noorden van Togo.
Na 1960 echter verloor het deze positie steeds meer ten gunste van Dapango, hoofdplaats van de gelijknamige circonscription (75 kilometer ten noorden van N'zara) en het woongebied van de Moba.
In vergelijking met Dapango waar in de laatste jaren (1968-1973) een modern ziekenhuis, een landbouw- en veecentrum, een electriciteitscentrale en een stadswaterleiding werden aangelegd, maakt N'zara waar al deze zaken (nog) ontbreken een weinig florissante en achtergebleven indruk.
De herinnering aan het verleden zowel wat betreft hun positie van krijgers als wat betreft het belangrijke handelscentrum dat N'zara eens was en de snelle ontwikkeling van steden als Lama-Kara en Sokodé (ongeveer 200 kilometer ten zuiden van N'zara) en Dapango in het noorden, hebben jaloezie en verbittering bij de Anufòm gekweekt. Ook de ontwikkeling van het onderwijs verloopt trager dan elders, vooral het middelbaar onderwijs (driejarige H.B.S.). Na de lagere school zijn de leerlingen die door willen gaan verplicht naar elders te verhuizen, waarmee hoge kosten gemoeid zijn die men vaak niet kan opbrengen. Bestuursfunktionarissen die N'zara als standplaats krijgen aangewezen, beschouwen dit als een degradatie en als een verbanning, zowel vanwege het

slechte klimaat als vanwege het ontbreken van comfort en recreatie (bioscoop, etc).

10. Bestaansmiddelen

Landbouw (met de hak) is de voornaamste bron van inkomsten. Er worden verscheidene soorten millet, maïs, yams en cassave verbouwd, en ook droge rijstbouw. Sinds de Duitse koloniale tijd is dit gebied reeds bekend wegens de aardnoten-verbouw.
Voor de sauce bij de milletbrei verbouwen de vrouwen op de akkers van hun man uien, (soms) tomaten, spaanse pepers en sesam.
Vruchten zoals citroenen en sinaasappelen treft men er niet aan; in de natte periode worden deze aangevoerd (naar N'zara, niet naar de plaatsen in de circonscription) uit het zuiden van Togo. De bekendste plaatselijke vrucht die men omstreeks mei in overvloed aantreft, is de mango, een heerlijke sappige vrucht.

De meeste Anufôm bezitten een aantal stuks vee, sommigen een kudde van 20 tot 40 stuks, deze worden door Fulani gehoed. Zij worden daarvoor niet betaald, maar hebben recht op de melkopbrengst en de eigenaar van een koe is verplicht bij verkoop een klein deel van de opbrengst (ongeveer 100 frs CFA) aan de herder af te dragen. De veestapel wordt echter regelmatig getroffen door droogte en ziekten. De overheid neemt hiertegen wel maatregelen door stuwmeertjes aan te leggen ('barrages') en met behulp van het Ontwikkelingsfonds van de E.E.G. (Fond Européen du développement) werkt men hard aan een inëntingsprogramma en het opzetten van vee-artsen centra.

Als klein-vee houdt men kippen (de eieren worden niet voor consumptie gebruikt), parelhoenders, soms kalkoenen en eenden, maar altijd geiten en schapen.
De Oti levert goede vis en door een vernuftige wijze van roken, slaagt men erin deze lang te kunnen bewaren en zo te verhandelen op omliggende markten.
In bescheiden mate treft men zowel op het platteland als in de stad families aan waar de mannen zich toeleggen op het weven van banen stof, bestemd voor vrouwen-rokken en mannen-hemden. Vooral op het platteland speelt het vervaardigen van de zogenoemde konya-tani (stof voor een wikkelrok) bij de formele huwelijkssluiting onder de niet-geïslamiseerde ngyem een belangrijke rol. Het weven vindt meestal plaats in families die van oorsprong van Mossi afkomst zijn en zich reeds enkele generaties geleden bij de Anufòm hebben aangesloten.
In de stad echter vinden de fabrieksstoffen meer en meer ingang. Deze worden druk verhandeld door de 'Nagots', Yoruba-handelaren. In enkele Haussa families wordt het smeden beoefend. Vooral voor het vervaardigen van diverse hak-soorten en wildklemmen zijn hun werkzaamheden van belang.

In de savanne treft men geen echt groot wild meer aan. Tot voor kort scheen het nijlpaard aan de oevers van de Oti voor te komen. Af en toe komen er olifanten vanuit Ghana de circonscription binnen (in de buurt van Kountoiré en Koumongou). Kleine antilopen, wilde parelhoenders en wilde varkens worden nogal eens geschoten (met eigen gefabriceerde geweren of met pijl en boog) en vooral de agouti (een groot knaagdier) is zeer gewild om zijn sappige vlees. Maar over het algemeen is de wildstand in het zuid-westelijk deel van de circoncription zo teruggelopen, dat dit een van de redenen zou zijn geweest voor het stichten van het Nationale Wild Park in 1972 (zie kaartje op p. 19).

Het Anufò

Tesamen met het Agni-Baulé (of Agnyi-Bawule) wordt het Anufò (soms aangeduid als Cokosi, Tschokossi of Chakosi) gerekend tot de Akan talen als onderdeel van de Volta-Comoé talen[36].
Tot heden heeft het Anufò weinig intensieve aandacht van linguisten gekregen, meer dan wat woorden-lijsten zijn er niet van gemaakt[37].
Voor ons vertrek naar Togo (juni 1969) hebben wij de gelegenheid gehad bij prof. dr. J. Voorhoeve (R.U.Leiden) een privatissimum te lopen. Deze basiskennis steunde ons uiteraard bij het leren van de taal. Na verloop van tijd konden wij een eenvoudige conversatie voeren en bezaten wij een ruime passieve beheersing van het Anufò. Wij slaagden er evenwel niet in de snelle discussies waarin moeilijke zinswendingen, synoniemen, bedekte en dubbelzinnige uitdrukkingen werden gebruikt (vooral tijdens de rechtspraak van de vorst), letterlijk te volgen. Hiervoor hadden wij de hulp van een tolk nodig. Echter op den duur beheersten wij in passieve zin de taal zó, dat wij de tolken konden corrigeren bij slordige of onjuiste vertalingen van bandopnamen of tijdens een interview. Een van de belangrijkste middelen bleek de uitgebreide lijst van trefwoorden en staande uitdrukkingen die wij vanaf het begin van het onderzoek hadden aangelegd en ieder dag bijhielden. In deze lijst werden speciaal woorden en uitdrukkingen gebruikt bij geschilsbeslechting. Deze lijst fungeerde vaak als uitgangspunt voor interviews.

Met betrekking tot de schrijfwijzen en uitspraak van Anufò woorden en termen, het volgende:
De klinkers worden uitgesproken als in het Italiaans[38].

De geronde open voorklinkers worden als ɛ̀ geschreven en de geronde open achterklinkers als ɔ̀. De consonant combinatie kp duidt de labiovelare stemloze occlusief aan, gb de labiovelare stemhebbende occlusief. De nasaal van een consonant wordt homorganisch gerealiseerd. Voor een vocaal duidt ng de velare, ny de palatale en mg de labiovelare nasale consonant aan. Nasale vocalen worden geschreven met een tilde boven de vocaal.

INLEIDING

Noten

1) Van het arabisch sjaria'h: de 'weg', namelijk de weg die elke gelovige (moslim) in zijn levenswandel heeft af te leggen; vergl. Th. W. Juynboll: Handleiding tot de kennis van de Mohammedaanse Wet, Leiden, 1930, 4e druk, p. 44.
2) R.E.S. Tanner: The selective use of legal systems in East Africa, in: Three studies in East African Criminology, Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala, 1970, p. 35 - 49.
3) In het kader van de recente stroming van de 'recours à l'authenticité' werd in november 1974 in Sansanné-Mango voorgesteld deze plaats aan te duiden zoals de Anufòm haar plegen te noemen: N'zara. In deze verhandeling wordt deze naam aangehouden.
4) Door de overheid en omringende bevolking worden de Anufòm vaak aangeduid als Tyokossi, Chokosi, of Tschokossi. In deze verhandeling worden als Anufòm alleen de in Noord-Togo (circonscription Mango) wonende Anufòm bedoeld.
5) Zie hiervoor C. van Vollenhoven: Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië, Deel II, Leiden, 1931, p. 231 - 256; en de polemiek in de jaren 1937 - 1939 tussen B. ter Haar: Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië in Wetenschap, Praktijk en Onderwijs, Verzamelde Geschriften, Tweede Deel, Djakarta, 1937 p. 472 e.v. en het antwoord daarop door F.D. Holleman: Mr. B. ter Haar's rede 'Het Adatprivaatrecht van Nederlandsch-Indië, etc in het Indisch Tijdschrift van het Recht, 1938, deel 147, p. 428 e.v. en de repliek hierop door J.H.A. Logemann: 'Om de taak van den 'rechter', in het Indisch Tijdschrift van het Recht, 1939, deel 148, p. 27 e.v. K.N. Llewellyn en E.A. Hoebel: The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence, University of Oklahoma Press, 1941 en M. Gluckman: Limitations of the case-method in the study of tribal law, Law & Society Review, 1973, vol. 7, number 4, p. 611 e.v. en J.F. Holleman: Trouble-cases and trouble-less cases in the study of customary law and legal reform, Law & Society Review, 1973, vol. 7, number 4, p. 485 e.v.
6) zie onze documentatie Mbambim, een familiehoofd in Ayikpèrè bij de gelijknamige film - documentaire Mbambim, Afrika-Studiecentrum, 1973, p. 5.
7) Sinds 1 januari 1972 ligt dit dorp, evenals Ayikpèrè, verlaten in het Nationale Wild Park.
8) in 1973: Mbambim, een familiehoofd in Ayikpèrè, 23 min; in 1974: Moslims in Mango, 35 min en in 1975: Sherea - rechtspraak door de vorst van de Anufòm, 24 min. Bij deze films werden gelijknamige artikelen uitgebracht door het Afrika-Studiecentrum.

9) R. Asmis: Die Stammestechte der Bezirke Sansanné-Mangu, Zeitschrift für Rechtswissenschaft, 1912, p. 73 - 89; R. Fisch: Nord-Togo und seine westliche Nachbarschaft, Basel, 1911; Kap. Thierry: Deutsches Kolonial Blatt, 1899, no. 10, p. 16; Freiherr von Seefried: Beitrage zur Geschichte des Manguvolkes in Togo, Zeitschrift für Ethnologie, 1913, p. 421 - 435; Graf von Zech: Land und Leute an der Nordwest Grenze von Togo, Mitteilungen des deutschen Schutzgebieten, 1904, 17, p. 107 - 135.
10) Zie voor de genealogie van Imams van N'zara sinds de vestiging van de Anufòm in N'zara: Moslims in Mango, Afrika-Studiecentrum, 1974, p. 49.
11) Zie ook Asmis, noot 9; een fotokopie van dit dokument bevindt zich in de bibliotheek van het Afrika-Studiecentrum te Leiden en het Institut National de la Recherche Scientifique te Lomé, Togo. Dit dokument werd uit het Arabisch vertaald door Drs. R. Baesjou.
12) Neh. Levtzion - in: Islam in Africa, eds. Kritzek & Lewis, New York, 1969, p. 310 - meent dat dit vertrek zou hebben plaats gehad omstreeks 1750. Het aan ons getoonde dokument noemt het jaar 1129 Hidjra (= 1717), terwijl Thierry (noot 9), p. 11) meent dat de migratie veel eerder heeft plaats gevonden.
13) Ngam Ngam, een term die voor de Anufòm niet meer inhoudt dan 'hij die niet tot de Islâm is bekeerd'.
14) Resten van deze wal schijnen nog steeds aanwezig te zijn, aldus persoonlijke informatie van de Amerikaanse Rev. A. Krass die jarenlang in Dyereponi als zendeling heeft gewerkt.
15) sansanné een haussa term voor 'militair bivak'; Mango is een herinnering aan de plaats Mango-Toura in Ivoorkust.
16) enkelv. donzo; zie ook Youssouf Cissé: Notes sur les sociétés des chasseurs, in Journal de la Société des Africanistes, 1964; en M. Delafosse: La Langue Mandingue, 2è vol., Paris, 1955, p. 470.
17) In september 1969 kreeg ik via Rev. A. Krass (zie ook noot 14), p. 14) de beschikking over een ongepubliceerd essay van Aly Chalmer Outtara, een schoolmeester uit Tingbo in Ivoorkust. Hierin deelt Ouattara o.m. mee, dat hij dokumenten in het Arabisch gesteld, heeft gelezen, die opgesteld waren door Amadu Séqueduga, Imam van Grumania en Framussa Moro, vorst van de Appatu groep in Tingbo. Hij schrijft dat leden van de Mande groep - aangeduid als Sangbana - omstreeks de 15e eeuw uit Mali zouden zijn gekomen en zich in Anuè hebben gevestigd. Ouattara's mededeling is een bevestiging van het vermoeden dat Mande vanuit Mali, zich in Anò opwerkten tot de leiding-gevende stand. Zij trouwden met dochters van de Agni-Ashanti bevolking en namen geheel hun taal over. Soms wordt tegenwoordig nog de term nzòkò (Mande) gebruikt voor een donzo en twee patrilineages in N'zara heten nzosu (= nzòkò su) kòkòrè en nzòsu bli, d.i.: bij de rode (kòkòrè) Mande en bij de zwarte (bli of bri) Mande; beide patrilineages zijn segmenten van de patrilineage Sangbana (kern van de wijk Sangbana).

18) enkelv. ngye;
19) E. Bernus: Kong et sa région, Etudes Eburnéennes, 1960, VIII.
20) enkelv. karamò; in het Mande: karamòkò: geleerd moslim, van kara (in het arabisch: qara'a: lezen) en mòkò: persoon.
21) I.M. Lewis: Islam in Tropical Africa, Oxford, 1966, p. 24.
22) Deze korân bevond zich in 1971 in de nalatenschap van wijlen Imam Al Hadji Sani Abdulaye (uit de patrilineage Kambaya). Ik had gelegenheid deze korân te fotograferen.
23) J. Spencer Trimingham: The influence of Islam upon Africa, London, 1968, p. 93.
24) Badara betekent in het Mande: laag bij het water gelegen stuk land, Delafosse, op. cit. p. 260 (zie noot 16, p. 15).
25) Bekeren tot de Islâm: yo tubu, vergelijk het Arabisch tawba (in het Mande: tubi): onderwerpen, zie J. Spencer Trimingham, Islam in West Africa, Oxford, 1959, index, p. 248.
26) De traditionele sluier is vaak een geweven doek uit het Kabré gebied (150 kilometer ten zuiden van N'zara). Tegenwoordig zijn zeer in trek felgekleurde, doorzichtige stoffen (uit Nigeria).
27) Er is weinig bekend over deze bevolkingsgroep noch wat hun taal betreft, noch enig ander aspekt van hun cultuur. Er zijn aanwijzingen dat de Ngam Ngam in de kantons Koumongou en Kountoiré verwant zijn aan de Konkomba in Noord-Ghana, terwijl de Ngam Ngam in de kanton Gando meer overeenkomst vertonen met de Bariba uit Noord-Dahomey. In elk geval zijn de Ngam Ngam geen homogene ethnische groep, zie ook: IFAN, Cartes Ethnographiques de l'Afrique Occidentale et du Togo, Feuille 5, 1954, Dakar.
28) D. Tait: The Konkomba of Northern Ghana, Int. African Institute, Oxford, 1961, p. 4.
29) Als straf wordt op de dag van het parelhoen-feest in elke lineage in N'zara een parelhoen levend geplukt en met twijgjes afgeranseld voordat hij geslacht wordt.
30) Veel Ngam Ngam spreken goed Anufò, terwijl de Anufòm het Ngam Ngam niet of nauwelijks beheersen, zeker niet onder de donzom of karamòm.
31) Togo is administratief verdeeld in vier regio's; elke regio is onderverdeeld in circonscriptions, deze zijn onderverdeeld in kantons en dorpen.
32) Zie Récensement Général de la Population du Togo, 1958 - 1960, tableau VII, Editogo, Lomé, 1960.
33) Tait, op. cit. p. 14/15 (zie noot 28 p. 18).
34) Zie voor een plattegrond van een wooncomplex in het dorp Ayikpèrè: Mbambim, een lineagehoofd in Ayikpèrè, Afrika-Studiecentrum, 1973, p. 6.
35) Beilage zum Deutschen Kolonialblatt, 1900, Jahresbericht über die Entwicklung des Deutschen Schutzgebiete im Jahre 1898/1899, p. 77 - 78.
36) J.M. Stewart: Akan history: some linguistic evidence, in Ghana Notes & Queries, 1966, p. 54; Kwame Arhin (ed.): The papers of George Ekem Ferguson, Cambridge/Leiden, 1974, p. 50.

37) zie b.v. Ursula Hintze: Die sprachliche Stellung des Anufò (Cokosi), Ein Beitrag zur Gliederung der Akansprachen, Mitteilungen Inst. für Orientforschung, 1953, 1 p. 151; R.P.A. Prost: La langue des Anufòm de Sansanné-Mango, Université de Dakar, no. 3, doc. linguistiques, 1958.

38) Voor topografische namen in de circonscription Mango is de schrijfwijze van Franse kaarten aangehouden.

Deel 1

Juridische grondslagen inzake het volksrecht in Togo

HOOFDSTUK I

Duitse koloniale periode in Togo: 1884 - 1914

1. Inleiding

Opkomst en ondergang van Duitsland als koloniale mogendheid speelden zich af in een tijdsbestek van veertig jaar. In 1878 had Duitsland nog geen duimbreed koloniaal bezit, dertig jaar later, was Duitsland de derde koloniale mogendheid, nogeens tien jaar later, bij het Verdrag van Versailles in 1919, verloor het definitief zijn koloniaal bezit. Het is uiteraard niet de bedoeling in het kader van deze studie de diepere achtergronden van deze snelle opkomst en ondergang in zijn finesses te bespreken. Ik geef slechts enkele lijnen, die van belang zijn voor het inzicht in de rechtspolitiek van Duitsland in zijn koloniën, specifiek gericht op Togo, vaak aangeduid als 'Musterkolonie'.

Duitsland ontwikkelde zich onder Bismarck tot een koloniale mogendheid, die vóór 1884 van zichzelf placht te zeggen:'Von Haus aus bin ich kein Kolonialmensch'. Zijn tegenzin in het verwerven van koloniaal grondbezit kwam voort uit het besef dat Duitsland grote risico's[1] op zich zou nemen door andere koloniale machten in de wielen te rijden in een tijd dat Duitsland in eigen land allerminst orde op zaken had.[2]
Bismarck's invloed op de leden van de Rijksdag was zo groot dat talrijke verzoekschriften van handelsfirma's om bescherming door het Duitse Rijk van hun handelsbelangen in Azië en Afrika, steeds schipbreuk leden. De doorbraak tenslotte kwam omstreeks 1880 toen het verzoek van de handelsfirma Godefroy om bescherming opnieuw werd afgewezen en deze firma failliet dreigde te gaan. Door stemming te maken met als aanleiding deze

afwijzing van regeringssteun, slaagde de pers erin de publieke opinie te mobiliseren tot een ware 'mouvement colonial'[3].
Ondanks deze afwijzende houding van Bismarck, was het toch in Duitsland dat de fameuze conferentie van Berlijn (1884 - 1885) werd gehouden, waarop veertien landen de voorwaarden regelden van de verdeling van Afrika en onder meer besloten werd tot vrije vaart op de rivieren de Niger en Congo.

Als begindatum van het Duitse koloniale tijdperk wordt genoemd 24 april 1884 toen Bismarck een telegram liet zenden aan de Duitse consul in Zuid-Afrika: 'Nach Mitteilungen des Herrn Lüderitz - een Duits koopman in Zuid-West-Afrika - zweifeln die Kolonialbehörden, ob seine Erwerbungen nördlich des Oranjeflusses auf deutschen Schutz anspruch haben. Sie wollen ämtlich erklären - aan de Engelsen - dass er und seine Niederlassungen unter dem Schutz des Reiches stehen'[4].
Nog geen vier maanden later, op 19 mei 1884, ontving Nachtigal toendertijd Duits consul in Tunis, opdracht zich in te schepen naar West-Afrika, 'merely to verify information about the state of German commerce in West Africa[5]. Hiermee trachtten de Duitsers de Engelsen te misleiden omtrent de werkelijke bedoeling van Nachtigal's reis: namelijk het afsluiten van 'Schutzverträge' met Afrikaanse volkshoofden in de gebieden waar Duitse handelsfirma's reeds bezig waren eigen handelsrijkjes op te bouwen.
'Schutzgebiete', zoals Bismarck de gebieden noemde waarmee de koloniën ook later in de (koloniale) wetgeving bleven aangeduid[6]. Bismarck's politiek was erop gericht het bestuur van de 'Schutzgebiete' over te laten aan de handelsmaatschappijen zèlf en het optreden van het Duitse rijk tot een minimum te beperken[7].
Ondubbelzinnig in dit opzicht is Bismarck's uitspraak op

2 maart 1885 in de Rijksdag: 'Wir haben nicht die Prätention, die Kolonialbestrebungen des deutschen Volkes zu führen nach bureaucratischen Vorschrift und nach einem bestimmten System, über das wir selbst mit uns in klaren wären, sondern wir haben die Absicht, ihnen zu folgen mit dem Schutz des Reiches, da wo wir eine Wahrscheinlichkeit der Entwicklung und Berechtigung auf diesen Schutz anerkennen'[8].
Het overlaten van het bestuur aan de handelsfirma's had geen ander doel dan een eventueel (financieel) debâcle geheel voor rekening te laten van die firma's zelf en niet af te wentelen op de schouders van het Duitse Rijk.
In dit opzicht week overigens de Duitse koloniale politiek in het beginstadium niet af van die van andere koloniale mogendheden[9].

De indruk die men krijgt van Bismarck's opmerkingen inzake diens houding betreffende de 'Kolonialpolitik', is steeds dezelfde; nooit vormde deze hoofdthema van handelen en steeds was deze ondergeschikt aan zijn Europese politiek[10].
Zijn realistische kijk op de machtsverhoudingen in Europa sloot aan bij de publieke moeheid, die volgde op het aanvankelijke enthousiasme voor koloniaal bezit. Zowel kooplieden als burgers riepen na enige tijd minder hard om koloniën toen duidelijk werd dat de 'Schutzgebiete' niet louter wingebieden waren waarin zij veilig hun spaarduiten konden steken.

De politiek van bestuur door de handelsfirma's bleek in de praktijk geen succes. In Togo werd het bestuur door de handelsmaatschappijen al zeer snel een fiasco en reeds enkele jaren nadat het gebied voor handel was opengelegd, zoals dat zo fraai heet, nam het Duitse rijk het bestuur op zich. Aan het hoofd werd een 'Reichskommissar' geplaatst, vanaf 1893 'Landeshauptmann'

genoemd en later, na 1908, als 'Gouverneur' aangeduid[11].

In het begin van Duitsland's koloniale tijdperk moesten er verdragen worden afgesloten worden met Engeland en Frankrijk om de internationale grenzen en invloedssferen in de koloniale gebieden vast te leggen. In de gebieden zelf moest de Duitse heerschappij geconsolideerd worden om, zoals een Duitse bestuursambtenaar in Togo het uitdrukte 'den Eingeborenen einen Begriff von der von Schutzgebietsverwaltung beanspruchten Autorität beizubringen'[12]

Het lag voor de hand dat het gezag van de Duitsers in vele gevallen niet voetstoots door de Afrikaanse bevolking werd aanvaard. Soms waren er veldtochten, zo ook in het achterland van Togo met de Konkomba. Dit belemmerde natuurlijk de opbouw van de bestuursorganisatie, om van een rechterlijke organisatie maar niet te spreken.

Er zijn in de Duitse koloniale geschiedenis talrijke dieptepunten aan te wijzen van hardvochtig optreden tegen de inheemse bevolking. Berucht in dit opzicht is de veldtocht van Von Trotha tegen de Herero's in Zuid-West-Afrika[13].
Anderzijds hebben de Duitsers in zekere mate ook getracht en volgens de inzichten van die tijd, gegevens te verzamelen over de Afrikaanse culturen. Zo werd er, ter uitvoering van een resolutie van de Rijksdag van 3 mei 1907, een poging ondernomen het volksrecht door middel van vragenlijsten, opgesteld door 'Kolonialgelehrten', vast te leggen. Deze vragenlijsten moesten door de bestuursambtenaren worden ingevuld. De uitvoering van het projekt is echter op een mislukking uitgelopen[14]. Vooral de politiek van concessies tot grondgebruik, leverde veel spanning op tussen de Duitsers en de bevolking. In de ogen van de Afrikanen bekreunden de

Duitsers zich er weinig om wèlke inheemse rechten er op stukken grond lagen. De concessies aan Europese handelsfirma's dienden slechts één doel: aan het thuisfront zo snel mogelijk de belofte te kunnen inlossen dat de overzeese gebieden wel degelijk wingewesten waren. Bekend is het botte optreden in Cameroun, toen de Duitsers, kort voor het uitbreken van de wereldoorlog I, het verzet van inwoners van dorpen aan de rivier de Wuri tegen grondonteigening, beantwoordden door hun vorst Rudolf Manga Bell op te hangen[15].
Het bekend worden van dergelijke wandaden en het onzachtzinnige optreden van hoge bestuurfunktionarissen, zoals de gouverneurs Horn (in Togo) en Puttkammer (in Cameroun), veroorzaakten in Duitsland politieke deining en wakkerden het verzet tegen de koloniale bezittingen (opnieuw) aan, maar nu van de kant van de sociaal-democraten. Op principiële gronden stelden zij dat het koloniale bezit geliquideerd moest worden. Bovendien voerden zij aan dat de gouden winsten uitbleven, de tekorten op de betalingsbalansen flink toenamen en de rijksuitgaven de pan uitrezen. Alleen Togo maakte hierop een uitzondering[16].

Op het hoogtepunt van deze crisis, in 1906 - 1907, werd de leiding van de 'Kolonialabteilung' overgenomen door Dernburg. Hij verklaarde zich dadelijk bereid alle bestuursambtenaren die zich schuldig hadden gemaakt aan onmenselijk optreden, op staande voet te ontslaan en strafrechtelijk te vervolgen[17].
Deze toezeggingen waren voor de sociaal-democraten niet voldoende, temeer ook daar Dernburg niet naliet in al zijn redevoeringen te volharden dat Duitsland economisch voordeel zou hebben van de grondstoffen uit de koloniën en het koloniale afzetgebied[18]. Maar de negatieve cijfers op de koloniale begrotingen bewezen het tegendeel, hetgeen de sociaal-democraten in de kaart speelde. De rege-

ring werd zo in het nauw gedreven, dat zij de Kamer liet ontbinden, nieuwe verkiezingen uitschreef en met behulp van ex-kolonisten die de chauvinistische gevoelen wisten op te jagen, versterkt in de Rijksdag terugkwam.

De eerste daad van de regering was het benoemen van Dernburg tot Minister van Koloniën. Een zeer kundig man: bankier van beroep, met een sterk economische belangstelling, had hij zich verdiept in de opbouw van het koloniale bestuur in de Engelse koloniën. Studiereizen naar Duitse gebieden in Afrika - waar het hem opviel dat de bestuursambtenaren vaker de zweep hanteerden dan het gezond verstand - brachten hem op de hoogte van de behoeften van die gebieden. Hij was iemand waarvan Brunschwick zegt 'un économiste à l'esprit ouvert, un réalisateur et non un politicien'[19].

In korte tijd slaagde Dernburg erin de belangstelling voor de koloniën te vergroten. Deze uitte zich op allerlei gebied, op wetenschappelijk terrein, in de opleiding van de bestuursfunktionarissen, maar ook in economisch opzicht, hoewel de sociaal-democraten gelijk bleven hebben dat de koloniën steeds meer zouden kosten dan opbrengen[20].
Met Dernburg als gangmaker kreeg de koloniale politiek een ander karakter. Weliswaar bleef ook in zijn ogen de rentabiliteit voor alles gaan, maar hij voegde er ethische gevoelens aan toe, zoals hij het zelf uitdrukt: 'Der Eingeborene ist der wichtigste Gegenstand der Kolonisation'[21].

Deze zienswijze resulteerde onder meer in een (beperkt) herstel van de positie van de volkshoofden. In sommige gebieden, zoals in Togo[22], kregen zij beperkte justitiële bevoegheden. Ook het verbod van missie en zending in Noord-Togo waar zich een niet onaanzienlijke minderheid Mohammedanen bevond (bevindt) is een uiting van de Dernburg's doctrine[23].

De verlening echter van land-concessies aan kolonisten bleef een steen des aanstoots. De beperkte maatregelen die de wetgever in 1895 - 1896 genomen had[24] waren niet voldoende om deze grief weg te nemen.
Uitgaande van de bestaande regelingen, maar vasthoudend aan het idee dat de produktiviteit voorop moest staan, probeerde Dernburg de inheemse rechten op de grond beter te beschermen. Zijn pogingen bleven evenwel steken in het uitgangspunt dat de produktiviteit gewaarborgd moest worden. Mede in verband hiermee werd het begrip 'herrenloses Land', ook wel 'Kronland' genoemd, gehandhaafd.
Onder 'herrenloses Land' werd verstaan: 'alles Land an welchem nicht natürliche, oder juristische Personen, Familien, oder Familienverbände, Ortschafte oder Stammesgemeinschaften ein Eigentumsrecht nachweisen können[25]. Grond die als 'herrenlos' werd aangemerkt, viel de Staat toe.

De pogingen van Dernburg en later door zijn opvolgers Lindequist en Solf, om de inheemse rechten op de grond te beschermen tegen het opdringen van de kolonisten, konden toch niet verhinderen dat de inheemse bevolking steeds verder werd weggedrukt naar de arme gronden. Dit gold voor de Herero's in Zuid-West-Afrika als straf voor hun verzet tegen de Duitsers[26], maar ook voor de Douala's in Cameroun, de mooie woorden van Solf in de Rijksdag ten spijt: 'Die Eingeborenen, Meine Herren, sind unsere Schutzgenossen, und die deutsche Regierung hat um dessentwillen die Verpflichtung, die berechtigen Interessen der Eingeborenen zu den ihrigen zu machen. Denn wir wollen die Eingeborenen nicht ausrotten, wir wollen sie erhalten'[27].

Het Duitse koloniale bestuur is van korte duur geweest, zodat van een goed beoordelen nauwelijks sprake

kan zijn, zeker niet met betrekking tot de hierna aan de orde komende onderwerpen (verhouding Europese recht - volksrecht; rechterlijke organisatie inzake het volksrecht). Uit de literatuur krijgt men de indruk dat de Duitsers aan het begin stonden van de kolonisatie toen de eerste wereldoorlog aan hun koloniaal bestuur een einde maakte.

2. Gelding van het volksrecht

Toen Duitsland zich na het vestigen van zijn gezag en het vaststellen van de grenzen ging bezighouden met bestuur en rechtspraak, werd van de gedachte uitgegaan dat de Afrikaanse bevolking - voorlopig - zolang zij zich slechts in geringe mate had geassimileerd aan de Europese cultuur, in het genot moest gelaten worden van het eigen recht, althans voorzover dit niet in strijd kwam met 'den Anschauungen Europäischer Zivilisation'[28]. Deze gedachte was tendele gebaseerd op ethische gronden, maar ook op de overweging dat het opleggen (en toepassen) van Duits recht aan samenlevingen waarvoor dat recht vreemd is, vrijwel onmogelijk zou zijn, zolang de westerse rechtsopvattingen geen ingang hadden gevonden bij de bevolking.
De Europese bevolking echter was onderworpen aan het Duitse privaatrecht, toegepast door Duitse rechtbanken waarvan de inrichting en werkwijze geregeld werden door het zogenoemde 'Konsulargerichtbarkeitsgesetz'[29], dat aanvankelijk slechts van kracht was voor de Duitse consulaire rechtspraak, maar later ook van toepassing werd verklaard op de Duitse rechtspraak in de koloniën[30]. Overigens betrof het in Togo een handjevol mensen, zelfs op het hoogtepunt van de Duitse kolonisatie (1913 - 1914) waren er slechts 340 Duitsers in Togo werkzaam[31].

Het beginsel dat de Afrikaanse bevolking zijn onderlinge rechtsbetrekkingen kon laten beheersen door het volksrecht ('Gewohnheitsrecht') werd neergelegd in artikel 4 van de 'Schutzgebietsgesetz'[32] waarin werd bepaald: 'Die Eingeborenen unterliegen der im Paragraph 2 und 3 bezeichneten Vorschriften nur insoweit, als dies durch kaiserliche Verordnung bestimmt wird. Den Eingeborenen[33] können durch kaiserliche Verordnung bestimmte andere teilen der Bevölkerung gleichgestellt werden'.
Met dit laatste werd bedoeld dat het volksrecht van toepassing kon worden verklaard ook op niet-Afrikanen, zoals Arabieren en Aziaten.
De artikelen 2 en 3 waarvan in artikel 4 van het Schutzgebietsgesetz sprake is, verwezen op hun beurt naar bepalingen uit de Konsulargerichtsbarkeitsgesetz.
In deze bepalingen werden, zoals gezegd, de rechterlijke organisatie en het toepasselijke recht voor de Europese bevolking geregeld.
Het was dus in de eerste plaats de keizer, die de bevoegdheid had de inheemse rechterlijke organisatie te regelen, voorzover de inheemse (privaatrecht) rechtspraak niet voorbehouden was aan de volkshoofden zelf, zoals dat in Togo het geval was[34].
De uitvoering van de keizerlijke verordeningsbevoegdheid werd in vele gevallen echter overgelaten aan de Rijkskanselier (zie artikel 8 van de Schutzgebietsgezetz)[35].
Dit had tengevolge dat de ontwerpen uit de Konsulargerichtbarkeitsgesetz, waarnaar immers de artikelen 2 en 3 van het Schutzgebietsgesetz verwezen, door verordeningen van de Rijkskanselier geregeld werden, onder die restrictie dat ze binnen het kader bleven van de door de wet gestelde grenzen[36]. Buiten deze wettelijke delegatie had de keizer als drager van de rijkssouvereiniteit, het recht zijn verordeningsbevoegdheid te delegeren aan de Rijkskanselier[37].

Van deze bevoegdheid heeft hij in vergaande mate gebruik gemaakt en in verband met deze studie is vooral de verordening van de keizer van 3 juni 1908 van belang. Hierin machtigde de keizer de Rijkskanselier 'Für die Afrikanischen und Südseeschutzgebiete Vorschriften und Anordnungen zu erlassen, die die Einrichtung der Verwaltung sowie das Eingeborenenrecht und die Gerichtsbarkeit über Eingeborenen, auch soweit nicht-Eingeborenen beteiligt sind, betreffen[38)].
Op zijn beurt kon de Rijkskanselier zijn wetgevende bevoegdheid delegeren aan de hoogste bestuursorganen in de koloniën, de gouverneurs[39)]. Deze konden hun wetgevende bevoegdheid echter ook rechtstreeks van de keizer gedelegeerd krijgen[40)]. Tenslotte hadden de gouverneurs, als laatsten in de rij, het recht de wetgevende bevoegdheden over te dragen aan lagere plaatselijke bestuursfunktionarissen, de 'Bezirksamtsmänner' en de 'Stationsleiter', zoals ze in Togo werden genoemd. Hierdoor ontstond per kolonie een uitgebreide wetgeving, die als overheidspublikaties werden gedrukt, in de eerste plaats ten behoeve van het lokale bestuur en de rechtsinstanties in de desbetreffende kolonie[41)].

Terwijl nu op privaatrechtelijk terrein de rechtsbetrekkingen tussen Afrikanen door het eigen volksrecht (binnen bepaalde grenzen) beheerst bleven worden, werden op strafrechtelijk gebied talrijke Duitse strafbepalingen van kracht ook voor Afrikanen. Het toepasselijk verklaren van het Duitse strafrecht kwam voort uit de overweging dat de orde en rust in de kolonie hiermee beter gewaarborgd zou zijn. Toch werd niet het hele strafrecht van kracht verklaard, zo was onder meer de basisregel - nulla poena sine lege - niet toepasselijk. Hieraan lag de pragmatische overweging ten grondslag dat invoering van deze regel het optreden van de overheid tegen handelingen die in het Duitse strafrecht

niet voorzien waren onmogelijk zou worden. Bovendien meende men dat hierdoor tevens de 'rechtsschöpferische Kraft'[42] die aan de strafrechtspraak werd toegeschreven, zou afnemen. De bepalingen van het strafrecht golden veeleer als een leidraad:'....so geben sie doch immerhin gewissen Anhalt, und es ist Sache der Bezirksämter und Stationen, die in diesen Gesetzen niedergelegten Rechtsanschauungen, obweit sie auf die von den europäischen Verhältnissen immerhin abweichenden Verhältnisse des Landes nur irgend angewandt werden können, allmählich auch in den Eingeborenen gross zu ziehen. Am geeignesten geschieht dies durch wiederholten Hinweis auf die Strafarbeit des fraglichen Handlungen'[43].

3. Rechterlijke Organisatie

Het in standhouden van twee verschillende rechtsstelsels - enerzijds het Duitse privaatrecht voor de Europese bevolking, anderzijds het inheemse privaatrecht voor de Afrikanen - had ook tot gevolg dat er twee soorten rechtbanken ingesteld werden. Voor de Europeanen waren dit de Duitse rechtbanken, ingericht naar de regels van het Konsulargerichtbarkeitsgesetz en voor de inheemse bevolking werd de rechtspraak (gedeeltelijk) overgelaten aan de volkshoofden. Dit was gebaseerd op artikel 4 van de Schutzgebietsgesetz en later op een keizerlijke verordening van 3 juni 1908.
Het overlaten van privaatrechtelijke geschillen aan volkshoofden ('Oberhäuptlinge' en 'Häuptlinge') kwam meer voort uit het chronisch tekort aan Duitse bestuursambtenaren, die deze taak op zich hadden kunnen nemen, dan uit een idee van rechtvaardigheid jegens de Afrikaanse inwoners.
Van de volkshoofdenrechtspraak kon de justiabele in beroep gaan bij de bestuursambtenaar ('Bezirksleiter'

of 'Stationsleiter'); hij kon zelfs direkt aan deze het geschil voorleggen. In hoeverre in N'zara van deze mogelijkheid gebruik werd gemaakt, heb ik nergens kunnen achterhalen[44].
De volkshoofden kregen de bevoegdheid boetes op te leggen waarvan 10% als inkomsten voor henzelf gold: dorpshoofden hadden het recht iemand te beboeten tot 50 Mark, de vorst zelfs tot een maximum van 100 Mark, ongekend hoge bedragen in die tijd.

De strafrechtspraak was in handen van de bestuursambtenaren: 'Abgesehen davon, dass die deutsche Regierung sehr oft keine Eingeborenen gefunden hätte, die ihnen für Ausübung der Strafgerichtbarkeit im sinne der deutschen Regierung genügend geeignet erschienen, war bei Übertragung der Farbigengerichtsbarkeit auf Weisse auch die Erfahrung massgebend dass bei den Eingeborenen derjenige als der wahre Machthaber angesehen wird, der auch das Recht hat, Strafen zu verhängen'[45].
In bepaalde gevallen had de gouverneur het laatste woord: boetes hoger dan 300 Mark, gevangenisstraffen langer dan zes maanden en de tenuitvoerlegging van de doodstraf behoefden de goedkeuring van de gouverneur.

4. Beperkingen op de omvang van de gelding van het volksrecht

Uit artikel 4 van het Schutzgebietsgesetz moet niet worden afgeleid dat aan het inheemse privaatrecht geen beperkingen waren opgelegd. De belangrijksten hiervan waren zeker de volksrechtelijke regels die in strijd werden geacht met 'den Anschauungen Europäischer Zivilisation widersprechender Bräuche'. Zo werden bijvoorbeeld 'Kinderverlobungen' bij wet verboden[46]: 'In Togo war es bis dahin keine Seltenheit, dass bindende Verlobungen

von Kindern, die häufig noch im zartesten Kindesalter standen, durch deren Gewalthaber geschlossen wurden. Im Zukunft besitzen diese keine Verbindlichtkeit mehr'[47)].

Maar ook met betrekking tot de rechten op grond stelde de Duitse wetgever zijn beperkingen. De overheid had aanvankelijk veel grond in concessies uitgegeven. Dit stuitte op verzet bij de bevolking en in 1904 werd een verordening van kracht die het vervreemden van grond zonder toestemming van de gouverneur onmogelijk maakte[48)]. In de verordening is nagelaten aan te geven onder welke voorwaarden de toestemming van de gouverneur werd verleend, waardoor niet is na te gaan in hoeverre de rechten van de bevolking (in praktijk) beschermd werden. De gouverneur kon beperkingen opleggen aan degenen die de inheemse grond verwierf, in het bijzonder met betrekking tot tijd en verbruik. De mogelijkheid bleef trouwens open dat de overheid, ten behoeve van het algemeen nut, grond onteigende. In dit verband is van belang het reeds vermelde 'herrenloses Land' (p. 40). In de meeste koloniën gold dit 'herrenloses Land' als staatseigendom waarmee de staat kon doen en laten wat hem goeddunkte. In Togo werd in zoverre van die regel afgeweken dat niet direct 'herrenloses Land' tot staatseigendom werd verklaard. Daarvoor was nog nodig dat er een 'amtliche Besichtigung' zou plaats hebben op het terrein, waarbij de 'Eingeborenenvogt' - een Europeaan die speciaal tot taak had de inheemse rechten op grond tegenover de overheid te behartigen - en de betrokken Afrikanen aanwezig waren. Indien de 'Eingeborenenvogt' er niet in slaagde de inheemse rechten met succes te verdedigen en indien de aanspraak van de betrokken Afrikanen werd afgewezen, stond beroep open op de gouverneur.

Inheemse rechten op grond konden worden ingeschreven in het 'Grundbuch', zo blijkt uit een verordening van

1904[49], maar in hoeverre de 'Eingeborenen gerechtigt zur Eintragung ihrer Grundstücke in das Grundbuch oder hierzu angehalten werden können, bestimmt in jedem einzelnen Falle der Gouverneur'[50]. Deze inschrijving van inheemse rechten op grond was van belang ten aanzien van die inheemse rechten waarvan de overheid geneigd was ze te onderschatten of in het geheel niet te erkennen. Het ging om de naar Duitse begrippen 'vage' rechten als jacht, weide, vis en sprokkelrechten, kortom vaak aangeduid als 'rechten op woeste grond'. Dat deze rechten evenzeer voor inschrijving vatbaar waren, bleek uit artikel 6, lid 3[b] van de keizerlijke verordening van 21 november 1902[51]. In de laatste zin van dit artikel werd zelfs afgeweken van de hoofdgedachte, dat op de in het Grundbuch ingeschreven stukken grond, door de inschrijving zèlf, het Duitse recht toepasselijk werd. Of deze juridische redenering veel toepassing heeft gevonden, betwijfel ik, gezien de honger naar land: 'Da aber die Besitzbeziehungen der Farbigen zum Boden vielfach zu sehr flüssig sind, anderseits Lananspräche massloser Weise geltend gemacht wurden, so ist der Feststellung des im Besitz oder Eigentum der Farbigen befindlichen Landes in der Präxis öfter ... darauf hinausgelaufen, den Farbigen so viel Land zuzuteilen, als für seine Wirtschaft notwendig erschien'[52].

Tijdens de onoverzichtelijke periode na de machtsovername van een deel van de Duitse kolonie Togo door Frankrijk in 1914 (het andere deel kwam als mandaatsgebied onder Engels bestuur), werd de bestaande rechtssituatie aanvankelijk gehandhaafd. Hierin kwam echter verandering toen de Franse wetgeving, zoals die ook elders in Frans West-Afrika van kracht was, omstreeks 1920 op Togo van toepassing werd verklaard (al of niet gewijzigd), met dien verstande dat wettig verkregen rechten tijdens de Duitse tijd geërbiedigd bleven. Dit was van belang met betrekking

tot de ingeschreven rechten op grond. De definitieve breuk met het Duitse rechtsverleden in Togo kwam op 22 november 1922 toen Frankrijk de gelding van het volksrecht en de rechterlijke organisatie organiseerde naar eigen opvattingen.

HOOFDSTUK I

Noten

1) M. Nussbaum: Vom Kolonialenthusiasmus zur Kolonialpolitik der Monopole, Berlin, 1962, p. 18.
2) Beroemd is Bismarck's vergelijking met een arme Pools landjonker die zich omhing met sabelbont, terwijl hij een hemd dringend nodig had.
3) R. Cornevin: Histoire de la colonisation allemande, Paris, 1969, p. 16.
4) K. Gareis: Deutsches Kolonialrecht, Giessen, 1902, p. 5.
5) M. Townsend: The rise and fall of Germany's colonial Empire, New York, 1930, p. 105.
6) Zie voor het begrip 'Schutzgebiet', Gareis, op.cit. p. 5 - 7.
7) F. Seelbach: Grundzüge der Rechtspflege in den deutschen Schutzgebieten, Bonn, 1904, p. 1.
8) Seelbach, op.cit. p. 1, noot 1.
9) F. Luchaire: Droit d'Outre Mer et de la Coopération, Paris, 1966, p. 117.
10) P.E. Schramm: Deutschland und Ubersee, Berlin, 1950, p. 460.
11) H. Brunschwick: L'expansion allemande d'outre mer, Paris, 1957, p. 131.
12) A. Full: Fünzig Jahre Togo, Berlin, 1935, p. 62
13) Cornevin, op.cit. p. 61
14) H. Wick: Die Farbigenrechtspflege in den deutschen Schutzgebieten, Kolonial Abhandlungen, Heft 4, Berlin, 1914, p. 1; A. Schlettwein: Kodifikation des Eingeborenenrechts in Togo, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft , 1928, Band 43, p. 248 - 252
15) Brunschwick, op.cit. p. 174
16) idem, p. 164
17) Nussbaum, vertelt hoe de opgelegde straffen toch in de meeste gevallen weer werden afgezwakt.
18) Minder intensief dan de Franse of Engelse gebieden in Afrika, zijn de Duitse koloniën door Duitsers gekoloniseerd, ook daar waar het klimaat wel gunstig was.
19) op.cit. p. 167
20) idem, p. 176
21) B. Dernburg: Zielpunkte des deutschen Kolonialwesens, Berlin, 1907, p. 6
22) L. Pechoux: Le mandat français sur le Togo, Paris, 1939, p. 118
23) Vanaf het begin van de Duitse kolonisatie toonden de Duitsers zich pro-islamitisch. Een voorbeeld in dit verband is een (ongepubliceerde) berichtgeving van de zendelingen Mohr en Martin van de Baseler Mission in 1906 aan hun superieuren in Basel: 'Der Einfluss der Islam lässt sich kaum genau bestimmen. Die Leute schauen an diesen guten Freunden der Regierung hinauf! Die Regierung selbst stellt auf die einflussreiche Stellung der Islam die Quittung aus durch ihr peinliches.. Bestreben, alles zu vermeiden, was die Mohammedaner reizen

23) konnte. So hat Graf Zech - toentertijd gouverneur in Togo - verlangt, nicht öffentlich zu predigen; vielmehr sollten die Bezirksleiter die Bevölkerung zuerst die Absicht der Missionäre aufklaren!'
24) Brunschwick, op.cit. p. 173; zo werd voor Cameroun het principe aangehouden dat voor iedere volwassen man 6 hectaren grond beschikbaar zou zijn. Zie de verordening van de gouverneur van Cameroun van 10 oktober 1904, Kolonial Blatt, 1904, p. 750
25) Zie artikel 1 van de verordening van 1 februari 1910, Kolonial Blatt, 1910, p. 218; vergelijk deze omschrijving ook met de keizerlijke verordening voor Cameroun van 25 juni 1896, Kolonial Blatt 1896, p. 435, artikel 1
26) Zie de keizerlijke verordening van 26 december 1905, Kolonial Blatt, 1906, p. 1, artikel 1.
27) M. Erzbergen: Die deutsche Kolonialpolitik vor dem Gerichtshof der Welt, Deutscher Kolonial Kongress, 1924, p. 16
28) Seelbach, op.cit. p. 7 en artikel 4 Schutzgebietsgesetz (zie noot 32 op p. 41).
29) 7 april 1900, Reichtsgesetzblatt, 1900, p. 213; zie ook Zorn Giessen: Kolonialgesetzgebung, Berlin, 1913, p. 121 - 136
30) Seelbach, op.cit. p. 7
31) Full, op.cit. p. 58
32) 25 juli 1900, Reichsgesetzblatt 1900, p. 809, gewijzigd op 16 juli 1912, Reichsgesetzblatt 1912, p. 443.
33) Het begrip 'Eingeborene' werd nergens in de wet omschreven; in de eerste plaats werd er onder verstaan de autochtone bevolking zelf, maar later door een verordening van de Keizer van 9 november 1900, ook 'die Angehörigen anderswo unzivilisierter Rassen, dass heisst grundsätzlich all Angehörigen anderwo beheimateter farbiger Stämme", zie Wick, op.cit. p. 5.
34) Maar ook dan nog kon de keizer regelingen treffen, aldus Seelbach, op.cit. p. 10.
35) 'Der Reichskanzler hat die zur Ausführung des Gesetzes erforderlichen Anordnungen zu erlassen'.
36) Deutsches Kolonial Lexikon, Band III, p. 607
37) idem p. 608: 'Die Schutzgewalt, als die alles umfassende Staatsgewalt, gibt dem Kaiser, der sie ausübt auch die Macht, das Verordnungsrecht auf dem Reichskanzler zu übertragen'.
38) Deutsches Kolonial Lexikon, p. 608
39) Zie artikel 15, lid 3 van het Schutzgebietsgesetz: 'Die Ausübung der Befugnis zum Erlasse von Ausführungsbestimmungen (Abs. 1) und von Verordungen der im Abs. 2 bezeigneten Art kann vom Reichskanzler mit einem Kaiserlichen Schutzbriefe für das betreffende Schutzgebiet versehenen Kolonialgesellschaft sowie den Beamten des Schutzgebietes übertragen werden'.
40) Dit volgt uit artikel 1 van het Schutzgebietsgesetz; zie ook noot 37 op p. 43 en Wick, op.cit. p. 6 en Seelbach, op.cit. p. 8
41) Voor Togo: Die Landesgesetzgebung des Schutzgebietes Togo, Berlin, 1910.

42) Wick, op.cit. p. 68
43) Full, op.cit. p. 101
44) Tijdens mijn onderzoek heb ik verschillende keren getracht in een oud administratiegebouw (naar men zei uit de Duitse tijd) archiefmateriaal te vinden van vóór 1914. Ik trof er slechts vleermuizen-uitwerpselen en geen Duitse jurisprudentie.
45) Wick, op.cit. p. 93
46) Rondschrijven van de gouverneur van Togo van 11 februari 1907, zie ook Deutsche Kolonialgesetzgebung, deel XI, p. 94.
47) Wick, op.cit. p. 48
48) 5 september 1904, Kolonial Blatt 1904, p. 631, gewijzigd op 20 mei 1911, Kolonial Blatt 1911, p. 477. Het is een goed voorbeeld van delegatie van bevoegdheid: zie artikel 5 van de keizerlijke verordening betreffende de rechten op grond in de Duitse koloniën van 21 november 1902, Reichs-gesetzgebungsblatt 1902, p. 283
49) 19 juli 1904, Kolonial Blatt 1904, p. 557
50) Artikel 2 van de verordening van 19 juli 1904 (noot 3, p. 39)
51) 'Der Reichskanzler und mit seiner Genehmigung der Gouverneur können bestimmen, das...b) gewisse Nutzungsrechte, selbst wenn sie unvererblich oder unübertragbar sind, Grundbuch-blätter erhalten können, und dass auf diese Nutzungsrecht die auf Grundstücke Eingeborener sich beziehenden Vorschiften Anwendung finden'.
52) J. Bachem, Staatslexikon, Band III, Freiburg, 1910, p. 358.

HOOFDSTUK II

Franse koloniale periode in Togo: 1914 - 1960

> 'Le Français doit à son tempérament et à une éducation fondée depuis des siècles sur la pensée classique et les principes du Droit Romain, un idéal assimilateur qui a dominé notre histoire, notre vie politique et notre action colonisatrice....
> Le Français veut surtout imprimer sa personnalité aux vaincus, non comme sienne, mais comme type du bon et beau; c'est sa croyance naïve. Il croit, lui, qu'il ne peut rien faire de plus profitable au monde que de lui donner ses idées, ses moeurs, ses modes. Il y convertira les autres peuples l'épée à la main et après le combat, moitié fatuité, moitié sympathie, il leur exposera tout ce qu'ils gagnent à devenir Français'.
>
> H. Labouret: Colonisation, Colonialisme, décolonisation, Paris, 1952, p. 85 - 86

1. Inleiding

De Franse koloniale politiek is reeds talloze malen onderwerp geweest van uitvoerige besprekingen[1)]. In dit hoofstuk worden slechts de hoofdlijnen van die politiek besproken, die van invloed waren op de staatsrechterlijke grondslag voor de gelding van het volksrecht en de rechterlijke organisatie inzake dit recht. In tegenstelling met de Duitse, zijn de Franse rechtsbeginselen ook in de tegenwoordige tijd nog steeds van (groot) belang voor de positie van het volksrecht in Togo. Dit zal nader worden besproken worden in Hoofdstuk III (na de onafhankelijkheid in 1960). Voor een juist begrip echter van Hoofdstuk III is een overzicht van de koloniale situatie noodzakelijk.

Tot het einde van de achttiende eeuw leefde bij de koloniserende mogendheden in Europa de gedachte dat koloniseren gericht moest zijn op het maken van winst en op het uitbreiden van de eigen politieke macht in de wereld. In Frankrijk stond deze politiek bekend als

'assujetissement', de (totale) onderwerping van de kolonie aan het 'moederland'. Toen echter de Franse revolutie een feit was en in de Déclaration de l'Homme vrijheid, gelijkheid en broederschap voor alle mensen, ongeacht geloof of ras, zo vurig werd beleden, kon dit beginsel toch geen stand houden. Trouw aan de ideologie van de Revolutie, werd dan ook in 1791 bepaald dat de Franse koloniën één integrerend deel met de Franse Republiek zouden vormen en dat voor de koloniale bevolking dezelfde rechten en plichten zouden gelden als voor de inwoners van de 'métropole'.
Hierin ligt opgesloten de 'politique d'assimilation' die in extreme vorm erop neerkomt dat er één wetgeving moest zijn, geldend voor alle delen van het Franse grondgebied. Nieuwe wetten voor de 'métropole' moesten, in beginsel, ook van toepassing zijn voor Franse gebieden buiten Europa. Vertegenwoordigers van die gebieden moesten op gelijke voet als de vertegenwoordigers uit Frankrijk deel kunnen nemen aan het tot standkomen van die wetten[2].

In 1865 krijgt de assimilatie politiek haar beslag in het 'exposé des motifs' van een senaats-consult: 'il y a deux manières de pacifier un pays: la première dispense de tout soin d'administration ou la destruction du peuple soumis; seule en harmonie avec les traditions et les moeurs de la France, est celle qui a été commencé et que l'Empéreur veut poursuivre. Elle consiste dans une oeuvre patiente et continue d'assimiliation ou d'iniation progressive au bienfait de la civilisation'[3].
Het was de bedoeling om de inheemse bevolking, in een steeds inniger band tussen kolonie en Frankrijk, op te voeden tot Franse burgers, bestuurd door Franse instellingen en onderworpen aan Franse rechtsbeginselen,

voortkomend uit een cultuur ver verheven boven de Afrikaanse beschaving. Want het was de vaste overtuiging dat de verspreiding van de hogere Franse beschaving en de beginselen van het Franse recht, niet anders dan een weldaad kon zijn voor de gekoloniseerde bevolking. In zijn uiterste consequentie betekende deze politiek dat Frankrijk het Franse recht aan de koloniën kon opleggen, met voorbij gaan aan het eigen volksrecht dat geen bestaansrecht kon hebben in de schaduw van het Franse recht. In die opvatting werden de koloniën niet anders beschouwd dan als verlengstukken van Frankrijk, als verafgelegen departementen.

Hoewel de assimilatie politiek als hierboven omschreven in de meeste Afrikaanse gebieden door Frankrijk nooit in zulke stricte vorm is ingevoerd[4], had zij in het reeds lange tijd gekoloniseerde Algerije, omstreeks 1890, tot felle kritiek geleid. De klacht was dat Frankrijk te weinig ruimte liet voor autonomie, dat het bestuur geregeld werd vanuit Parijs, 'gouverner par cable' zoals dat weleens smalend werd genoemd. Jules Ferry - 'le grand colonial' zoals hij door Sarrault werd genoemd[5] - verwoordde dit verzet als volgt: 'après nombre d'expérience, il faut quelque courage d'esprit pour reconnaître que les lois françaises ne se transplantent pas étourdiment, qu'elles n'ont pas la vertu magique de franciser les rivages sur lesquels on les import, que les milieux sociaux résistent et se défendent[6].
Sarrault[7] introduceerde het begrip 'association', hetgeen betekende dat de autochtone beschaving geëerbiedigd moest worden, zich zou moeten kunnen ontplooien volgens eigen weg, maar binnen één gemeenschap, waarbij Frankrijk die ontwikkeling de helpende hand moest bieden. Dit idee betekende overigens niet dat de ideële roeping die Frankrijk in haar koloniën meende te moeten vervullen, werd betwijfeld.

Toch is ook in de bloeitijd van de assimilatie theorie steeds enige ruimte gelaten aan het volksrecht[8], zij het altijd onder die voorwaarde dat de algemene beginselen van de Franse beschaving niet in gedrang mochten komen. Bekende juristen als Girault[9] en Solus[10] hebben dit standpunt verdedigd, omdat het volksrecht nu eenmaal, naar hun mening, het best de rechtsbehoeften van de bevolking bevredigde. In het land van Montesquieu zou een ander standpunt ook vreemd hebben aangedaan[11]. In diverse decreten in Togo uit 1922 en 1933 - in grote lijnen volgde deze de wettelijke regelingen in Frans West-Afrika (Afrique Occidentale Française, de 'A.O.F.') - erkende de Franse koloniale werkgever het volksrecht en werd voor de handhaving ervan aparte rechtsinstanties (de 'tribunaux indigènes') ingesteld nàast de Franse rechtbanken (de 'tribunaux français) voor de rechtspraak over Europeanen en zij die daar in juridisch opzicht aan gelijk waren gesteld. De 'tribunaux indigènes' waren niet zo 'indigènes' als men op grond van de term zou verwachten: zij waren naar westers model opgezet en voorgezeten door Europese bestuursambtenaren, die in de eerste plaats waren opgeleid voor inheems bestuur, niet voor volksrechtspraak.

Aanvankelijk werd het Franse strafrecht slechts gedeeltelijk van kracht voor de Afrikaanse bevolking, maar vanaf 1946[12], in zijn geheel. Strafrechtelijke geschillen waren onttrokken aan de competentie van de 'tribunaux indigènes'. Rust en orde zou het meest gewaarborgd zijn, zo dacht men, door dit recht.

Hoewel het doel van de assimilatie theorie onbereikbaar bleek, slaagde Frankrijk er toch in - onder meer door middel van het onderwijs in puur Franse stijl te introduceren - in zekere mate aan de Afrikaanse elite

het Franse idee van de meerwaarde van de Franse cultuur, met zijn recht 'plus civilisé', over te dragen[13]. In taalgebruik, mode en gedrag streefden de Afrikanen ernaar de Fransen te benaderen[14]. Tijdens de belangrijke conferentie in Brazzaville (1944) over de kwestie òf en in welke mate de Franse koloniën autonomie moesten verwerven, kwam, aldus Idenburg[15], zowel in de resoluties als in de gehele gedachtenwisseling het gevoel naar voren dat de Franse cultuur, de Frans recht- en maatschappijopvattingen superieur waren en werd de wens geuit, dat de deelgenoten van het Franse koloniale rijk daartoe zouden opstijgen. Treffend komt dit gevoel van verbondenheid met de Franse cultuur tot uiting in de redevoeringen van enkele Afrikaanse afgevaardigden tijdens de voorbereidingen voor de Union Française in 1946, onder meer in de rede van de huidige president van Senegal, Senghor: 'Nous avons montré une vigilante méfiance à l'égard des projets de fédéralisme qui...ont poussé comme des champions...L'Union Française doit être une conjonction de civilisation, un creuset de cultures ....Elle est un mariage plutôt qu'une association..... C'est ainsi, qu'ensemble, nous créerons une nouvelle civilisation dont le centre sera Paris, un humanisme nouveau qui sera à la mesure de l'univers et de l'homme en même temps'. Of zoals de Soudanees Fily Dabo Sissoko zich uitdrukte:'Jusqu'à la fin des temps nous sommes et demeurons Français, la France étant la nation qui nous a ouvert les yeux pour que nous puissions parler à cette tribune à des Français comme nous'[16].

Ook na het verwerven van hun onafhankelijkheid bleven de voormalige Franse koloniën zich verbonden voelen met elkaar en met Frankrijk in één grote Franse gemeenschap. Deze verknochtheid aan alles wat Frans is, wist Frankrijk ook in klinkende munt om te zetten door het afsluiten van vele economische verdragen op bilateraal niveau[17].

Er is evenwel een recente ontwikkeling op gang gekomen die onmiskenbaar wijst in de richting van een wegebben van het enthousiasme voor de Franse cultuur. Symptomen daarvan zijn onder anderen het uittreden van Guinee uit de Franse economisch gemeenschap, het niet meer willen deelnemen aan de Frans-Afrikaanse luchtvaartmaatschappij 'Air-Afrique' van Cameroun, het besluit van Madagascar de munt in dat land los te koppelen van de 'franc-zône', etc. In hoeverre echter ook op het gebied van het recht verzet tegen het Franse recht duidelijk vorm aan gaat nemen, is nog de vraag, hiervoor geldt dat 'in landen met een Frans jurische traditie de geest van Napoleon zwaar op het rechtsdenken drukt...'[18]. Ik besef dat in dit korte bestek het ingewikkelde probleem van de Franse culturele dominantie onvoldoende aandacht krijgt maar binnen het kader van deze verhandeling is voor een gedetailleerde bespreking evenwel geen plaats, wel voor enkele vragen die direkt op het onderwerp bebetrekking hebben.

Is aangaande het recht de grondgedachte van de assimilatie ooit geheel verdwenen? Onder meer uit het standpunt in intergentielrechtelijke geschillen[19], blijkt het tegendeel. In deze geschillen komt de rechter voor de vraag te staan of alle groepsrechten, bij het intergentielrechterlijke conflict betrokken, gelijkelijk voor toepassing in aanmerking komen, of dat aan het ene groepsrecht, vanwege zijn veronderstelde meerwaarde, de voorkeur moet worden gegeven boven het andere.
Het Franse standpunt in deze was dat bij botsing van het inheemse recht en het Franse recht, het eerste behoorde te wijken voor het laatste, omdat nu eenmaal dit recht een produkt was van een hogere beschaving[20]. Immers het 'droit local' gold als 'droit d'exception', dat slechts voor de inheemse bevolking in stand gelaten werd zolang hun mentaliteit voor toepassing van het Franse recht nog niet rijp geacht werd[21].

De belangrijke constitutionele verandering in 1946, waarbij de inwoners van de Franse koloniën volgens artikel 80 van de Grondwet[22], van 'sujet' tot 'citoyen' werden verheven, hield niet in dat de nieuwbakken burgers voortaan onder de gelding van het Franse privaatrecht zouden komen te staan, want als 'citoyen de statut local' bleven zij aan het eigen inheemse recht onderworpen[23]. De verandering ten opzichte van het senaats-consult van 1865 is hierin gelegen dat de Franse overheid erkende dat de inheemse bevolking Franse burgers konden zijn zonder de Franse cultuur deelachtig te zijn geworden en zonder de Franse rechtsbeginselen te hebben aanvaard[24].
Hiermee leek de weg geopend voor het idee dat in intergentielrechterlijke geschillen het Franse recht niet zonder meer zou behoren te prevaleren boven het inheemse recht. Deze conquentie is ook inderdaad door het Hof van Cassatie in 1949 getrokken[25], maar werd echter niet overal geaccepteerd; men bleef vasthouden aan het standpunt dat het volksrecht uiteindelijk plaats zou moeten maken voor het Franse recht. De inhoud van 82 van de Grondwet van 1946 laat zich ook niet anders uitleggen, aldus Robert[26].

Het (koloniale) standpunt van de meerwaarde van het Franse recht op het Afrikaanse volksrecht is van sterke invloed geweest op het tot standkomen van de Wet op de Rechterlijke Organisatie in Togo van 12 juni 1961[27]. Uit de bespreking van deze wet zal blijken dat de voorkeur van de wetgever blijft uitgaan - althans in 1961 - naar het geïmporteerde recht. Het is mijn indruk uit gesprekken met Togolese juristen en hun publikaties[28] dat het idee van de meerwaarde van het Franse recht nog steeds doorleeft.

2. Staatsrechtelijke grondslag voor de gelding van het volksrecht.

Hier komt aan de orde de staatsrechtelijke grondslag voor de gelding van het volksrecht in Togo tijdens de Franse koloniale periode. In grote lijnen volgde de wettelijke regelingen in Togo de voorzieningen in Frans West-Afrika, waarbij Togo zich in vele opzichten aansloot, hoewel het een andere juridische status had dan de Franse koloniën in West-Afrika. Het Franse deel van de vroegere Duitse kolonie Togo werd aanvankelijk bestuurd als mandaatsgebied en vanaf 1946 als trustgebied in opdracht van de Verenigde Naties.

Na de verovering van de Duitse kolonie Togo door Engelse en Franse troepen en de verdeling in een Engels en Frans deel, bracht de Franse overheid in haar deel aanvankelijk geen grote rechtsveranderingen aan, ook niet betreffende de inheemse rechterlijke organisatie.
Ingevolge de Conventie van Den-Haag van 1907 (het Landsoorlogsreglement) bleef de Duitse wetgeving voorlopig van kracht[29], voorzover althans deze wetgeving niet in strijd werd geacht met de 'algemene beginselen van de Franse beschaving'[30]. Dit laatste had vooral betrekking op de in het Duitse recht vastgestelde straffen, die de Fransen als strijdig bestempelden met hun cultuur en hun opvattingen over menselijkheid. Derhalve vaardigde het Franse opperbevel uit dat voortaan de strafoplegging niet zou plaatshebben naar Duitse normen, maar naar regels die voor Frans West-Afrika golden[31].
De rechterlijke organisatie kreeg een aanvulling door het decreet van 8 augustus 1920[32] waarbij werd ingesteld een 'Tribunal de Première Instance in Lomé, de hoofdplaats. Volgens artikel 1 van dit besluit was deze rechtbank 'rattaché à la Cour d'Appel de l'Afrique Occidentale Française' te Dakar (Senegal), waarvan de bevoegdheden werden geregeld door het decreet van 3 november 1903[33].

De definitieve breuk met het Duitse rechtsverleden bracht het decreet van 22 november 1922 die de rechterlijke organisatie inzake het volksrecht reglementeerde. De breuk betekende evenwel niet dat rechten tijdens het Duitse bewind verkregen niet geëerbiedigd zouden worden[34].

In het nu volgende worden nauw samenhangende aspekten behandeld:

- het onderscheid tussen 'citoyen français' en 'sujet français', respectievelijk 'sujet administré français'. Op de eerste groep was in beginsel het Franse recht van toepassing, zij vielen onder de competentie van de zogenoemde 'tribunaux français' (onderdelen van de 'justice française'). Bespreking van deze soort rechtspraak valt evenwel buiten het thema van deze verhandeling[35].

- het beginsel van de handhaving van het volksrecht en de wettelijke grondslag daarvoor.

- de rechterlijke organisatie inzake het volksrecht in de periodes 1922 - 1933 en 1933 - 1961.

3. Het onderscheid tussen 'citoyen français' en 'sujet (adminstré) français'

Indien de gedachte van de Franse Revolutie - liberté, égalité et fraternité - in al zijn consequenties in praktijk zou zijn gebracht in de Franse overzeese gebiedsdelen, dan zou voor de inwoners, ongeacht geloof of ras, één recht van toepassing zijn geweest. In dat geval zou men dus van de fiktie zijn uitgegaan dat tussen de ene burger, in Frankrijk, en de andere burger, in de

kolonie, juridisch geen verschil bestond. Kort na de revolutie was deze juridische gelijkheid ook de leidraad voor de wetgever[36] Zo werd in een wet van 24 mei 1833 uitdrukkelijk bepaald dat de burgerlijke en politieke rechten evenzeer aan de bevolking in de koloniën ten deel vielen als aan de inwoners van Frankrijk[37]. Hoewel men reeds vrij snel ging inzien dat het een ijdele gedachte was te veronderstellen dat alleen door wetgeving de inheemse bevolking van de koloniën tot 'citoyens français' kon worden omgevormd, werd aan de bevolking van bepaalde gebieden toch deze (juridische) status verleend. Het ging voornamelijk om die gebieden die steeds ver voor de invoering van de wet uit 1833 door de Fransen waren verworven en zodoende langdurige historische banden met Frankrijk hadden opgebouwd. De bewoners van die gebieden werden geacht zich de Franse beschaving reeds in die mate te hebben eigen gemaakt dat het verlenen van de status 'citoyen français' logisch leek. Het betrof onder anderen de inwoners van de 'quatre communes de pleine exercice du Sénégal' (Saint-Louis, Dakar, Gorée en Rufisque). Maar zelfs in die gebieden bleek het niet eenvoudig te zijn uit te maken in welke mate de inwoners recht konden doen gelden op die status. Pas in 1916 werd aan deze onzekere toestand een eind gemaakt door bij de wet te verklaren:

'Les natifs des quatre communes de plein exercice du Sénégal et leurs descendants sont et demeurent des citoyens français[38].

De werking van de wet van 1833 heeft zich echter tot enkele, kleine gebieden beperkt[39]. Voor het overgrote deel van de koloniën waren de inwoners 'indigènes sujets français', waaronder verstaan werden degenen die deel uitmaakten van de autochtone bevolking van de koloniën, die als integrerend deel van Franse rijk aan de Franse souvereiniteit onderworpen waren, maar niet de juridische status hadden van 'citoyens français'.

Met terzijde lating van de internationale gevolgen die de hoedanigheid 'sujet français' met zich meebracht[40], is hier van belang te vermelden dat de 'sujet français' beschouwd werd niet dezelfde politieke rechten te kunnen uitoefenen (zoals stem- en kiesrecht) en evenmin viel onder het Franse privaatrecht. Hij bezat, zoals dat werd uigedrukt, een 'statut personnel spécial'. Voor hem bleef het volksrecht van kracht, voorzover de wet de gelding ervan niet beperkt.

Behalve de groep 'citoyen français' en 'sujet français' moet onderscheiden worden de 'étrangers assimilés aux indigènes' en de 'métis'. Met deze laatste categorie moet niet verward worden de vreemdelingen die tot de Europeanen gerekend werden en zij 'wier beschaving en sociale status overeenkomen met de onze'[41]. De laatste groep, ôòk als 'assimilés' betiteld, hadden dezelfde juridische positie als de 'citoyen français', althans voorzover het de burgerlijke rechten betrof. Zij vielen onder de competentie van de naar Frans recht rechtsprekende rechtbanken, maar bezaten niet de politieke rechten van de 'citoyen français', tenzij zij zich tot Fransman hadden laten naturaliseren.
Het gaat hier om een veel grotere groep van autochtone 'étrangers', hetzij afkomstig uit aangrenzend Frans koloniaal gebied, hetzij uit een door een andere Europese mogendheid beheerd gebied, die daar niet de status van Europeaan of van 'assimilé' hadden. Op deze mensen was ook het lokale volksrecht van toepassing. Zo besliste ook de wet[42].

Tenslotte de 'métis' - mensen geboren uit verbintenissen tussen Europeanen en Afrikaanse vrouwen; zij hadden de status die het midden hield tussen een 'citoyen français' en een 'sujet français'. Deze groep heeft elke koloniale wetgever steeds voor problemen gesteld, omdat

hier natuurlijk de kwestie van de 'bloedbanden' meespeelde: moet degene door wiens aderen Frans bloed vloeit op grond daarvan ook de Franse nationaliteit en de andere rechten van de 'citoyen français' verwerven, óf moet hij op één lijn geplaatst worden met de autochtone bevolking? In elk geval, aldus Solus, moest het probleem niet vergroot worden door hun een aparte juridische positie te geven. In Togo betrof het een klein aantal[43].

3.1. Mogelijkheid afstand te doen van het 'statut personnel'

Behalve door naturalisatie kon de 'sujet(administré) français' ook afstand doen van zijn 'statut personnel' door de zogenoemde 'renonciation au statut personnel'[44]. En hoewel het niet een methode was om het Franse staatsburgerschap te verwerven, had de totale afstand van het 'statut personnel' in privaatrechtelijke zin hetzelfde effekt: in elk opzicht en onherroepelijk werd afstand gedaan van het volksrecht; degene die afstand had gedaan van zijn 'statut personnel' viel voortaan niet meer onder de competentie van de 'tribunaux indigénes'. De totale afstand kon verkregen worden door een verklaring af te leggen ten overstaan van een ambtenaar van de burgerlijke stand, voor de Juge de Paix in aanwezigheid van de griffier-secretaris van de rechtbank en twee getuigen, of voor een notaris[45].

Buiten een regeling in de Franse bezittingen in India[46], had de Franse wetgever geen enkele wettelijke voorzieningen in deze kwestie getroffen. De mogelijkheid tot totale afstand doen van de volksrechtelijke positie werd echter algemeen in de jurisprudentie erkend, althans in Senegal[47].

Men kan zich afvragen of de totale afstand van het 'statut personnel' óók toegestaan was aan de Afrikanen in het mandaatsgebied Togo. Niets wijst erop dat de rechtspraak voor dit gebied een uitzondering maakte[48].

Van deze totale afstand van het volksrecht moet onderscheiden worden de partiele afstand. Hiermee werd beoogd het Franse recht van toepassing te verklaren op bepaalde rechtshandelingen. In de wetten op de rechterlijke organisatie van 1922 en 1933 erkende de wetgever deze mogelijkheid.

Eveneens van de totale afstand te onderscheiden is de bevoegdheid die een 'sujet(administré) français' had zijn geschil voor te leggen aan een 'tribunal français', in plaats van aan een 'tribunal de droit local'. Het betrof dan echter de keuze van de rechter, niet van het toe te passen recht. Als partijen met het 'status personnel' gekozen hadden voor een 'tribunal français', was deze rechtsinstantie bevoegd óf het Franse recht óf het volksrecht toe te passen. In het laatste geval werd echter het personeel van de Franse rechtbank uitgebreid met twee deskundige bijzitters als adviseurs.

3.2. Situatie in Togo

Het feit dat Frans-Togo vanaf 1919 in opdracht van de Volkenbond door Frankrijk werd bestuurd als mandaatsgebied - vanaf 1946 als trustgebied - bracht voor de lokale bevolking mee dat hun staatsrechtelijke-juridische status afweek van die van de Franse koloniën. Voor mandaatsgebieden werd deze beheerst door enkele resoluties van de Volkenbond (23 april 1923) waarin onder meer was vastgelegd dat de inheemse bevoling 'un statut' had 'distinct de celui des nationaux de la puissance mandataire'.

De inheemse bevolking kon slechts 'par un acte individuel de leur volonté, obtenir par naturalisation la puissance mandataire'.
In tegenstelling met de inheemse bevolking van de koloniën werden de Togolezen niet betiteld als 'sujets français', maar als 'sujets administrés français sous mandat' (vanaf 1946: sous tutelle), kortweg 'sujets administrés français'. In tegenstelling met de 'sujets français', bezaten de 'sujets administrés français' niet de Franse nationaliteit. In dat opzicht bleven de Togolezen buiten de Franse gemeenschap[49].

Slechts door naturalisatie kon de Togolees de Franse nationaliteit verwerven, aldus de resoluties van de Volkenbond van 23 april 1923. Naturalisatie werd in Togo bij de wet geregeld op 7 november 1930[50]. Ik ga hier niet in op de voorwaarden waaraan de aanvrager moest voldoen en de formaliteiten die hij moest vervullen om de status van 'citoyen français te verwerven. Voor deze studie is het belangrijkste dat, door het verzoek tot naturalisatie, de aanvrager, tevens afstand deed van het volksrecht. Van naturalisatie schijnt de Togolese bevolking sporadisch gebruik gemaakt te hebben, omdat men er tegen opzag door de naturalisatie óók afstand te moeten doen van het eigen volksrecht, met andere woorden van zijn eigen 'statut personnel de droit local'[51].
De Franse overheid beschouwde bovendien het verlenen van de Franse nationaliteit door naturalisatie als een gunst; de voorwaarden waaraan voldaan moesten worden, waren niet gemakkelijk. Men wilde voorkomen dat lichtvaardig hiertoe werd besloten[52].

3.3. De Grondwetswijziging van 1946

Na de Tweede Wereldoorlog meende de Franse wetgever er goed aan te doen het onderscheid tussen 'citoyen français' en 'sujet français niet te handhaven en aan alle inwoners van het Franse koloniale rijk het burgerschap te verlenen. Dit werd vastgelegd in de wet van Lamine-Guye[53], waarin bepaald werd dat 'tous les ressortissants d'outre-mer, Algérie comprise, ont la qualité de citoyen au même titre que les nationaux français de la métropole...'[54] Deze bepaling werd in hetzelfde jaar (1946) opgenomen in artikel 80 van de Franse Grondwet. Hiermee verwierven alle inwoners van de overzeese gebiedsdelen, ongeacht hun juridische status, de positie van 'citoyen' èn alle rechten uit de Préambule van de Grondwet (waarin verwezen wordt naar de Déclaration Universelle des Droits de l'Homme).

De afschaffing van het onderscheid 'citoyen français' en 'sujet français' betekende overigens niet dat daardoor ook het Franse privaatrecht voor de nieuwbakken burgers van kracht werd. Zoals Robert zegt: 'la dissocation du statut de droit privé et du statut de droit public repose sur l'idée que la maturité politique des peuples d'outre-mer paraissait suffisante en 1946 pour leur conférer les mêmes droits qu'aux citoyens de la métropole. Mais on a estimé que leur évolution sociale ne permettait pas encore de les soumettre à la même loi civile'[55]. Dit volgt ook uit artikel 82 van de Grondwet van 1946 waarin wordt gezegd dat 'les citoyens qui n'ont pas le statut civil français conservent leur statut personnel tant qu'ils n'y ont pas renoncé'.

De grondwettelijke erkenning van het burgerschap aan alle inwoners van de Franse koloniën heeft de belangrijke consequentie gehad dat zij de rechten en vrij-

heden verkregen die elke 'citoyen de la métropole' ook had. Aldus artikel 82, lid 2 van de Grondwet van 1946[56] Men kan deze grondwettelijke wijziging zien als een stap in de richting van het zich in Frankrijk bewust worden dat de grondgedachte van de assimililatiepolitiek niet was te verwezelijken. Deze immers ging ervan uit dat de Afrikaanse bevolking zich uiteindelijk diende te richten naar de Franse cultuur. De mislukking van deze opvatting lag juist hierin dat, door de inheemse bevolking de hoedanigheid van 'citoyen français' te verlenen, erkend werd dat er Franse burgers konden zijn, die niet de Franse cultuur en de Franse rechtsbeginselen hadden aanvaard. De wijziging betekende niets anders dan het verlenen van politieke rechten aan de inheemse bevolking. In privaatrechtelijke zin bleef voor hen het volksrecht van kracht voorzover elk individu apart hierin geen verandering had gebracht (door naturalisatie of totale afstand).

In Togo bracht de verandering geen grote wijziging in de status van 'sujet administré français' (nà 1946: 'citoyen administré français'). Zij hadden voordien niet de Franse nationaliteit en deze werd hen door de Grondwet van 1946 ook niet verleend, omdat artikel 80 niet op de Togolezen van toepassing was[57]. Dit hing samen met de positie van het mandaatsgebied (na 1946: trustgebied) van Togo. Slechts via de naturalisatie kon de Togolees 'citoyen' worden.
Toch bracht de Grondwet in zoverre verandering dat, ondanks het niet van toepassing zijn van artikel 80, ook voor de Togolese bevolking de rechten uit de Préambule en de Grondwet in dezelfde mate golden als voor de 'citoyen'[58]. De wetgever wilde voorkomen - aldus de gangbare mening - dat er tussen 'les administrés français des territoires associés' en de 'citoyens français des territoires d'outre-mer' een te groot juridisch onderscheid zou bestaan[59].

4. Het toepasselijk recht in Togo, gelding van het volksrecht.

Toen Frankrijk in 1919 het mandaat over een deel van Togo door de Volkenbond kreeg toegewezen, was reeds geruime tijd het idee van 'assujetissement' en 'assimilation' verlaten[60], in die zin dat Frankrijk er niet meer naar streefde het Franse recht in zijn geheel voor de Togolese bevolking van toepassing te verklaren. Overigens betekende dit niet dat Frankrijk haar 'mission civilisatrice' had opgegeven[61]. Het betekende onder meer dat aan de gelding van het volksrecht ('droit indigène', 'droit traditionnel', 'droit local' of 'droit coutumier') grenzen werden gesteld, waarvan wel de bekendste was dat het volksrecht niet mocht indruisen tegen de beginselen van de Franse beschaving[62].
Ook in het mandaatsverdrag kreeg Frankrijk opdracht met het ter plaatse geldende volksrecht rekening te houden[63].

Het handhaven van de gelding van het volksrecht werd in Togo verzekerd door artikel 31 van de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 22 november 1922 (hierna te noemen: R.O. 1922), en vanaf 1933 door artikel 6 van de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 21 april 1933 (hierna te noemen: R.O. 1933)[64].
In beginsel bleef dus het volksrecht voor de Togolezen van kracht, behalve als dit recht in strijd kwam met de algemene beginselen van de Franse beschaving; zeer uitdrukkelijk werd deze beperking opgenomen voor het strafrecht. Zie artikel 67 R.O. 1922[65].
Er zijn echter een aantal andere beperkingen die aan de werking van het volksrecht werden opgelegd; deze komen hierna kort aan de orde.

4.1. Intergentiel-rechterlijke betrekkingen

Indien een Fransman of iemand die door assimilatie in juridisch opzicht daaraan gelijk gesteld was[66], rechtsbetrekkingen aanging met een 'sujet administré français', dan werd op die rechtsbetrekkingen het Franse recht van kracht, terwijl berechting ervan onttrokken was aan de competentie van de 'tribunaux indigènes'. Dit volgt uit de artikelen 1, 3, 33 en 34 van de wet R.O. 1922, respectievelijk 1, 2, 6 en 8 van de wet R.O. 1933. Door rechtsbetrekkingen aan te gaan met een Fransman, kon iemand die onder de vigeur van het volksrecht viel, geen beroep meer doen op dit recht. In dit geval waren in principe slechts de Franse rechtbanken bevoegd recht te spreken, tenzij partijen expressis verbis - door een onderlinge afspraak ('un accord commun') - overeengekomen waren dat de 'tribunaux indigènes' bevoegd zouden blijven. Daarvoor was echter een uitdrukkelijk beding nodig, onderworpen aan de vormvereisten van het decreet van 2 mei 1906[67]. Een dergelijke overeenkomst was echter niet mogelijk als partijen het oogmerk hadden zich hierdoor te onttrekken aan bepalingen van openbare orde, zoals bepalingen van de burgerlijke stand en het huwelijk.

4.2. Partiele afstand.

Er bestond de mogelijkheid partieel afstand te doen van het volksrecht (deze partiele afstand dient te worden onderschieden van de totale afstand, de 'renonciation au statut personnel').
Deze 'option en faveur de l'application de la loi française'[68] had tengevolge dat de Franse rechtbanken competent werden partijen te berechten die in beginsel onder de competentie vielen van de 'tribunaux indigènes'.

Aldus artikel 87 Wet R.O. 1922[69]; artikel 7 Wet R.O. 1933[70]
Er was tussen beide bepalingen echter dit verschil, dat de wet van 1922 in het middel liet of door de keuze voor Franse rechtspraak ôôk dadelijk Frans recht van kracht werd; de wet van 1933 daarentegen verklaarde uitdrukkelijk dat dit pas het geval was, indien partijen een en ander met zoveel woorden in een akte hadden geformuleerd. Volgens Dareste[71] was het feit dat de 'sujets administrés français' hun verschil voorlegden aan een Franse rechtbank voldoende om aan te nemen dat de wederzijdse wil van partijen erop gericht was zich te onderwerpen aan het Franse recht. Deze redenering is wellicht te verdedigen met een beroep op artikel 87, maar voor artikel 7 van de wet R.O. 1933 kan zij niet zonder meer gelden, aangezien deze uitleg in strijd zou zijn geweest met de wens van de wetgever dat de rechtskeuze bewust moest worden gemaakt[72]. Een formele verklaring in die richting gaf daartoe, naar men meende, de waarborgen.
In elk geval werd door beide artikelen een formele verklaring geëist waaruit de wens van partijen bleek hun (eventuele) geschillen aan de Franse rechter voor te leggen[73]. De wet stelde geen beperkingen, maar regels die van openbare orde werden geacht konden niet door een overeenkomst opzij gezet worden.

4.3. Bij 'zwijgend' (of onvolledig) volksrecht

Een derde beperking op de werking van het volksrecht lag in het bekende gezegde 'als het volksrecht zwijgt of onvolledig is'[74]. Zonder diepgaande kennis van het volksrecht (in die tijd), werd herhaaldelijk aangenomen dat het volksrecht in bepaalde gevallen niet voorzag, ook niet kôn voorzien wegens de zich sterk gewijzigde maatschappelijke omstandigheden. Als voorbeelden werden dan steevast gegeven het verzekerings-

recht, cheque- en wisselrecht. In deze gevallen schoot het volksrecht 'tekort' of 'zweeg' het, en werd het Franse recht van toepassing[75]. Het werd aan de jurisprudentie overgelaten aan te geven in welke gevallen het volksrecht zweeg of onvolledig was. Regelmatig sprak de (Franse) rechter zich uit tengunste van toepassing van het Franse recht 'à défaut de prescriptions suffisantes de la loi ou coutume indigène'[76].
Voor enkele voorbeelden verwijs ik naar de literatuur[77].

4.4. Ordre public colonial

Niet in de laatste plaats werd de gelding van het volksrecht gestuit door het leerstuk van de koloniale openbare orde ('ordre public colonial'). Frankrijk erkende weliswaar het volksrecht, maar dit recht mocht toch geen inbreuk maken op normen die de Franse kolonisator als essentieel beschouwde voor het succesrijk vervullen van haar 'mission civilisatrice'[78]. Solus omschreef de koloniale openbare orde als volgt: 'Nous entendons par là que la loi de statut personnel indigène, dont le respect a été cependant proclamé par la métropole, ne peut prévaloir lorsqu'elle est en opposition ou en contradiction avec une règle que la nation colonisatrice considère, dans la colonie, comme essentielle au succès de l'oeuvre de colonisation'[79]. Aan de jurisprudentie werd overgelaten dit begrip uit te diepen. De rechter bevond zich hierbij tussen twee polen: het doel van de Franse kolonisator de Afrikaanse bevolking op te voeden tot een 'hoge trap van beschaving' en aan de andere kant het volksrecht te handhaven. Bij deze afweging van belangen was het gevaar niet denkbeeldig dat de rechter zich liet verleiden het volksrecht te laten wijken onder het mom dat de openbare orde in gedrang zou komen als de bewuste volks-

rechtsregels toepassing zouden vinden[80].
Bespreking van de jurisprudentie op dit terrein zou in dit verband te ver voeren.

5. Rechterlijke Organisatie inzake het volksrecht

5.1. Inleiding

Aparte rechtsinstanties werden door de Franse koloniale wetgever ingesteld inzake het volksrecht, aangeduid als 'tribunaux indigènes' die onderdelen waren van de 'justice indigène', later 'justice locale' of 'juridiction coutumière' genoemd.
In deze afdeling komen ter sprake de competentie, de bevoegdheden en de hierarchische opbouw van de 'tribunaux indigènes'. De procedure, de materiele en territoriale competentie worden niet in details besproken, alleen die kwesties, die later, in de Wet op de Rechterlijke Organisatie in Togo van 1961, zijn terug te vinden.

De 'tribinaux indigènes' waren alleen bevoegd recht te spreken over die mensen wier personeel-statuut werd aangeduid als 'statut personnel du sujet administré français' (vanaf 1946: 'statut personnel du citoyen administré français'), zie artikel 1 Wet R.O. 1933: 'Les juridictions indigènes connaissent.....en matière civile et commerciale, sauf les exceptions prévues aux articles 7 en 8 ci-après, des litiges sans lesquels les parties sont exclusivement des indigènes'. Hieruit werd afgeleid dat, zodra een van betrokken partijen een Europeaan was of een 'assimilé', het 'tribunal indigène' onbevoegd was[81]. Dit werd zelfs als een regel van 'openbare orde' (in processuele zin) beschouwd

waaraan de jurisprudentie zich strikt hield[82]. Op deze incompetentie kon ten alle tijde door partijen èn leden van de rechtbank zelf een beroep gedaan worden. Op de onbevoegdheid van de Franse rechtbanken daarentegen kon de gedaagde met het 'statut personnel local' slechts een beroep doen 'in limine litis', dus indien de behandeling van het geschil nog in zijn beginfase verkeerde. Na het verstrijken van die beginfase van het proces kon gedaagde geen beroep meer doen op de incompetentie van het tribunal en in tegenstelling met het vorige geval, was de competentie-regel niet een kwestie van openbare orde. Dit verschil laat zich verklaren uit het feit dat de wet de mogelijkheid had geschapen dat partijen 'du statut personnel du droit local' door onderlinge afspraak hun geschil konden voorleggen aan een Franse rechtbank: 'Le fait, pour les indigènes de se présenter spontanément devant un tribunal français, sans que le défendeur invoque 'in limine litis' l'incompétence de celui-ci (=le tribunal français) implique la volonté des deux plaideurs de se soumettre à sa juridiction[83].

Welk soort rechtbank - 'français' of 'indigène' - bevoegd was recht te spreken werd dus door het personeelstatuut van partijen bepaald. Het principe dat de 'tribunaux indigènes' slechts bevoegd waren recht te spreken indien alle betrokken personen onder het volksrecht vielen, werd evenwel doorkruist door de bepaling dat ook zij die niet tot deze categorie gerekend rekend werden - dus Europeanen en de 'assimilés' - tòch hun geschil aan een 'tribunal indigène' konden voorleggen. Artikel 66 van een decreet van 22 maart 1924, betreffende de inheemse Rechterlijke Organisatie in Frans West-Afrika, schreef voor: 'En matière civile et commerciale, les différends entre les justiciables des tribunaux français et justiciables des tribunaux

indigènes, peuvent d'un common accord, être porter devant ces tribunaux indigènes, qui, dans ce cas, appliquent la coutume indigène[84]. In dezelfde zin ook artikel 8 van de Wet R.O. 1933[85]. Uit de wettekst is duidelijk dat tenminste één van de betrokkenen onder de gelding van het volksrecht moest vallen wilde de rechterskeuze tengunste van de 'tribunal indigène, gemaakt kunnen worden. De rechterskeuze lijkt vooral van belang geweest te zijn voor die groep mensen die op grond van hun diensten jegens Frankrijk - militairen, dragers van het Légion d'Honneur à titre civil, etc. - gebruik konden maken van 'le bénéfice de la juridiction française', maar toch de 'justice indigène' verkozen, omdat zij hun dagelijkse sociale contacten grotendeels in de Afrikaanse samenleving hadden liggen.

Daarnaast bestond dus de mogelijkheid voor de Afrikanen die onder het volksrecht stonden, door onderlinge overeenkomst van de overheidsrechtspraak inzake het volksrecht afstand te doen en zich te onderwerpen aan de Franse rechtspraak. Volgens Chabas[86] moest een dergelijke overeenkomst zijn neergelegd in een formele akte naar de eisen van het decreet van 2 mei 1906. Zoals hiervoor (p. 70) reeds werd gezegd bestond er een opvallend verschil tussen artikel 87 van de Wet R.O. en artikel 7 van de Wet R.O. 1933. In artikel 87 wekte de wetgever de schijn de twee los van elkaar staande keuzemogelijkheden (option en faveur de la loi française) en de rechterskeuze (option en faveur de la juridiction) - dooreen gehaald te hebben. Deze verwarring van zaken wordt door de wetgever niet overgenomen in artikel 7 van de wet R.O. 1933[87]. Uit de wettekst blijkt dat, indien het geschil betrof personen 'du statut personnel de droit local', een 'common accord' niet voldoende was om tevens het Franse recht op het geschil van toepassing te laten zijn, ookal had men gekozen voor de Franse rechtspraak; een

en ander moest uit de overeenkomst blijken. In het tegengestelde geval werden aan de Franse rechtbank twee bijzitters ('asseseurs indigènes') toegevoegd.

5.2. De inheemse Rechterlijke Organisatie ex. Wet R.O. 1922.

periode: 1922 - 1933.

5.2.1. Tribunal de subdivision

Ingesteld in iedere hoofdplaats van een 'subdivision' (een administratieve eenheid), werd deze rechtbank voorgezeten door het Europese hoofd van het lokale bestuur. Hij werd bijgestaan door twee Afrikaanse bijzitters. Deze bijzitters hadden een raadgevende stem ('voix consultative'). De rechtsingang was zeer eenvoudig en kon mondeling of schriftelijk geschieden ten overstaan van de voorzitter en zelfs tijdens een publieke zitting. Partijen waren verplicht in eigen persoon te verschijnen óf zich te laten vertegenwoordigen 'par mandataire choisi à l'exception de tous les autres, parmi les parents ou parmi les habitants indigènes notables du lieu de leur domicile'. Aan het personeel van de rechtbank was verder toegevoegd 'un agent indigène, connaissant suffisament la langue française pour remplir les fonctions de secrétaire du tribunal de subdivision'.

In de eerste plaats moest er recht gespoken worden 'en matière civile et commerciale'. Wat daaronder begrepen werd, werd o.m. bepaald door artikel 14, lid 1:
- in de eerste en laatste instantie elk geschil waarvan de geldwaarde niet de 300 francs te boven ging;
- in de eerste instantie (met mogelijkheid van beroep) alle privaatrechtelijke geschillen met een geldswaarde

hoger dan 300 francs, maar niet hoger dan 1.500 francs;
- alle geschillen waarvan de geldswaarde niet kon worden vastgesteld, vooral geschillen betreffende echtscheiding en stukken grond die niet in een register waren opgetekend (de 'terres non-immatriculées').

De strafrechtelijke bevoegdheden werden geregeld door artikel 33 en in eerste en laatste aanleg kon deze rechtbank overtredingen ('contraventions') berechten[88], en enkele misdrijven, behalve die misdrijven die tegen Europeanen begaan waren. In die gevallen waren alleen de Franse rechtbanken bevoegd en werd het Franse recht van kracht.

5.2.2. Tribunal de Cercle

Ingesteld in iedere cercle van Togo, werd dit soort van rechtsinstanties voorgezeten door het hoofd van het district de 'commandant de cercle', eveneens bijgestaan door twee Afrikaanse bijzitters.

Dit Tribunal was appèl-rechter voor alle zaken die door het Tribunal de Subdivision in eerste aanleg waren afgehandeld en:
- in eerste en laatste aanleg alle geschillen waarvan de geldswaarde werd geschat tussen de 1.500 en 3.000 francs;
- in eerste aanleg - met een beroepsmogelijkheid op het Tribunal d'Appel te Lomé - van geschillen boven de 3.000 francs.

- strafzaken die in eerste aanleg waren berecht door het Tribunal de Subdivision èn de strafzaken die niet onder de competentie vielen van het Tribunal de Subdivision. Hoger in strafzaken stond open op de hoogste overheidsinstantie inzake het volksrecht in Togo, het Tribunal d'Appel de l'homologation te Lomé, mits de opgelegde

straffen de periode van drie jaar gevangenisstraf te boven gingen.

-bovendien had dat Tribunal strafrechtelijke bevoegdheid met betrekking tot overtredingen door inheemse ambtenaren begaan tijdens de uitoefening van hun funktie.

5.2.3. Tribunal d'Appel et de l'Homogation

Dit hof bestond uit de president van het Tribunal de Ie Instance te Lomé[89] en twee funktionarissen die door de Commissaire de la République (later de Gouverneur) voor elk jaar werden benoemd en uit twee Afrikaanse bijzitters.

De funkties van dit hof waren drieërlei:

1° het hof fungeerde als hof van appèl inzake uitspraken door het Tribunal de Cercle gedaan in eerste aanleg;

2° als hof van bekrachtiging ('homologation') voor die zaken die door een Tribunal de Cercle, hetzij in eerste aanleg, hetzij in appèl, geleid hadden tot een straf hoger dan drie jaar gevangenisstraf.

3° als hof van cassatie ('annulation') voor uitspraken van de Tribunaux de Subdivision en de Tribunaux de Cercle op voordracht van de Procureur de la République Française in Lomé in omstandigheden, zoals uiteengezet werd in de artikelen 16, 54 en 84 Wet R.O. 1922. Belangrijk was de mogelijkheid (artikel 16) dat de Procureur kon opkomen tegen een uitspraak van een gouvernements-volksrechter die zijnsinziens het volksrecht verkeerd had toe gepast: 'en matière civile et commerciale, le Procureur de la République seul peut se pourvoir d'office devant le Tribunal d'Appel et d'Homologation dans l'intérêt de la loi seulement... en violation des coutumes' (cassatie in belang der wet).

6. De inheems Rechterlijke Organisatie ex Wet R.O. 1933. periode: 1933 - 1961.

6.1. Inleiding

De wijzigingen van de Wet R.O. 1933 waren niet erg ingrijpend. Dezelfde indeeën die aan de vorige Wet R.O. ten grondslag hadden gelegen, werden in grote lijnen gehandhaafd; de namen van de diverse rechtsinstanties werden echter veranderd.
Zo bleef bestaan rechtspraak in twee instanties, deelname van twee Afrikaanse bijzitters, en het voorzitterschap werd in handen gelaten van de Europese bestuursambtenaren, terwijl de bevoegdheden nauwelijks enige verandering ondergingen. Ook het procesrecht onderging geen grote wijzigingen. Artikel 24 van de Wet R.O. 1933 bepaalde dat het procesrecht werd beheerst door het volksrecht, wat daarmee ook precies werd bedoeld. Meer van belang was artikel 23 waarin het Tribunal de Ie Instance uitdrukkelijk opdracht kreeg - 'avant toute chose' - te trachten partijen te verzoenen[90]. Deze opdracht werd door de Chambre d'Annulation te Dakar (onderdeel van de cour d'Appel te Dakar) aanvankelijk beschouwd als een regel van openbare orde en elk vonnis dat niet aan de bepaling van dit artikel voldeed, werd gecasseerd, totdat de Chambre d'Annulation in een arrest van 3 december 1952 van dit standpunt afweek[91]. Terecht mijnsinziens verzet Chabas zich tegen deze uitspraak, teneerste omdat de tekst van het artikel dwingend genoeg was ('avant toute chose...'), maar bovendien werd in een ministerieel schrijven ('circulaire') dat een decreet van 22 maart 1924 begeleidde dit dwingende karakter van de verzoeningspoging reeds onderstreept: 'la tentative de conciliation est rendue obligatoire. Elle diminuera, j'espère, le nombre des procès. Elle donne lieu, si elle réussit, à l'établissement d'un procès-verbal de conciliation

qui a force exécutoire'. Indien de verzoeningspoging met succes werd bekroond, had het proces-verbaal ervan, exucutieve kracht en deed het proces beëindigen. het was echter beslist geen 'vonnis'[92]. Dit laatste was van belang in verband met cassatie.

6.2. Tribunal de Premier degré

Voorgezeten door het hoofd van de subdivision, deed dit Tribunal recht in de hoofdplaats van elke subdivion in Togo, of, indien deze ontbrak, in elke hoofdplaats van de cercle.
Uit een lijst van twaalf notabelen werden voor elke zitting twee Afrikaanse bijzitters gekozen. De wet liet in het midden welke kracht hun stem had en deed geen uitspraak over de situatie waarin de bijzitters een andere mening hadden dan de (Europese) voorzitter.

In de eerste plaats werd bepaald dat deze rechtsinstantie moest rechtspreken 'en matière civile et commerciale'. In artikel 22 werden de bevoegdheden van deze rechtbank verder uitgewerkt; hierin werd bepaald dat geschillen, waarvan de geldswaarde kon worden uitgedrukt en de 1.500 francs niet te boven ging, in eerste en laatste instantie behandeld werden.

In eerste instantie had dit Tribunal de bevoegdheid geschillen te berechten waarvan de geldswaarde de 6.000 francs niet te boven ging en alle zaken betreffende de 'état des personnes, la famille, le mariage et la filiation'. In strafzaken was het Tribunal bevoegd alle delicten en overtredingen te berechten met mogelijkheid van appèl op het Tribunal d'Appel te Lomé[93].

6.3. Tribunal de Deuxième degré

In elke hoofdplaats van de cercle zetelde deze rechtsinstantie, met als voorzitter de Commandant de Cercle en twee Afrikaanse bijzitters. De bevoegdheden van deze rechtbank waren beperkt tot privaatrechtelijke geschillen; het fungeerde als appèl-rechter voor privaatrechtelijke uitspraken van het Tribunal de Premier degré. En tenslotte kende dit Tribunal alle geschillen waarvan de geldswaarde hoger werd getaxeerd dan 6.000 francs, met de mogelijkheid van beroep op het Tribunal d'Appel te Lomé.
Voor het overige week deze rechtspraak niet veel af van die van het Tribunal de Premier degré. Ook voor deze rechtsinstantie gold de belangrijke bepaling van artikel 23 dat, als in eerste aanleg was nagelaten partijen te verzoenen, in appèl opnieuw getracht moest worden een verzoening te bewerkstelligen.

6.4. Tribunal (Colonial) d'Appel

Dit hof bestond uit de president van het ('moderne') Tribunal de Première Instance te Lomé (zie p, 77, noot 89), twee leden van het 'cadre des administrateurs' en twee 'notables indigènes'. In de eerste plaats was het hof appèl-rechter voor de uitspraken in privaatrechtelijke geschillen van het Tribunal de Deuxième degré, vervolgens voor alle strafzaken die in eerste aanleg waren berecht door het Tribunal de Premier degré, en tenslotte fungeerde het hof als Chambre d'Accusation in de gevallen voorzien in de artikelen 62 t/m 66. In tegenstelling met het Tribunal d'Appel et d'Homologation was dit hof geen cassatie-rechter.

6.5. Chambre d'Annulation

De Chambre d'Annulation te Dakar (Senegal) vormde een onderdeel van de Cour d'Appel (een Franse rechtbank) dat was ingesteld door een decreet van 10 november 1903[94] waarvan artikel 3, na de in werking treding van de Wet R.O. 1933 in Togo, als volgt werd uitgebreid: 'Il est institué une Cour d'Appel en Afrique Occidentale Française, dont la juridiction s'étend sur tous les territoires des colonies du groupe de l'A.O.F. et sur le territoire du Togo'.

De Chambre d'Annulation was cassatie-rechter voor alle vonnissen die in kracht van gewijsde waren gegaan en vernietigde elke uitspraak, indien het overschrijding van rechtsmacht, onbevoegdheid of 'violation de la loi' constateerde.
Vanaf 1958[95] werd artiekl 67 van de Wet R.O. 1933 zo gewijzigd dat in de Togolese hoofdstad Lomé een Chambre d'Annulation werd ingesteld.

De jurisprudentie van de 'tribunaux indigènes[96] die in de Franse koloniale periode in N'zara gefunktioneerd hebben, is, voor zover ik kon nagaan, niet meer voorhanden. Vergelijking tussen rechtspraak van het Tribunal Coutumier de 1e Instance in N'zara, dat sinds oktober 1965 als 'tribunal coutumier' funktioneert, en koloniale rechtspraak door bestuursfunktionarissen, is hierdoor onmogelijk. Langdurig speurwerk in oude vermolmde archiefkasten leverde tot mijn spijt niets op. Ik trof er slechts een enkele, maar veelzeggende opmerking over deze soort rechtspraak aan in een verslag van de Raad van Notabelen[97] van 13 juli 1939. De Commandant De Cercle had zich zorgen gemaakt over het geringe aantal geschillen dat aan het 'tribunal indigène' werd voorgelegd. Men had hem daarop geantwoord dat 'l'unique raison de cet état de choses, devait être attribuée au fait que

chez les indigènes du Nord, l'esprit procédurier était beaucoup moins développé que chez ceux des Cercles du Sud. Les rares différends qui surgissent sont règlés par les chefs de canton, ou les chefs supérieurs à la satisfaction des intéressés'.

HOOFDSTUK II

Noten

1) Enkele bekende werken op dit terrein zijn:
A. Girault: Principes de colonisation et législation coloniale, Paris, deel I (1921), deel II (1922), deel II, 2 (1929).
A. Girault-Besson: Les colonies françaises avant et depuis 1815, Paris, 1943.
H. Labouret: Colonisation, colonialisme, décolonisation, Paris, 1952.
H. Deschamps: Méthodes et doctrines coloniales de la France, Paris, 1953.
H. Hardy: Histoire sociale de la colonisation française, Paris, 1953.
2) Girault, op. cit. p. 75.
3) Ch. Lazard: L'accession des indigènes algériens à la citoyenneté française, Paris, 1938, p. 86.
4) Girault, op. cit. (1921), p. 102; P. Dareste: Traité de droit colonial, vol. I, Paris, 1931, p.243 en p. 267.
5) A. Sarrault: La mise en valeur des colonies françaises, Paris, 1923, p. 107.
6) idem
7) gouverneur-generaal van Frans Indo-China, later minister van koloniën (1920).
8) H. Solus: Traité de la condition des indigènes en droit privé, Paris, 1927, p. 234 - 238.
9) op. cit. hoofdstuk XI, p. 483 e.v. (1922).
10) op. cit. hoofstuk I, p. 188.
11) Esprit des Lois, Livre I, hoofdstuk I, uitgave Garnier, p. 4.
12) Wet van 1 mei 1946, J(ournal) O(fficiel) de la R(épublique) F(rançaise) 1946, p. 3680 - 3681.
13) Zie de boekbespreking door Karel Roskam in het weekblad 'Vrij Nederland' (jaargang 35/30-11-1974, p. 31) van het boek: Black man's burden revisited, van Michael Wolfers, London, 1974: 'President Senghor kreeg eens te horen dat het onderwijssysteem in Senegal veel te Frans bleef na de onafhankelijkheid. Senghor antwoordde in volle ernst dat Senegal zijn eigen onderwijssysteem had ontwikkeld waarin meer belang werd gehecht aan Latijn en Grieks dan in het huidige Franse onderwijs'.
14) Abiola Ilede: Négritude und African personality, in Afrika Forum, 1972, 7/8, 8e Jahrgang.
15) Frankrijk en zijn vroegere koloniën: Intermediair, 1971, 7e jaargang, 1971, p. 35.
16) Deschamps, op. cit. p. 197.
17) Fr. Luchaire: Droit d'Outre Mer et de la Coopération, Paris, 1966, p. 535.
18) J.M. Pauwels: De inspiratiebronnen van de nieuwe Afrikaanse wetgevingen inzake het familierecht, Jura Falconis 10 jaar, Leuven, 1974, 1974, p. 122.

19) Zie o.m. P. Lampué: Les conflicts des lois interrégionaux et interpersonnels dans le système juridique français, Revue Critique de Droit International Privé, 1954, p. 249, p. 249; R.D. Kollewijn: Intergentiel recht in Algerije, in: Verzamelde Opstellen over Intergentiel Privaatrecht, s'Gravenhage, 1955, p. 238 e.v. E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal: Verkenning in het intergentiel recht, Nederlands Juristen Blad, 1968, p. 457 e.v.
20) Kollewijn, op. cit. p. 168.
21) Dit standpunt in intergentilibus staat niet op zichzelf. Ook in een aanverwante tak van de rechtswetenschap, het internationaal privaatrecht, is de Franse rechter betrekkelijk snel geneigd de 'lex fori' toe te passen als bijvoorbeeld de inhoud van het toepasselijke vreemde recht hem niet duidelijk is.
22) Dit artikel luidt: 'Tous les ressortissants des Territoires d'Outre Mer ont la qualité de citoyen, au même titre que les nationaux français de la métropole ou des Territoires d'Outre Mer. Des lois particulières établiront les conditions dans lesquelles ils exercent leurs droits de citoyen'.
23) Aldus artikel 82 van de Grondwet van 1946: 'Les citoyens qui n'ont pas le statut civil français conservent leur statut personnel tant qu'ils n'y ont pas renoncé'.
24) Kollewijn, op. cit. p. 245.
25) Hof van Cassatie van 27 juni 1949, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1950, p. 280 met een noot van P. Decroux; in dit arrest wordt o.m. gezegd dat, op grond van artikel 82 'les statuts civils indigènes et métropolitains sont placés sur un pied d'égalité'. Hiermee kan annotator zich niet verenigen: 'nous croyons qu'il faut rechercher la solution de ces conflits d'ordre interne, entre le statut du Code Civil et les statuts locaux d'outre-mer, dans un principe juridique supérieur, plus général, à savoir que la loi générale, fondamentale et permanente, doit prévaloir sur les lois et coutumes exceptionnelles, qui peuvent n'être que temporaires et auxquelle les parties peuvent se soustraire'.
26) P. Robert: L'évolution des coutumes de l'Ouest Africain et la législation française, thèse, Paris, 1954, p. 9; in dezelfde zin en van dezelfde auteur: L'avenir du Droit Coutumier en Afrique, Leiden 1956, p. 184.
27) Loi 61 - 17, relative à l'Organisation Judiciaire; zie bijlage C.
28) G.A. Kouassighan: Quelle est ma loi?, Paris, 1974.
29) Deze conventie bepaalde ondermeer: 'l'authorité pouvoir légal ayant passé de fait entre les mains de l'occupant, celui-ci prendra d'assurer, autant qu'il est possible, l'ordre et la vie publics, en respectant, sauf empêchement absolu, les lois en viguer dans le pays' - zie L. Pechoux: Le Mandat sur le Togo, thèse, Paris, 1939, p. 35.
30) zie het begeleidend schrijven van Sarrault (Minister van Koloniën) bij het decreet van 22 november 1922, J.O.R.F. van 26 november 1922.

31) In casu het decreet van 16 augustus 1912, en een circulaire van de gouverneur-generaal van A.O.F. van 22 september 1913 - zie Pechoux, op. cit. p. 119.
32) J.O. - A.O.F., 1920 - p. 559.
33) J.O.R.F. 1903, p. 7094, gewijzigd door een decreet van 16 november 1924 en een decreet van 22 juli 1939.
34) Dit was onder meer van belang in verband met rechten op grond, zie artikel 3 van het decreet van 23 december 1922, J.O. du Togo 1923, p. 46 en eveneens Full, op. cit. p. 126.
35) Voor een gedegen overzicht van de Franse rechtspraak in de koloniën, zie J. Chabas: La Justice Française en Afrique Occidentale Française, in: Annales Françaises, 1955, p. 79.
36) P. Dareste: Traité du Droit Colonial, 2 volumes, Paris, 1931/ 1932.
37) Artikel 1 van deze wet luidde: 'toute personne née libre ou ayant acquis légalement sa liberté jouit dans les colonies françaises:
- des droits civils;
- des droits politiques sous les conditions prescrites par la loi'.
38) Deze wet bestond uit slechts één artikel; zie Solus, op.cit. p. 27.
39) Kouassighan, op. cit. p. 16, noot 8.
40) De Byans: La nationalité aux Colonies, Recueil Dareste, 1911,
41) Solus, op. cit. p. 59.
42) Zie artikel 3 van het decreet van 22 november 1922.
43) Zie de Rapports du Gouvernement Français aux Nations Unies van 1921 - 1939 en van 1949 - 1959.
44) G.H. Camerlynck: De la renonciation au statut personnel, in Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1949, no. 2 p. 129 en A. Santos: L'option des Indigènes en faveur de l'application de la loi française, thèse, Paris, 1943, p. 76
45) Kwame Opoku: Traditional Law under French Colonial Rule, in Verfassung und Recht, 1974, 2e Quartal, p. 145.
46) Solus, op. cit. p. 137.
47) A. Santos: L'option des indigènes en faveur de l'application de la loi française, thèse, Paris, 1943.
48) In andere zin L. Riou: Les juridictions coutumières au Togo, Editogo, Lomé, 1969, p. 45.
49) In 1925 stelde de Commissaire de la République Française in Togo aan het Ministerie van Koloniën voor, de Togolezen - speciaal voor de bewoners van het zuiden waarvan het hem was opgevallen dat zij een 'esprit éveillé' hadden - een aparte status te verlenen, die het midden hield tussen 'citoyen français' en 'simple sujet' of 'protégé français'; zie het Rapport du Gouvernement Français aux Nations Unies van 1925, p. 121.
50) J.O. du Togo 1931, p. 4
51) Pechoux, op.cit. p. 103: 'Les plus évolués cherchent à s'adapter aux moeurs, aux habitudes des Européens, mais ils apparaissent alors désorientés et rares sont ceux qui peuvent résister à cette reprobation familiale, qui tolère difficilement qu'un des siens s'élève au dessus du niveau commun'.

52) Aldus Solus, op. cit. p. 98.
53) Wet van 7 mei 1946, zie Revue Critique de Droit International, 1946, p. 333.
54) geciteerd door Kollewijn, op. cit. p. 244
55) op. cit. p. 7
56) Dit lid luidt: 'Ce statut ne peut en aucun cas constituer en motif pour refuser ou limiter les droits et libertés attachés à la qualité de citoyen français'.
57) P. Lampué: La citoyenneté de l'Union Française, in: Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1950, p. 326 e.v.
58) Zie het Rapport Annuel du Gouvernement Français à l'Assemblée Nationale des Nations Unies, 1950, p. 27: 'mais en conservent ainsi un statut spécial' - dat van 'administré sous Tutelle Française - ils bénéficient des mêmes avantages que les habitants des Territoires d'Outre-Mer, notamment la même protection à l'étranger que les ressortissants français, au sens 'circulaire' du terme. On peut donc dire qu'il y a statut d'égalité, non identité. De plus, l'existence de la citoyenneté de l'Union Française, consacrée par la Constitution 1946 (art. 81) leur confère, sans aucune restriction des droits et des libertés démocratiques garantis par la Préambule de cette Constitution'.
59) Lampué, op. cit. (noot 2, p. 59), p. 328
60) zie b.v. Dareste, op. cit. deel II, p. 375 en de daar genoemde wettelijke bepalingen; en Solus, op. cit. p. 228 - 234
61) Solus, op. cit. p. 303: 'déclarant respecter la législation privée indigène, la métropole n'entend point, en effet, abdiquer l'obligation qui lui incombe d'assurer et de maintenir dans la colonie un ordre social et une organisation juridique conformes à sa mission civilisatrice et aux buts que se poursuit son action colonisatrice'.
62) Zie het schrijven van de Minister van Koloniën, Sarrault, voorafgaand aan het 'décret portant organisation de la justice indigène au Togo', J.O.R.F. van 26 november 1922.
63) Dit artikel luidde: 'La puissance mandataire devra, dans l'établissement des règles relatives à la tenure du sol et au transfert de coutumes indigènes, respecter les droits et sauvegarder les intérêts des indigènes'.
64) Artikel 31 wet R.O. 1922: 'les juridisctions indiquées appliquent en matière civile et commerciale les coutumes locales'; artikel 6 wet R.O. 1933: 'en matière civile et commerciale, les juridictions indigènes appliquent exclusivement la coutume des parties'.
65) Lid 1 van artikel 67 wet R.O. 1922: 'Les tribunaux indigènes appliquent en matière repressive: 1° - les sanctions prévues par les coutumes indigènes en tout ce qu'elles n'ont pas contraire aux principes de la civilisation française'. Het tweede lid van dit artikel bepaalde verder dat het Franse strafrecht eveneens van toepassing werd in die gevallen waarin het volksrecht 'niet voorzag', of zoals de wet het uitdrukte 'silencieux et incomplet'. Tenslotte bepaalde het laatste lid van artikel 67 dat de 'tribunaux indigènes' ook moesten toepassen 'les peines prévues pour infractions à des règlements de police et d'administration'.

66) Het betrof Togolezen die lange tijd in militaire dienst waren geweest, dragers van het 'Légion d'honneur à titre civil' en zij die de kiezers waren voor de koloniale Assemblée. Aan hen werd dan, als extra 'beloning' voor bewezen diensten aan Frankrijk, de mogelijkheid gegeven, zonder dat zij zich daarvoor behoefden te naturaliseren, gebruik te maken van de 'juridiction française' - zie J. Chabas: Organisation Judiciaire, les juridictions et la procédure de droit local en Afrique Noire, Juris-Classeur de Procédure Civile, 3, 1956, p. 5
67) Bulletin Officiel des Colonies (BOC), 1906, p. 477
68) Santos, op. cit. p. 80
69) 'En matière civile et commerciale, les indigènes peuvent d'un accord commun porter leurs litiges devant les tribunaux français'.
70) 'Les indigènes peuvent d'un accord commun, en matière civile et commerciale, réclamer le bénéfice de la juridiction française. En ce cas, il leur est fait application des usages et coutumes les régissant, à moins que les parties n'aient déclaré dans un acte qu'elles entendaient placer leur convention sous l'empire de loi française, auquel cette loi seule est applicable'.
71) op. cit. p. 393
72) Chabas, op. cit. p. 12
73) Deze formele verklaring moest voldoen aan de vereisten uit het reeds eerder genoemde decreet van 1906.
74) 'le droit traditionnel est silencieux ou incomplet'.
75) Solus, op. cit. p. 293: 'lorsque la loi ou coutume indigène ne réglemente point l'institution juridique que les indigènes, entre eux, ont entendu mettre en oeuvre, ou lorsque la loi ou coutume indigène ne contient, à l'égard de l'opération effectuée, que des règles fragmentaires, ou conçait qu'il soit fait appel à la loi française pour combler cette lacune ou silence'.
76) idem als noot 75
77) Dareste, deel II, p. 396 - 398; Solus, op.cit. p. 296 - 297; ook in Nederlands-Indië deed zich dit probleem van 'zwijgen van het adatrecht' voor. Voor een boeiend geval verwijs ik naar het Tijdschrift voor Indisch Recht, deel 142, p. 223, met een noot van B. ter Haar.
78) In feite dus eenzelfde problematiek als in het internationaal privaatrecht waar de (Franse) rechter de toepassing van het vreemde recht uitsluit als dit recht in strijd is met fundamentele opvattingen van moraal of maatschappelijk verkeer in het land van de rechter.
79) op. cit. p. 303
80) K. Opoku, op. cit. p. 150
81) Solus, op. cit. p. 447
82) Chabas, op. cit. p. 5
83) Dareste, deel II, op. cit. p. 427
84) idem, p. 434
85) Dit artikel luidt: 'en même matière, les différends entre justiciables des tribunaux français et justiciables des tribunaux indigènes peuvent d'un accord, commun être portés devant les tribunaux indigènes, qui, dans ce cas, appliquent la coutume indigène. L'accord est constaté par une convention analogue à celles qui sont prévues par le décret du 2 mai 1906 susvisé'.

86) op. cit. p. 12
87) Dit artikel luidt: 'Les indigènes peuvent d'un accord commun en matière civile et commerciale, réclamer le bénéfice de la juridiction française. En ce cas, il leur est fait application des usages et coutumes les régissant, à moins que les parties n'aient pas déclaré dans un acte qu'elles entendaient placer leur convention sous l'empire de la loi française, auquel cas cette loi seule est applicable'.
88) Het onderscheid tussen 'contravention', 'délit' en 'crime' werd door het Franse strafrecht bepaald.
89) Dit Tribunal werd ingesteld door het decreet van 8 augustus 1920, J.O. - A.O.F. 1920, 559 en vormde een onderdeel van de Franse rechtspraak in Togo. Voor een uitvoerige beschrijving van de Franse rechterlijke organisatie in de Franse koloniën (incusief Togo): J. Chabas - La Justice française en Afrique Occidentale, Annales Françaises, 1955, p. 79 en G. Mangin: L'influence des conceptions juridiques occidentales sur l'organisation judiciaire dans les pays africains franphones, Revue Jurique et Politique, Indépendence et Coopération, 1966, p. 185.
90) Men leze in dit verband artikel 5 van de Wet R.O. 1933 waarin de traditionele gezagsdragers ('chefs coutumiers') het recht werd verleend 'en matière civile et commerciale' partijen te verzoenen.
91) vermeld door J. Chabas: La conciliation devant les tribunaux de droit local de l'Afrique Occidentale Française, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1953, p. 341.
92) Zie in dit verband ook een 'circulaire' van de Procureur de la République Togolaise van het Tribunal Supérieur d'Appel te Lomé van 16 april 1960, no. 4; deze circulaire werd gericht aan alle voorzitters van de Tribunaux de Deuxième degré, waarin er uitdrukkelijk op werd gewezen dat er een belangrijk verschil bestaat tussen een proces-verbaal van een 'conciliation' en een proces-verbaal van een 'jugement': 'La conciliation consiste en une action du Juge sur les parties pour tenter de parvenir à un accord sur le différend qui les divise. Elle réussit si cet accord est réalisé: mais bien que les efforts de persuasion du Tribunal y avaient en pratique une part prépondérante la conciliation n'est pourtant pas son oeuvre, mais demeure celle des parties: elle n'est pas imposée, ou décidée, mais seulement constaté par la rédaction du procès-verbal prévu par l'article 23 du décret du 21 avril 1933. On remarquera que le procès-verbal de conciliation doit s'abstenir d'employer des expressions telles que: condamne, décide, ordonne, etc... qui sont reservées au jugement. Le jugement, en effet, à la différence de la conciliation est l'oeuvre exclusive du Tribunal qui, après avoir formé sa conviction, tranche le litige en imposant une décision aux parties'.
93) Niet werd de bepaling overgenomen dat deze rechtbank onbevoegd was strafzaken te berechten indien het misdrijf of overtreding begaan was tegen een Europeaan of 'assimilé'.

94) J.O.R.F. 1903, 24 november, p. 7094
95) Loi no. 58-67 van 3 december 1958
96) Door het decreet van 27 december 1954 (décret 54-1330, J.O.R.F. 1955 van 2 januari) werden termen als 'indigènes', 'justice indigène', 'tribunal indigène', 'tribunal colonial d'appel' gewijzigd in: 'administrés français' ('citoyens français de statut particulier'), 'justice locale', 'tribunal de droit local', 'juridictions de droit local' en 'tribunal supérieur de droit local'.
97) De 'conseils de notables' werden kort nadat Frankrijk Togo als mandaatsgebied toegewezen had gekregen, ingesteld. Deze 'conseils' stonden onder leiding van de Commandant de Cercle en waren bedoeld om hem in bestuurszaken van (niet-bindend) advies te dienen.

HOOFDSTUK III

Na de onafhankelijkheid (1960)

1. Het voortbestaan van twee personeel-statuten

Het koloniale uitgangspunt dat niet elke burger in Togo onder één en hetzelfde privaatrecht viel is door de Togolese wetgever na de onafhankelijkheid (1960) gecontinueerd. Als de Togolese Grondwet van 1961[1)] in artikel 2, eerste lid, verklaart dat elke 'citoyen Togolais' voor de wet gelijk is, wordt daarmee niet bedoeld dat elke Togolese burger onder één en hetzelfde privaatrecht valt. De gelijkwaardigheid waarover de Grondwet spreekt, heeft in de eerste plaats betrekking op de rechten en verplichtingen die aan elke Togolees, als staatsburger, door de wet zijn toegekend, respektievelijk zijn opgelegd.

Het principiële koloniale onderscheid tussen twee groepen, met elk hun eigen personeel-statuut waaraan verschillend privaatrecht was gekoppeld, is na 1960 blijven voortbestaan. Tegenwoordig echter spreekt men niet meer van 'statut civil local', maar van 'statut coutumier' en van 'statut de droit moderne' in plaats van 'statut civil français'. Het 'statut coutumier' uit artikel 34 van de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 1961 verder aan te geven als Wet R.O. 1961[2)], is naar inhoud analoog aan het Frans koloniale rechtsbegrip 'statut civil local'[3)]: op de drager van dit personeel-statuut[4)] is het volksrecht van kracht binnen de door de wet en jurisprudentie getrokken grenzen.

In aansluiting op de realiteit is de Togolese wetgever er vanuit gegaan dat veruit het grootste deel van de bevolking zijn rechtsbetrekkingen nog steeds regelt volgens normen van het eigen recht. Met andere woorden: de Togolese werkgever vóóronderstelt mijnsinziens dat elke

Togolees drager is van het 'statut coutumier' en onder de vigueur valt van het volksrecht, een standpunt dat overigens in overeenstemming is met de koloniale jurisprudentie[5]. Daarin werd het standpunt ingenomen dat iemand die niet onder het volksrecht viel - de drager van het 'statut civil français' - het bewijs hiervan eenvoudig kon leveren doordat van oudsher de burgerlijke stand voor Europeanen veel beter werd bijgehouden, dan het zogenaamde 'état civil local'[6].

Uit het bovenstaande nu leid ik af dat, in privaatrechtelijke sfeer, het 'statut coutumier' waaronder elke Togolees wordt verondersteld te vallen, het algemene personeel-statut behoort te zijn dat zou kunnen worden aangeduid als het 'statut commun' en het daarbij behorende volksrecht als 'droit commun'; het 'statut de droit moderne' zou beschouwd dienen te worden als de uitzondering, aan te geven als 'statut d'ecxeption' en het daarbij behorende recht als het 'droit d'exception'.
Zoals hieronder zal blijken neemt de Togolese werkgever juist het tegengestelde standpunt in.
Steun voor het door mij ingenomen standpunt is het feit dat de Togolese werkgever nergens het begrip 'statut de droit moderne' noemt of aangeeft wie daaronder valt[7].
Naar werking analoog aan het koloniale 'statut civil français', is de inhoud van het 'statut de droit moderne' daaraan niet geheel identiek. Ten eerste werden niet alle wetten die door de Franse burgers in Frankrijk positief recht waren, ook van toepassing verklaard in Togo[8]. Ten tweede vaardigt de Togolese werkgever voortdurend nieuwe wetten uit die voor de dragers van het 'statut de droit moderne' positief recht zijn, maar uiteraard niet van kracht zijn in Frankrijk. Er ontwikkelt zich dus geleidelijk aan een personeel-statuut dat naar inhoud in steeds mindere mate identiek is aan het koloniale 'statut civil français' en steeds meer het karakter aanneemt van een eigen modern Togolees personeel-statuut[9]. Vandaar ook dat hetgeen tegenwoordig in Togo wordt aangeduid als

'droit moderne' niet zonder meer te vereenzelvigen is met het Franse privaatrecht.

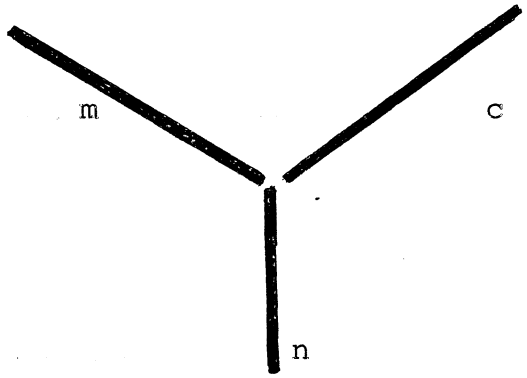
2. Verhouding modern recht - volksrecht (droit moderne - droit coutumier).

Behalve dat zich een eigen Togolees 'statut de droit moderne' ontwikkelt, heeft de Togolese werkgever een ander standpunt ingenomen met betrekking tot de verhouding van beide personeel-statuten en de daarbij behorende rechtsstelsels.
In de Franse tijd werd door de jurisprudentie[10] het standpunt gehuldigd dat het aan het 'statut civil français' gehechte Franse privaatrecht superieur zou zijn aan het volksrecht. Een uitdrukkelijke belijdenis van deze meerwaarde past evenwel niet meer in deze tijd. Beide personeelstatuten en de daarbij behorende rechtsstelsels zijn op voet van gelijkheid gekomen, aldus de gangbare opvatting[11].
Het is nu op deze gelijkwaardigheid dat het hiervoor genoemde artikel 2, eerste lid van de Grondwet 1961 óók doelt. Om in privaatrechtelijke zin de gelijkwaardigheid van elke Togolees te garanderen is in beginsel de 'dualité de statuts' gehandhaafd, waardoor elkeen zijn rechtsbetrekkingen kan laten beheersen door dat recht dat het best aansluit op zijn eigen levensomstandigheden en rechtsgevoel. In deze opvatting zou een wettelijke uitspraak van meerwaarde van het 'droit moderne' op het 'droit coutumier' niet passen; hij is dan ook nergens te vinden.

Wat is de feitelijke situatie? Het geldende Togolese privaatrechtelijke systeem is in een eenvoudige tekening weer te geven:

Zie volgende pagina.

Fig. 1



In de bovenstaande figuur bestaat het gespliste deel van de Y enerzijds uit het moderne recht, aangegeven door een 'm', anderzijds uit het volksrecht, weergegeven door een 'c' van 'coutumier'.
Beide delen vormen uiteraard onderdelen van het algemeen geldende Togolese privaatrecht. Het voetstuk tenslotte wordt ingenomen door dàt deel van het privaatrecht dat door de Togolese wetgever verklaard is positief recht te zijn voor elke Togolees, ongeacht zijn personeel-statuut. Om slechts één voorbeeld te noemen, het arbeidsrecht, neergelegd in de Code de Travail, is sinds 1952 voor elke Togolees positief privaatrecht. Voortdurend echter worden daaraan door de wetgever of jurisprudentie nieuwe rechtsregels toegevoegd, zodat dit deel van de Y aanhoudend van van inhoud verandert. Dit deel is het in strikte zin onverdeelde gemeenschappelijke privaatrecht, onverdeeld, omdat het positief privaatrecht is voor elke Togolees, ongeacht zijn personeel-statuut. In de tekening is dit weergegeven met een 'n' van 'droit civil national'.

In wezen houdt de in Y uitgebeelde rechtstoestand een tweedeling in: enerzijds uit 'm' plus 'n' als positief recht van toepassing voor:
- dragers van het 'statut de droit moderne';

anderzijds uit 'c' plus 'n' als positief recht van toepassing op:
- justitiabelen met het 'statut coutumier'.

Nu zou voor het voetstuk van fig. 1 de term 'droit commun' een meer exacte benaming zijn dan 'droit civil national', ware het niet dat de eerst genoemde term verwarring sticht met het sinds lange tijd door de Franse koloniale jurisprudentie ingenomen standpunt het 'droit civil français' te beschouwen als 'droit commun', als het algemeen-normatieve recht, en dat de rechtsinstanties die bevoegd waren dit recht toe te passen (de Franse rechtspraak) de 'juges de droit commun' waren.
Dit standpunt was verklaarbaar in een tijd dat aan het Franse recht à priori een meerwaarde werd toegekend. Nu deze opvatting evenwel niet voetstoots meer wordt aanvaard, zou men verwachten dat ook het standpunt dat het 'droit moderne', als opvolger van het 'droit civil français', niet meer wordt beschouwd als 'droit commun'. De Wet R.O. 1961 verklaart echter onomwonden in een van zijn kernartikelen (artikel 34) - en in tegenstelling met hetgeen ik hiervoor beweerde - dat de 'tribunaux de droit moderne' (opvolgers van de tribunaux français') 'juges de droit commun' zijn die in principe het moderne recht als 'droit commun' toepassen, óók op partijen die onder het volksrecht leven, tenzij een van hen bezwaar maakt tegen de toepassing van het moderne recht.

Zoals voorheen de Franse rechtbanken, zijn de huidige 'moderne' rechtbanken bevoegd recht te spreken over elke Togolees, ongeacht zijn personeel-statuut, zowel naar regels van het moderne recht als naar regels van het volksrecht. Zij hebben, om een term uit de Franse periode te gebruiken, 'plénitude de juridiction'[12]. De 'tribunaux coutumiers' (zie hoofdstuk IV) zijn slechts bevoegd recht te spreken over personen met het 'statut coutumier' en

alleen naar regels van het volksrecht. Hierdoor is in feite het volksrecht, als vòòr 1961, tòch geplaatst in de positie van het 'droit d'exception', terwijl de 'juridiction coutumière' beschouwd wordt als 'juridiction d'exception'. Kennelijk heeft hierin de Franse opvatting de wetgever van 1961 parten gespeeld. Om nu verwarring te voorkomem heb ik het voetstuk van de Y niet aangegeven als 'droit commun', maar als 'droit civil national'.
Het gebruik van de term 'droit commun' voor 'droit modern' is in de praktijk misleidend als men bedenkt dat slechts een fraktie van de Togolese bevolking onder dit moderne recht valt. De term is echter om verschillende redenen minder ambivalent. De wetgever heeft in 1961 onbewust[13] 'droit moderne' met 'droit commun' geassocieerd en dit als het verkieselijke, algemeen-normatieve en het 'droit coutumier' als het (voorlopig?) afwijkende willen zien, zonder dat echter in de wet aan het moderne recht een meerwaarde werd toegekend, of aan het volksrecht expressis verbis een uitzonderingspositie werd gegeven. Men bedenke echter ook dat in de die tijd dat de Wet R.O. 1961 tot stand kwam de samenstellers zich toch nog niet wisten los te maken van de gedachte dat het Franse recht in wezen 'plus civilisé' was dan het volksrecht. Maar men had in het achterhoofd òòk de gedachte aan een snelle economische en sociale ontwikkeling. Men voorzag de behoefte aan rechtsfiguren als vennootschap, verzekeringen, zakelijke zekerheden etc. die steeds belangrijker zouden worden voor een toenemend deel van de bevolking. In dat licht sprak het als het ware van zelf dat men het geïmporteerde recht liet in de positie die het reeds had in de Franse periode.
Maar hierin speelde ongetwijfeld ook mee het streven van de overheid naar rechtseenheid en naar afschaffing van de verscheidenheid aan rechtssystemen binnen een staatkundig verband, die terecht of ten onrechte, als onderdeel werd beschouwd van de verdeel - en - heers politiek van de Franse

koloniale machthebber[14)] en het tribalisme maar in de kaart speelde, met alle mogelijke politieke gevolgen van dien.

HOOFDSTUK III

Noten

1) Grondwet van 14 april 1961, J.O. du Togo 1961 - no spécial van 17 april 1961, vervangen door de Grondwet van 1963, maar sinds de staatsgreep van 13 januari 1967 buiten werking gesteld.
2) Loi no. 61-17, relative à l'Organisation Judiciaire du Togo van 12 juni 1961.
3) De Wet R.O. 1961 is in deze minder nauwkeurig dan de koloniale wetgever, want in plaats van te spreken van 'statut civil coutumier', wordt dit afgekort tot 'statut coutumier'. Ten onrechte, omdat niet dadelijk duidelijk is dat het onderscheid in twee personeel-statuten alleen gemaakt wordt op het privaatrechtelijk gebied. Op publiekrechtelijk terrein wordt het onderscheid niet gemaakt; zo is hier de situatie gehandhaafd dat voor elke Togolees één en hetzelfde recht van kracht is (in casu het Franse strafrecht).
4) Personeel-statuut heeft hier een ruimere betekenis dat in het internationaal privaatrecht: in deze context betekent het inheemse privaatrecht in het genot waarvan de Togolese burger wordt gelaten. Zie ook R.D. Kollewijn: Intergentiel Recht in Algerije, Mededelingen van de Kon. Nederlandse Akademie voor Wetenschappen, deel 16, no. 9, 1953, afdeling letterkunde, nieuwe reeks.
5) L. Riou: Juridictions Coutumières au Togo, Editogo, Lomé, 1967, p. 41
6) Een van de meest tijdrovende bezigheden van de Tribunaux Coutumiers in Togo zijn de zittingen die gewijd zijn aan de 'actes supplétifs', verzoeken tot de afgifte van geboortebewijzen, rektificaties in akten van de burgerlijke stand, etc.
7) In elk geval is het 'droit moderne' van toepassing op een kleine groep Togolezen die de Franse nationaliteit hadden verworven voor de onafhankelijkheid, maar na 1960 gekozen hebben voor de Togolese nationaliteit. Zie het decreet van 25 juli 1961, J.O. du Togo 1961 - 512, no. 61-18. Deze wet opent de mogelijkheid voor Togolezen die de Franse nationaliteit hadden verworven door naturalisatie, opnieuw lid te worden van de 'collectivité nationale'. Deze herintegratie heeft echter niet tot gevolg dat op hen opnieuw het volksrecht van kracht wordt; de herintegratie laat het personeel-statuut van deze Togolezen onaangetast, zij blijven onderworpen aan het 'droit moderne'.
8) P.J. Gonidec: Droit d'Outre Mer, Tome II, Paris, 1959-1960, p. 524
9) Atsu Koffi Amega: Prière pour un code civil, Penant, 1966, p. 275
10) Riou, op.cit. p. 31
11) Gonidec, op. cit.; Th. Acouetey: Unité ou dualité de statuts dans la droit de la famille au Togo, Revue Juridique et Politique, Tome XXI, 1967, p. 41; in dezelfde zin J.D. Laloum: Manuel du Juge de Paix, Editogo, Lomé, 1963, p. 6: 'désormais il n'y a plus entre les Togolais de hiérarchie de statuts.....

12) Hetgeen inhoudt dat de 'tribunaux de droit moderne' als 'tribunaux de droit commun' rechtbanken zijn waartoe elke Togolees zich kan richten, afgezien van zijn personeel-statuut, behoudens anders-luidende wettelijke bepalingen.
13) Niet bewust, omdat dat dan de wetgever in strijd zou hebben gehandeld met zijn eigen grondwettelijke bepaling over de gelijkwaardigheid van elke Togolese staatsburger voor de wet.
14) Zie: G.C.J.J. van den Bergh: Eenheid en veelheid van recht in de moderne wereld, in: Het exempel dwinght, opstellen aangeboden aan Mr. I. Kirsch, Zwolle, 1976, p. 18.

HOOFDSTUK IV

Overheidsrechtspraak en Rechterlijke Organisatie inzake het volksrecht (Wet R.O. 1961)

1. Inleiding

In dit stuk wordt de struktuur besproken van de civiel-rechterlijke organisatie in Togo inzake het volksrecht op grond van de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 12 juni 1961[1)].
Deze wet heeft, in aansluiting op het handhaven van het beginsel van twee personeel-statuten, twee soorten rechtbanken ingesteld, de 'Tribunaux de Droit Moderne' en de 'Tribunaux Coutumiers'. Aan de struktuur van de eerste genoemde rechtbanken wordt verder geen aandacht besteed. De 'Tribunaux Coutumiers' worden hier aangeduid als 'overheidsrechters inzake het volksrecht', niet als 'volksrechtbanken', om verwarring te voorkomen met de rechtspraak van volkshoofden (hoofdstuk V). Voor deze laatste soort traditionele rechtspraak is de term 'volksrechtspraak' en 'volksrechtbanken' gereserveerd.
Aan de hand van artikel 34 Wet R.O. 1961 bespreek ik de mogelijkheid voor een justitiabele met het 'statut coutumier' om, zonder enige vormvereiste, een keuze te doen tussen de moderne rechtbank[2)] (het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance) of de overheidsrechter inzake het volksrecht (het Tribunal Coutumier de Ie Instance).

Deze rechterskeuze moet evenwel niet verward worden met de rechtskeuze, ook daarover geeft artikel 34 van de Wet R.O. 1961 uitsluitsel. Dit artikel heeft bovendien enkele belangrijke consequenties betreffende de bevoegdheden van de overheidsrechters inzake het volksrecht. Tenslotte worden de samenstelling van en procedure voor het Tribunal Coutumier de Ie Instance besproken; het laatste stuk

handelt over deze rechtsinstantie in N'zara.

Toen omstreeks de jaren '60 de meeste Afrikaanse landen onafhankelijk werden, wilden de regeringen van die landen zich bevrijden van de in hun land bestaande rechtsdualiteit.
Deze rechtsdualiteit - wegens het naast elkaar van kracht zijn van verschillende rechtsstelsels eigenlijk rechtsdiversiteit aldus Allott[3] - werd als een belemmering beschouwd voor de ontwikkeling van het land. In enkele landen leidde dit tot afschaffing van het volksrecht. Een van de meest extreme voorbeelden is Ethiopië, voor welk land de jurist René David een geheel nieuw burgerlijk wetboek ontwierp waarbij hij uitging van de gedachte dat het volksrecht de ontwikkeling van het land in hoge mate belemmerde[4].
Maar de meeste landen wilden slechts het volksrecht partieel kortwieken, zoals in Ivoorkust, waar de regering met niet al te groot succes de huwelijksbetalingen ('la dot') verbood[5]. Hiertegen kwam onverwacht verzet van de kant van de vrouwen, aldus Köbben[6].

De bezwaren waren vooral gericht tegen de dubbele rechterlijke organisatie uit de koloniale tijd; het voortbestaan van twee soorten van rechtsinstanties voor bewoners van één en het zelfde staatkundige gebied, met dezelfde staatsrechtelijke positie, werd als discriminerend beschouwd.
Reeds kort na de onafhankelijkheid werd hier en daar de dubbele rechterlijke organisatie vervangen door een uniforme struktuur, waarvan de instanties bevoegd waren recht te spreken over iedere staatsburger, ongeacht zijn huidskleur, ras en geloof[7].
De afschaffing van de dubbele rechterlijke organisatie werd bovendien gezien als een eerste stap in de richting van een nationaal eenheidsrecht gebaseerd op de bestanddelen

van zowel modern (westers) recht als volksrecht.

Maar deze ontwikkeling deed zich niet overal in Afrika voor. In Togo nam de wetgever in 1961 het koloniale beginsel van een dubbele rechterlijke organisatie over, hoewel men in het achterhoofd hield de gedachte dat de overheidsinstanties inzake de volksrechtspraak geleidelijk aan zouden verdwijnen:

> '....si l'on tient compte en second lieu du fait que, peu à peu, les justiciables devraient se familiariser avec le droit moderne et renoncer à revendiquer la saisine des tribunaux coutumiers de première instance, il est normal de prévoir aussi que la perte de leur clientèle diminuera peu à peu l'importance de ces tribunaux coutumiers.
> À partir d'un certain moment ce nouvel état de fait pourra être constaté par le législateur à qui il restera plus qu'à supprimer les tribunaux coutumiers de première instance.
> À cette étape de l'évolution, il n'existera plus au Togo que des juridictions de droit moderne jugeant selon la loi moderne, soit suivant la coutume'[8].

Voor revolutionnaire veranderingen heeft de Wet R.O. 1961 niet gezorgd. Voortaan zouden de overheidsrechtbanken inzake het volksrecht bemand worden door 'véritables juges', zoals Laloum zich uitdrukte, door opgeleide juristen dus in plaats van door bestuursambtenaren zoals in het koloniale tijdperk. De struktuur van de rechterlijke organisatie werd vereenvoudigd.

Het is de dubbele rechterlijke organisatie die de gemoederen bleef bezighouden. Schrijvers als Atsu Koffi Améga, Lucien Riou en J.D. Laloum vinden dat de Togolese wetgever een unieke kans voorbij heeft laten gaan de jonge staat Togo van een moderne, eenvormige, rechterlijke organisatie te voorzien. Zo meent Riou dat de redenen die de befaamde Franse jurist Solus in zijn 'Traité de la condition des indigènes en droit privé' uiteenzet[9] wàarom de Franse overheid de dubbele rechterlijke organisatie in

haar koloniën had ingesteld, nu, op grond van de politieke ontwikkeling in Togo, niet meer geldig kunnen zijn:

> 'Ceux de ces arguments qui se rapportaient à la coexistence de deux juges d'origine différente: le juge local et le juge métropolitain sont évidemment devenus sans fondement... Il est clair que les uns et les autres, issus de la même souche togolaise, sont présumés d'avoir la même connaissance de leur pays et de leurs compatriotes'[10].

Deze redenering klinkt aannemelijk. Ik stel daar tegenover dat van rechters van de moderne rechtbanken, met een Europese (=Franse) juridische opleiding en geringe contacten in het dagelijks leven met het volksrecht, deze vóóronderstelde kennis van eigen land en volk in mindere mate verwacht kan worden dan van hun collegae van de 'tribunaux coutumiers'. Want deze rechters hebben dag in dag uit met het volksrecht - èn zoals zal blijken, uitsluitend met het volksrecht - te maken.
Anderen, zoals Améga, beweren dat de dualistische rechterlijke organisatie een obstakel vormt voor de eenwording van het nationale recht en - wat mogelijk nog belangrijker is - de nationale politieke eenheid in de weg staat.

Hoe dit ook zij, de Togolese wetgever heeft de dubbele rechterlijke organisatie op civielrechtelijk terrein voorlopig laten voortbestaan.

1.1. Struktuur van de civielrechterlijke organisatie inzake het volksrecht.

De struktuur van de civiele rechtstraak is eenvoudig van aard. Zie het schema op p. 104. Op elk vonnis, ongeacht de rechtssfeer, is beroep mogelijk tenzij de wet dit uitdrukkelijk uitsluit (zie artikel 35 en 43).
Als beroepsinstantie voor uitspraken van het Tribunal Coutumier de Ie Instance treedt op, aldus artikel 58[11], het

Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance, in die funktie aangeduid als 'Tribunal Coutumier d'Appel', waarin de voorzitter van het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance optreedt met twee bijzitters, die volgens dezelfde regels als voor de Tribunaux Coutumiers de Ie Instance worden gekozen en benoemd.

Het artikel 58 bepaalt dus dat één en dezelfde rechtsinstantie - het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance - optreedt zowel als rechter in eerste aanleg inzake het moderne recht als ook als beroepsrechter voor uitspraken van het Tribunal Coutumier de Ie Instance. Men zou kunnen spreken van verschillende rolvervullingen van dezelfde rechtbank, die voortvloeien uit de positie van deze soort rechtbanken als 'juridiction de droit commun'.

Organisation Judiciaire du Togo en matière civile

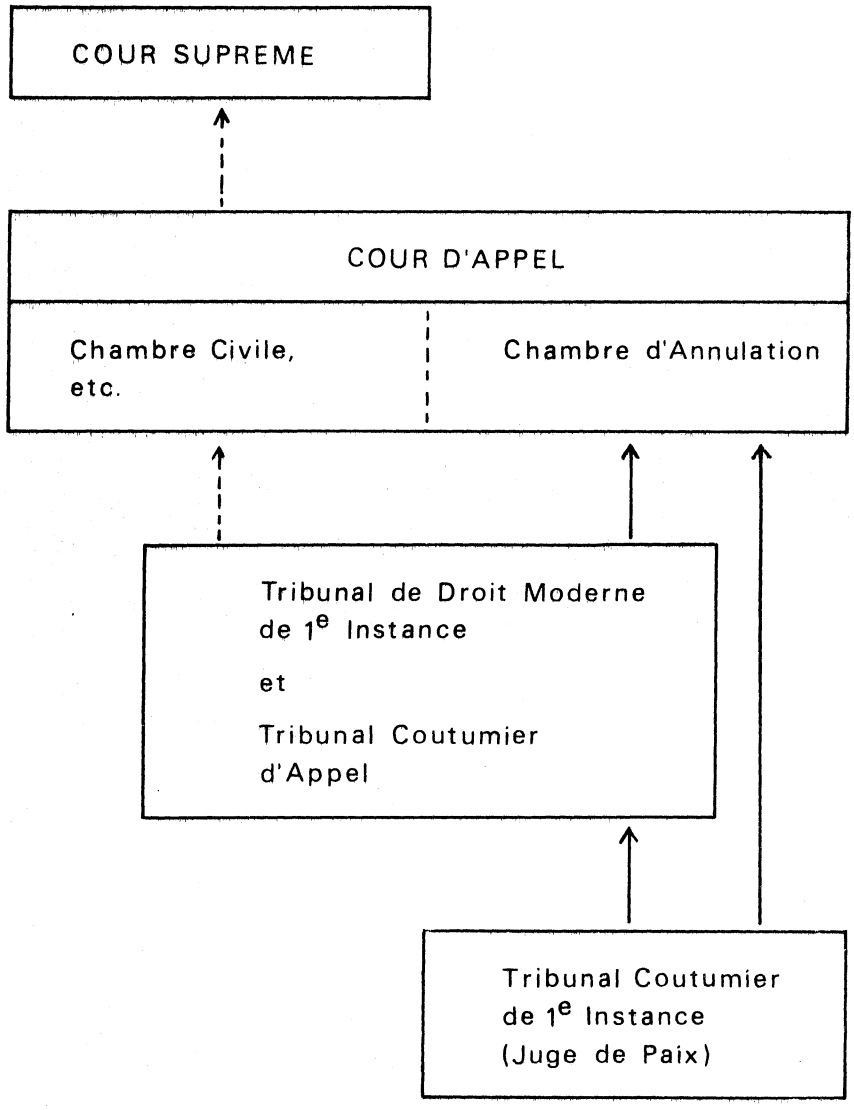


FIG. 2

Volgens artikel 15 Wet R.O. 1961 oefent de Chambre d'Annulation te Lomé, als hoogste rechter inzake het volksrecht, contrôle uit op:

1. uitspraken van de Tribunaux Coutumiers de Ie Instance, die in de eerste aanleg zijn afgedaan en waarop geen beroep openstaat, of waarvan de termijn voor beroep verstreken is;
2. uitspraken van de Tribunaux Coutumiers d'Appel;
3. in strafzaken: vonnissen betreffende eenvoudige politiezaken die in eerste en laatste instantie door de Juges de Paix zijn berecht of in beroep door het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance zijn behandeld.

De Chambre d'Annulation vormt, aldus artikel 1 sub 2 Wet R.O. 1961, een onderdeel van de Cour d'Appel. Artikel 16 bepaalt dat de Chambre d'Annulation wordt voorgezeten door de voorzitter van de Cour d'Appel, geassisteerd door twee 'magistrats de siège' die benoemd worden door de voorzitter van de Cour d'Appel en waarvan moet vaststaan dat zij geen voorkennis hebben van het ter cassatie voorgelegde geschil. De voorzitter van de Cour d'Appel - beroepsrechter voor de Tribunaux de Droit Moderne de Ie Instance (zie schema op p. 104) - heeft dus diezelfde dubbele funktie als de voorzitter van het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance, zijhet op een hoger niveau: beroepsrechter inzake het moderne recht, cassatierechter in volksrechterlijke geschillen.

Uit het feit nu dat zowel het Tribunal Coutumier d'Appel als de Chambre d'Annulation hecht zijn verbonden aan de moderne rechtspraak, is wel afgeleid dat de wetgever aan de overheidsrechtspraak inzake het volksrecht, een relatief minderwaardige kwaliteit toedenkt. Riou schrijft hierover:

'En maintenant, au niveau du pourvoi en annulation, un décalage dans la hiérarchie des juridictions,on accrédite l'idée que la justice coutumière est une justice de qualité

inférieure et cela n'est pas admissible dans un pays dont les différentes constitutions ont toujours consacré le principe de l'égalité de tous les citoyens'[12].

Deze ondergeschiktheid aan de moderne rechter, zou zich, bovendien manifesteren in de 'qualité très supérieure du recrutement exigée par des membres des juridictions de droit moderne par rapport aux membres des tribunaux coutumiers'[13].

Wat van dit laatste ook waar moge zijn - mijn ervaring op dit terrein in Togo is te beperkt om dit te kunnen onderschrijven - in elk geval is de rechtsbevoegdheid van de moderne rechtbank veel ruimer dan die van de overheidsinstanties inzake het volksrecht. Van belang in dit verband is echter het herhaaldelijk vermelde artikel 34, dat in het vierde lid bepaalt dat de moderne rechtbanken in principe het moderne recht toepassen, tenzij één van de partijen met het 'statut coutumier' uitdrukkelijk verzoekt om het volkrecht toe te passen. Deze dubbele rechtsbevoegdheid van de moderne rechtspraak is niet zozeer op artikel 34, lid 4 gebaseerd, als wel op het algemene beginsel uit het eerste lid van hetzelfde artikel, waarin immers bepaald wordt dat rechters belast met de moderne rechtspraak 'Juges de Droit Commun' zijn.

1.2. Keuze van rechter

Het handhaven van twee personeel-statuten heeft de wetgever er toe gebracht twee soorten rechtbanken naast elkaar te laten funktioneren.
De vraag rijst dan hoe het staat met de keuze van rechtsinstantie van hen die onder het volksrecht leven. (de overgrote meerderheid van de bevolking). Uit de opvatting dat tussen beide personeel-statuten géén hierarchie (meer)

zou bestaan vloeit voort, dat de wetgever beide soorten rechtspraak wèl onderscheidt maar niet scherp van elkaar gescheiden heeft. Een eenvoudige wilsverklaring - niet formeel vastgelegd in een akte - is voor de overgang van overheidsrechtspraak inzake het volksrecht naar de moderne rechtspraak voldoende. Aldus artikel 34, lid 2:

> 'Toutefois si le litige n'intéresse que des parties de statut coutumier, le demandeur peut au choix attraire son adversaire devant le tribunal de droit moderne ou devant le tribunal coutumier'.

Zonder restricties is de regel van ad hoc keuze echter niet. Hoewel het geciteerde lid aan de eiser voorrang van keuze verleent, verschaft het volgende lid van hetzelfde artikel aan gedaagde het recht deze keuze te doen beperken tot de moderne rechtspraak:

> 'Dans cette hypothèse - bedoeld wordt dat eiser zijn keuze heeft bepaald tengunste van het 'tribunal coutumier' - le défendeur peut, avant toute défense au fond, demander le renvoi devant le tribunal de droit moderne; ce renvoi ne peut lui être refusé'.

De strekking van beide leden van artikel 34 is dus dat, indien een geschil binnen de sfeer is gekomen van de moderne rechtspraak, terugkeer naar de 'juridiction coutumière' door de wetgever ontoelaatbaar wordt geacht. Anders gezegd: overgang is alleen mogelijk van het 'Tribunal Coutumier' naar het 'Tribunal de Droit Moderne'.

Mijns inziens heeft de wetgever hiermee de wens geformuleerd dat de Togolees met het 'statut coutumier' in de toekomst meer en meer gebruik behoort te maken van de moderne rechtspraak. Door het weglaten van enige vormvereiste beoogt de wetgever de justitiabele geen enkele belemmering in de weg te leggen tot de toegang van de moderne rechtspraak. De uitgebreide en formele voorwaarden waaraan iemand vóór 1946 moest voldoen om gebruik te maken van de Franse rechtspraak, werden niet gehandhaafd.

Nu de meerwaarde van het niet-autochtone recht niet meer voetstoots wordt geaccepteerd, zou het ook niet passen dat de wetgever talrijke formele barrières op zou werpen aan de overgang van de 'tribunaux coutumiers' naar de moderne rechtspraak. Daarmee zou immers de theoretische gelijkstelling van beide personeel-statuten en de daarbij behorende rechtsstelsels ondermijnd worden. Vreemd blijft overigens wel dat de overgang van de moderne rechtspraak naar de overheidsrechtspraak inzake het volksrecht, niet toegelaten is. Mede in verband hiermee spreek ik van een theoretische gelijkstelling van beide personeel-statuten, want de koloniale begunstiging van het ingevoerde recht en de daarbij behorende rechterlijke organisatie, is in feite blijven voortleven.

Het feit dat de keuze voor de moderne rechtspraak door de wetgever zo eenvoudig is gemaakt, betekent geenszins dat de Togolese bevolking - althans niet in het gebied waar het onderzoek werd verricht - zich staat te verdringen om van de moderne rechtspraak gebruik te maken. Leden van het Ministerie van Justitie vertelden mij dat van de mogelijkheid van artikel 34, lid 2, in praktijk zelden of nooit gebruik wordt gemaakt. Men sprak van 'une lettre morte'.
Eenzelfde ervaring deed ik op in N'zara, waar ik in het archief van het Tribunal Coutumier de Ie Instance geen enkel geval aantrof waarin het Tribunal zich onbevoegd verklaarde omdat eiser gebruik wenste te maken van artikel 34, lid 2, of omdat gedaagde een beroep deed op artikel 34, lid 3. Uit gesprekken met leden van het Tribunal Coutumier de Ie Instance en met mensen in de circonscription Mango kreeg ik zelfs de indruk dat de mensen van deze mogelijkheden tot rechterskeuze niet op de hoogte zijn.
In strijd met de opzet van de wetgever zijn daardoor in praktijk de rechtspraak van de moderne rechtbanken en van de overheids-rechtbanken inzake het volksrecht even scherp van elkaar gescheiden als in de koloniale tijd. De moderne rechtspraak is tot heden gereserveerd gebleven voor een kleine bovenlaag van

de bevolking, althans voorzover ik heb kunnen vaststellen, voor de rechtsbedeling in de circonscription Mango. Onderzoek elders in Togo zou een genuanceerd beeld kunnen geven.

Had het voorgaande betrekking op de keuze van de rechter, het gaf nog geen uitsluitsel over het toe te passen recht. Algemeen geldt dat de moderne rechter bevoegd is recht te doen zowel naar modern recht als naar volksrecht. Dit vloeit voort uit de positie van de moderne rechtbanken als 'Juges de Droit Commun'.
Deze dubbele rechtsbevoegdheid steunt op het eerste en vierde lid van artikel 34. In het laatste lid is neergelegd het beginsel dat de moderne rechtspraak het moderne recht toepast, tenzij één van de partijen zich uitdrukkelijk hiertegen verzet:

> 'Le Tribunal de Droit Moderne applique en principe la loi moderne, sauf réclamation expresse de l'une des parties en cause. Dans ce cas, la coutume est appliquée à toutes les parties en cause'.

De wetgever gaat in artikel 34, lid 4, uit van de veronderstelling dat partijen door te kiezen voor de moderne rechtspraak, óók gekozen hebben - zij het stilzwijgend - voor toepassing van het moderne recht. Een duidelijke wilsverklaring in dier voege schijnt de wet niet te eisen.
Dit past geheel in het kader van de (onuitgesproken) voorkeur voor het moderne recht en de moderne rechtspraak.

Betreffende de vraag wèlk recht toepasselijk is, doet de laatste zin van artikel 34, lid 4, een belangrijke uitspraak. De overheidsrechters inzake het volksrecht zijn onbevoegd recht te spreken in intergentielrechtelijke geschillen. De berechting van dit soort geschillen valt uitsluitend onder de competentie van de moderne rechtbanken. Met een beroep op artikel 34, lid 4, zou een partij die onder het volksrecht valt, in een intergen-

tielrechtelijk geschil de moderne rechter echter kunnen verzoeken het volksrecht op het onderhavige geschil toe te passen, aangezien de moderne rechter 'Juge de Droit Commun' is.

1.3. Enige consequenties van artikel 34.

Het artikel 34 heeft een aantal belangrijke gevolgen. De twee voornaamste zal ik kort bespreken.

In de eerste plaats volgt uit lid 2 van artikel 34, dat overheidsrechters inzake het volksrecht slechts bevoegd zijn recht te spreken indien beide partijen onder het volksrecht vallen: 'toutefois si le litige n'intéresse que des parties de statut coutumier...'
Nieuw is deze bepaling niet, want reeds in de koloniale wetgeving werd bepaald dat de 'tribunaux indigènes' slechts bevoegd waren recht te spreken over personen met het 'statut civil particulier'. Er is evenwel een opmerkelijke afwijking in de Wet R.O. 1961.
De koloniale jurisprudentie nam het standpunt in, dat de onbevoegdheidsverklaring recht te spreken over personen die niet onder de werking van het volksrecht vielen, niet ambtshalve behoefde te geschieden, maar op verzoek van partijen[14]. Dit berustte op de hiervoor besproken artikelen 7 en 8 van de Wet R.O. 1933. In beginsel was het toen voor elke justiciabele mogelijk te kiezen voor het soort rechtspraak onder wiens jurisdictie hij normaal niet viel, tenzij deze keuze van rechtspraak voor bepaalde zaken door de wetgever expliciet was uitgesloten. Kwesties betreffende de burgerlijke staat bijvoorbeeld werden beschouwd als te zijn van openbare orde, daarover konden partijen niet vrijelijk beschikken.

Uit het feit dat de Wet R.O. 1961 de regel van artikel 8 Wet R.O. 1933[15] niet heeft herhaald en dat artikel 34 de keuze

van rechtspraak aan de gedaagde tengunste van een 'tribunal coutumier' niet erkent, wordt afgeleid dat de wetgever bedoeld heeft de onbevoegdheid van de overheidsrechters inzake het volksrecht recht te spreken over mensen die onder het moderne recht vallen als absoluut te beschouwen[16]. Tot voor de hoogste rechtsinstantie kunnen partijen deze onbevoegdheid aan de orde stellen. In intergentilibus moet zelfs het 'tribunal coutumier' zich van rechtswege onbevoegd verklaren. In de praktijk blijft dit weleens achterwege[17].

Het begrip 'partij' uit artikel 34, lid 2, beperkt zich niet alleen tot de hoofdpartijen - gedaagde en eiser - maar strekt zich ook uit tot 'derden' (zij die opkomen in derdenverzet of in interventie). Dit valt af te leiden uit de jurisprudentie zodat in het geval een derde het 'statut de droit moderne' bezit en dus onder het moderne recht valt, het 'tribunal coutumier' zich eveneens onbevoegd moet verklaren.

Tenslotte wordt uit artikel 34 afgeleid dat de bevoegdheid van de overheidsrechter inzake het volksrecht facultatief is, dat wil zeggen de competentie van dit soort rechtbanken hangt af van de (stilzwijgende) overeenkomst tussen partijen. Immers, zoals gezegd, eiser noch gedaagde met het 'statut coutumier', behoeft genoegen te nemen met de rechtspraak van het 'tribunal coutumier'. Aldus artikel 34, leden 2 en 3. Maakt geen van partijen gebruik van deze mogelijkheid, dan gaat men ervan uit dat er overeenstemming tussen partijen bestaat over de keuze van overheidsrechter inzake het volksrecht.

1.4. Bevoegdheid van de 'tribunaux coutumiers'.

Enkele malen bepaalt de Wet R.O. 1961 dat de overheidsrechters inzake het volksrecht bevoegd zijn recht te spreken 'en matière civile et commerciale', onder anderen in de artikelen 1, sub 2, 15, 34, lid 1 en 43, lid 1. Wat de wet hieronder verstaat is niet aangegeven. In de koloniale tijd viel hieronder het familierecht, erfrecht, het verbintenissenrecht,

eigendomsrechten en alle acties waarvan de waarde kon worden uitgedrukt binnen de door de wet genoemde geldswaarde[18]. De wetgever heeft in 1961 hier niet ingrijpend willen wijzigen[19]. Specifieke wetten krimpen de bevoegdheid van deze overheidsrechter echter in; zo zijn de 'tribunaux coutumiers' onbevoegd geschillen te berechten omtrent huur van woningen (decreet van 22 december 1961), geschillen betreffende het kadaster (decreet van 24 juli 1906), onteigeningskwesties (decreet van 1 september 1945) en conflicten voortspruitend uit arbeidsongevallen.
De sinds 1946 bestaande situatie dat de 'tribunaux coutumiers' onbevoegd zijn op het gebied van het strafrecht, werd gehandhaafd, behalve dat in hoofdstuk VII van de Wet R.O. 1961 (artikel 61 t/m 64) de Juge de Paix (voorzitter van een Tribunal Coutumier de Ie Instance) als unus judex de bevoegdheid verkrijgt overtredingen 'de simple police' te berechten, alles geheel volgens rechtsregels uit het gerecipiëerde Franse strafrecht.

In dit verband rijst de vraag of partijen voor een 'tribunal coutumier' kunnen kiezen voor toepassing van het moderne recht, zonder ook te moeten kiezen voor de moderne rechter. Er zijn twee redenen om dit ontkennend te beantwoorden. Ten eerste zijn deze rechters slechts bevoegd recht te spreken, indien alle betrokken partijen onder het volksrecht vallen, aldus de uitleg van artikel 34, lid 2. In intergentielrechtelijke geschillen moet de onbevoegdheids-verklaring zelfs ambtshalve geschieden. Ten tweede gaat de wetgever er van uit dat de moderne rechtbanken, als 'Juges de Droit Moderne', bevoegd zijn, recht te spreken zowel naar regels van het moderne recht als naar regels van het volksrecht. De bevoegdheid van de 'tribunaux coutumiers' daarentegen beperkt zich tot het volksrecht en afwijking daarvan ligt niet binnen het bereik van partijen. De regels van attributie van rechtsmacht zijn van openbare orde, waarvan slechts kan worden afgeweken

voorzover de wet daartoe de mogelijkheid opent.

2. De Tribunaux Coutumiers de Ie Instance (Algemeen)

In het verdere verloop van dit hoofdstuk worden enkele aspekten van de rechtspraak van de Tribunaux Coutumiers de Ie Instance besproken, zoals de jurisdictie, de samenstelling en de procedure. Daarna volgt de bespreking van het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara.

Op appèl-zaken wordt hier niet uitvoerig ingegaan, want tijdens het onderzoek werd - voor zover ik kon nagaan - geen enkele keer beroep aangetekend tegen een uitspraak van het Tribunal Coutumier de Ie Instance. Beroep zal moeten worden voorgelegd aan het Tribunal Coutumier d'Appel, in de plaats Sokodé[20]. In de loop van 1973 is deze appèl-funktie overgenomen door het in april 1973 geopende Tribunal Coutumier d'Appel in Dapango, een plaats ruim 70 kilometer ten noorden van N'zara. Dit gerecht ligt niet alleen in geografisch opzicht dichter bij N'zara, maar ook in sociaal-culturele zin is N'zara meer met Dapango verbonden dan met Sokodé. Dit zal mogelijk het aantal gevallen van beroep kunnen beïnvloeden. Het instellen van een beroepsrechter voor volksrechtgeschillen dicht bij een rechtbank van eerste aanleg past in het streven van de overheid de rechtspraak door de overheid dichter bij de mensen zelf te brengen, 'rapprocher la justice aux justiciables'[21] zoals dat wordt genoemd.

2.1. Territoriale jurisdictie.

Artikel 41, lid 1, bepaalt dat door aparte decreten de standplaats en het ressort van elk nieuw in te stellen Tribunal Coutumier de Ie Instance wordt vastgesteld. Sinds het van kracht worden van de Wet R.O. 1961 heeft de Togolese regering gestaag gewerkt aan de uitbouw van het net van tribunaux cou-

tumiers, waarbij het in de bedoeling ligt in elke hoofdplaats van de 17 circonscriptions een Tribunal Coutumier de Ie Instance in te stellen. In die opzet is men reeds grotendeels geslaagd.

In de meeste gevallen valt de territoriale jurisdictie van het Tribunal Coutumier de Ie Instance samen met het administratieve areaal van de circonscription, in welker hoofdplaats het Tribunal werd ingesteld. Artikel 43, lid 3 geeft aan dat in beginsel de vraag wèlk Tribunal Coutumier de Ie Instance bevoegd is kennis te nemen van het geschil, beantwoord wordt door de woonplaats van gedaagde of anders 'du lieu de la passation du contrat, ou du lieu de la situation de l'objet litigieux'. Bij erfenissen echter wordt geen andere keuze gelaten dan de plaats waar de erfenis openvalt. Aldus artikel 43, lid 4.

De regels van artikel 43 zijn niet van openbare orde; het betreft hier regels waarvan partijen kunnen afwijken. Gedaagde kan zich op de territoriale onbevoegdheid van het Tribunal beroepen zolang de zitting nog niet begonnen is, dààrna wordt aangenomen dat hij van gebruik van dit recht afziet en zich stilzwijgend heeft neergelegd bij de keuze van eiser.

2.2. Bevoegdheid

Zoals hierboven werd aangegeven beperkt de rechtsbevoegdheid van de 'tribunaux coutumiers' zich tot hetgeen in westers-juridische termen wordt aangeduid als 'civiel recht'; door wet en jurisprudentie worden echter grenzen gesteld.
In artikel 43, lid 1 en lid 2, wordt aangeduid wat het civiele recht omvat:

lid 1: - en premier et dernier ressort, des actions civiles et commerciales jusqu'au 50.000 francs en principal ou 5.000 francs de revenu déterminé, soit en rente, soit par prix de bail.

lid 2: - en premier ressort seulement et à charge d'appel devant le Tribunal de Première Instance de Lomé ou la section détachée compétente, des actions s'élévant au-dessus de ces sommes ainsi que de tous les litiges dont le taux ne peut être évalué en argent.

Het artikel is duidelijk en behoeft nauwelijks toelichting. In het 2e lid van dit artikel lijkt de aanduiding 'Tribunal de Première Instance ou la section détachée compétente' op een verschrijving. Zie evenwel hetgeen hiervoor (p. 103) over de dubbele rolvervulling van de 'tribunaux de droit moderne' werd geschreven.

De bepaling van de waarde van het aangebrachte geschil is van belang in verband met appèl-mogelijkheid. Indien slechts één enkele eis wordt ingediend zal de rechter daarvan de waarde moeten vaststellen; wordt de eis tot echtscheiding echter vergezeld door accessoire eisen, zoals het terugvorderen van huwelijksbetalingen of onderhoudskosten voor vrouw en kinderen, dan zal de rechter de waarde-bepaling baseren op het ten principale geëiste. Indien de waarde van het in principale gevorderde niet kan worden vastgesteld is beroep op het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance in zijn funktie als beroepsinstantie inzake het volksrecht, toegestaan ookal overtreft de accessoire eis de 50.000 francs.

2.3. Samenstelling

Het Tribunal Coutumier de Ie Instance bestaat uit een voorzitter aangeduid als 'Juge de Paix'; deze wordt bijgestaan door twee bijzitters (artikel 41, lid 3), een secretaris-griffier en, indien nodig, door een of meer tolken (artikel 48).

2.3.1. De Juge de Paix.

Hoewel de Wet R.O. 1961 niet uitdrukkelijk vermeldt dat de Juge de Paix het voorzitterschap uitoefent, valt dit af te lezen uit artikel 42, lid 1, waarin de wet de Juge de Paix machtigt eventueel meerdere 'tribunaux coutumiers' binnen het ressort van het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance voor te zitten.
Artikel 1, sub 6, bepaalt dat de rechtspositie van de Juge de Paix apart door de wet zal worden geregeld, maar voor zover mij bekend, is deze wet nog niet uitgevaardigd.
Tegenwoordig is voor de funktie een juridische opleiding vereist[22]. De Université de Bénin te Lomé (opgericht in 1970) zal binnenkort zijn eerste juristen afleveren, waarvan tenminste een deel de funktie van Juge de Paix zal gaan vervullen. In dat licht is stellig van belang dat de wetgever in extenso de positie, recrutering en vereisten voor de funktie regelt.

Zonder bijzitters spreekt de Juge de Paix volgens de artikelen 61 t/m 65 recht in eenvoudige politiezaken en geheel volgens regels uit het Franse strafrecht. Bespreking van deze strafrechtspraak valt echter buiten deze verhandeling.

Het feit dat de Wet R.O. 1961 de 'tribunaux coutumiers' heeft bemand met juristen, is één van de belangrijkste wijzigingen. Te vaak schijnt het in koloniale tijd voorgekomen te zijn dat de uitspraken van de bestuursambtenaren die de 'tribunaux indigènes' voorzaten wegens onhandig technisch redigeren van de processen-verbaal door cassatie getroffen werden. De wetgever in 1961 wilde dit voorkomen door juristen de funktie van Juge de Paix te laten vervullen.

Het kostuum van de Juge de Paix is bij decreet[23] geregeld: de witte bef, de baret en de zwarte rij knoopjes van

hals tot de voet, ze doen allemaal denken aan de toga van zijn Franse collega.

2.3.2. De bijzitters.

In artikel 41 heeft de wetgever het idee uit de koloniale tijd overgenomen dat de voorzitter van een Tribunal Coutumier de Ie Instance moet worden bijgestaan door bijzitters, die geacht worden grondige kennis te hebben van het plaatselijk geldende volksrecht.

Het handhaven van het bijzitterschap zou echter, aldus Riou[24)], van tijdelijke aard zijn, zolang het volksrecht nog niet opgetekend en gecodificeerd is. Indien dit eenmaal heeft plaats gehad, zou de behoefte aan bijzitters niet meer bestaan. Daargelaten of deze zienswijze juist is, tot heden spreekt de Juge de Paix recht in aanwezigheid van twee bijzitters.

Welk gewicht heeft de wet echter aan hun stem toegekend? In zijn formulering lijkt de wet niet geheel consequent te zijn; de ene keer spreekt de wet van 'un assesseur à voix délibérative', medebeslissend dus, de andere keer van 'voix consultative', raadgevend, waaraan de voorzitter niet gebonden is.
Als men echter in het oog houdt de verschillende hoofdstukken van de Wet R.O. 1961 (IV: juridiction de droit moderne; VI: tribunaux coutumiers) waarin deze termen worden gebruikt én de dualistische funktie van de moderne rechtspraak, is het verschil in terminologie beter te begrijpen. In hoofdstuk VI van de wet bepaalt artikel 41, lid 2, dat een bijzitter een medebeslissende stem heeft, de voorzitter is aan diens mening

gebonden[25]. Artikel 58, lid 1, uit hetzelfde hoofdstuk, gebruikt dezelfde term en kent de bijzitter - dán bijzitter in het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance in de funktie van appèl-instantie - een soortgelijke bevoegdheid toe. In tegenstelling met beide artikelen echter staat het reeds genoemde artikel 38, lid 2, uit hoofdstuk IV dat handelt over de juridiction de droit moderne. In dit artikel kent de wet de bijzitter slechts het gewicht toe van raadgever. Maar dit artikel moet in relatie gebracht worden met het besproken artikel 34, lid 4, op grond waarvan één van de partijen met het 'statut coutumier' om toepassing van het volksrecht kan verzoeken voor het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance. Dit gerecht past in beginsel het moderne recht toe. In dat geval moet aan het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance een of meerdere bijzitters worden toegevoegd; maar in het kader van het overwicht dat aan het moderne recht in het gehele rechtsbestel in Togo en zeker binnen de moderne rechtbanken, wordt gegeven, zou méér dan raadgevende bevoegdheid aan de bijzitters hoc loco niet passen. Men zou het ook zo kunnen uitdrukken: de wetgever plaatst in hoofdstuk IV de bijzitter in het Tribunal de Droit Moderne de Ie Instance in de rol van adviseur aan wiens stem de voorzitter niet gebonden is, terwijl de bijzitter in het Tribunal Coutumier de Ie Instance de funktie vervult van rechter die meebeslist en wiens stem voor de uitspraak doorslaggevend kan zijn[26].

In het vijfde lid van artikel 41 wordt bepaald dat elk Tribunal Coutumier de Ie Instance tenminste 12 bijzitters in dienst heeft. De Minister conformeert zich in de meeste gevallen aan de voordracht van de Juge de Paix. Hun benoeming wordt gepubliceerd in het Staatsblad (Journal Officiel). Nergens treft men in de wet duidelijke aanwijzing omtrent de eisen van geschikheid als bijzitter te fungeren. Hij dient 'notable' te zijn. Terecht haalt Riou hierover zijn schouders

op, want als niet wordt aangegeven wat het onderscheid is tussen 'notable' en 'non-notable' heeft de aanduiding 'notable' ook geen betekenis.
Aan tenminste één richtlijn is de Juge de Paix bij zijn voordracht aan de Minister gebonden, namelijk aan de vertegenwoordiging van elke bevolkingsgroep die binnen het ressort van het Tribunal woont (artikel 42, lid 5).

De Juge de Paix kiest voor elk te behandelen geschil twee bijzitters uit de lijst van bijzitters en in overeenstemming met de bevolkingsgroepen waartoe partijen behoren. De Chambre d'Annulation beschouwt deze regel als een regel van openbare orde (in processuele zin), aldus een arrest van 2 februari 1961. Ook in deze keuze heeft de wet de Juge de Paix niet geheel vrij gelaten (artikel 41, lid 2). Hij moet de lijst van bijzitters succesievelijk afwerken en in de aanhef van elk vonnis laten vermelden welke plaats de bijzitter op de lijst inneemt.
Bij verhindering neemt hij de volgende bijzitter, in de eerste plaats van dezelfde bevolkingsgroep. De verplichting zich aan de rangorde van de lijst te houden heeft twee kanten. In de eerste plaats beschermt het de justitiabele tegen een willekeurige keuze van de Juge de Paix, aan de andere kant kan de rechter niet het verwijt gemaakt worden dat hij de ene bijzitter boven de andere verkiest. De Chambre d'Annulation aarzelt niet bij overtreding van deze regels de uitspraak te casseren. Aldus twee arresten van 1 december 1960 en 7 november 1959[27)].

Bij een decreet van 10 mei 1962[28)] wordt bepaald dat elke bijzitter een eed moet afleggen ten overstaan van de Juge de Paix.

2.3.3. De secretaris-griffier

In de koloniale wetgeving kwam de secretaris-griffier slechts hier en daar ter sprake, maar zijn funktie was niet

duidelijk geregeld. Er waren besluiten uit 1949 en 1950, maar die hadden niet veel om het lijf. In de Wet R.O. 1961 heeft de secretaris-griffier echter een nauwkeurig omschreven taak opgedragen gekregen.
De instelling van secretaris-griffier is een onderdeel van het moderniseringsbeleid van de overheid. Aan hem is als eerste taak opgedragen het in administratieve zin doen funktioneren van het Tribunal Coutumier de Ie Instance. Hij zal partijen ontvangen, de eerste notities maken als zij een geschil willen voorleggen aan de rechtbank, de aanbreng op de rol plaatsen, een dossier aanleggen met enige personalia, de convocaties uitschrijven als de Juge de Paix een dag heeft vastgesteld waarop het geschil behandeld zal worden, etc.
Tijdens de zitting zelf noteert hij de verklaringen van partijen en getuigen, niet de vragen van het Tribunal. In het proces-verbaal vindt men een vraag terug door het antwoord dat erop gegeven werd. Het proces-verbaal geeft hierdoor weinig weer over de inhoud van de vraag zelf.

Volgens artikel 45 houdt de secretaris-griffier een register bij van de aangebrachte zaken en als de Juge de Paix een datum heeft vastgesteld voor de openbare zitting waarop het geschil zal dienen, draagt hij er zorg voor dat partijen en bijzitters tenminste tien dagen voor de zitting de oproep in hun bezit hebben.
Hij houdt tevens een register van appèl-zaken bij (artikel 56) en zorgt voor de afgifte van copieën van de minuten als partijen zulks verzoeken (artikel 51). In hetzelfde artikel tenslotte wordt vermeld dat elke minuut van een vonnis medeondertekend wordt door de secretaris-griffier, om de authenticiteit van het stuk met de daarin opgenomen verklaringen te verhogen.

2.3.4. De tolken

Opvallend weinig aandacht besteedt de Wet R.O. 1961 aan de belangrijke funktionaris, de tolk. In vele gevallen is een tolk

nodig, zowel als trait d'union tussen partijen (van verschillende bevolkingsgroepen) als tussen partijen en het gerecht. De wet noemt de tolk slechts kort in artikel 48 lid 1: 'Le Tribunal est assisté....en cas de besoin, d'un ou plusieurs interprètes, ayant prêté le serment de bien et fidèlement traduire les discours à transmettre entre ceux qui parlent des langages différents'. De toevoeging 'en cas de besoin' wekt de indruk dat de wetgever aan de situatie in Zuid-Togo heeft gedacht waar het Ewe als lingua franca door praktisch iedereen wordt gesproken. De voorzitters van de Tribunaux Coutumiers de Ie Instance in Zuid-Togo zijn meestal afkomstig uit het Ewe gebied, evenals de partijen zelf. De situatie in Noord-Togo - met name in N'zara - is anders. Geen van de drie voorzitters die van 1965 tot 1971 het Tribunal in N'zara presideerden sprak één van de courante talen uit het ressort van de rechtbank (Anufô, Ngam Ngam of Moba). Hierdoor is het steeds noodzakelijk dat een tolk wordt ingeschakeld, soms zelfs tussen de bijzitters en de Juge de Paix in het geval de bijzitters geen Ewe spreken (of Frans).

In intergentiele kwesties kan de taak van een tolk bijzonder verzwaard worden als hij èn tussen partijen onderling èn tussen partijen en het Tribunal moet vertalen. In deze vaak babylonische taalverwarring laat hij weleens een steek vallen en zinnen onvertaald waardoor onbegrip ontstaat aan weerskanten van de groene tafel. Een handicap is bovendien dat, hoe goed de tolk ook mag zijn, hij equivalenten van Afrikaanse termen in het Frans niet snel kan vinden, hetzij omdat hij ze niet kent, hetzij omdat er eenvoudig geen equivalent in het Frans bestaat. Ook voor de tolk is het Frans een 'vreemde taal', waarvan hij uiteraard veel minder dan van zijn moederstaal, de nuances, synoniemen en zinswendingen kent. Opmerkelijk zijn bijvoorbeeld de vergissingen op het gebied van de verwantschapsterminologie, vaak van fundamenteel belang voor een goed begrip van de onderlinge relaties tussen partijen.

3. Procedure.

Het is niet mijn bedoeling in details de processuele regels voor het Tribunal Coutumier de Ie Instance te bespreken. Hier beperk ik me slechts tot de algemene kenmerken, aangevuld met informatie uit eigen waarneming aan het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara[29].

3.1. Rechtsingang.

De normale rechtsingang vangt aan met een schriftelijk of mondeling verzoek aan de Juge de Paix. Deze bepaling van artikel 45, lid 1, is in overeenstemming met het streven van de wetgever om de toegang tot het gerecht niet te versperren door allerlei formaliteiten[30]. Er moet een kleine vergoeding betaald worden, die in N'zara is vastgesteld op 70 francs (ongeveer fl. 0,90) en na overleg van de kwitantie wordt door de Juge de Paix een datum vastgesteld voor het geschil. Hiervan worden partijen (en bijzitters) op de hoogte gesteld middels een convocatie[31].

Tussen het ogenblik van aanbreng en zitting ligt een periode van tenminste tien dagen, bedoeld om ver afwonenden gelegenheid te geven op de vastgestelde datum te verschijnen (art. 45). Niets echter weerhoudt de Juge de Paix ervan, als partijen aanwezig zijn en de bijzitters toevallig in de buurt zijn, het geschil terstond te behandelen.

In beginsel moeten partijen in eigen persoon verschijnen, maar vertegenwoordiging is mogelijk (artikel 46). Vertegenwoordiging vindt nogal eens plaats als partijen door ziekte of landbouwwerkzaamheden verhinderd zijn, of op grond van de verantwoordelijkheid voor het geschil binnen de verwantenkring. Indien een van partijen niet verschijnt, wordt de zitting verdaagd, waarbij opnieuw een termijn van tien dagen in acht genomen wordt.

3.2. De zitting

Over het verloop van het proces geeft de Wet R.O. 1961 bijna geen regels; in elk geval is niet herhaald de bepaling uit de Wet R.O. 1933 dat 'les formes de la procédure sont celles qui résultent des coutumes locales...'. Uit de praktijk was gebleken dat de verwijzing naar de 'coutumes locales' weinig betekende. De wetgever van 1961 besefte overigens ook dat van Togolezen die in een ander rechtssysteem zijn opgevoed (in casu: het Franse) niet verwacht mag worden dat zij hun zittingen leiden naar plaatselijk geldende processuele volksrechtsregels. Overigens kan men zich afvragen of, indien de wet genoemde regel wel had herhaald, dit niet in strijd zou zijn met de modernisering die de wetgever voor ogen stond bij het uitstippelen van het beleid en opbouw van de 'tribunaux coutumiers', onder andere door het aanstellen van opgeleide juristen als voorzitters, het benoemen van een secretaris-griffier, het verschaffen van moderne behuizing en de daarbij behorende administratie van registers e.d.

Een van de processuele regels is langer aandacht waard. In artikel 47 wordt het Tribunal[32] opgedragen 'avant tout débat au fond' na te gaan of het bevoegd is dit geschil te berechten èn te trachten partijen te verzoenen.
Het eerste is duidelijk en vraagt geen nadere toelichting, maar wat bedoelt de wetgever met het 'et de tenter de concilier les parties'?
De wetgever beschouwt deze opdracht als essentieel,[33] als een 'formalité substantielle'; aldus ook artikel 47, lid 2.
Ontbreekt in het proces-verbaal de vermelding dat de rechtbank getracht heeft partijen te verzoenen, dan volgt cassatie conform een uitspraak van de Chambre d'Annulation van 5 september 1959.
Het artikel 47, lid 1, volgt in zijn redactie praktisch het artikel 23 van de Wet R.O. 1933, hoewel de woorden 'avant tout débat au fond' de indruk wekken meer een specifiek processuele inhoud te hebben dan het veel algemenere 'avant tout chose'.

Deze indruk is echter onjuist, want zowel uit de literatuur[34] als uit eigen waarneming in N'zara, blijkt dat men niet heeft willen afwijken van het koloniale 'avant toute chose'.

De eerste aanzet tot het 'débat' uit artikel 47 is de uiteenzetting van partijen, de verklaringen van de getuigen en het kruisverhoor tussen hen en de leden van het Tribunal. Pas daarna kan het Tribunal proberen partijen tot een verzoening te brengen en deze poging van de Juge de Paix, soms ook van een bijzitter, loopt door tot het ogenblik dat het Tribunal zich voor overleg terugtrekt in de 'salle des délibérations'. Het aantal geslaagde verzoeningen (tijdens een openbare zitting) is niet groot (zie ook bijlage D), tijdens mijn onderzoeksperiode werd er geen enkele verzoening tot stand gebracht.

Het proces-verbaal van een verzoening is een authentieke akte, geen vonnis, en heeft executoriale kracht (artikel 47, lid 1); er staat geen beroep van open. Vandaar het belang dat door het hoogste rechtscollege in Togo voor 1961 (het Tribunal Supérieur d'Appel, zie p. 81) werd gehecht aan de redactie van een proces-verbaal van een verzoening en van een vonnis[35]. Slaagt het Tribunal er niet in partijen te verzoenen, dan wordt het geschil normaal afgehandeld.

Over de bewijsmiddelen is de Wet R.O. 1961 summier, terecht zegt Riou, omdat hiermee voorkomen wordt dat vanuit het geschreven recht regels binnendringen die vreemd zijn aan het volksrecht. De Juge de Paix begint de zitting met formele vragen ter aanvulling van het dossier. De ondervraagde staat er meestal wat bedremmeld bij, onder de indruk van de omgeving omdat het vaak de eerste keer is dat hij in contact komt met dit soort rechtspraak.
Als deze vragen zijn afgehandeld, krijgt eiser het woord, niet zo uitdrukkelijk als bij de vorstenrechtspraak, maar meer doordat hem vragen worden gesteld. Meestal wordt hij onderbroken met nieuwe vragen, omdat de Juge de Paix hem niet begrijpt of omdat de rechter, gejaagd doordat hij denkt niet door alle aangebrachte

zaken heen te komen, hem in zijn betoog wil afkorten. Dit brengt partijen vaak van hun stuk, vooral als zij verwacht worden 'ja of nee' te zeggen op vragen die naar hun mening niet zo kort beantwoord kunnen worden. Slechts een enkele keer mengt een bijzitter zich in het vraag-en-antwoord spel, vooral als hij - de verwarring aan de andere kant van de tafel ziende - meent dat een correcte vertaling of een aanvulling van zijn kant het misverstand en de zenuwachtigheid van de justitiabele kan oplossen. Het is echter uitzondering dat de bijzitters zich actief in het kruisverhoor mengen.

Bij het voeren van het proces voor het Tribunal Coutumier de Ie Instance staat de wetgever niet toe dat partijen worden bijgestaan door een advocaat 'Vanwege de kosten', zegt Riou. Er ligt evenwel ook aan ten grondslag de gedachte dat in dit stadium van de volksontwikkeling deze rechtspraak voor alles ongecompliceerd dient te zijn.
Partijen kunnen zich laten assisteren door (beëdigde) getuigen (artikel 50, sub 6). Ook (nauwe) verwanten kunnen als getuigen optreden, maar leggen geen eed af. In het proces-verbaal leest men dan: 'X, parent du demandeur, demeurant à..., âge..., de race et coutume...ne prête pas serment'.

Het zweren van getuigen gebeurt, anders dan men zou verwachten op grond van de tekst van artikel 50, sub 6, naar Europees gebruik: 'En levant la main droite, en jugeant de dire la vérité et rien que la vérité'[36].
Een van de in de wet genoemde bewijsmiddelen is het deskundigerapport dat het Tribunal kan eisen, bijvoorbeeld over de vraag of een vrouw zwanger is of niet van de geneeskundigedienst, of bij geschillen over grond van de landmeetkundige dienst die indertijd het stuk grond opmat voor inschrijving in het plaatselijk grond-register.

Nadat partijen en getuigen aan het woord zijn geweest, trekt het Tribunal zich terug in de 'salle des délibérations'. In

N'zara een klein zaaltje vlak achter de 'salle d'audience'. Deze beraadslaging is alleen toegankelijk voor de leden van het Tribunal, hoewel de wet niet bepaalt dat deze beraadslaging geheim is[37)].
Tijdens deze beraadslaging wordt de beslissing genomen volgens meerderheid van stemmen. Tenminste zo heb ik de positie van de bijzitter opgevat: in principe is een bijzitter mede-rechter aan wiens stem hetzelfde gewicht wordt toegekend als aan die van de Juge de Paix. Om overwicht op de beraadslaging te voorkomen, vertelde de Juge de Paix in N'zara mij (1971) dat hij pas op het laatste ogenblik aan het gesprek deelneemt, als hij de indruk heeft dat de bijzitters reeds hun standpunt hebben bepaald. In praktijk echter is het onvermijdelijk dat er een overwicht uitgaat van de Juge de Paix, niet alleen tijdens de zitting, maar ook tijdens deze besloten beraadslaging. Dit ligt ook voor de hand, want hij is door opleiding en kennis van het moderne recht (en jurisprudentie voor zover hij daarmee op de hoogte is[38)]) beter geïnformeerd welke volksrechtsregels in strijd zijn met regels van openbare orde. Zijn overwicht steunt bovendien op het feit dat hij vast lid is van de rechtbank, de bijzitters maken er slechts ad hoc deel van uit.

Na de beraadslaging (meestal kort, tien à twintig minuten), spreekt het Tribunal, bij monde van de Juge de Paix, het vonnis uit, of verklaart hij dat het Tribunal nog niet in staat is vonnis te wijzen in verband met het ontbreken van voldoende gegevens. In dat geval kan partijen verzocht worden meer (en andere) getuigen te laten verschijnen, of kan de rechter zelf een descente verrichten op de litigieuze situatie (vooral bij geschillen over grond, huizen en gewas). In dergelijke gevallen wordt opnieuw een zittingsdatum vastgesteld met in achtneming van de in artikel 45, lid 1 genoemde termijn.
Wijst het Tribunal vonnis dan is het verplicht partijen erop te wijzen dat zij in beroep kunnen gaan, tenzij in eerste en laatste instantie werd recht gedaan (artikel 50, sub d).

Het proces-verbaal wordt door de Juge de Paix, aan de hand van de aantekeningen van de secretaris-griffier, opgesteld. Desgewenst kunnen partijen er een kopie van ontvangen.

In een serie artikelen geeft de Wet R.O. 1961 aan wat er in een proces-verbaal in elk geval moet worden opgenomen, zie de artikelen 50 tot en met 60[39]. Ik noem slechts de hoofdbestanddelen:

a. een summiere samenvatting van het geschil en de verklaring van de betrokkenen;
b. de overwegingen van het Tribunal;
c. de uitspraak zelf.

Ter vermijding van cassatie moeten de overwegingen ('les motifs') vermelden welke volksrechtsregels op het onderhavige geschil toepasselijk worden geacht.

3.3. Executie

De uitspraak eindigt het proces en levert, als in het Europese recht, een authentieke akte op met executoriale werking. Over de executie treft men slechts een drietal artikelen in de Wet R.O. 1961 aan (artikelen 52 tot en met 54) waarvan artikel 52 de gevallen opsomt waarin de Juge de Paix, op verzoek (mondeling of schriftelijk), een bevel kan uitvaardigen tot (voorlopige) executie.
De middelen die de wet kent voor het naleven van het vonnis worden, voorzover ik kon nagaan, nog steeds beheerst door een besluit van 25 augustus 1938[40]. Voor het overige volsta ik met verwijzing naar Riou[41] en Laloum[42] die tamelijk uitvoerig op deze materie ingaan. Vooral Riou is zich ervan bewust dat zijn (theoretische) beschouwing in praktijk meer haken en ogen heeft: 'Le problème de l'exécution des jugements des tribunaux coutumiers est l'un de ceux qui préoccupent le plus les juges de paix actuellement en fonction. Ceux-ci se plaignent générale-

ment de ce que l'exécution forcée reste trop souvent inefficace'. Eigen informatie van de Juge de Paix in N'zara sluit hierbij aan. Vaak is het personeel dat hij ter beschikking heeft voor executie van een vonnis onvoldoende opgeleid (of niet aanwezig). Er wordt wel gebruik gemaakt van het gezag van de chef de la circonscription, de politie of gendarmerie; hun gezag is echter in de afgelegen dorpen met de slechte verbinding met N'zara minder effektief dan in de plaats zelf.

4. Het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara

Ter uitvoering van artikel 1, sub 6, van de Wet R.O. 1961 werd het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara ingesteld bij decreet van 4 juli 1963[43]. Het duurde echter tot oktober 1965 voordat het gerecht zijn werkzaamheden kon aanvangen. Het zetelt in een eenvoudig gebouw gebouwd volgens een model dat uniform is voor elk Tribunal Coutumier de Ie Instance in Togo. (Zie foto 1). Op het terras aan de voorkant is altijd wel iemand aanwezig, hetzij om een aanklacht in te dienen, hetzij om een aanvraag in te leveren voor de afgifte van een geboorteakte, of soms gewoon om een praatje te komen maken met de klerken. De meeste bedrijvigheid is er op donderdag, de dag waarop gewoonlijk zitting wordt gehouden. Buiten die dag is er weinig vertier en maakt het gebouw een verlaten indruk.

Het belangrijkste deel is de 'salle d'audience'. (Zie foto 2). Eenvoudig van stijl en onmiskenbaar naar Europees model ingericht: achter de groene tafel, in het midden de grootste stoel voor de Juge de Paix; links en rechts van hem een kleine tafel voor de secretaris-griffier (die iets lager staat). Op de voorgrond de halvemaanvormige balie waarachter partijen en getuigen staan tijdens het afleggen van hun verklaringen en de beantwoording van vragen.

Uiterlijk zijn er geen diepgaande verschillen met Europese gerechten, niet alleen door de indeling van de rechtszaal, maar

ook door de kleding van de voorzitter van de rechtbank. In feite zijn het attributen uit de franse civiele rechtspraak. Het afrikaanse-eigen is de kleding van de bijzitters en het publiek: de mohammedanen in hun wijdvallende yellabiyah's ('boubous'), de vrouwen met een drenzende baby op de rug of aan de borst, mensen van het platteland in kleding van eigen geweven stoffen, soms blootsvoets. Maar ook hier verdringt de westerse kleding het autochtone, omdat nu eenmaal het witte overhemd meer status wordt toegedacht.

De territoriale jurisdictie van het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara strekt zich uit over de circonscription Mango, aanvankelijk ook over die van de circonscription Kandé ten zuiden hiervan. In 1967 werd de territoriale jurisdictie beperkt tot de circonscription Mango. Deze inkrimping heeft echter niet geleid tot een opvallende daling van het aantal berechte geschillen. Zie Bijlage D.
Voor geschillen uit de circonscription Kandé verplaatste het Tribunal zich vroeger op gezette tijden naar de plaats Kandé, in de processen-verbaal aangegeven als 'en transport judiciaire séant à Kandé au Centre Culturel de la dite ville[44)].

Sinds de instelling van het Tribunal in N'zara heeft het drie voorzitters gehad, allen afkomstig uit het zuiden en waarvan er twee behoren tot de Ewe. De Juge de Paix (in 1971) spreekt het Ewe evenwel ook vloeiend. Het benoemingsbeleid is erop gericht te voorkomen iemand aan te stellen in het ressort van het Tribunal waaruit hij vandaan komt. Dit ligt voor de hand, maar heeft het nadeel dat de benoemde Juge de Paix bijna nooit één van de courante talen in de circonscription Mango spreekt.

Door het uiterlijk van het gebouw, de kleding van de Juge de Paix, de schrijfmachines, de aanplakborden voor mededelingen en de procedure, is de indruk gebleven dat het Tribunal een rechtsinstantie is uit de tijd van de blanken en het Europese bestuur.

foto 1

Het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara.

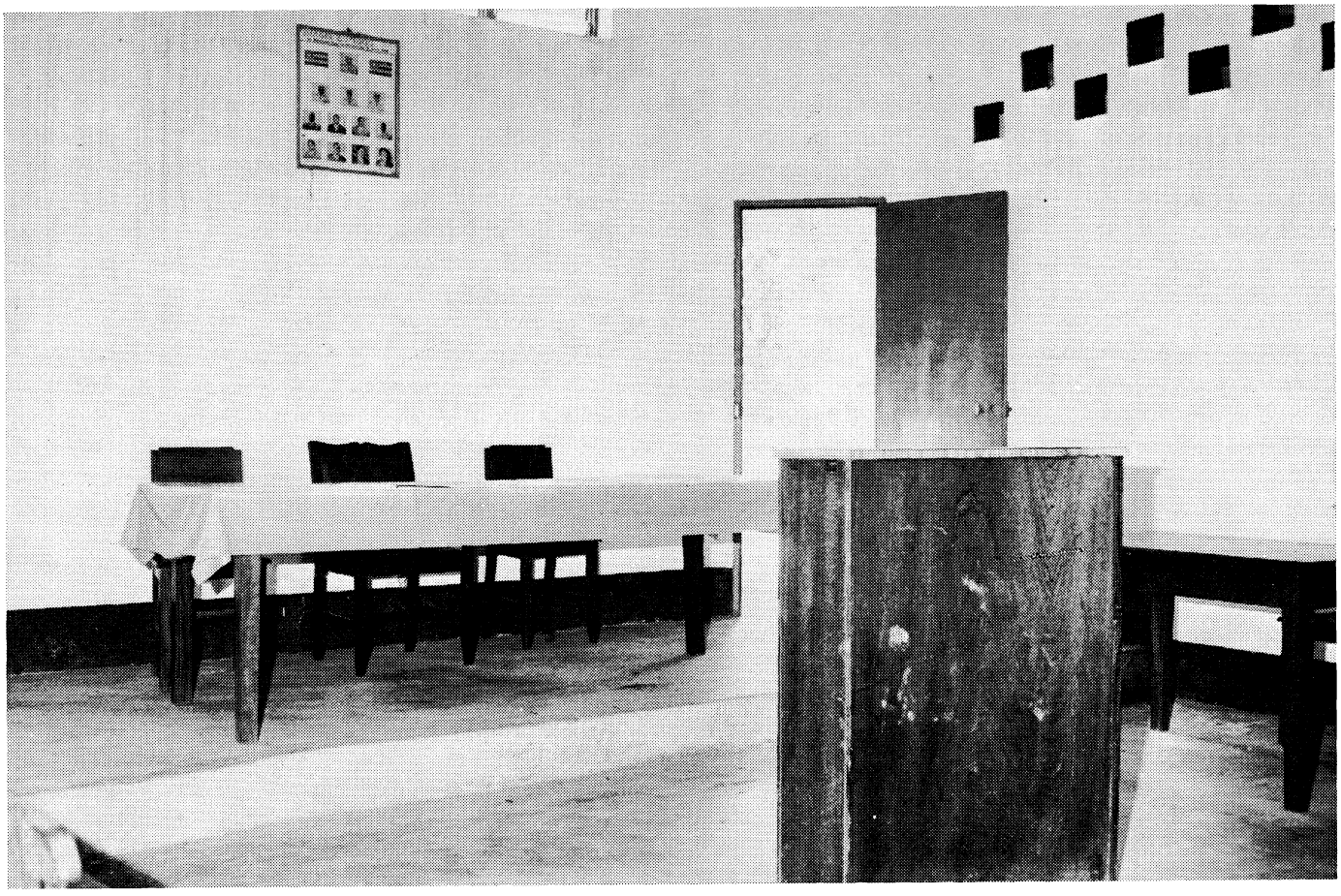


foto 2

Rechtszaal van het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara.
Midden-achter de tafel voor de voorzitter (de grootste stoel) en links en rechts van hem een stoel voor een bijzitter. Geheel rechts de tafel voor de secretaris-griffier en op de voorgrond de balie waarachter partijen en getuigen staan tijdens het afleggen van hun verklaring.

De Juge de Paix heeft op het verloop van het proces grote invloed. Hij stelt de vragen, slechts zelden is een bijzitter aan het woord en dan na uitdrukkelijk toestemming van de Juge de Paix. In praktijk is de rol van de bijzitter dus veel bescheidener dan de tekst van de wet doet vermoeden; het best laat zich zijn positie beschrijven door een bijzitter zelf:

> 'Les assesseurs n'ont pas le droit d'aller contre le Juge de Paix, c'est à dire contre les idées du Juge, parce que par là ils n'ont pas raison. Quand vous allez contre les idées du Juge, il faut que vous ayez raison et il faut que le Juge voit que ce que vous avez à dire est très vrai! Lui-même, il vous donnera des explications afin que vous-même, vous verrez que ce que vous avez dit n'est pas juste'[45].

Aan de redactie van het proces-verbaal komt de bijzitter niet te pas, in overeenstemming overigens met de wet (artikel 50). Dit is, zoals gezegd, geheel het werk van de Juge de Paix en de secretaris-griffier.

Volgens welke criteria de Juge de Paix in N'zara zijn voordracht voor bijzitters aan de Minister van Justitie bepaalt, is mij niet geheel duidelijk geworden. Volgens een secretaris-griffier zou hij af gaan op het advies van de chef de la circonscription, die op zijn beurt advies zou inwinnen bij de vorst van de Anufòm. Inderdaad heeft de chef de la circonscription regelmatig contact met de vorst omtrent kwesties van bestuur van de circonscription, maar in hoeverre de chef de la circonscription werkelijk advies in deze kwesties inwint bij de vorst, heb ik niet met zekerheid kunnen vaststellen. In elk geval is er geen rechtstreeks overleg tussen de Juge de Paix en de vorst hierover.
De lijsten van bijzitters over de jaren 1968 - 1971 geven een zekere voorkeur aan voor mensen die reeds een funktie bij de overheid vervullen, als kanton-, dorpshoofd, of administratieve banen bekleden (bijvoorbeeld 'commis du conseil de la circonscription'), funktionarissen uit het onderwijs en gezondheidswezen

('agent de la santé'). Uitgezonderd de kanton- en dorpshoofden spreken deze funktionarissen goed Frans waardoor het contact met de Juge de Paix veel gemakkelijker is; het is echter geen vereiste dat iemand Frans behoort te spreken wil hij in aanmerking komen voor de funktie van bijzitter.

Soms bevinden zich onder de bijzitters leden van het hof van de vorst. Deze zijn dan meestal op de hoogte van het geschil; dit geldt zeker voor het dorps- of kantonhoofd die in eigen kring het geschil soms al berecht heeft. Men zou verwachten dat in dat geval de Wet R.O. 1961 'wraking' zou hebben ingevoerd. Riou[46)] echter meent dat de wetgever het recht van wraken niet heeft willen invoeren, omdat de wetgever uitgaat van de opvatting dat een bijzitter geen rechter is, maar een juridisch adviseur.

Belangrijker is echter dat in de praktijk van de volksrechtspraak voorkennis van zaken iets vanzelfsprekends wordt geacht en van de kant van de justitiabelen dus nauwelijks enig bezwaar kan worden verwacht.

HOOFDSTUK IV

Noten

1) Loi relative à l'Organisation Judiciaire au Togo, 12 juni 1961, J.O. 1961 - 393, gewijzigd door een wet van 28 december 1961, J.O. 1962 - 23;
2) Deze term wordt in wetgeving en rechtspraktijk in technische zin gebruikt.
3) New Essays in African Law, London, 1970, p. 107 e.v.
4) Heel kras drukte David zich uit in Receuil Penant, 1962, p. 352.
5) Zie de Loi no. 64-381 van 7 oktober 1964 in Ivoorkust (artikel 20).
6) A.F.J. Köbben: Een Code Civil in Ivoorkust en zijn ontvangst door de bevolking, Kroniek van Afrika, no. 1, 1967, p. 62
7) E. Cotran: Integration of Courts and Application of Customary Law in Kenya, East African Law Journal, vol. 4, 14, en van dezelfde schrijver: Integration of Courts and Application of Customary Law in Tanganyika, East African Law Journal, vol 1, p. 108
8) J.D. Laloum: Manuel du Juge de Paix, Editogo, Lomé, 1963, p. 20
9) 3è Partie, Chapitre 1, p. 435
10) Riou, op. cit. p. XIV
11) Zie bijlage C.
12) op. cit. p. 24
13) op. cit. p. XIV
14) Aldus een arrest van het Tribunal de Ie Instance te Lomé van 21 februari 1938, Receuil Penant, 1938, J. 169
15) Dit artikel luidde: 'En même matière, les différends entre justiciables des tribunaux français et justiciables des tribunaux indigènes peuvent d'un commun accord, être portés devant les tribunaux indigènes qui dans ce cas, appliquent la coutume indigène. L'accord est constaté par une convention analogue à celle qui est prévue par le décret du 2 mai 1906 susvisé'.
16) Riou, op. cit. p. 36
17) In een vaderschapsactie tegen een in Europa geboren Afrikaan voor het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara, deed noch het Tribunal noch een van partijen een beroep op de onbevoegdheid van de rechtbank. Uit de gegevens van het procesverbaal van de verzoening is niet met zekerheid vast te stellen of gedaagde onder het moderne recht viel, maar op grond van zijn Franse naam, geboorteplaats in Frankrijk, mogen we dit wel veronderstellen. Belangrijker in dit verband is de opmerking in het p.v.: 'Le Tribunal propose... de confier la garde de l'enfant à son père....devant un notaire et suivant sa loi personnelle'. Hiermee lijkt het Franse recht bedoeld te zijn, want het volksrecht kent niet de rechtsinstituties 'notaris' en 'notariële akte'.
18) Riou, op. cit. p. 50.

19) idem
20) Sokodé ligt op 250 kilometer ten zuiden van N'zara; evenals de Anufôm zijn de Cotocoli - waarvan Sokodé het centrum is - geïslamiseerd.
21) Togo Presse van 4 december 1972, p. 6
22) Vlak na invoering van de Wet R.O. 1961 - toen er nog te weinig Afrikaans kader was - werd weleens van dit vereiste afgeweken; zie Riou, op.cit. p. 6
23) decreet van 27 september 1962, no. 62 - 141
24) op. cit. p. 8 - 10.
25) Artikel 41, lid 4, '...mention de l'avis de ce notable est obligatoirement portée au jugement', met andere woorden (in theorie) kunnen de bijzitters met meerderheid een uitspraak doen in strijd met de opvatting van de Juge de Paix, tenzij natuurlijk hun mening volgens de voorzitter, indruist tegen de regels van de openbare orde.
26) Steun voor deze zienswijze vind ik in de toespraak van een Juge de Paix in N'zara tot de nieuw benoemde bijzitters: 'De wet schrijft voor dat er een officiële rechter is, die wordt bijgestaan door bijzitters. Zodra U als bijzitter achter deze groene tafel plaats neemt, bent U rechter en moet U zich als zodanig gedragen'.
27) Riou, op.cit. p. 14
28) no. 62 - 74
29) Zie voor een uitvoerige beschrijving van de procedure: Riou, op. cit. p. 59 - 120 en Laloum op. cit. p. 57 - 99.
30) In begin 1973 deed zich in N'zara het geval voor dat een een schriftelijk verzoek tot procederen, van een schooljongen door de Juge de Paix werd afgewezen, omdat hij de vader van de jongen voor hield dat een mondelinge verklaring óók voldoende was en dezelfde waarde had als het kladje van zijn zoon (die zich bovendien gepresenteerd had als familiehoofd, waartegen de rechter zich verzette).
31) Zo'n convocatie luidt: 'Le Juge de Paix, Président du Tribunal Coutumier de Ie Instance de Mango prie M/Mme.... de bien vouloir se présenter à Son Cabinet, le (datum) pour affaire lui concernant'. In N'zara wordt de bestelling van convocaties verricht door een bediende van het gerecht, op het platteland (soms) door de Gendarmerie Nationale tijdens hun patrouilles door de circonscription. Men kan zich de consternatie voorstellen die een dergelijk bestelling oorzaakt.
32) Artikel 47 spreekt van 'tribunal'; naar men aanneemt wordt ook bedoeld de appèl-rechter inzake het volksrecht zie J. Chabas: La conciliation devant les Tribunaux de droit local, Revue Juridique et Politique de l'Union Française,1953, p. 345
33) J. Chabas: La conciliation devant les Tribunaux de Droit local de l'A.O.F., in Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1953, p. 334-335.
34) Riou, op. cit. 75
35) Zie Circulaire no. 4 van 16 april 1960 uitgaande van de Procureur de la République van het Tribunal Supérieur d'Appel aan alle voorzitters van de Tribunaux de Droit Local
36) Citaat uit een vonnis van het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara betreffende verzet tegen een huwelijk (1968).

37) Het besloten karakter wordt afgeleid uit het decreet no. 62-76, betrekking hebbende op de eed van de bijzitters en uit het algemene beginsel van Frans procesrecht (geheim van de raadkamer).
38) De Juge de Paix in N'zara klaagde over het feit dat jurisprudentie van andere rechtbanken in Togo (vooral van de Chambre d'Annulation niet wordt verspreid.
39) Voor een voorbeeld van een proces-verbaal verwijs ik naar Laloum, op. cit. p. 84 - 88.
40) J.O. 1938, p. 554, 'relatif aus voies de l'exécution en matière de justice indigène.'
41) op. cit. p. 107 - 121
42) op. cit. p. 93 - 108
43) Décret portant nomination des Tribunaux Coutumiers de Ie Instance et modifiant le décret no. 62-36 du 21 févier 1962, J.O. du Togo 1963-473.
44) Aangeduid als 'audiences foraines': elk Tribunal Coutumier de Ie Instance heeft de bevoegdheid zittingen te houden binnen het ressort van het gerecht en buiten de vaste domicilie van het Tribunal.
45) Gedeelte uit een interview in juli 1971 met een Franssprekende bijzitter van het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara; (letterlijke tekst).
46) op. cit. p. 17

HOOFDSTUK V

Positie van de volkshoofden in de circonscription Mango, speciaal van de vorst van de Anufòm, Na Tyaba Tyekura.

'Vroeger voor de tijd van de blanke was de positie van de vorst te vergelijken met een vrouw die een pot water op haar hoofd draagt. Op het moment dat zij die pot draagt, staat ze stevig op de grond en kost het haar geen inspanning die pot op haar hoofd te houden. Maar als zij haar hut binnen gaat moet zij de pot van haar hoofd tillen en voor haar buik dragen. Elke misstap, hoe klein ook, zal haar met pot en al doen vallen.
Zo nu is mijn positie geworden' - Na Tyaba Tyekura,
18 april 1971

1. Inleiding

Tijdens het Duitse bewind in Togo waren de volkshoofden bevoegd recht te spreken in civiele zaken en eenvoudige politiegeschillen waarbij het dorpshoofd voor die tijd zeer hoge boetes kon opleggen, met een maximum van 50 Mark, de vorst ('Oberhäuptling') zelfs van 100 Mark; 10% van de opgelegde boetes diende als inkomsten van de volkshoofden.

Toen Frankrijk in 1914 het bestuur van een deel van de voormalige Duitse kolonie Togo overnam, werd deze bevoegdheid omgezet in 'pouvoir de conciliation', aldus artikel 13 van de Wet R.O. 1922 en beperkt tot 'en matière civile et commerciale'. Hun strafrechtelijke jurisdictie werd afgeschaft, evenals het innen van 10% van de opgelegde boetes als revenuen. Dit had het misnoegen van het Franse bestuur gewekt en in 1924[1] schreef de toenmalige gouverneur van Togo, Bonnecarrère: 'Il m'est revenue

que nombre des chefs coutumiers continuent à percevoir des espèces et depuis que le décret du 22 novembre 1922 est rentré en vigueur, il n'est guère de commandants de cercle qui ne m'aient pas rendu compte de réclamations portées par des parties contre un chef qui a exigé le paiement d'un règlement de palabre'.

In Frans West-Afrika ontbrak een algemene wet die de positie van de volkshoofden regelde. Van gebied tot gebied werd de 'commandement indigène' verschillend geregeld door zogenoemde 'circulaires' van de gouverneurs[2]. De volkshoofden hadden als taak te assisteren bij het innen van de belasting, het voeren van een (zeer bescheiden) burgerlijke stand ('état civil local') en bij het handhaven van de openbare orde. Als 'agent du gouvernement local' was het volkshoofd geplaatst onder het gezag van de hoogste regeringsvertegenwoordiger, de 'commandant de cercle' (na 1960: 'chef de la circonscription').
Verkiezing van de volkshoofden berustte op volksrechtelijke regels, maar voor de benoeming was bekrachtiging nodig van de overheid. Aldus artikel 8 van het besluit van 2 oktober 1949[3].
Hoewel de inschakeling van de volkshoofden bij het lokale bestuur regelmatig de belangstelling had van het Franse bestuur[4], krijgt men toch niet de indruk dat de kolonisator erop uit was de volkshoofden actief en intensief bij het bestuur te betrekken. Zij konden onmogelijk de hun opgelegde bestuurstaken[5] goed vervullen als de overheid hun niet ook deugdelijke middelen ter hand stelde en niet goed salariëerde.

Tot op heden wordt de positie van de volkshoofden in Togo geregeld door het besluit uit 1949 en door een besluit van 3 augustus 1959[6]. Hierbij veranderde slechts weinig. Artikel 7 bepaalt dat de verkiezing van volkshoofden

wordt geregeld door het volksrecht 'là où elle existe' en dat een volksstemming ('consultation populaire') deze verkiezing zal vervangen 'partout où la chefferie n'est pas traditionnelle ou coutumière'. Het besluit van 1959 handhaaft echter dat de verkiezing bekrachtigd moet worden door de centrale overheid (artikel 8).

De inmenging van de overheid beperkt zich evenwel niet alléén tot de bekrachtiging van de verkiezing, maar heeft ook betrekking op de verkiezing zelf. Regelmatig leest men in het Togolese dagblad, de Togo Presse, dat leden van de regering vanuit Lomé bemiddeld hebben bij de verkiezing van een volkshoofd, zoals in 1973 in het geval van het kantonhoofd in Kouméa (circonscription Lama-Kara op ruim 500 kilometer ten noorden van Lomé). Naast de kandidaten die naar volksrechtsregels recht zouden hebben op de titel, stelde de overheid een gepensioneerde legerkapitein kandidaat. Deze werd gekozen en benoemd[7]. De bemoeienis van bovenaf kan een zekere competitie doen ontstaan tussen de 'traditionele' leiders en andere leidende figuren, door de overheid naar voren geschoven en dan aldus de spanningen tussen de 'oude' en 'nieuwe' loyaliteiten bij de bevolking verscherpen[8]. De overheid ziet ongetwijfeld in haar benoemingspolitiek een middel enerzijds om rust en orde te handhaven middels personen die de regering welgevallig zijn, anderzijds kan zij via deze niet-traditionele plaatselijke bestuurders effektiever nieuw in te voeren wetgeving doorvoeren.

De vorst van de Anufòm, Na Tyaba Tyekura weet dat zijn positie van bovenaf gezien, wankel is, ondanks zijn eigen legitimiteit doordat hij naar volksrechtelijke regels is gekozen. Enerzijds berust zijn legitimiteit op volksrechtelijke grondslag en verwacht de bevolking van hem dat hij de beginselen van het eigen volk trouw blijft, anderzijds moet hij ook voldoen aan de verwachtingen en eisen van de overheid. Hij wordt bovendien door de overheid gesalarieerd voor zijn

bestuurstaak.
Bij het ten uitvoer leggen van onpopulaire bestuursbeslissingen loopt hij het risico steun en vertrouwen van de lokale bevolking te verliezen. Anderzijds komt zijn positie in gevaar als hij in de ogen van de overheid te weinig loyaal is aan het bestuur. Hiervoor is balanceerkunst nodig[9]. Veel ervaring heeft de huidige Anufò vorst opgedaan tijdens zijn lange periode als kantonhoofd in de kanton Barkoissi (25 km. ten noorden van N'zara) en vanaf 1963 als vorst. Het citaat aan het begin van dit hoofdstuk beschrijft treffend hoe hij zelf over zijn positie denkt.

2. Volkshoofden en rechtspraak

Al vervullen evenwel de volkshoofden bestuurstaken, voor deze verhandeling is van meer belang de vraag in hoeverre zij door de Togolese overheid óók als rechtsinstanties worden beschouwd en bevoegd zijn recht te spreken. De Franse koloniale werkgever beschouwde de volkshoofden als 'conciliateurs', niet als 'rechters'. Zo kende artikel 13 van de Wet R.O. 1922 aan de volkshoofden de bevoegdheid toe 'en matière civile et commerciale' partijen te verzoenen. Hoewel de Wet R.O. 1933 dit herhaalde, werd in artikel 5 hier aan toegevoegd: 'Ce préliminaire de conciliation ne fait obstacle, en aucun cas, à l'engagement ultérieur des instances'. De volkshoofden hadden in de Franse tijd dus slechts de wettelijke bevoegdheid te verzoenen en daar verzoening niet als rechtspraak werd gezien, waren zij geen rechtsinstanties in de zin van de Wet R.O. 1922, c.q. Wet R.O. 1933.

De Togolese wetgever is echter nog verder gegaan en heeft zelfs deze bevoegdheid niet in de Wet R.O. 1961 opgenomen. In strikt juridische zin is derhalve de opmerking van een

Juge de Paix uit N'zara juist, dat 'artikel 1 van de Wet R.O. 1961 waarin alle rechtsinstanties in Togo worden opgesomd, limitatief is. De volkshoofden zijn slechts bestuursfunktionarissen voorzover de overheid hen daartoe de bevoegdheid geeft'.
Deze opvatting is onder de juristen in Togo de heersende.

Ik wil hier niet een uitvoerige theoretische beschouwing wijden aan het onderscheid 'rechtspraak' en 'verzoening'[10]. De Anufòm zelf zien dit onderscheid minder scherp dan de lokale wetgever. Wel gebruiken zij verschillende termen voor verschillende niveaux van geschilsbeslechting, die varieren van rechtspraak tot verzoenen.
Voor rechtspreken wordt als algemene term sherea kâ gebruikt, waarin kâ spreken betekent.[11] (Voor sherea, zie noot 1, p.1). Rechtspraak door het Tribunal Coutumier de Ie Instance wordt aangeduid als sherea nazara, 'blanken-rechtspraak' en de rechtspraak van de vorst is sherea kâ fèmè deka[12].
De Juge de Paix en de vorst zijn shereakâfòm, rechters, evenals het kanton- of wijkhoofd[13].
De Anufòm gebuiken echter minder vaak de term sherea kâ voor de geschilsbeslechting op het lagere niveau van het dorpshoofd. Hiervoor wordt de term shèshèsu gebruikt, dat effenen, gladmaken, en vandaar ook verzoenen (tot een vergelijk brengen) betekent[14].

Over taak en funktie van de volksrechter is door Nederlandse volksrechtjuristen uitvoerig geschreven.
Een van hen, Van Vollenhoven, zag hun taak als drievoudig: 'Vooreerst, steun aan adatnaleving te verstrekken...; voorts, levende adatarchieven te zijn door wat zij bijwonen, meemaken, aan hun zoons overleveren...; eindelijk, recht te spreken op den grondslag van het adatrecht'[15].
Het is vooral het eerste wat mij intrigeert, omdat dit volksrechtelijke optreden van een volkshoofd zich uit in een reeks van zaken, die buiten het geschil en proces lig-

gen en van evengroot, zo niet van groter belang is dan zijn optreden in geschilsbeslechting.
Van Vollenhoven verstond onder deze 'gesteunde naleving'. het volgende: 'Het betreft hier niet in de eerste en voornaamste plaats een staven van feiten, maar het element dat als van veel meer belang op de voorgrond treedt komt hierop neer, dat de (traditionele) gezagsdragers door hun tegenwoordigheid zonder protest, door hun medewerking als 't ware stilzwijgend te kennen geven dat de zaak waarom het gaat, de transactie die plaats vindt adatrechtelijk in orde is, niet met de adatrechtsnormen in strijd is.'[16)]

Uit de talrijke voorbeelden die Van Vollenhoven aanhaalt, citeer ik wegens zijn aansluiting op de eigen observatie bij de vorst van de Anufòm, de invloed van de volkshoofden op de huwelijkssluiting. 'De hoofden, die er zich mee inlaten, beslissen nog geen geschillen, en hebben ook niet de registreertaak van onzen ambtenaar, bedisselen, admodieeren, zovaak het adatrecht onzeker van toepassing is of in het gedrang kon raken, een bemoeienis, gelijk ouders in het westersch huisgezin zich toekennen met de eigen zaken van hun kinderen'[17)].

Zo is het bij de (geïslamiseerde) Anufòm gebruik dat de vrouw op de ochtend na de consommatie van het huwelijk, bij de vorst komt waar het huwelijk de vorige dag onder leiding van de Imam formeel werd gesloten. Vòòrdat zij haar duimafdruk op het formulier van de burgerlijke stand plaatst, knielt zij voor de vorst, nog in haar huwelijkstoilet. De vorst vraagt haar dan: akete ma adya - weiger je het huwelijk niet?, tot driemaal toe, waarbij hij speels een zweepje hanteert en haar in scherts, maar met een voor haar niet mis te verstane ondertoon van ernst, voorhoudt dat zij kennis zal maken met de zweep als ze 'haar man weigert' (van hem wegloopt). In dàt geval zal zij zich

later moeten verantwoorden voor overspel.
De betekenis van de vraag is, aldus de vorst, dat de vrouw zich nadien niet kan beroepen tot het huwelijk gedwongen te zijn, omdat zij wel degelijk de gelegenheid gehad heeft om kenbaar te maken dat zij dit huwelijk niet wenste[18].

Een ander voorbeeld treffen we op het gebied van grondtransakties. Bij elke grondtransaktie moet de vorst op de hoogte worden gebracht. Dit is niet alleen een volksrechtelijke regel, maar sinds december 1972 ook een eis van de overheid; voor zover ik weet nog niet in de wet opgenomen. Hiermee wil de overheid inzicht verkrijgen wie welke rechten heeft liggen op welk stukje grond. Zo merkte een oud-strijder ('ancien combattant') dat de Chef de la Circonscription afgifte van een 'certificat de donation de terrain' weigerde (zie ook hoofdstuk VIII, casus 9) toen deze hoorde dat de vorst niet op zijn bureau wilde komen om een duimafdruk op de akte te zetten ten teken dat hij van de transaktie afwist. De vorst was noch door de oud-strijder noch door degene die het recht van opstal verleende op de hoogte gesteld. Met beide personen was de vorst (in 1971) hevig gebrouilleerd. Pas toen de oud-strijder na verloop van enige maanden zijn excuses aan de vorst had aangeboden, zegde deze zijn medewerking toe en kon de afgifte van het certificaat doorgang vinden.

De vorsten-bemoeienis in het dagelijkse leven is mèèr dan alleen maar schikking, bemiddeling of verzoening. Niettemin is dit het eerste waarop de vorst zelf doelt als men hem vraagt naar zijn taak: 'In de eerste plaats ben ik erop uit mensen die in onmin leven tot een vergelijk te brengen; in mijn hof probeer ik het geschil te effenen (shèshèsu, zie noot 14 op p. 141).

3. Hierarchie onder volkshoofden

Wie worden eigenlijk tot 'volkshoofden' gerekend? De plaatselijke tribale volksordening kent een hele hierarchie van leidersfiguren en funktionarissen wier gezag en funktie in hoge mate door traditie en erfrecht bepaald zijn. De overheid erkent echter alleen die 'volkshoofden' die formeel worden aangesteld en die binnen het ressort van een circonscription een bestuursfunktie vervullen. Hun benoeming wordt gepubliceerd in de Journal Officiel en algemeen worden zij aangeduid als 'chefs coutumiers'. De chef de la circonscription is in de circonscription de hoogst geplaatste bestuursambtenaar, aan hem zijn alle 'chefs coutumiers' voor bestuurszaken verantwoording schuldig.

In hierarchieke volgorde worden onder erkende volkshoofden gerekend:

a. het dorpshoofd (chef de village);
b. het kantonhoofd (chef de canton);
c. het wijkhoofd[19] (chef de quartier);
d. de vorst ('chef supérieur').

Aan de funktie van volkshoofd is een salaris verbonden waarvan de hoogte wordt bepaald door de rangorde[20]. Eigenlijk is de term 'chef coutumier', of 'volkshoofd', misleidend omdat instellingen zoals het kanton- en dorpshoofd, berusten op de Franse bestuurlijke indeling van een 'cercle', nu 'circonscription'. De term 'chef coutumier' echter voor een door de overheid benoemde traditionele bestuursfunktionaris, is een ingeburgerd begrip geworden. Hier worden achtereenvolgend de volkshoofden kort besproken, met uitzondering van de vorst die apart beschreven zal worden in onderdeel 5 van dit

hoofdstuk.

3.1 Het dorpshoofd

Het dorpshoofd is het laagst geplaatste volkshoofd en wordt in sommige delen van de circonscription Mango gomnaba genoemd - 'kind (ba) van de regering' (gomna, een verbastering van het engelse governor)[21]. Hij wordt benoemd door het hoofd van de circonscription en in overleg met de vorst; titel en funktie zijn ontstaan in de koloniale tijd.
De gomnaba behoort door de lineagehoofden van het dorp te worden gekozen, waarna hij door de chef de la circonscription wordt aangesteld. Het is op voordracht van de vorst waarop de chef de la circonscription afgaat. Voor zijn benoeming presenteren zich meerdere kandidaten bij de vorst, allen erop uit hem door materiele gaven gunstig te stemmen. In de eerste plaats is de gomnaba verantwoording schuldig aan zijn direkte chef, het hoofd van een kanton (een administratief onderdeel van de circonscription).

De funktie van gomnaba valt niet steeds samen met het traditionele dorpshoofd, de myèfò, 'iemand (fò) van het dorp (myè)'. Tot deze titel is gerechtigd de oudste man uit de lineage van de stichter van het dorp, oudste zowel wat generatie betreft als binnen de generatie naar leeftijd[22]. Het is denkbaar dat de zoon van de oudste van een serie broers in leeftijd ouder is dan de jongste van deze broers; toch zal in dit geval de jongste van de (overigens overleden) broers voorrang hebben op de jaren oudere 'zoon' van de oudste broer. In het dorpje Ayikpèrè (zie p. 19) in de kanton Kountoiré vielen de funkties van gomnaba en myèfò niet samen. In 1970/71 kwam de titel van myèfò toe aan D, althans volgens sommigen. Andere bestreden dit. D was de oudste man uit een van de drie patrilineages die Ayikpèrè vanuit het moeder-dorp

Naba, 12 kilometer ten noord-westen van Ayikpèrè, hebben gesticht. D erfde de titel van myèfò van M, een van de stichters van Ayikpèrè, maar volgde hem niet op als gomnaba, zoals M indertijd wel was. Zeer waarschijnlijk niet omdat D sterke tegenstand ondervond van een zoon van de andere stichters van het dorp, een zekere N, die vond dat hem de titel toekwam zowel van myèfò als van gomnaba[23]. Het was K, de tweede zoon van M, die zich de titel van gomnaba toeëigende, hoewel dit nooit officiëel door het hoofd van de circonscription werd bevestigd. Maar op grond van zijn aanstelling tot 'président de la Jeunesse' - een politieke groepering voor de jeugd - had hij met de autoriteiten in N'zara het meeste contact. K was ook de man die door het kantonhoofd in Kountoiré werd ingeschakeld bij de belastinginning. Door zijn jonge leeftijd echter kon K praktisch geen gezag uitoefenen in het dorp; zijn relaties met de autoriteiten vormden daarvoor toch te weinig tegenwicht.

Het gezag van een gomnaba steunt dus op de officiële aanstelling door de chef de la circonscription, in tegenstelling met het traditionele dorpshoofd, de myefò. Een van de taken van een gomnaba is het innen van de belasting, een taak die reeds werd ingesteld tijdens het Franse koloniale bestuur. De gomnaba stelt daarvoor vaak een hulpje aan, de dansanda (de term laat zich niet ontleden), meestal een verwant uit zijn eigen patrilineage. Indien echter de gomnaba sterft, volgt de dansanda hem niet automatisch op. De funktie van gomnaba kan overgaan op de jongere broer van de overledene, die op zijn beurt òf de oude dansanda handhaaft, òf een nieuwe aanstelt, waardoor nogal eens twisten ontstaan aan wie de belastingplichtige nu eigenlijk moet afdragen. Geschillen hieromtrent komen geregeld bij de vorst terecht als klachten tegen het dorpshoofd en zijn hulpje(s).

3.2 Het Kantonhoofd

De gomnaba staat onder het hoofd van een kanton ('chef de canton'). De chef de la circonscription draagt het kantonhoofd ter benoeming voor aan de Minister van Binnenlandse Zaken, na overleg met de hoogste traditionele gezagsdrager, de vorst.
De funktie van kantonhoofd wordt meestal toegekend aan de gomnaba van het grootste dorp in de kanton (al of niet myèfò). De kantonhoofden in de circonscription Mango hebben geen schoolopleiding gehad en spreken over het algemeen geen Frans. Een uitzondering hierop maakt het hoofd van de kanton Kountoiré, een tot de Islâm bekeerde Ngam Ngam, die mede door het feit dat hij vloeiend Frans spreekt meer status heeft verworven bij de vorst en de chef de la circonscription.

Het berechten van geschillen is een belangrijke taak van het kantonhoofd. Toen bleek dat Ayikpèrè geen dorpshoofd had, concentreerde ik mij op de geschilsbeslechting van het kantonhoofd van Kountoiré waaronder Ayikpèrè ressorteert.

3.3 Het wijkhoofd

Tegenwoordig is N'zara in wijken verdeeld[24]. Er zijn drie wijken waarvan de bewoners hoofdzakelijk Anufòm zijn: Dyabu, Sangbana en Fòmboro. Een vierde wijk - Zongo - blijft buiten beschouwing, het is de wijk van de vreemdelingen, zoals Yoruba's, Haussa's, etc. Het hoofd van de wijk - een Haussa - staat direct onder het gezag van de vorst van de Anufòm.

De indeling van de wijken gaat terug op de samenstelling van het leger toen de Anufòm wegtrokken uit het gebied van herkomst in Anò, in Ivoorkust. De kern van elk van deze

legergroepen werd gevormd door een adellijke patrilineage, behorende tot de stand van de donzom.
De kernen van de wijken Dyabu en Sangbana zijn de 'huizen' Dyabu en Sangbana die met elkaar geliëerd zijn door de familieband tussen de legeraanvoerders Na Byema Bonsafu en Na Soma, de aanvoerders van de Anufòm toen zij uit Anò wegtrokken. Hun verwantschap wordt algemeen aangegeven als 'vader en zoon': Na Byema Bonsafu zou een klassifikatorische jongere broer zijn geweest van de vader van Na Soma[25]. Met deze edelen trok mee Yukwee, de stichter van het huis Angò ('jullie zijn talrijk'). Het hoofd van de patrilineage werd de leider van de wijk Fòmboro, dat 'rechts' betekent en slaat op de rechter vleugel van een militair kampement/of frontlinie. De stichter van dit huis is niet verwant met de beide stichters van Dyabu en Sangbana[26]. Het hoofd van Angò draagt de titel 'galadima', een Haussa term voor een soort 'minister van binnenlandse zaken'[27].
Toen de Anufòm het huidige N'zara veroverden, verdeelden de legeraanvoerders het grondgebied van de stad in stukken en wezen deze toe aan de onder hun bevel staande families van vrije krijgslieden, de ngyem en aan families van de geleerde moslimstand, de karamòm.

In pre-koloniale tijd heeft mijns inziens geen scherpe indeling bestaan in wijken. Het is wel zeker dat er numeriek grote huizen (als Dyabu, Sangbana, Badara, Gònò, Kambaya en Asadoro[28]) bestonden en nog bestaan, die elk aparte allianties hadden aangegaan met andere huizen van dezelfde stand als zijzelf en met patrilineages van vrije krijgers. Wel ontstonden er toen zekere territoriale belangensferen waarvan genoemde huizen de kernen vormden. Uit oogpunt van bestuur heeft de koloniale overheid deze territoria tot 'wijken' gemaakt, waarbij de huizen Dyabu, Sangbana en Angò, de kernen zijn gaan vormen van de wijken Dyabu, Sangbana en Fòmboro.

Vele plattelandsbewoners wier huizen van oorsprong onder de jurisdictie van het wijkhoofd van Fòmboro vallen (vielen) zijn verplicht éérst aan dit wijkhoofd hun geschil ter behandeling voor te leggen voordat zij zich tot de vorst richten. Mijns inziens moet dit beroep op het wijkhoofd van Fòmboro niet gezien worden als een beroep op het hoofd van het huis Angò (het huis van het wijkhoofd), maar eerder als een beroep op hem als wijkhoofd en belangrijk raadslid aan het hof van de vorst. Als hoofd van het huis Angò zou hij mensen uit dat huis geen procedeergeld kunnen vragen, hetgeen hij wel doet als wijkhoofd.

Dergelijke bindingen tussen inwoners van dorpen elders in de circonscription bestaan overigens ook met de hoofden van de huizen Sangbana en Dyabu en met de hoofden van de huizen Badara, Kumanò, Asadoro, om maar enkele te noemen. Steeds zal een Anufò, of hij nu op het platteland woont of in de plaats N'zara, zijn geschil eerst voorleggen aan het familiehoofd, vervolgens aan het hoofd van het huis waartoe hij oorsponkelijk in N'zara behoort, daarna aan het wijkhoofd onder wiens gezag dit huis ressorteert en tenslotte aan de vorst. Zodra blijkt dat partijen een van deze instanties hebben overgeslagen, zal de vorst partijen aan het begin van de zitting, of zelfs al bij de aanbreng van het geschil, berispen en terugverwijzen naar het desbetreffende hoofd.

De hoofden van de patrilineages, de <u>auwurufòbyèm</u>[29], zijn echter óók volkshoofden, maar niet in de zin van bestuursfunktionarissen, erkend en benoemd door de overheid. Zij zijn 'slechts' volkshoofden in volksrechtelijke zin en staan dan op de onderste trap van de (volksrechtelijke) hierarchie van volkshoofden. In Ayikpèrè, maar ook in N'zara, woonden wij verscheidene geschilsbeslechtingen tussen leden van dezelfde patrilineage onder leiding van het lineagehoofd bij. De toegang echter tot dit soort geschils-

beslechting is veel sterker afhankelijk van de persoonlijke contacten tussen de betrokkenen en de onderzoeker, dan bij de rechtspraak op hoger niveau. De sfeer is er minder formeel en minder 'en plain public'; betrokkenen proberen zoveel mogelijk het geschil en de behandeling ervan binnens-kamers te houden. Anderzijds echter, eenmaal toegelaten, zijn het vaak echte 'rechtszaken' waarover de onderzoeker veel meer gegevens kan inzamelen dan bij de 'hogere' volksrechtspraak.

In het volgende deel van dit hoofdstuk bespreek ik de rechtsbevoegdheid en de territoriale jurisdictie van de erkende volkshoofden zoals deze in de wet is neergelegd en in de praktijk tot uiting komt. Gezien het kader van deze verhandeling, beperk ik mij in hoofdzaak tot de jurisdictie van de vorst Na Tyaba Tyekura.

3.4 Rechtsmacht

Het besluit van 1949 (zie hiervoor bijlage A) betreffende de 'commandement indigène' vermeldt in artikel 17 dat de volkshoofden bevoegd zijn in hun ressort justiciabelen te verzoenen:

> 'attributions judiciaires: les chefs de canton et les chefs supérieurs sont investis, en matière civile et commerciale, du pouvoir de concilier les parties. Toutefois, lorsqu'il s'agit de litiges entre habitants d'un meme village, ou d'un même canton, la conciliation doit être tentée en premier lieu par le chef du village ou du canton intéressé.
> Ils veillent à l'ordre public et doivent prendre d'urgence toutes mesures propres à l'assurer.
> Ils signalent au chef de la circonscription toute propagande subversive, tous faits susceptibles de compromettre l'ordre et la sécurité'.

Het artikel zegt betrekkelijk weinig over wat nu eigenlijk tot de competentie van de volkshoofden gerekend moet worden. In

elk geval ligt deze uitsluitend op het civielrechtelijke gebied en is beperkt tot 'conciliation'. Althans dit is de theorie.
In de praktijk echter zijn het zeker niet alleen civiele kwesties die de vorst behandelt, maar ook strafzaken als kleine diefstalletjes, hekserij en bestuurszaken.
Het is evenwel mijn ervaring dat het merendeel van de voor de vorst gebrachte zaken valt onder de categorie 'vrouwenzaken' (bara sherea). Deze categorie vormt met 49% de grootste categorie geschillen die ik registreerde (zie bijlage E).

Tijdens zijn periode als kantonhoofd (te Barkoissi, iets ten noorden van N'zara) en vanaf 1963 als vorst, heeft de vorst geleerd wat de overheid niet aan zijn bevoegdheid overlaat. In de eerste plaats zijn dat geschillen waarbij gewonden vielen: zodra er bloed is gevloeid laat de vorst door een van zijn parketwachters partijen overbrengen naar de gendarmerie (of politie). Ook hekserij-kwesties acht de overheid buiten de bevoegdheid van de vorst te liggen, hoewel deze toch dit soort zaken behandelt. De overheid houdt (ernstige) gevallen van hekserij[30] nauwlettend in het oog wegens eventuele orde-verstoring. Beschuldigingen van hekserij worden bijna altijd tegen vrouwen geuit. Volgens Esther Goody[31] is dit het gevolg van het feit dat hekserij van vrouwen sociaal niet aanvaard wordt en van mannen, binnen bepaalde grenzen, wel. Slechts één mij bekend geval betrof een beschuldiging van hekserij door een man; leden van het hof moesten, desgevraagd, tamelijk ver in hun herinnering teruggaan om een ander geval te kunnen vermelden waarin ook een man van hekserij werd beschuldigd.

Naar men zegt hebben mannen in leidinggevende posities middelen om zichzelf tegen de kwade praktijken van heksen te beschermen. Zij zoeken en krijgen hiervoor de raad van iemand die bekend staat om zijn afweermiddelen tegen heksen. De vorst beschikt over sterke afweermiddelen[32] die ener-

zijds verbonden zijn aan zijn positie van vorst, anderzijds op grond van afweermiddelen die speciaal voor hem bereid zijn. Deze middelen beschermen hem, maar geven hem ook de macht mensen als heksen te herkennen. Dit herkennen wordt ook door de heks zelf gevoeld, die steeds in de vorst haar (zijn) meerdere zal erkennen. Dit en het feit dat de overige leden van het hof zijn macht hierin érkennen, zijn er waarschijnlijk de oorzaak van dat, voorzover ik weet, aan het hof geen 'proeven' genomen worden om uit te maken of iemand een heks is.
Door zijn immuniteit en zijn vermogen om mensen als heks te herkennen en zijn krachт om de kwade invloed uit een heks te verdrijven[33)], is de vorst een van de meest geschiktste instanties om een van hekserij verdachte persoon aan over te dragen.

De vorst is uiterst gereserveerd in het aanvaarden van geschillen van hekserij, enerzijds omdat hij weet dat zaken als deze veel ingewikkelder liggen dan het hof te horen krijgt. Hij wijst derhalve dergelijke zaken vaak terug naar het lineagehoofd of dorpshoofd waaronder partijen vallen. Anderzijds weet de vorst uit ervaring dat de overheid deze zaken beschouwt als 'kwesties van openbare orde en rust', waarover hij niet geacht wordt zijn bemoeienis uit te strekken. Zo weigerde in augustus 1971 de vorst zelfs partijen te ontvangen toen hij hoorde dat in een hekserij kwestie ernstige verwondingen waren toegebracht. Ook diefstal (awẽ) zal de vorst met terughoudendheid tegemoet treden; de overheid meent dat diefstal buiten de bevoegdheid van de volkshoofden ligt. Toch behandelt de vorst wel diefstal-zaken (zie de Bijlage E).

Tenslotte krijgt de vorst regelmatig bestuursgeschillen te berechten in zijn funktie van lokaal hoogste (traditionele) bestuurder. Vaak zijn het geschillen over het innen van

belasting of over het gedrag van een dorpshoofd.

3.5 Territoriale jurisdictie

In overeenstemming met de besluiten van 1949 en 1959 (zie Bijlagen A en B) valt ook in praktijk de territoriale jurisdictie van de vorst in hoofdzaak samen met de grenzen van de circonscription Mango, maar voornamelijk geconcentreerd op de kantons Mango, Gando, Mogou en Koumongou, allen kantons die tamelijk dicht (of zeer dicht) bij N'zara liggen en hoofdzakelijk bewoond worden door Anufòm en Ngam Ngam.

In de eerste plaats spreekt de vorst recht over de Anufòm (41,8% van de totale bevolking in de circonscription Mango zijn Anufòm), maar ook over leden van andere bevolkingsgroepen. Slechts de geschoolde Afrikanen (vooral Ewe) leggen aan de vorst geen geschillen voor; wèl roept de vorst hen een enkele maal op als getuige[34]. Voor het overige geldt dat ook een eiser (niet-Anufò) van buiten de circonscription de vorstenrechtspraak inschakelt, indien hij meent langs deze weg het meeste vat op zijn tegenpartij te kunnen krijgen. Zoals in juli 1971, toen een Ewe vrouw uit het noorden van Ghana een klacht indiende bij de vorst tegen een Anufò uit een dorpje dicht in de buurt van N'zara, maar die kortgeleden naar Ghana was verhuisd. (In dit geval was de vorst evenwel niet bereid het geschil te berechten, aangezien hij hoorde dat partijen de politie reeds in het geschil hadden betrokken).

De meningen lopen uiteen over de vraag of de vorst iemand van buiten de circonscription Mango kan dwingen naar zijn hof te komen. De vorst beweert daartoe het gezag te

bezitten, anderen betwijfelen dit. De vraag is niet onbelangrijke als men bedenkt dat herhaaldelijk vrouwen of verloofden naar Ghana vluchten met hun minnaar. In mei 1970 daagde een man uit Ayikpèrè de schaker van zijn vrouw voor het hof van de vorst, nadat hij tevergeefs geprobeerd had de schaker ertoe te bewegen zich voor het kantonhoofd in Kountoiré te melden. Inmiddels was de schaker tesamen met de vrouw naar Ghana vertrokken en hij weigerde naar N'zara te komen, ook na enkele oproepen van de vorst. Na een week vergeefs wachten in N'zara besloot eiser naar Ayikpèrè terug te keren om niet teveel kostbare landbouwtijd te verliezen (zaaiperiode).

De bereidheid van Anufòm (en niet-Anufòm) ook van buiten de circonscription Mango zich tot de vorst te wenden wordt in sterke mate beïnvloed door de sociale relaties die zij (nog) met N'zara onderhouden (vooral bloed- en aanwantschapsbanden).

Het beroep op de vorst (of het gehoor geven aan een oproep van de vorst) hangt dus enerzijds af van de instelling van eiser of gedaagde, anderzijds van het hebben van al dan niet waardevolle bindingen in de stad (vooral relaties met hofleden zijn hierin van belang). Zo zal een eiser ook van buiten de circonscription zich tot de vorst wenden als hij denkt dat hij via hem het meeste vat op zijn tegenpartij heeft, ookal onderhoudt hij zelf praktisch geen sociale relaties met N'zara bewoners. Gedaagde zal aan de oproep te verschijnen gehoor geven als hij hechte sociale relaties onderhoudt met (aan)verwanten in de stad. Het is immers heel goed mogelijk dat hij in de toekomst, niet als gedaagde, maar als eiser, de vorstenrechtspraak zal inroepen. Een weigering in het verleden om aan de oproep gehoor te geven, zet dan niet alleen zijn goede betrekkingen in N'zara op het spel, maar vooral de bereidheid van de vorst het geschil te willen behandelen.

4. Verloop van een geschil

Algemeen geldt de regel dat partijen voor de eerste aanleg zoeken naar het hoofd van de kleinste gemeenschappelijke groep waartoe zij behoren. Deze kan gebaseerd zijn zowel op een verwantschappelijk criterium (bloed- of aanverwantschap) als op territoriale criteria (dorp, kanton of wijk). Hieronder enkele voorbeelden, niet bedoeld als een limitatieve opsomming, maar als richtlijnen voortvloeiend uit de sociale struktuur. Zij worden met een zekere van zelfsprekendheid gevolgd, hoewel in praktijk daarvan ook wel wordt afgeweken.

Indien partijen tot éénzelfde lineage behoren en in hetzelfde dorp, of wijk wonen, zal het plaatselijke lineagehoofd de eerste instantie zijn waartoe zij zich wenden.
Wonen zij niet in hetzelfde dorp, noch in dezelfde kanton, dan zullen zij hun geschil in eerste instantie voorleggen aan het gemeenschappelijke lineagehoofd in de gemeenschappelijke wijk van oorsprong. Slaagt deze er niet in partijen tot een vergelijk te brengen dan zal in tweede instantie het geschil worden voorgelegd aan het wijkhoofd (verondersteld dat deze een andere is dan het lineagehoofd) en vervolgens aan de vorst. Dorpshoofd en kantonhoofd worden in dit geval overgeslagen, omdat partijen geen van deze territoriale eenheden (dorp en kanton) gemeen hebben.
Dorpsgenoten van verschillende lineages wenden zich eerst tot het dorpshoofd, vervolgens tot het kantonhoofd en daarna door tussenkomst van de respectievelijke lineagehoofden in N'zara tot het wijkhoofd (indien beide lineages onder eenzelfde wijkhoofd ressorteren) en vervolgens tot de vorst.
Partijen van verschillende lineages die tot de wijk Fòmboro behoren, zullen, indien zij op het platteland wonen, éérst de lokale instanties inschakelen die zij gemeenschappelijk hebben (dorps- of kantonhoofd), vervolgens het wijkhoofd van de wijk Fòmboro en tenslotte de vorst.

Behalve echter de criteria verwantschap en territorium, is de bevolkingsgroep waartoe partijen behoren en de stand (indien het Anufòm betreft) van invloed op de keuze van de volksrechtsinstanties. Dit geldt voor de dorps- en kantonhoofden.
Hier enkele voorbeelden.

Indien beide partijen Anufòm zijn, in hetzelfde dorp wonen, maar niet tot dezelfde lineage behoren, tenzij zowel het dorps- als het kantonhoofd een Ngam Ngam is, in dát geval zullen Anufòm naar alle waarschijlijkheid hun geschil in eerste aanleg voorleggen aan een Anufò volkshoofd: in casu aan het wijkhoofd in N'zara, mits partijen behoren tot lineages uit één wijk, en aan de vorst indien partijen niet tot lineages behoren die onder een en hetzelfde wijkhoofd vallen.
Donzom zullen zich zeker niet aan de rechtspraak van een Ngam Ngam dorps- of kantonhoofd onderwerpen; ngyem nog wel, indien de relatie tussen partijen onderling en tussen partijen en het desbetreffende volkshoofd niet slecht is. Omgekeerd is er minder aarzeling te bespeuren bij de Ngam Ngam om hun geschillen voor te leggen aan een Anufò volkshoofd. De reden hiervoor moet gezocht worden in de dominerende positie van de Anufòm op de Ngam Ngam.
Donzom zullen liever een ngye dorps- of kantonhoofd passeren en hun geschil voorleggen aan het (donzo) wijkhoofd in N'zara. Deze neiging is sterker bij karamòm. Er wonen slechts enkele Anufòm van deze stand op het platteland, maar zij zullen beslist berechting van een geschil door een Ngam Ngam volkshoofd afwijzen.

Hoewel de praktijk dikwijls anders te zien geeft, kan in het algemeen dit verloop worden aangegeven (niet op te vatten als strikt processuele regels):
- een gemeenschappelijk lineagehoofd kan nooit gepasseerd worden;

- indien partijen geen gemeenschappelijk lineagehoofd hebben, moeten de lineagehoofden van beide partijen op de hoogte gebracht worden van het geschil en van de gang van zaken, zij zullen mede bepalen aan welk volkshoofd het geschil verder zal worden voorgelegd;
- behoren partijen beiden tot eenzelfde territoriale eenheid (dorp of kanton) dan zullen zij het hoofd hiervan niet passeren, tenzij deze eenzelfde afstammingsgroep hebben waarvan het hoofd in een andere plaats (meestal N'zara) woont; in dat geval overheerst de verwantschapsfaktor de territoriale faktor.

voorbeeld: twee leden van de donzo lineage Badara leggen hun geschil niet aan het dorps- of kantonhoofd, maar gaan rechtstreeks naar het hoofd van de lineage van oorsprong (Badara) in N'zara (het spreekt vanzelf dat dit alleen gebeurt indien het dorps- of kantonhoofd niet tot de lineage Barada behoort).

5. De vorst: recht op de titel 'fèmè'

Sinds het begin van deze eeuw is herhaaldelijk door Duitse schrijvers geschreven over het recht op de titel van hoogste gezagsdrager bij de Anufòm, aangeduid als fèmè en hier vertaald als vorst, terwijl de ambtelijke term chef supérieur is[35]. De vraag is of er een alternering zou bestaan tussen de huizen Sangbana en Dyabu (volgens Anufò opvattingen de enige zijn die recht hebben op de titel fèmè). Voordat ik echter tot deze (betwiste) kwestie kom, is het noodzakelijk dat in algemene lijnen de verwantschap tussen beide huizen wordt aangegeven.

Toen de Anufòm na hun omzwervingen door het Midden en Noorden van Ghana zich tenslotte omstreeks het einde van de

achttiende eeuw in het huidige N'zara (toen Kundyuku en later herdoopt in Sansanné-Mango) vestigden, waren twee van hun belangrijkste militaire leiders Na Soma en Na Byema Bonsafu. Deze waren verwant als 'zoon en vader' (Na Byema Bonsafu zou de jongere broer zijn geweest van de vader van Na Soma). Aanvankelijk vestigden beide leiders zich op een stuk grond in N'zara waar tegenwoordig het huis Sangbana woont. Maar na enige tijd braken er onenigheden uit tussen de groep van Na Soma en Na Byema Bonsafu, op grond waarvan de laatste besloot zich elders te vestigen in N'zara. Volgens zegslieden uit het huis Badara[36] zou Na Byema Bonsafu zich tot Badara gewend hebben met het verzoek zich op hun grondgebied te mogen vestigen. Dit wordt door mensen uit Dyabu echter bestreden.

Mensen uit Badara beweren dat er nooit een wijk Dyabu heeft bestaan, slechts het huis Dyabu binnen het territoir van het huis Badara en dat Dyabu zich geleidelijk aan heeft ontwikkeld als een koekoeksjong en Badara numeriek overvleugelde. In de koloniale tijd wist echter Dyabu de overheid te overtuigen dat zij de kern vormden van de wijk Dyabu.
Met kracht wijst de huidige vorst Na Tyaba Tyekura dit verhaal van de hand, maar hij zal dit niet zo uitdrukkelijk tegen de mensen uit Badara zeggen. Daarvoor is zijn verwantschap via zijn moeder met Badara te nauw.

Rechthebbend op de positie van vorst van de Anufòm zijn alleen mannen uit de huizen Sanbana en Dyabu.
Uit informatie van de lineagehoofden uit de wijken Fòmboro, Sangbana, en Dyabu krijg ik de indruk dat in pre-koloniale tijd de Anufòm geregeerd werden door een raad van (niet patrilineair verwante) lineagehoofden van de <u>donzom</u> met aan het hoofd òf het hoofd van Dyabu òf van Sangbana. Deze leider was eerder een 'primus inter pares' dan een absoluut vorst. Men vergelijke in dit verband ook de uitleg van de term <u>faama</u> door Ives Person[37]. Zeer waar-

schijnlijk droeg elke belangrijke militaire leider van de Anufòm in de pre-koloniale tijd de titel fèmè, in de zin van aanvoerder van een deel van het leger en werd de hoofd-commandant aangeduid met de titel fèmè-kpri, 'grote aanvoerder'.

In de koloniale tijd is de positie van fèmè-kpri aanzienlijk veranderd. Enerzijds verleende het koloniale bestuur hem meer autoritaire macht dan ooit in de traditionele context het geval was geweest door de rol van de belangrijke lineagehoofden als raadslieden voor de hoofdaanvoerder te onderschatten. Anderzijds beperkte het koloniale bestuur de macht van de fèmè-kpri door de razzia's te verbieden die de Anufòm hielden op de overwonnen bevolking in de buurt van N'zara en hem het recht te ontnemen schatting aan de overwonnen bevolking op te leggen en zijn rechtsbevoegdheid aanzienlijk te beperken, vooral op strafrechtelijk terrein.

Tegenwoordig wordt alleen de hoogste traditionele gezagsdrager met de titel fèmè aangeduid. Evenals de positie van het lineagehoofd, vererft de titel van fèmè collateraal, dat wil zeggen naar een jongere broer van de overledene, of andere oudere generatiegenoot.
Slechts bij ontstentenis van overlevende generatiegenoten gaat de titel over op een lid van de volgende generatie.
Zoals hiervoor werd gezegd, hebben slechts de leden van Dyabu en Sangbana het recht op de titel fèmè. Sangbana is oorspronkelijk afkomstig uit Mali waarvan een deel is komen wonen - omstreeks de vijftiende eeuw -in Anò in Ivoorkust. De leider van deze groep, Dohu Sangba[38], trouwde met een prinses uit het geslacht Dyeremabu, een zekere Anò Ndyòrè. Met dit huwelijk begon de relatie tussen Sangbana en Dyabu (=Dyeremabu) die door het uitwisselen van vrouwen door de eeuwen heen groeide tot een sterke lamòya, (term voor voortdurende aanverwantschap), ook uitgedrukt als yati kû, 'wij zijn één'. Dat dit één zijn evenwel niet gebaseerd is op een

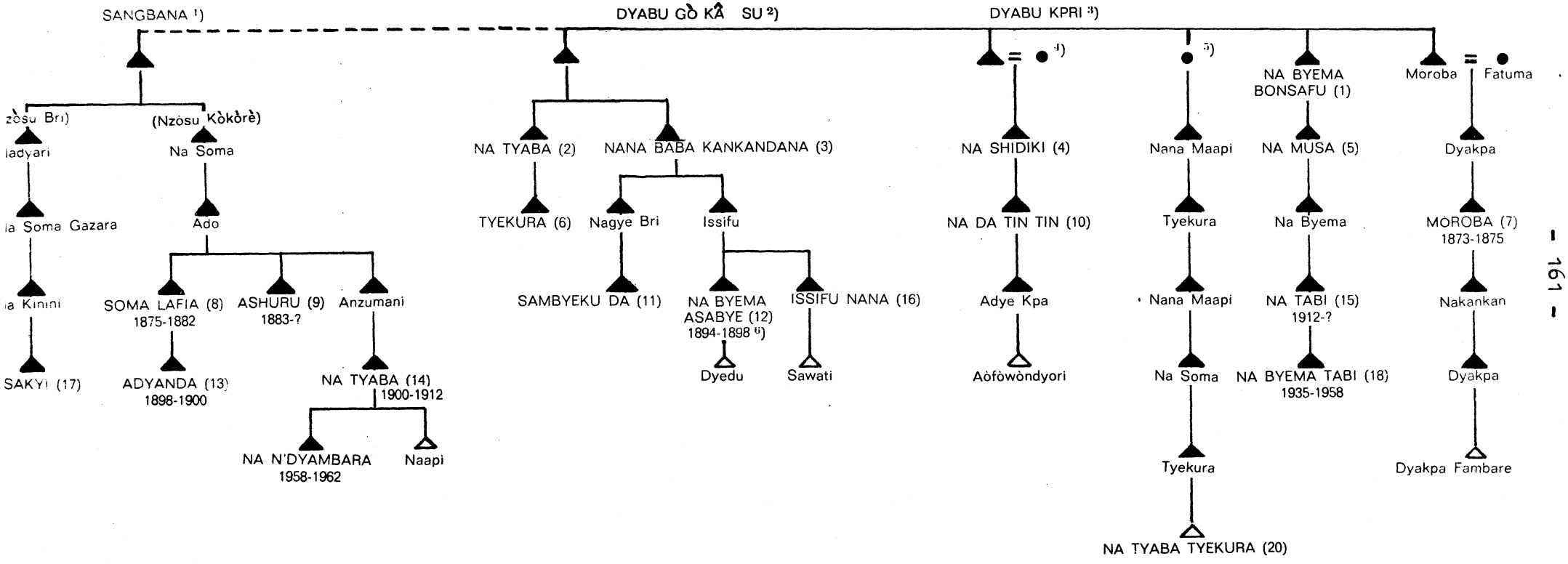
gemeenschappelijke patrilineaire afstamming komt tot uitdrukking in het feit dat Sangbana en Dyabu niet dezelfde anò dyue houden[39]. In de hierna volgende genealogie van de vorsten is deze lamòya relatie tussen Sangbana en Dyabu aangegeven door een onderbroken lijn.

Het recht op de titel fèmè wordt verondersteld te alterneren tussen de huizen Dyabu en Sangbana, tenminste aldus Thierry[40] en Asmis[41]. Von Seefried daarentegen verwerpt deze mening. Zijnsinziens is het recht op de titel van vorst ('Oberhauptling') slechts erfelijk binnen het huis Dyabu en een man uit Sangbana kan pas gekozen worden als er geen geschikte opvolger is in Dyabu. De genealogie (p. 161) geeft aan deze opvatting enige steun: het blijkt dat slechts zes maal (te rekenen vanaf de komst van de Anufòm in het noorden van Togo) de vorst afkomstig was uit het huis Sangbana, tegen veertien maal uit Dyabu. Het is echter mogelijk dat de mondelinge overlevering in zekere mate vervormd is tengunste van Dyabu. Anderzijds wordt de collaterale vererving en het beginsel van het alterneren in de praktijk sterk beïnvloed door machtspolitiek, zowel van binnenuit de huizen Dyabu en Sangbana, als van buitenuit door de overheid en door overwegingen omtrent de persoonlijke capaciteiten (lichamelijke en geestelijke) van de kandidaten.

Noten op de genealogie van p. 161.

1) Sangbana met twee segmenten Nzòsu Bri - 'bij de zwarte Mande', en Nzòsu Kókòrè - 'bij de rode Mande'; (nzòsu is een afkorting van nzòkò = Mande en su = bij).
2) Dyabu Gò Kâ is een segment van Dyabu en betekent: bij (su) de kleine (kâ) markt (gò) in Dyabu.
3) Dyabu Kpri, eveneens een segment van Dyabu; (kpri = groot). De huidige vorst Na Tyaba Tyekura is uit dit segment afkomstig.

Généalogie des Chefs Supérieurs des Anufòm depuis leur arrivée à N'zara



4) Deze vrouw - haar naam kon ik niet achterhalen - hertrouwde met Na Byema Bonsafu.
5) Nana Maapi is ingelijfd bij de patrilineage van zijn moeder (die niet wegtrok uit Anò).
6) Na Byema Asabyè (asa: hand; byè: links) werd door de Duitsers ten tijde van kapitein Thierry in 1898 neergeschoten. De Duitsers waren daartoe aangezet door mensen uit Sangbana die hen verteld hadden dat de vorst Na Byema Asabyè tegen hen samenspande en daarom zich niet wilde presenteren bij de Duitsers. Volgens zijn zoon Dyedu (nog in leven) verkeerde zijn vader in de positie van elke getrouwde man die na de dag van huwelijkssluiting acht dagen achtereen in zijn woning moet blijven. Dit was de reden dat Na Byema Asabyè zich niet bij de Duitsers wilde of kon presenteren.
7) Dankzij Duitse literatuur uit het begin van deze eeuw, zijn de regeringsjaren bekend van de vorsten vóór 1912, daarna gedurende de jaren 1912 - 1935 (jaar van troonsbestijging van Na Byema Tabi) kon ik er niet achterhalen in welke jaren Na Tabi (uit de lineage Dyabu, vorst vanaf 1912), zijn opvolger Issifu Nana (eveneens uit de lineage Dyabu), en diens opvolger Asakyi (uit de lineage Sangbana) geregeerd hebben.
8) de term na is een verwantschapsterm (verwijzings- en aanspreekterm) voor grootouders van beide sexe in beide lijnen. De term wordt ook overdrachtelijk gebruikt als term van respekt ten aanzien van hooggeplaatsten, ouderen; in veel gevallen wordt na samengetrokken met de eigennaam, bijvoorbeeld:

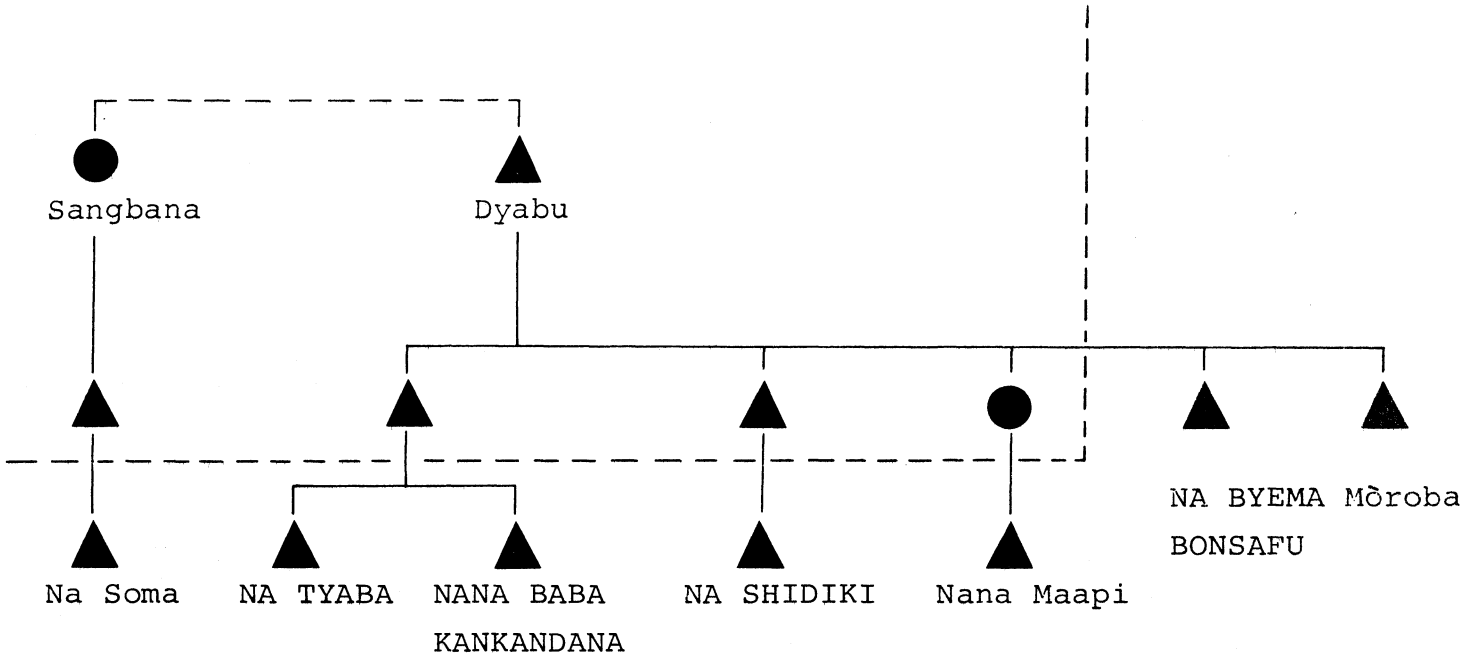
Namoro = Na Omoru
Nama = Na Mama

Enkele opmerkingen en gegevens bij de genealogie van de vorsten op p. 161:

Na Byema Bonsafu, de eerste vorst in N'zara en afkomstig uit de lineage Dyabu, werd bij vertrek uit Anô in Ivoorkust vergezeld door:

- Na Soma, de zoon van een klassifikatorische oudere broer. Deze behoorde tot het huis Sangbana, afkomstig uit Mali en van Mande oorsprong die al sedert lange tijd in Anô een nauwe aanverwantschapsrelatie met Dyabu onderhield. Na Soma, was ouder dan Na Byema Bonsafu en tijdens de veldtocht van de Anufôm bewees hij alle honneurs aan zijn klassifikatorische vader's jongere broer. De juiste relatie tussen Na Byema Bonsafu en de vader van Na Soma kon ik niet meer achterhalen.
- Na Shidiki en andere zoons van twee oudere broers, hoogstwaarschijnlijk broers met dezelfde vader als Na Byema Bonsafu. Deze twee oudere broers vergezelden Na Byema Bonsafu niet op zijn tocht naar Ghana en vermoedelijk waren zij reeds overleden op het moment dat Na Byema Bonsafu uit Anô wegtrok. Na Shidiki uit Dyabu (segment Dyabu Kpri, p. 161) wordt door vele informanten aangeduid als 'eigen zoon' van Na Byema Bonsafu.
- Nana Maapi, de zoon van een oudere zuster, hoogstwaarschijnlijk een zuster van dezelfde vader (en moeder) als Na Byema Bonsafu. Deze zuster's zoon (ngwè), Nana Maapi, uit het huis Dyabu (segment Dyabu Kpri, p. 161), is geheel ingelijfd in de lineage van Na Byema Bonsafu; zie ook noot 5 bij de genealogie (p. 161).

In een diagram kan deze situatie vereenvoudigd weergegeven worden:



De kapitaal getypte namen zijn vorst geweest; de personen binnen de onderbroken lijn zijn in Anò (Ivoorkust) achtergebleven.

5.1. <u>De huidige vorst van de Anufòm</u>. Na Tyaba Tyekura.

Toen N'dambara (vorst van 1958 tot 1962 uit de lineage Sangbana) stierf, ontbrandde er een felle strijd over zijn opvolging. Er dienden zich drie kandidaten aan: twee uit Dyabu en één uit Badara. Leden van deze laatse lineage hebben echter naar Anufòm normen geen recht op de funktie <u>fèmè</u>.
Naar erfrechtelijke regels had Dyakpa Fambare (zie p. 161) in Dyabu (segment: Dyabu Kpri) de meeste rechten, maar hij was toen reeds lichamelijk gehandicapt (slecht ziende en reuma-

tisch). Naast hem dong mee Na Tyaba Tyekura die bij de overheid hoge ogen gooide wegens zijn jarenlange bestuurservaring als kantonhoofd in Barkoissi. Na Tyaba Tyekura werd indertijd door zijn vader ter opvoeding aan Dyakpa Fambare toevertrouwd waarop deze nog steeds trots is ('de huidige vorst heeft als kleine jongen nog mijn bagage gedragen'). Na Tyaba Tyekura van zijn kant respekteert Dyakpa Fambare niet alleen als opvoeder en als jongere broer van zijn vader, maar ook als lineagehoofd.
Ten tijde van de opvolgingsstrijd schijnt de relatie tussen beiden zeer gespannen te zijn geweest, waarvan Badara probeerde gebruik te maken door van zijn kant een kandidaat te stellen. Toen Dyakpa Fambare dit gevaar doorzag, liet hij zijn aanspraak vallen en ondersteunde Na Tyaba Tyekura in de verkiezingsstrijd[42].
Op 6 december 1963 werd de verkiezing van Na Tyaba Tyekura officieel door de regering bevestigd.

Na Tyaba Tyekura is een <u>kontigi</u>[43]. De term wordt gebruikt voor elke gezagsfunktionaris. Volgens Trimingham is het een Mande term voor een leider van een religieus genootschap, meestal behorende tot de clan van de smeden. Het sacrale aspekt is bij de Anufòm op de achtergrond geraakt en heeft plaats gemaakt voor een politiek aspekt: een <u>kontigi</u> is een leider met politiek. De islamisering van de stand van de edelen (<u>donzom</u>) in het begin van deze eeuw heeft hieraan waarschijnlijk meegewerkt. Vóór de vorst Na Byema Tabi (uit het huis Dyabu) werd door de vorst nog jaarlijks een rund geofferd aan de rivier de Oti (stroomt langs N'zara). Dit offer schijnt weliswaar te zijn afgeschaft, maar nog wel bestaat het jaarlijks offeren van een rund door de vorst en Imam in (of bij) het paleis van de vorst om voorspoed te vragen voor de gehele bevolking. De traditionele installatie van vorst vertoont overigens grote overeenkomst met de installatie van de Imam van N'zara[44].

De vorst is een fangafò, iemand met gezag/macht[45]. Ook dit is een descriptieve term die gebruikt kan worden voor elke gezagsdrager. Een andere term voor de vorst is de Ashanti term ohini[46], die zowel als verwijzings- of als aanspreekterm wordt gebruikt. Deze term wordt naar mijn weten alleen voor de vorst gebruikt. De term ohini is echter niet zeer courant, maar komt onder meer voor in het vorstendevies[47]. Dit devies wordt elke maandag en vrijdag getrommeld op twee grote trommen die opgesteld staan voor de ingang van het paleis van de vorst als aankondiging dat zitting wordt gehouden[48].

Behalve als fèmè wordt de vorst ook aangesproken met yashi, een verwantschapsterm ('onze vader'), die gebruikt wordt voor elk hoofd van een familie. Raadsleden van het hof die met de vorst verwant zijn zullen echter tijdens de zittingen de vorst meestal niet aanspreken met deze verwantschapsterm, maar als fèmè.

Een van de funkties van de vorst is het berechten van geschillen. Naar Anufò opvattingen is hij in de eerste plaats een shereakâfò, een rechter[49]. Meestal spreekt hij recht op vaste dagen (maandag en vrijdag), maar het komt nogal eens voor dat er ook op andere dagen zitting wordt gehouden.

Tijdens de zittingen vergelijkt de vorst het geschil met geschillen die hij in het verleden heeft berecht, hetzij als kantonhoofd, hetzij als vorst[50]. Deze ervaring spreekt ook uit de enorme schat aan spreekwoorden die hij aanhaalt uit het Anufò, maar ook uit het Moba (bevolkingsgroep ten noorden van N'zara), het Haussa of het Ashanti, talen die hij vloeiend beheerst (de laatste twee onder meer door zijn verblijf in Ghana in de periode 1961 - 1963).
Op grond van deze lange ervaring is de vorst er zich terdege van bewust dat hij bij het opmaken van de balans die elke berechting toch is, 'handelingen en feiten misschien niet

altijd juist beoordeelt'. Dàt is ook de diepere betekenis van zijn wapendevies, speciaal van de woorden: wosòro ngashi - wodò ngashi (zie noot 47).

5.2. Samenstelling van het hof van de vorst

De vorst Na Tyaba Tyekura spreekt recht in de zaal die men direkt bij de binnenkomst van zijn paleis betreedt. Het is een zaal van zeker 7 meter breed en 12 meter lang en, gelijk de grote entree-hut van een normale compound (awuru), aangeduid als de lè (vergaderruimte). Links van de ingang staat de tafel voor de secretaris waarop hij de convocaties uitschrijft en de burgerlijke stand bijhoudt. Aan de lengtezijden van de zaal staan banken voor de raadslieden en partijen, achteraan (gezien vanuit de ingang) is de ligbank voor de vorst geplaatst[51]. (Zie foto 4). Alleen voor het wijkhoofd van Fòmboro is permanent een fauteuil aanwezig, de rest zit of op banken of op de grond, maar dan altijd op een mat.

De vorst spreekt recht met een aantal hoofden van lineages, allen van de adellijke stand. Van oudsher hebben officiëel recht op een plaats aan het hof als raadslid zeven hoofden van zeven verschillende lineages die als legeraanvoerders het commando voerden toen de Anufòm uit Anò wegtrokken[52].

Deze lineages zijn:

- Dyabu - wijk Dyabu
- Sangbana - wijk Sangbana
- Badara - wijk Dyabu[53]
- Gadyura - wijk Dyabu
- Atyuma - wijk Fòmboro
- Bòsòrò - wijk Fòmboro
- Angò - wijk Fòmboro

Tegenwoordig wijkt de vorst af van de regel dat alleen de hoofden van deze lineages recht hebben op de funktie van raadslid, door liefst mensen te benoemen in wie hij vertrouwen stelt[54].
In elk geval is de vorst eraan gehouden om de hoofden van Sangbana en Angò als raadsleden op te nemen[55]. Het huidige wijkhoofd van Fòmboro (hoofd van het huis Angò) vervult reeds lang de funktie van raadslid; hij is tijdens de regering van Na Byema Tabi en Na N'dyambara eveneens raadslid geweest.
In beginsel kan er geen recht gesproken worden als de wijkhoofden van Sangbana en Fòmboro afwezig zijn en aan deze regel wordt vrij strak de hand gehouden.

De vaste raadsleden worden aangeduid als fèmètanafòm, 'mensen die bij de vorst zitten', of als fèmèfòtûfòm, raadslieden[56]. Alleen deze vaste raadslieden hebben recht zich in de discussie te mengen en partijen aan een kruisverhoor te onderwerpen.

Ten tijde van mijn onderzoek bestond het hof uit:
- de vorst;
- vijf familieleden van de vorst, allen uit het huis Dyabu;
- de wijkhoofden van Sangbana en Fòmboro;
- het (plaatsvervangend) hoofd van het huis Badara.

Tot het hof behoort ook de 'spreker', de fèmèdyòdyòfò[57]. Zijn taak bestaat uit het met luide stem herhalen wat partijen tot het hof zeggen en hetgeen vorst en raadsleden hem hierop antwoorden. Hij herhaalt echter niet hetgeen leden van het hof onderling bepraten. In het Frans wordt de spreker vaak aangegeven als 'tolk', een onjuiste vertaling van de Anufò term fèmèdyòdyòfò. Beter zou men

hem kunnen aangeven als een tussenperscon tussen vorst, hofleden en partijen, hoewel er zich situaties voordoen waarin de spreker inderdaad ook optreedt als tolk, bijvoorbeeld in het geval partijen geen Anufò spreken. Van de 'spreker' wordt dan verwacht dat hij de vreemde taal vertaalt, tenzij het een taal is die veel raadsleden aan het hof verstaan (en zelf spreken), bijvoorbeeld het Ashanti. De funktie van spreker van de vorst is erfelijk in een bepaald segment van het huis Dyabu (Nana Daragu gyisâ) en op het ogenblik van het onderzoek waren er twee sprekers uit dit segment in funktie die elkaar 'broers' noemden[58]. Het herzeggen heeft als voordeel dat ook mensen achter in de zaal kunnen volgen wat er gezegd wordt[59] en het enigszins monotoon herhalen heeft een kalmerend effekt op de gemoederen. In het vuur van het debat gebeurt het echter dat de spreker niet meer kan bijhouden wat er gezegd wordt doordat allen tegelijk aan het woord willen zijn. Men kon niet meer aangeven waaruit de instelling van spreker is voortgekomen. Vage informatie wijst in de richting dat het vroeger als onbetamelijk werd beschouwd dat iemand zich rechtstreeks tot de vorst richtte en vice versa de vorst tot de gewone man. Zo deze informatie juist is, tegenwoordig wordt dit niet meer zo sterk gevoeld. In elk geval acht men het gewenst dat er zekere 'afstand' is tussen partijen onderling en tussen partijen en rechters. De spreker zit links van het ligbed van de vorst (zie foto 4).

Als de oudste spreker (in leeftijd) afwezig is of als partijen een taal spreken die hij niet begrijpt dan wordt zijn taak overgenomen door zijn klassifikatorische jongere broer. Tijdens het herhalen-vertalen van niet-Anufò in het Anufò luisteren de overige leden van het hof scherp toe of er ook juist wordt vertaald. Niet zelden wordt daarbij de spreker op zijn vingers getikt en als hij zich niet corrigeert en vergissingen te vaak voorkomen, springt een ander raadslid in. Soms moet zelfs de hulp gevraagd

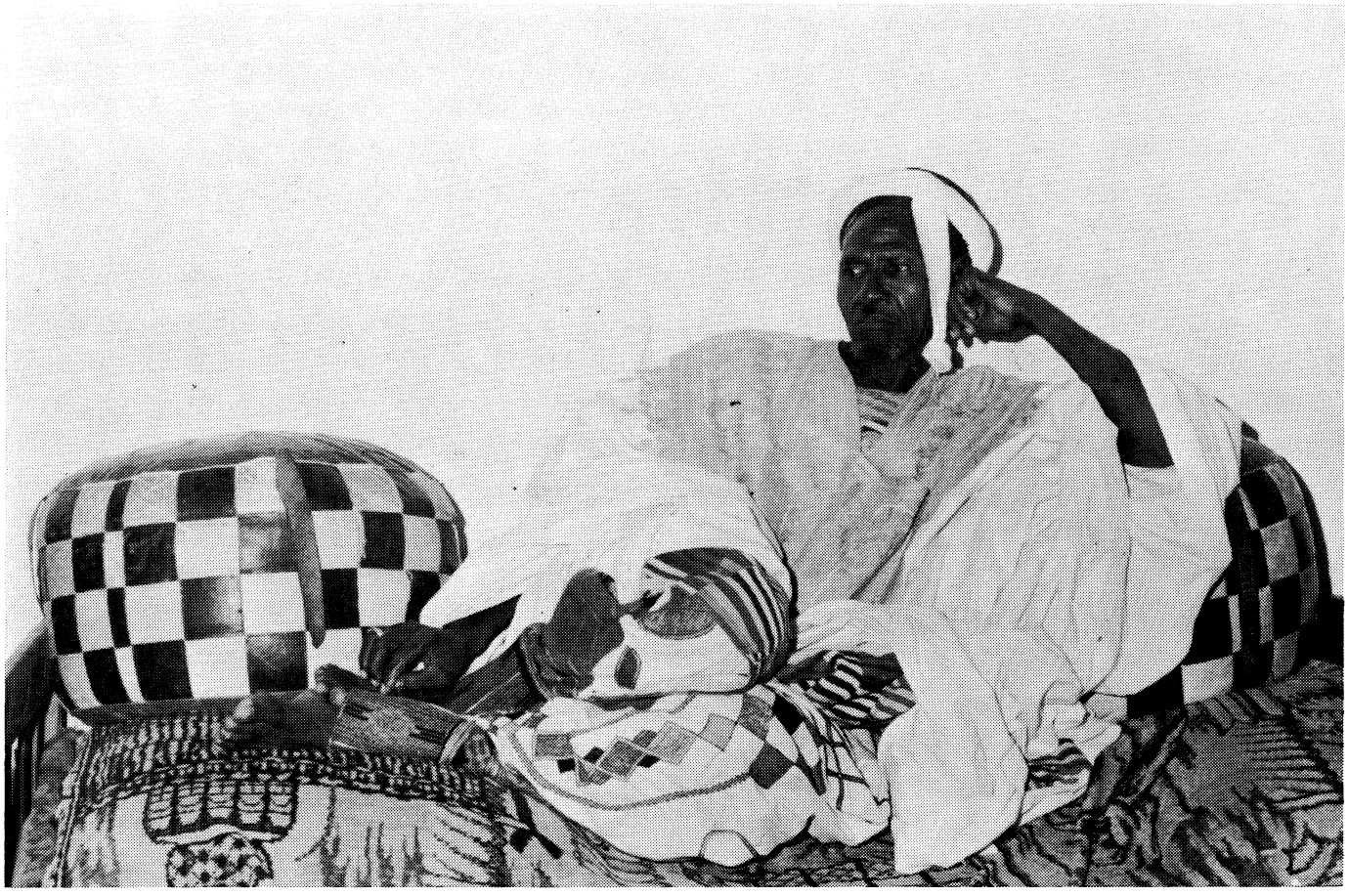


foto 3

De vorst van de Anufòm NA TYABA TYEKURA (1971).

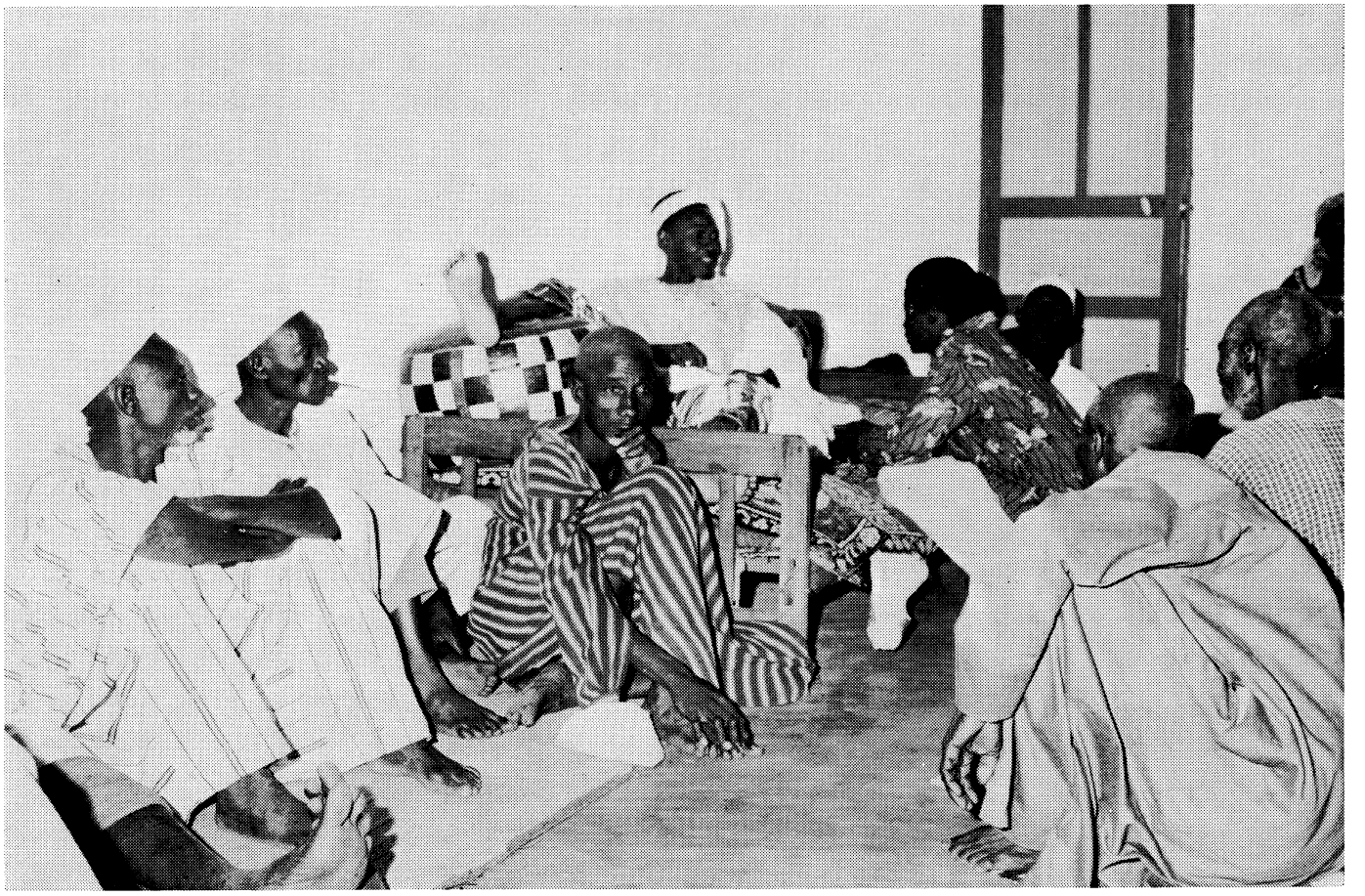
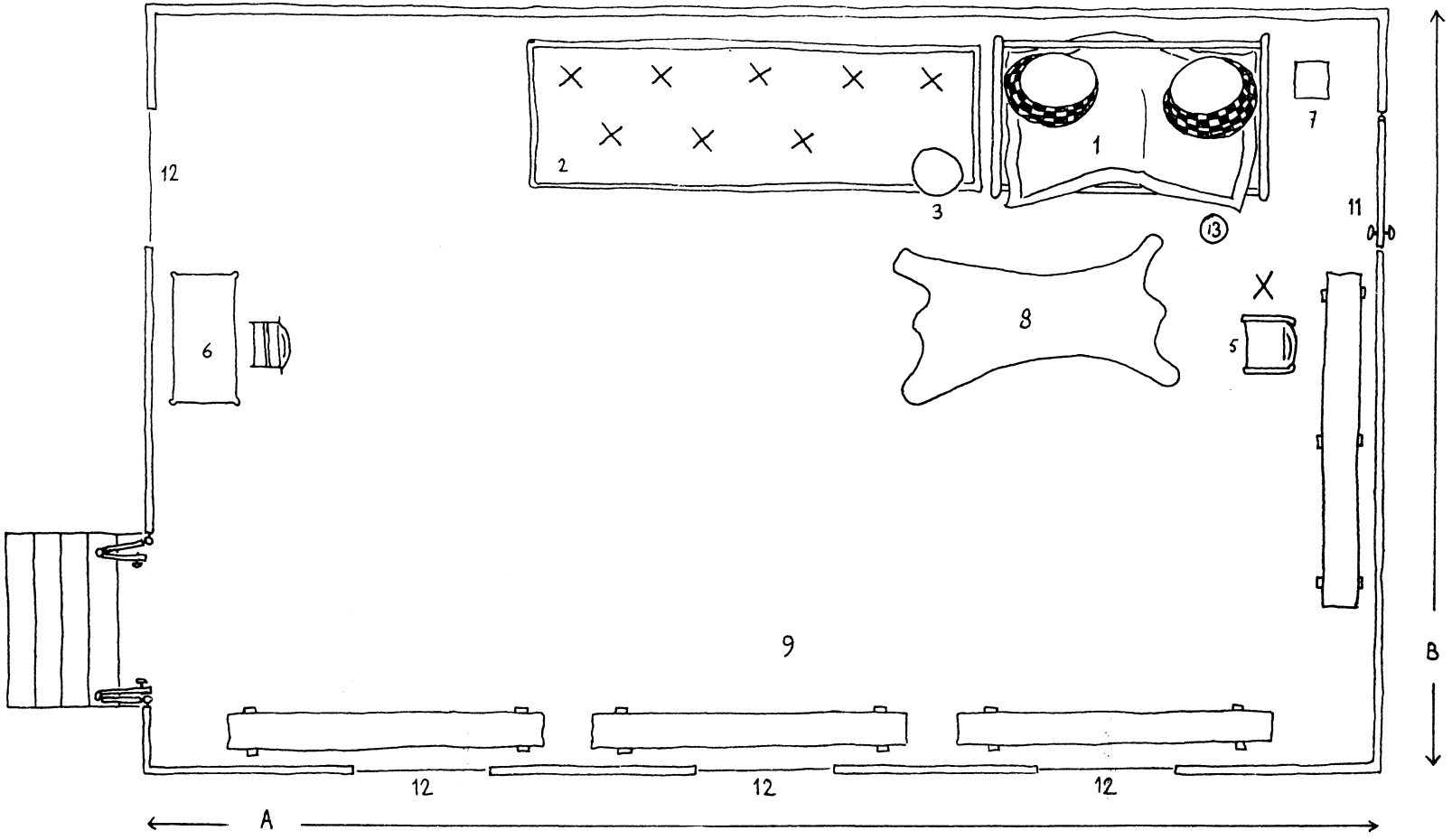


foto 4

Overzicht van de rechtszaal van de vorst NA TYABA TYEKURA. De man in gestreepte kleding is de spreker van de vorst, Fambaré uit Nana Daragu Gyisâ (segment van de lineage Dyabu), aan de andere kant van de divan (nog net zichtbaar) zijn jongere broer Nana. De man met het kleine baardje is het raadslid uit de lineage Badara, rechts naast hem (met kauwstokje in de mond) een raadslid uit de lineage Kyiraye.



Rechtszaal van de vorst der Anufòm , Na Tyaba Tyekura

1 ligbank van de vorst met twee grote leren poefen
2 mat
3 plaats voor de „go-between" (fèmèdyòdyòfò)
X plaats voor een raadslid
5 fauteuil voor het wijkhoofd van Fòmboro, Yukwee
6 tafel en stoel voor de secretaris
7 plaats voor de „policier" (boodschapper)
8 koehuid, plaats voor partijen
9 op en voor de banken plaatsen voor publiek
10 hoofdingang met trap
11 deur naar de gang
12 vier ramen
13 kwispedoor
Grootte: A ca. 12 meter, B ca. 7 meter

worden van niet-raadsleden, zoals in het geval van een Ibo vrouw uit Oost-Nigeria, die zelf geen Anufò sprak en een geschil had met een Anufò in N'zara. De zitting werd geschorst om een Yoruba te zoeken die èn Ibo verstond èn goed Anufò sprak.
Als partijen Ashanti of Moba spreken, herhaalt de spreker deze taal niet, omdat de meerderheid van de raadsleden deze talen zeer goed verstaan en soms vloeiend spreken. Zijn de partijen geen Anufòm, maar wonen zij reeds lang in N'zara, dan moet eerst nagegaan worden of zij het Anufò verstaan en spreken.
In het hof wordt geen Frans gesproken; behalve het raadslid uit Badara is geen van de andere raadsleden het Frans machtig.

In principe wordt een geschil aan de vorst voorgelegd door tussenkomst van de spreker. Slechts hij heeft het recht op elk uur van de dag, als het moet, de vorst op de hoogte te brengen van het geschil. In die rol wordt de spreker aangeduid met de fraaie term dyara massa, in het Mande: 'Hij die de leeuw (dyara) aait'. De twee in funktie zijnde sprekers - méér dan andere raadsleden vertrouwenslieden van de vorst - beklagen zich erover dat tegenwoordig ook de andere raadsleden dit recht menen te hebben. De praktijk is inderdaad dat ook niet-sprekers de vorst benaderen met de aanbreng van een geschil. Dit gebeurt vooral als zij (nauwe) sociale relaties met partijen onderhouden.

Behalve raadsleden en sprekers staan twee parketwachters in dienst van de vorst. In het Anufò worden zij aangegeven

als fèmèsumafòm, zij die door de vorst gestuurd (suma: zenden) worden ('boodschappers').
De vorst is bij hun aanstelling niet gebonden aan traditionele aanspraken op deze funktie, maar hij zal in de eerste plaats uit de eigen (zeer ruime) verwantenkring iemand kiezen, in elk geval binnen de wijk Dyabu.
Zij begeleiden de vorst als hij ergens op bezoek gaat, dragen een paraplu boven zijn hoofd, doen zijn sandalen aan als hij opstaat van de ligbank in de rechtszaal, reiken hem het spuugbakje aan, schikken zijn kleding, waaien hem koelte toe en dergelijke diensten meer. Tijdens de rechtszitting handhaven zij de orde en hanteren zij de zweep, als het nodig is.

Een belangrijk onderdeel van hun taak is het rondbrengen van de oproepbriefjes die de secretaris van de vorst uitschrijft. Zo'n briefje luidt als volgt:

Orde de convocation

Le nommé..... est prié de se présenter devant le Chef Supérieur de Mango le ..... pour affaire lui concernant

Mango, le .....
le Chef Supérieur de Mango

(afdruk van een stempel met als tekst: NATCHABA TCHOKOURA
Chef Supérieur
MANGO).

le secrétaire

Het is een verre van aangename taak, omdat zij de oproepbriefjes per voet of per fiets rondbrengen (soms maken ze gebruik van het lokale verkeer) naar afgelegen dorpjes tot zelfs in Ghana toe. Zij zijn er niet altijd zeker van dat de geadresseerde thuis is en dat zij iets van hem in natura of geld zullen ontvangen, hoewel zij dit wel duidelijk zullen maken op het moment dat zij de oproepbriefjes overhandigen, of op het moment dat de opgeroepene zich voor het hof presenteert, waar de parketwachter dán de steun heeft van de vorst en het hof[60].

6. Procedure

In de meeste gevallen vangt een geschil aan als één van de partijen zich tot de vorst richt, (via de spreker of via een ander raadslid). Ook kunnen partijen zich gezamenlijk tot de vorst richten. Reeds in dit stadium wordt de vorst uitvoerig ingelicht. Hierdoor krijgt hij de gelegenheid na te gaan of het geschil niet binnen de sfeer ligt van de overheid (politie of gendarmerie). Berechting wordt ook afgewezen als het geschil in eerste instantie (hier niet strikt formeel bedoeld) behandeld werd door de Juge de Paix. Zo wees hij aanvankelijk een Ewe vrouw uit N'zara de deur toen deze hem verzocht haar minnaar (een Anufò) te dagen en aansprakelijk te stellen voor de gevolgen van zwangerschap. De vorst veranderde van mening toen de jongste spreker hem erop wees dat weliswaar 'een vreemdeling grote ogen heeft, maar niets ziet', met andere woorden, een vreemdeling kan niet verweten worden dat hij het standpunt van de vorst niet kent.

De vorst weigert eveneens recht te spreken als partijen zich na zijn uitspraak tot de Juge de Paix richten en daarna opnieuw bij hem met hetzelfde geschil terugkomen. De vorst drukte zich eens als volgt uit:

yuwe angu fankuma itenge nzye iyasu - als de dode het graf heeft gezien, zal hij dan wakker worden en opstaan?[61]

Hiermee wordt bedoeld dat als het geschil het 'eindpunt' van berechting bereikt heeft (in casu de vorstenrechtspraak), er niet verder geprocedeerd behoort te worden.

Is echter de vorst - na overwegingen of de overheid het betrokken geval wel of niet aan zijn jurisdictie overlaat (ervaringsregel) - bereid het geschil te behandelen dan schrijft de secretaris een oproep uit. Een oproepbriefje is slechts nodig als partijen zich niet vrijwillig presenteren; het papiertje geeft dan aan de oproep een formeel en dwingend karakter.

In gevallen waarin een groot aantal getuigen moeten worden opgeroepen, komt het voor dat het geschil in meerdere zittingen wordt behandeld om alle betrokkenen te horen. In de tussenperioden blijft de gelegenheid bestaan om het geschil buiten het gerecht bij te leggen[62].

Elke ochtend, ook buiten de vaste zittingsdagen gaan de leden van het hof bij de vorst op bezoek 'om hem te groeten' maar ook om nieuwtjes te vernemen over bestuurszaken en aangebrachte geschillen. Bij de registratie van de geschillen viel het mij op dat over het algemeen de partijen niet beginnen met te verklaren wie zij zijn, waar zij vandaan komen etc. maar min of meer met de deur in huis vallen als de zitting begint. In feite zijn de raadsleden voor de zitting reeds op de hoogte van al deze feiten, enerzijds omdat zij bijzonderheden van elkaar gehoord hebben, anderzijds omdat de vorst hen dit vertelt tijdens de beleefdheidsvisites,

s'ochtends vroeg. Een en ander impliceert dat gedurende de zitting men niet meer in extenso discussieert over de feitelijke gegevens als verwantschap en herkomst van partijen. Soms echter presenteren partijen zich op de dag van de zitting zelf; niemand is dan op de hoogte van enig gegeven en dan worden de feitelijke gegevens wel gevraagd. Dit verlengt ook de duur van de zitting.

De vorst opent de zitting met de vraag: ngmò ni ngmò ala sherea? - wie heeft er een geschil (sherea) met wie? De eisende partij presenteert zich en gaat op de koehuid zitten[63] en betaalt het procedeergeld, het lè nwa[64]. Dit procedeergeld is een tamelijk hoog bedrag, gezien de plaatselijke inkomens en is vastgesteld op 500 francs (10,=FF)[65]. Van dit lè nwa moet worden onderscheiden het gedingpand, sama nwa, dat wordt ingezet als iemand zijn tegenstander, hoe dan ook, veroordeeld wil zien en zeker denkt te weten dat hij gelijk heeft. Deze inzet tast overigens de verplichting tot het betalen van het procedeergeld niet aan. De bedoeling van de sama nwa inzet is, de tegenstander te dwingen hetzelfde te doen.
Weigert zijn tegenstander dit dan heeft hij reeds het geschil verloren. Na de uitspraak krijgt de winnaar zijn inzet terug, terwijl de verliezer zijn inzet verbeurt. Dit bedrag, tesamen met het procedeer-geld (in totaal: 1.000 frs) gaat naar het hof. Ik registreerde twee gevallen van sama nwa, één van 2.000 frs (40 FF), totale inzet dus 4.000 frs en een ander geval van 5.000 frs, totale inzet 10.000 frs. In het laatste geval kreeg de verliezer ook nog opgelegd een boete die uit de levering van twee runderen bestond, of het equivalent ervan in geld.

Beide partijen moeten het procedeergeld betalen, daarover bestaat geen twijfel; wèl over de vraag of ðòk getuigen (danifò; mv, danifòm) moeten betalen. Het

wordt echter onbillijk geacht dat een getuige procedeergeld zou betalen wanneer hij probeert anderen te helpen hun geschil zo goed mogelijk uit de doeken te doen en hun standpunten te verklaren. Het is niet altijd even duidelijk wie 'partij' of 'getuige' is, vooral niet als er verwantschapsbanden tussen beiden bestaan. Tijdens de zitting komt het voor dat een getuige toch gedwongen wordt het procedeergeld te betalen, maar zelden betaalt meer dan één persoon van beide kanten het procedeergeld.
Om het verschil tussen 'getuige' en 'partij' te illustreren gaf een raadslid van het hof het volgende voorbeeld.

'A wordt mishandeld door vier mensen; C, die aanwezig is en dit ziet, maar niet deelneemt aan de mishandeling, is geen partij, hij is getuige.
Indien A bevestigt dat C niet heeft geslagen en C kan aangeven wie A wel mishandeld hebben, zijn alle door C aangewezen mensen 'partij' - of zoals informant (uit huis Badara) zich uitdrukte 'ils sont dans l'affaire'.

Betaling van het procedeergeld geeft partijen het recht 'om hun mond te openen' (het recht om het woord te voeren), maar houdt tevens in dat partijen zichzelf en hun geschil aan de jurisdictie van het hof onderwerpen[66]. Het feit dat de vorst (of een ander lid) partijen verbiedt met hun uiteenzetting te beginnen als zij nog bezig zijn met het betalen van het procedeergeld, bewijst dat dit geen holle frase is.

Het procedeergeld wordt beschouwd als een soort vergoeding voor de raadsleden. Het is niet onmogelijk dat zij dit zeggen gedachtig aan de representatiekosten die een raadslid krijgt als hij, als bijzitter, deelneemt aan de zittingen van het Tribunal. De raadsleden vinden hun aandeel in de 500 francs (van beide partijen) gering in vergelijking met de 300 francs die een bijzitter krijgt voor zijn assistentie aan een zitting van het Tribunal. Voor partijen echter zijn

de 500 francs een niet onaanzienlijk bedrag.
De spreker neemt het geld in ontvangst, vaak onder enige hilariteit als de man in alle zakken van zijn kleding zoekt en doet voorkomen niets bij zich te hebben of het geld vergeten te zijn. Maar, hoewel goedmoedig bedoeld, wordt er zo'n druk op hem uitgeoefend (soms ook suggereert men dat, als hij niet betaalt, zijn kansen in het proces geringer zijn) dat hij uiteindelijk toch betaalt. Na de zitting verdeelt de spreker het geld volgens een vaste verdeelsleutel: de vorst meestal 1/3, de rest min of meer gelijkelijk onder de overige leden, waarbij echter de spreker zelf, de beide wijkhoofden van Fomboro en Sangbana en de oudere raadsleden uit de lineage Dyabu iets meer ontvangen.

6.1 Kenmerken van het proces

De rechtspraak aan het hof van de vorst heeft het karakter van een langdurige discussie over de wederzijdse rechten en plichten van de betrokkenen. Belangrijk hierbij is dat de raadsleden ervan uitgaan dat in elk geschil het gelijk bijna nooit geheel aan één kant is. Gelijk is een groot woord en de Anufòm zeggen liever: 'hij heeft geen ongelijk'. In het algemeen wordt het proces gekenmerkt door een aantal processuele fasen, niet scherp van elkaar gescheiden - soms gaan zelfs elementen ervan in elkaar over - maar toch wel te ónderscheiden.
De fasen hebben elk apart een aantal kenmerken.

Fasen	-	Kenmerken
1. Entree: betaling van het procedeergeld (of het sama-nwa).		1. Introductie; de spreker overlegt met partijen over de betaling van het lê-nwa.

Fasen	-	-Kenmerken-
		Gekscherende opmerkingen over de omstandige wijze waarop partijen het geld te voorschijn halen, soms een humeurige opmerking van de vorst om een beetje op te schieten.
2. Uiteenzetting door partijen, met of zonder getuigen (of medestanders).		2. Langdurig; partijen krijgen ruimschoots de gelegenheid uit te spreken, heftige uitbarstingen zowel door partijen, getuigen als raadsleden worden niet geduld. Slechts zelden zijn er interrupties.
3. Onderzoek door de leden van het hof naar de feiten en motieven.	-	3. Alle leden van het hof worden door de vorst uitgenodigd hun mening te geven. De raadsleden stellen vragen, onderwerpen partijen (en getuigen) aan een kruisverhoor. De zitting kan worden onderbroken als blijkt dat niet alle betrokkenen aanwezig zijn of in het geval nog informatie ontbreekt.
4. Aanhaling van eerdere en analoge gevallen, toetsing van het gedrag van partijen aan deze gevallen en aan in abstracto geformuleerde regels en normen.		4. Scherpe discussie, rechten en verplichtingen van partijen over en weer worden opgesomd. De raadsleden wijzen betrokkenen op de onjuistheid van hun gedrag en delen flinke schroeringen uit, soms wordt gedreigd met het inschakelen van officiële instanties als po-

Fasen	-	Kenmerken
		litie, gendarmerie of de Juge de Paix. Partijen krijgen nauwkeurig te horen waarop het staat; in de meeste gevallen zijn partijen niet bereid zich voetstoots bij de zienswijze van de raadsleden neer te leggen, hierdoor wordt de spanning (nog) meer opgedreven. Als blijkt dat de standpunten van partijen te ver uiteen liggen en een vergelijk op dat ogenblik niet mogelijk lijkt, kan besloten worden de zitting te schorsen of te verdagen.
5. Uitspraak; beraad over: a) de schuldvraag en b) de materiele gevolgen		5. De heftige discussies worden gekalmeerd zodra partijen blijk geven water in hun wijn te willen doen, en zich te conformeren aan de zienswijze van het hof. Nadat hij de mening van de raadsleden heeft gehoord, doet de vorst uitspraak, maar wel steeds in overleg met het hof. Vervolgens wordt nagegaan wat naar billijkheid gedaan moet worden door de in het ongelijkgestelde partij (soms ook door beide partijen).
6. Beraad over de executie van de uitspraak.		6. Behandeling van de wijze van ten uitvoerlegging, afspraken worden gemaakt over de datum van het voldoen van de opgelegde schadevergoeding teruggave van de huwelijksbetalingen,

Fasen	-	Kenmerken
		uitvoering van de overeenkomst etc. De billijkheid van de oplossing wordt nogeens benadrukt en partijen krijgen raadgevingen voor toekomstig handelen, waarbij vaak hernieuwde dreiging (openlijk of in bedekte termen) met het inschakelen van overheidsinstanties als de politie of de Juge de Paix, niet ontbreekt.

Naar aanleiding van het bovenstaande processchema kunnen nog enkele toelichtingen van nut zijn.

Als de aanbrenger het procedeergeld aan de spreker heeft overhandigd, vraagt de vorst anga shè: wat heb jij te zeggen?

Hierop kan de aanbrenger ongestoord van wal steken, hoogstens stelt het hof hem enkele feitelijke vragen, of wijst hem (haar) erop dat hij (zij) niet correct gekleed voor de vorst zit, bijvoorbeeld als de man in zijn zenuwachtigheid vergeet zijn muts af te doen, of als de vrouw met gespreide benen gaat zitten. Beide gedragingen worden opgevat als een belediging van het hof waarop de raadsleden partijen zullen attenderen middels de parket-wachter. De vorst doet dit nooit zelf. Het zich houden aan regels van hetgeen betamelijk wordt geacht, vat men hoog op. Dat ondervond ook de officiële tolk van het Tribunal Coutumier de Ie Instance toen hij zich voor de vorst presenteerde wegens een aanklacht van een dorpsgenoot over onregelmatigheden bij de uitvoering van de overeenkomst tot vrouwen-ruil (bara kaki). De man meende dat hij, op grond van zijn funktie aan het Tribunal, op de stoel kon gaan zitten van het wijkhoofd van Fòmboro, niet zijn sandalen behoefde uit te doen en evenmin verplicht was het procedeergeld te voldoen. Hij werd echter

gedwongen zijn sandalen aan de ingang van de zaal te zetten (zoals gebruikelijk is), op de koehuid voor de vorst te gaan zitten (benen onder zich gekruist) en het procedeergeld aan de spreker af te dragen.

De vorst ziet er streng op toe dat partijen tijdens hun betoog niet onderbroken worden, hoe lang hun verhaal ook duurt. Tijdens een eindeloos durend relaas van een vrouw over een ruzie met haar man waarbij veel raadsleden het einde niet konden afwachten, probeerde het raadslid uit Badara te vragen of het niet wat korter kon. Onmiddellijk werd hij afgesnauwd door de vorst, die de indruk had gegeven te slapen. De vorst acht het van belang dat partijen de gelegenheid krijgen uit te praten, niet zozeer uit beleefdheid, als wel uit de overweging dat zij zodoende eigen zwakheden onvermijdelijk blootgeven.

Aan het einde van de uiteenzetting vraagt de vorst meestal het eerste aan het wijkhoofd van Fòmboro, als nestor van het hof: 'Galadima, ati ? - Galadima, heb jij het gehoord?[67], vervolgens aan de overige leden. ankèrè be antana ashêni anti ma? - U allen, op de grond gezeten, heeft U het gehoord?[68]. Vervolgens wordt de beklaagde naar voren geroepen en de vorst vraagt hem: ati ma - heb jij het niet gehoord? (in de zin: wat heb jij erop te zeggen?). Dit is voor hem het teken dat hij zijn verhaal mag doen, maar eerst moet hij het procedeergeld voldoen. Steevast begint de tegenpartij: Fèmè, mati kèrè - Vorst, ik heb alles gehoord. Aan het einde van zijn betoog stelt de vorst opnieuw de leden van het hof de vraag of ze het gehoord hebben en vraagt hun mening. Dit betekent tevens de overgang naar de volgende fasen.

Na de uiteenzetting van partijen en getuigen, eventueel aangevuld door informatie van een raadslid dat soms door

(aan)verwantschapsrelaties met partijen het geschil reeds grondig kent, krijgen de leden van het hof de gelegenheid te interpelleren.
Op dat ogenblik probeert het hof méér gegevens te verzamelen en onderwerpt partijen aan een (kruis)verhoor. Ook bij de ondervraging geldt dat partijen mogen uitspreken. De discussies laaien echter in dit stadium vaak fel op. Op het hoogtepunt van deze discussies worden partijen nog weleens op hun vingers getikt als zij de vorst in de rede vallen, of hem niet laten uitspreken. Dit wordt als een belediging van de vorst beschouwd, die (soms) met een oorvijg wordt afgestraft.
Lopen de emoties te ver op dan probeert veelal een raadslid de gemoederen te kalmeren met de wens: Fèmè, Nyèmè de u shere: Vorst, moge God Uw wens verhoren![69]. Vaak heeft dit tot resultaat dat de spanning afneemt en komt men toe aan het formuleren van de algemene regels die op het geschil van toepassing zijn. Er worden herinneringen opgehaald aan analoge geschillen, met de nadruk op toen gedane uitspraken. Partijen worden op hun verplichting gewezen, onder druk gezet met het dreigement dat het geschil anders onder de aandacht van de overheid gebracht zal worden. Vooral probeert het hof een indruk te krijgen hoever de standpunten van partijen uiteenliggen en tot elkaar kunnen worden gebracht.
Zo werd in een geschil betreffende overspel gevraagd aan de minnaar of hij nog van de vrouw hield. Toen hij daarop ontkennend antwoordde en de echtgenoot te kennen gaf 'nog wel van haar te houden', was de basis gelegd voor een verzoening. Is de echtgenoot echter niet bereid zijn vrouw terug te nemen, dan wordt hem gevraagd of hij zijn huwelijksbetalingen wenst te vorderen (van de minnaar) en hoeveel. Zijn de standpunten niet dichter bijeen te brengen dan kan het hof - als afkoelingsperiode - het geschil verdagen in welke tussenperiode de vrouw 'in bewaring' bij de vorst blijft. Vaak echter probeert een

raadslid vóórdien, in een gesprek onder vier ogen en buiten de zaal, eiser of gedaagde tot andere gedachten te brengen, soms ook wordt daartoe door een der partijen (of door beiden) verzocht. Dit overleg buiten de zaal - in de tussentijd praat het hof over koetjes en kalfjes - leidt meestal tot een compromis.

Nadat de raadsleden uitvoerig hun mening hebben gegeven en discussie gevoerd is over de drijfveren van partijen, doet het hof uitspraak. Daarbij maakt de vorst veelvuldig gebruik van spreekwoorden die hij in overstelpende mate uit zijn mouw kan schudden met als oogmerk (waarschijnlijk) het voortdurend inprenten van regels en normen die zich hieruit laten afleiden[70].
De uitvoering van de uitspraak laat de vorst altijd over aan de andere raadsleden.

Een van de meest effektieve middelen om partijen te dwingen zich aan de uitspraak van het hof te conformeren is het dreigement van de vorst - onverholen of in bedekte termen - met het inschakelen van overheidsinstanties. Wat daaraan ook ten grondslag moge liggen, in elk geval ook de vrees voor alles wat met overheid te maken heeft. Aanvankelijk dreigde de vorst met inschakeling van het Tribunal Coutumier de Ie Instance, maar toen dit gerecht in 1970 - 1971 door tijdelijke omstandigheden niet funktioneerde meer en meer met de gendarmerie en de politie (en een enkele keer, in bestuurskwesties, met de chef de la circonscription).

In gevallen van belediging, misleiding en hardnekkige verdraaiing en achterhouden van feiten kan het hof een straf opleggen, een boete (kobka)[71], naast de schadevergoeding wegens een onrechtmatige daad of het terugbetalen van de huwelijksbetalingen. De boete wordt meestal opgelegd in geld of vee, een enkele keer wordt men voor de keuze

gesteld òf het betalen van de boete òf enkele zweepslagen in de rechtszaal. Men zal bijna altijd kiezen voor het eerste, omdat de lichamelijke straf als zeer vernederend wordt gezien. Het voldoen van een boete wordt verzekerd enerzijds door te dreigen met het geschil 'buiten de zaal te brengen', met andere woorden door de overheid in te schakelen, anderzijds door partijen verdere toegang tot de rechtspraak van het hof te weigeren. Deze sankties schijnen effektief te zijn, want in alle zeven geregistreerde gevallen werd de opgelegde boete nagekomen, zijhet niet binnen de periode die door het hof gesteld was en minder dan bepaald was. Dit laatste komt overigens veel voor; ook bij uitspraken betreffende het terugbetalen van de huwelijksbetalingen wordt zelden het volle pond terugbetaald en bijna nooit binnen de vastgestelde termijn. Als iemand binnen afzienbare tijd een deel van de hem opgelegde boete, schadevergoeding of compensatie voor de huwelijksbetalingen, voldoet, geeft hij hiermee te kennen dat hij van goede wil is (èn schuld bekent). Vaak is dit voor de tegenpartij aanleiding om hem niet verder het vel over de oren te trekken. (Zie hoofdstuk VIII, casus 5).
Soms ook suddert het geschil maar voort en voldoet de partij die de boete opgelegd kreeg niet aan de uitspraak. In dat geval zal hij, als er een nieuwe casus belli is, aan zijn verzuim herinnerd worden.

Naast deze sankties is stellig ook - en niet in mindere mate - van belang de persooonlijkheid van de vorst zelf. Ik kan daarover weinig meer zeggen dan dat zijn uiterlijk indrukwekkend is en zijn overredingskracht groot, mede dankzij zijn jarenlange ervaring als kantonhoofd en vorst.

6.2 Bewijs van feiten

Met betrekking tot bewijs van feiten en motieven zijn

een aantal aspekten van belang. Enerzijds zijn door de beperkte schaal van de samenleving[72] de feiten van een geschil (snel) bekend - iedereen kent iedereen - of gemakkelijk na te gaan. De leden van het hof hebben elk apart, in hun funktie van hoofd van een lineage of als wijkhoofd, uitgebreide relaties met stadsgenoten en plattelandsbewoners. Hierdoor zijn zij vaak uitvoerig op de hoogte van het geschil. In dit verband is derhalve van belang opnieuw te vermelden (zie ook p. 176) dat alle betrokkenen in de rechtspraak, zowel de leden van het hof, als partijen vaak in gelijke mate delen in kennis en stand van zaken. Dit is ook de oorzaak dat feiten als verwantschap tussen partijen, niet nogeens uitvoerig ter sprake komt.

Ook de boodschappers van de vorst spelen in de nieuwsgaring van de feiten een belangrijke rol: terug van hun tocht naar partijen, brengen zij de vorst rapport uit. De vorst brengt deze kennis over aan de raadsleden als zij hem s'ochtends komen bezoeken. Anderzijds gaan de raadsleden uit van de overtuiging dat partijen zelf tijdens de zitting de feiten èn hun motieven zullen blootleggen als zij maar de kans krijgen hun verhaal ongestoord te doen. Tegenstrijdigheden zullen daarbij, zo redeneert men, onherroepelijk aan het licht komen.

Mocht het hof niet voldoende inzicht hebben gekregen in de toedracht van het geschil dàn worden (andere) getuigen gehoord, meestal verwanten, soms ook het dorps- of kantonhoofd die het geschil in een eerder stadium reeds heeft behandeld. Soms ook geeft de vorst een boodschapper (of een raadslid) opdracht ter plaatse nog wat meer gegevens in te winnen, bijvoorbeeld in grenskwesties of in hekserij-zaken.
Maar de bewijsvoering is niet alleen beperkt tot het ooggetuigenbewijs, maar ook van horen-zeggen wordt als toelaatbaar bewijs beschouwd waaraan het hof gewicht hecht.

Er wordt evenwel onderscheid gemaakt in het gezag dat aan de verklaringen van getuigen wordt gehecht. Toelichtingen op het geschil van het lineage-, dorps-, wijk-, en kantonhoofd leggen mèèr gewicht in de schaal dan de verklaringen van anderen. Van deze hoofden verwacht het hof dat zij zich in zekere mate boven de partijen stellen. Zij hebben immers een funktie te verspelen; door leugenachtige verklaringen kunnen zij in direkt conflict komen met de vorst als hun hoogste chef, die hen kan voordragen voor ontslag bij de chef de la circonscription. Dit is van invloed op de waarde die men aan hun verklaring hecht.

Materiele bewijsstukken worden door partijen vaak meegebracht, bijvoorbeeld in gevallen van hekserij-beschuldigingen de voorwerpen die bij de hekserij zouden zijn gebruikt. Soms ook toont men het resultaat, zoals in het geval van de vrouw die met een afzichtelijk gezwollen nek voor de vorst werd geleid, maar ook de fiets die tijdens een onkundig uitgevoerde veertocht over de rivier de Oti zwaar beschadigd werd. Bij veediefstal eist de vorst dat de hoeder (een Peul = Fulani) de gestolen koe komt voorleiden en aanwijst wie volgens hem de eigenaar is, of als de koe gestorven is als bewijsstuk de huid en de staart wordt overlegd.

Maar ook stukken van de administratie (burgerlijke stand formulieren, etc.) worden getoond, waarbij de macht van het papier niet nalaat de raadsleden (gemakkelijk) te overtuigen van het gelijk van de bezitter van het stuk. Zo werd de juistheid van eiser's notities (in het arabisch gesteld) betreffende de door hem uitgegeven huwelijksbetalingen, niet in twijfel getrokken. Het eindbedrag werd zonder enige verificatie geaccepteerd (zie hoofdstuk VIII, casus 5). Maar als het hof door getuigen-bewijs en reconstructie van de omstandigheden tot een ander in-

zicht komt dan uit het schriftelijke stuk blijkt, zal aan het stuk minder gewicht worden toegekend.

Het afleggen van een eed als onomstotelijk bewijs komt betrekkelijk weinig voor. In een aantal gevallen waarin partijen ongeïslamiseerd waren, werd een eed afgelegd in de vorm van een zelf-vervloeking door bij de voorouder(s) te zweren ('bij het graf van mijn moeder ....', of 'moge mijn moeder/vader mij treffen als ik...[73]' Er wordt hier zeker gewicht aan gehecht, want het hof gaat ervan uit dat iemand door de voorouder(s) getroffen zal worden[74] als hij meineedig is. Dergelijke gevallen wijst de vorst terug naar het familieberaad, omdat hij meent dat door het afleggen van een eed in de rechtszaal een macht wordt opgeroepen waarover hij niet kan beschikken, erger nog, een macht die niet alleen de partijen kan treffen, maar ook de leden van het hof.

Het aanroepen van God wordt door geïslamiseerde partijen herhaaldelijk gebezigd (Nyèmè thi - bij het hoofd van God), maar is niet doorslaggevend. Veelvuldig gebruik van deze standaard-uitdrukking irriteert vooral het raadslid Al Hadji Mama, de korân-kenner uit het huis Dyabu. Hij zal niet nalaten partijen erop te wijzen dat het ijdel gebruik van God ontoelaatbaar is. Een ongeïslamiseerde Ngam Ngam die in het vuur van zijn betoog (een heksen-affaire) uitriep, 'Wat jullie ook zeggen, ik heb het niet gedaan, Nyèmè thi!', werd ongenadig de mantel uitgeveegd: 'Jij als heiden (Ngam Ngam) kan zeker niet zweren bij God'.

Godsoordelen zoals Asmis[75] ze - van horen zeggen - vermeldt, komen niet (meer?) voor. Ik heb ze althans niet kunnen optekenen, ook niet van horen zeggen. Tegenwoordig zouden praktijken, zoals Asmis ze beschrijft, zeker niet door de overheid getolereerd worden.

Het afleggen van een eed op de Korân[76] in de rechtszaal staat de vorst om de hierboven gegeven reden niet toe. Als geïslamiseerde partijen met alle geweld een eed op de Korân willen afleggen, wordt dit buiten de rechtszaal gedaan in tegenwoordigheid van de vorst, zijn hof en de Imam. Ik heb een dergelijk geval nooit meegemaakt, maar uit beschrijving noteerde ik het volgende voorval:

> Ten tijde van de regering van de vorst Na Byema Tabi had een lid van het huis Kambaya een geschil met de broer van zijn vrouw over een ram.
> Beiden beweerden bij hoog en bij laag eigenaar van de ram te zijn. Het geschil liep zo hoog op dat partijen besloten de vorst in te schakelen. Deze beval hen elk een schaap mee te nemen dat zijn eigendom was en waarvan ieder afzonderlijk beweerde dat het de moeder van de ram was.
> De ram werd vastgebonden aan een boom voor het paleis. Er verzamelden zich veel mensen; voor de vorst en de Imam legden beiden, met de rechterhand op de Korân, buiten het paleis de eed af dat de ram van hem was.
> Toen de ram werd losgelaten, rende het dier zonder te aarzelen af op het schaap dat Y uit het huis Kambaya vasthield, voldoende bewijs dat de ram hem toebehoorde.
> De meinedige zou de volgende dag gestraft worden met 80 stokslagen, maar deze vroeg vergiffenis bij de Imam Sani Abdulaye. Deze antwoordde dat de Korân voor een meinedige eigenlijk geen vergiffenis toestond, maar bepaalde tenslotte dat als hij 60 maten (èèn maat = mudu) millet zou betalen, hij, de Imam bereid was bij de vorst te bemiddelen.
> De bemiddeling slaagde en wendde het gevaar van een gespannen relatie tussen Y en zijn zwager af.

Ondanks het feit dat alle leden van het hof geïslamiseerde donzom zijn, is de invloed van de Islam en het islamrecht op het proces gering. Waarschijnlijk is de oorzaak dat de bekering tot de Islam van de donzo stand tamelijk recent heeft plaatsgevonden (vooral onder invloed van de Imam Sani Abdulaye, Imam van ongeveer 1930 tot 14 augustus 1970). Slechts èèn keer registreerde ik aan het hof dat aan het einde van de zitting om de verzoening te bezegelen, een gebed (adua, arabisch: du'a) werd gezegd, èèrst de Fatihah

(de Geloofsbelijdenis) in het arabisch, daarna een gebed in het Anufõ. Dit gebed stond onder leiding van het raadslid Al Hadji Mama uit het huis Dyabu.

HOOFDSTUK 5

Notes

1) Zie de 'circulaire' van 6 maart 1924, getiteld: Pouvoirs de conciliation des chefs de village, J.O. 1926, p. 125.
2) Voor een uitvoerig overzicht van dergelijke circulaires, zie R. Cornevin: L'évolution des chefferies traditionnelles en Afrique Noire d'expression française, in Penant, 1961, p. 235 seq,
3) J.O. du Togo, no. 1145
4) Zo werd in de jaren 1928 - 1935 de 'Conseils des Notables' ingesteld, bedoeld als raadgevend lichaam naast de 'Commandant de Cercle'.
5) Zie artikel 16 en artikel 17 van het besluit van 2 oktober 1949; Bijlage A.
6) Décret no. 59 - 121.
7) Togo Presse van 23 februari 1973, p. 3
8) In dezelfde zin A.L. Epstein: Contention and Dispute; Aspects of law and social control in Melanesia, Canberra, 1974 p. 38; P. Geschiere: Traditional elders, colonial chiefs and modern intellectuals, Kroniek van Afrika, 1975, 2, p. 94 e.v.
9)) L. Fallers: The predicament of the modern African chief, an instance from Uganda, American Anthropologist, 57, p. 290 - 305; J.F. Holleman: Chief, Council and Commissioner, Assen, 1969, p. 117 - 118.
10) De meest indringende en genuanceerde behandeling van rechtspraak naar volksrecht is wellicht nog steeds te vinden in van Vollenhoven's: Adatrecht van Nederlandsch-Indië, 1931, Brill, Leiden, deel II, eerste stuk, derde afdeling, p. 231 e.v.
11) kâ wordt, als werkwoord, vaak gebruikt in verbinding met dyòrè: woord, kâ dyòrè: een verhaal vertellen, maar ook: rechtspreken.
12) deka: woonplek; fèmè deka: paleis van de vorst.
13) Een geschil aan de vorst voorleggen: nfa sherea kò fèmè deka; fa = nemen; kò = gaan; hier wordt sherea gebruikt in de zin van geschil, als zodanig wordt het ook gebruikt tesamen met een persoon of object waarover het geschil is ontstaan, bijvoorbeeld: naani sherea: geschil om een koe, of kari sherea: geschil over een schuld en bara sherea: geschil over een vrouw.
14) shèshèsu een samenstelling van shè: egaal, vlak, effen; het werkwoord shèshèsu kan zowel gebruik worden voor het effenen van een niet vlak terrein als voor het beslechten van een geschil.
15) Adatrecht van Nederlandsch-Indië, II, 1e stuk, p. 247 - 256
16) R. van Dijk: Samenleving en adatrechtsvorming, Den Haag, 1948, p. 16
17) Van Vollenhoven, op. cit., (1931), Deel II, p. 248
18) Deze praktijk is overigens niet traditioneel, maar werd ingevoerd toen de vorst de bestuurlijke taak kreeg opgelegd een burgerlijke stand bij te houden.

19) zie artikel 4 van het besluit van 1949; bijlage A.
20) Zie bijvoorbeeld het besluit no. 44/PR/INT/APA van 23 maart 1973 betreffende het salaris van kantonhoofden van Galangashie, Tyanaga en Gando (circonscription Mango). De jaarlijkse vergoeding - 'indemnité annuelle' - bedraagt 72.000 francs per jaar (1.440 FF.)
21) Gebruikelijke term voor dorpshoofd in het zuid-westen van de circonscription Mango (kantons Koumongou en Kountoiré), het is evenwel de vraag of deze term ook gebruikt wordt in het zuid-oosten en het noorden van de circonscription.
22) De oudste in leven zijnde man is myèkpyê; kpyê: oud; myè: dorp/land.
23) Zie voor de verwantschap tussen D en N uit Ayikpèrè: Mbambim, een familiehoofd in Ayikpèrè, Afrika-Studiecentrum, 1973, p. 7
24) asa = hand, term uit de militaire vocabulaire en gebruikt in de zin van vleugel, deel van een campement.
25) Freiherr von Seefried: Beitrage zur Geschichte des Mangu-volkes in Togo, in: Zeitschrift für Ethnologie, 1913, Band 45, p. 432, noot 1.
26) Over de betekenis van deze namen, zie von Seefried, op. cit. p. 435.
27) Zie Abraham & Malam Mai Kono: Dictionary of the hausa language, 1949, p. 289.
28) Een zeer talrijk huis, waarvan een groot deel tegenwoordig woont in Dyereponi (Noord-Ghana). Van oorsprong waren de mensen uit Asadoro handelaren in vuurwapens en kruit en namen een onafhankelijke positie in tegenover de Anufô aanvoerders. Zeer waarschijnlijk zijn zij verwant aan de Ashanti; in dezelfde zin ook Von Seefried. op. cit. 430.
29) awuru: lineage, huis; fô: persoon; byè: man.
30) byèfô: heks; dit zwaar beladen woord zal in het openbaar worden vermeden, meestal gebruikt men het eufemistische sônô tyè: een slecht (tyè) mens (sônô), of dike tyè: een slecht ding (dike). Voor zeer kwaadaardige heksen: dike tyè tyè.
31) Legitimate and illegitimate agression in a West African State, in: Witchcraft Confessions and Accusations, (ed), M. Douglas, ASA Monograph 9, London, 1970.
32) Zie Jack Goody: Circulating succesion among the Gonja, Cambridge Papers, in Social Anthropology, Oxford, 1966, p. 167: 'A chief is always supposed to have strong medicine to protect himself from the attacks of witches and sorcerers. Indeed he is thought to have eaten witchcraft medicine and thereby made himself a witch so that he might better protect himself and his people'.
33) Men spreekt in dit verband van 'doven van vuur': nô shi (nô: doven; shi: vuur).
34) In juni 1970 verzocht de vorst de Afrikaanse arts in N'zara als getuige-deskundige te komen verklaren dat zijn dochter zwanger was. Deze zwangerschap was veroorzaakt door haar geliefde (een Ewe). Het meisje was reeds uitgehuwelijkt door haar vader; om de schijn te vermijden dat de vorst partijdig zou oordelen, liet hij de arts roepen. De vorst liet de zaak aan zijn raadsleden over, wèl bleef hij in de zaal.

35) Von Seefried, op. cit. p. 424: 'Es gibt in der Mangusprache nicht einmal ein besonderes Wort für die Oberhauptlingswürde, wenn man von dem manchmal gebrauchten Titel shi oder si gleich Vater absieht. Erst im Verkehr mit der Bezirksbehörde kam aber die auch nicht allgemein übliche Bezeichnung fäme-bli dass heisst grosser König, für den Oberhauptling auf'.

36) Tussen Badara en Dyabu bestaan reeds sinds hun vertrek uit Anô in Ivoorkust aanverwantschapsbanden; Na Byema Bonsafu was de moeder's broer van Nana Mama, de stichter van het tegenwoordige huis Badara.

37) Une Révolution dyula, Tome I, IFAN, Dakar, 1968, p. 85 (noten): 'Faama est une contraction de Fâgama, dérivé de Fâghâ = puissance, force, pouvoir (zie ook: M. Delafosse, La langue mandingue et ses dialectes, 2e vol., Dictionnaire mandingue-français, Paris, 1955, p. 176) Chez les Bambara, la position sémantique de ces deux mots s'inverse (bedoeld wordt het op p. 66 uitgelegde woord mâsa.)... vieux titre est évidemment reservé à l'Empéreur, tandisque ses gouverneurs portaient le titre de farba;...mâsa dériverait en effet de Maa ou Magâ que Delafosse traduit par maître, seigneur, ancêtre'. Ce mot s'oppose dans l'esprit des Malinké à Faama qui connote une idée de force). C'est ainsi qu'à Ségou, selon Meillasoux, quand Ngolo Dyara obligea les notables à lui jurer fidelité par le dégé, les Tôdyô auraient déclaré: 'Ce n'est plus un Mâsa que nous avons, mais un Faama'. Dans le cas présent ils voulaient dire: 'Ce n'est plus un chef guerrier, pair parmi les pairs que nous avons mais un souverain héréditaire et civil (1963, p. 217). Le souverain de Bamako portait effectivement le titre de Faama comme la plupart des chefs Bambara'.

38) Deze informatie berust voor een deel op een uitvoerige (niet-gepubliceerde) beschrijving van een onderwijzer uit Tingbo (Ivoorkust), dhr. Watara. Een kopie van deze beschrijving over de geschiedenis van de streek Anô in Ivoorkust werd mij welwillend ter hand gesteld door Rev. A.L. Krass, die in 1970 presbyteriaans zendeling was in Dyereponi, in Noord-Ghana.

39) anô: deur; overdrachtelijk de groep die achter één deuropening woont, de patrilineage. Anô kû: één (kû) patrilineaire afstammingsgroep. De vooroudervereering concentreert zich op de plaats naast de deuropening van de vergaderhut (lè) als men naar buiten komt aan de linkerhand, altijd naar het zuiden. Deze plaats heet anô tyè ; dyue: lied.

40) Deutsches Kolonial Blatt, 10 Bd, 1899, p. 16

41) Stammesrecht des Bezirkes Sansanné-Mangu, Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft, 27, Band 1 und 2, Heft 1912.

42) Het is niet onmogelijk dat Dyakpa Fambare op advies van de Imam Sani Abdulaye (uit de lineage Kambaya, overleden op 14 augustus 1970) zich liet overhalen zijn recht niet door te zetten, toen hij hoorde dat zijn horoscoop minder gunstige voortekenen te zien gaf als die voor Na Tyaba Tyekura.

43) M. Delafosse: La langue mandingue, Paris, 1955, p. 749: tigi, tihi et ti maître, détenteur, possesseur, propriétaire, auteur (très utilisé en composition pour former des noms substantifs ou adjectifs indiquant celui qui détient un

objet ou une qualité) ... kuntigi, maître de la tête: chef. Zie ook J. Spencer Trimingham: Islam in West Africa, Oxford, 1959, p. 107.

44) De ceremoniele installatie van de vorst en Imam is de taak van de lineage Gadyura Duferi; zie onze Moslims in Mango, dokumentatie bij de gelijknamige film, Afrika-Studiecentrum, Leiden, 1974.

45) zie voor de term fanga noot 37.

46) J. G. Christaller: Dictionnary of the Asante and Fante Language, Basel, 1933, p. 171: òhéne: - 1. king, prince, chieftain, chief; - 2. the office of a king, kingship, royalty.

47) Dit devies luidt:

terefyè terefyè	- geluk
ifite Nyèmè thi su	- komt van God
gyisâ kunu pointiri	- in de binnenhof zit de pad
wosòro ngashi	- hij vreest onjuist handelen
wodò ngashi	- hij doet onjuist handelen
bèrè bèrè ohini	- toch is hij vorst.

Zie voor deze wapenspreuk ook onze documentaire Sherea, vorstenrechtspraak in N'zara, 23 min, 1975; Receuil Penant, 1976, no. 751. De term ngashi: onjuist handelen, inbreuk op een regel of een recht van een ander, een vergrijp, ook het iets zwakkere (en vergevelijker 'faux pas'). Tijdens de rechtspraak herhaaldelijk gebruikt in de beoordeling van iemand's handelen: ila ma ngashi = hij heeft niet onjuist gehandeld, of ngashi wo (m)a nu: er is geen fout in. Het wordt echter ook gebruikt in het volgende: 'Komt U mij groeten? Daar heeft U goed aangedaan: ala ma ngashi = als understatement: U heeft (het ww. la: hebben) er geen fout aangedaan.

48) Deze trommen (atungbana) worden onderscheiden in atungbana bara = de vrouwelijke trom voor de lage tonen en atungbana byèsò = de mannelijk trom voor de hoge tonen. Zie ook Esther N. Goody: Contexts of kingship, Cambridge, 1973, p. 129, foto 2.

49) Daarvan zegt hijzelf: ntara yiko sherea kâ = ik overtref (ww. tara) wat gezag betreft (ieder ander) om recht te spreken; yiko: gezag/bevoegdheid.

50) Een voorbeeld van zijn messcherp geheugen was toen hij mij in februari 1973 er aan herinnerde dat het geschil dat hij behandelde ook reeds aan hem was voorgelegd in november 1968, toen ik voor het eerst in N'zara vertoefde.

51) tanabri: plaats (bri) waar men ligt/zit (tana: zitten/liggen).

52) Bij de verkiezingsstrijd om de funktie en titel van fèmè zal elke kandidaat proberen in elk geval de steun van deze lineages te krijgen.

53) De lineages Badara, Gadyura en Atyuma worden door informanten uit de lineage Kambaya aangeduid als 'rechters sinds Anò', als arikari. Ik kan deze term niet herleiden.

54) Waarschijnlijk ook in het verleden weken de vorsten van deze regel af en omringden zij zich zoveel mogelijk met vertrouwenslieden.

55) Het hoofd van de niet-regerende lineage (in dit geval Sangbana) draagt de titel fèmè kâ, kleinere (of jongere) vorst. Zie ook de Bijlage F voor het gebruik van kâ in de verwantschapstermen.
56) tûfò: raadgeven
57) dyòdyò: spreken, praten
58) Tot voor kort was het hoofd van de lineage Kyirayè (wijk Dyabu) ook in dienst bij de vorst, niet als 'spreker', maar als fèmèdyabufò, hij die aan de voeten (adya = voet) zit van de vorst. Soms nam hij de taak van de 'spreker' waar als deze niet aanwezig was, maar in elk geval heeft de lineage geen recht op de funktie.
59) Het herhalen zou zijn voortgekomen, naar men zegt, uit het feit dat de vorst altijd zachtjes sprak (behoorde te spreken).
60) Deze betaling voor het brengen van het oproepbriefje wordt gbagba nwa, sandalen (gbagba) geld (nwa) genoemd.
61) yuwe: dode of de dood; fankuma: graf; tenge: wakker worden; yasu: opstaan; angu: van het ww. ngu: zien.
62) In dezelfde zin: F.L. DuBow: Justice for People, Law & Politics in the lower Courts of Tanzania, Thesis, Berkeley, 1974.
63) Ik aarzel om de term 'eiser' te gebruiken (of 'gedaagde') omdat het Anufò geen specifieke term hiervoor kent. Opmerkelijk is echter dat vanaf het begin van de zitting vaststaat wie de aanbrenger is.
64) nwa: geld; lè: zie p. 172 (plattegrond van de rechtszaal).
65) Hoog in vergelijking met de 70 francs voor de Juge de Paix, te betalen door de eiser.
66) In dezelfde zin: J.F. Holleman: Hera Court Procedure, NADA, vol. 29, 1952, p. 28 (zie ook: Holleman's Issues in African Law, Den Haag, 1974, p. 22 e.v.)
67) ti: horen/verstaan/begrijpen; ati Anufò: spreek jij Anufò? Pregnanter: begrijp je Anufò? Vandaar in de vraag: ati? heb jij het begrepen? (is het tot je door gedrongen?). Het negatieve: ma ti ma - nee, ik heb het niet begrepen, houdt vaak een weigering in.
68) kèrè: allen; ankèrè: jullie allen; ashê: grond; tana: zitten
69) Nyèmè = God; de: nemen/ontvangen; shere: wens. Deze wens wordt uitgesproken na elke adua (arabisch: du'a), maar is ook heel gebruikelijk tussen niet-geïslamiseerde Anufòm. Zie ook: Moslims in Mango, Afrika-Studiecentrum, 1974, Leiden.
70) Van Vollenhoven, op.cit., deel II (1931), p. 245
71) kpyè kobka: vaststellen van een boete; kpyè: snijden, vergelijk ook dyòrè kpyè: een geschil berechten; kpyè: door midden snijden, zo in de uitdrukking: fèmè ikpyè u kobka ni ikpyèru u naani nzye nwa? : heeft de vorst U een boete opgelegd in koeien of in geld?
72) Niet alleen in geografische zin, maar ook wat sociale dichtheid betreft; zie J.A.A. van Doorn & C.L. Lammers: Moderne Sociologie, Aula uitgave, Utrecht, 1962, p. 152 - 153
73) ta ndyè: zweren; nta ndyè ka ndyòdyò nahorè: ik zweer dat ik de waarheid spreek.
74) ashêngu dyòrè en samandò, zie hoofdstuk VI.
75) R. Asmis: Die Stammesrechte der Bezirke Sansanne-Mangu, Zeitschrift für Rechtswissenschaft, 1912, Band 27, p. 79.
76) zweren op de Korân: ta Kunana

DEEL II

Rechtspraktijk

HOOFDSTUK VI

Sociale Organisatie en verwantenordening

1. Inleiding

De rechtsnormen van een samenleving en de wijze waarop deze gehanteerd worden, zijn alleen te begrijpen in het geheel van de cultuur van die samenleving. Aangezien er over de cultuur van de Anufòm weinig of niets bekend was[1)], moest de bestudering van het normensysteem hand in hand gaan met de studie van de cultuur in haar geheel. Een diepgaand onderzoek van de gehele cultuur was echter binnen de beschikbare tijd niet mogelijk vandaar dat de aandacht hoofdzakelijk gericht werd op die aspekten die het nauwst verband houden met het normensysteem en de handhaving hiervan. Het onderzoek van het normensysteem is uiteindelijk toegespitst op verwantschap en huwelijk, omdat het grootste aantal geschillen dat bij de rechtsinstanties werd voorgebracht hierop betrekking had.

In het hier volgende wordt alleen aandacht besteed aan de normen die betrekking hebben op.
- de sociale organisatie (socio-politieke en socio-familiale organisatie);
- verwantenordening en huwelijksverkeer;
- enkele begrippen die van fundamentele betekenis zijn voor de intermenselijke relaties in de samenleving, zoals: sanya, ashêngu dyòrè, samandò, putyandi.

De bestudering van de cultuur van de Anufòm wordt gecompliceerd door de culturele verscheidenheid binnen deze bevolkingsgroep. Dit is een gevolg van het feit dat de samenleving is opgebouwd uit een aantal groeperingen van verschillende etnische herkomst, ten dele geïslamiseerd en dat

een aantal vreemde invloeden van buitenaf zich heeft doen gelden, niet alleen tijdens de migratie van de Ivoorkust naar Noord-Togo, maar ook later in N'zara dat tot voor enkele decennia een knooppunt was van belangrijke handelsroutes van noord naar zuid en van oost naar west.

Door alle mensen die zich Anufòm noemen wordt dezelfde taal gesproken, een taal die door Stewart[2)] wordt ingedeeld onder de Chakosi bij de Anyi-Bawule subgroep. Deze taal wijkt enigszins af van de taal van de oorspronkelijke bewoners van het gebied Anò, maar sprekers van beide talen kunnen elkaar over en weer zonder moeite verstaan.
Naast de taal is het vooral het idee van herkomst uit Anò in Ivoorkust dat de Anufòm bindt en hen maakt tot een vrij duidelijk af te grenzen bevolkingsgroep. Twijfelgevallen komen voornamelijk voor op het platteland rond N'zara waar de Anufòm dagelijks contacten en ook wel huwelijksbanden onderhouden met de oorspronkelijke Ngam Ngam bevolking. Anufòm uit de stad zijn geneigd deze plattelanders met de Ngam Ngam over een kam te scheren, hoewel het onderscheid dat de mensen zelf ter plaatse maken meestal duidelijk is.

Hoewel de herkomst uit Anò in een aantal gevallen zeer waarschijnlijk op een fictie berust, wordt hier voor het onderscheid tussen Anufòm en niet-Anufòm steeds het criterium 'ik ben een Anufò en mijn voorouders komen uit Anò' gehanteerd.

De geschiedenis van de herkomst uit Anò, die op historische feiten berust en is opgeschreven in enkele bewaard gebleven Arabische dokumenten, heeft langzamerhand en vooral in de orale traditie en, zoals blijkt in onze documentaire Moslims in Mango (1974), in het hanteren van de oude dokumenten, de betekenis gekregen van een oorsprongsmythe.
Over de nieuwe situatie in het land van herkomst vóór de migratie weet men nauwelijks iets te vertellen; de vraag naar het waarom van bepaalde elementen in de cultuur, zoals

de ceremoniële handelingen en rechtsregels, wordt beantwoord met 'zo is het sedert Anò' (haari Anò).

De interne culturele verscheidenheid wordt door de Anufòm zelf erkend en soms overdreven; zij zeggen zelf: 'Wij, Anufòm zijn er in verschillende soorten' (yè la barasu barasu) en iedere groepering heeft eigen gebruiken en regels, samengevat onder de term lashiria (naar alle waarschijnlijkheid afgeleid van het Arabisch: al sjari'ah). De term lashiria wordt behalve voor het geheel van regels aangaande rechten en verplichtingen van een bepaalde groep, ook gebruikt voor de regels voor ceremoniële handelingen, huwelijkssluiting, naamgeving, begrafenis etc. en wordt dan een begrip in de zin van ons begrip cultuur (eventueel subcultuur).

2. Sociale strata: standen

De Anufòm vormen een duidelijke politieke eenheid, wat niet verwonderlijk is gezien hun verleden als voornamelijk op oorlog en oorlogvoering georienteerde gemeenschap. Er is een sterk centraal gezag, dat berust bij de patrilineale afstammelingen van de legeraanvoerders die het bevel voerden tijdens de migratie van Anò naar Noord-Togo omstreeks het midden/einde van de 18e eeuw.

De Anufò samenleving bestaat uit drie groeperingen met elk verschillende sociale status, welke verder in deze beschrijving worden aangeduid als 'standen'. Deze status is erfelijk in mannelijke lijn; ieder individu behoort voor het leven tot de stand van zijn/haar vader. De status van de moeder heeft over het algemeen geen invloed op de status van haar kinderen.

De drie standen zijn:

- de stand van de aanvoerders of edelen (donzo; mv. donzom);
- de stand van het gewone volk (ngye ; mv. ngyem);
- de stand van de (geleerde) moslims (karamò; mv. karamòm).

Het status-verschil tussen deze groepingen gaat terug op de ethnische verschillen tussen de oorspronkelijke bewoners in Anò (Agni-Baulé), de Mande heersers in Anò, die vermoedelijk in de vijftiende en zestiende eeuw in verschillende migratie golven uit Mali het gebied binnentrokken en tenslotte de Dyula handelaren[3], veelal afkomstig uit de streek rond de plaats Kong. Deze ethnische verschillen werden in de loop der tijd wel enigszins vervaagd door onderlinge huwelijken[4]. Ik beperk mij hier tot een korte beschrijving van de kenmerkende rechten en plichten van elke stand en van de onderlinge verhoudingen, die gebaseerd zijn op de verhoudingen zoals die - volgens overlevering - bestonden bij het vertrek uit Anò.

2.1. Donzo

Deze stand heeft alle politieke en militaire macht in handen[5]. Vorst en wijkhoofden behoren altijd tot deze stand en alleen leden van deze stand komen in aanmerking voor politiek leiderschap of opperbevel bij de oorlogvoering. De samenstelling van de groep Anufòm die uit Anò vertrok met als doel een reeks krijgstochten, was gebaseerd op een bondgenootschap tussen donzo aanvoerders en het zijn de lineages van deze aanvoerders die de kern van de huidige donzo stand vormen. Het opperbevel berustte bij Na Byema Bonsafu en Na Soma[6]. Hun positie ten opzichte van de overige vijf aanvoerders was die van 'primi inter pares'; alle beslissingen dienden genomen te worden in gezamenlijk overleg en iedere donzo aanvoerder had met zijn gevolg een grote mate van zelfstandigheid. Deze zelfstandigheid bleef bestaan na de vestiging in de veroverde plaats Kundyuku (door de Anufòm N'zara genoemd).
De patrilineaire afstammelingen van Na Byema Bonsafu en Na Soma, respektievelijk de huizen Dyabu en Sangbana, noemen zich fèmè mbam, kinderen (ba: kind; meerv. mbam) van een

opperbevelhebber, om zich te onderscheiden van de overige donzom. Alleen de fèmè mbam hebben recht op de positie van fèmè.

Als aanvoerders in de oorlog hadden de donzom het recht te paard te rijden, in tegenstelling tot het gewone krijgsvolk dat te voet ging.

De donzom worden gekarakteriseerd als trots, eerzuchtig en steeds uit op macht en materieel gewin. Binnen de stand bestaat een zekere rivaliteit, zowel tussen de verschillende lineages als tussen de individuën van dezelfde lineage. Deze rivaliteit kwam vroeger vooral naar voren op het jaarlijkse feest op de dag na het einde van de islamitische vastenmaand[7]. Na het gebed door de moslims (karamòm), trokken alle donzom te paard en in volle krijgsuitrusting naar de vorst om hem te groeten (een teken van loyaliteit). Wanneer ze allen bijeen waren, daagden zij elkaar uit door te pochen op eigen wapenfeiten, afstamming en bezit en probeerden zij elkaar te kleineren[8]. Het feest scheen niet zelden te eindigen in een grote vechtpartij, reden waarom de Imam Sani Abdulaye de vorst ertoe bracht deze wijze van feest vieren af te schaffen. De rivaliteit is blijven bestaan, onder meer in de liedjes die door de verschillende lineages worden gezongen op het Mingari feest[9].

2.2. Ngye

De stand van de ngyem, het gewone volk, het voetvolk in de oorlog, is ondergeschikt aan de stand van de donzom. Deze ondergeschiktheid houdt in dat alle politieke en militaire beslissingen in de samenleving genomen worden door de donzom zonder dat de ngyem hier formeel iets in te zeggen hebben. De ngyem stonden als krijgsvolk in dienst van de donzom en werden voor hun krijgsdienst beloond met een aandeel in de buit.

Sinds de pacificatie van het gebied moeten zowel de donzom als de ngyem in hun bestaan voorzien door landbouw en hierbij is slechts in geringe mate sprake van dienstverlening door de ngyem aan de donzom. Beiden werken op hun eigen land voor hun eigen bestaan. Slechts in enkele gevallen komt het voor dat een ngye het land van een donzo bewerkt en dan altijd tegen vergoeding. Iedere ngye patrilineage behoort tot een bepaalde donzo patrilineage, staat onder diens gezag en geniet zijn bescherming. Een donzo kan van een onder hem staande ngye diensten of goederen (landbouwprodukten, rundvee, pluimvee) verlangen, maar is anderzijds verplicht deze ngye in bescherming te nemen bij een konflikt met een ander, zelfs bij een konflikt met een andere donzo. Een ngye kan weigeren zijn donzo deze diensten of goederen te verschaffen - een donzo heeft geen recht op lijf of goederen van een ngye - maar verspeelt daarmee de voor hem belangrijke bescherming van zijn donzo.
De donzo wordt in de regel voorgesteld als degene die macht heeft, hij is een fangafò[10]; de ngye daarentegen is een taraka, nietswaardig, zonder enig gezag. Toch zijn de donzom altijd afhankelijk geweest van de ngyem en zij weten dit heel goed. De ngyem hebben een zekere tegendruk kunnen uitoefenen op de donzom door te dreigen met het opzeggen van hun loyaliteit, wanneer de druk op hen te zwaar werd. De verbreiding van voorladers onder bepaalde lineages van de ngyem hebben deze een eigen meer onafhankelijke positie gegeven. Voorladers, kruit en ammunitie werden via deze lineages door de Ashanti uit Ghana aan de Anufòm verhandeld. Zo werd het ngye huis Asadoro[11] hierdoor zo belangrijk dat zij in feite nauwelijks meer ondergeschikt waren aan de donzom.

De stand van de ngyem is heterogeen, want hiertoe behoren niet alleen de nazaten van het krijgsvolk gerecruteerd uit de oorspronkelijke bevolking van Anò, maar ook uit die groepen die zich tijdens de migratie bij het leger van de Anufòm hebben aangesloten. Ook de nakomelingen van buitgemaakte of gekochte

slaven[12] die vroeger een aparte categorie vormden, rekent men tegenwoordig tot de stand van de ngyem, hoewel zij nog steeds andere rechten en plichten hebben op grond van hun afkomst. In alle drie standen bezat men slaven; donzom en ngyem verwierven deze meestal als onderdeel van de krijgsbuit, de karamom ontvingen slaven als een vergoeding voor hun diensten of kochten ze.
Het feit dat iemand van slaven-afkomst is, wordt beschouwd als een interne aangelegenheid van de lineage waartoe hij behoort; naar buiten wordt er met geen woord over gerept en heeft zo iemand dezelfde status als andere ngyem. Binnen de lineage echter hebben de nakomelingen van slaven een lagere sociale status dan de 'vrije' ngyem.

2.3. Karamò

De stand van de karamò[13] is de stand van de moslims van Dyula[14] herkomst. De karamòm beschouwen zich als de intellectuele elite in de samenleving; de meeste karamòm kunnen Arabisch lezen en schrijven. Er wordt grote waarde gehecht aan het verwerven van kennis, in de eerste plaats van de Korân en de commentaren daarop, waarvoor men bereid is hoge kosten te maken.

Alle karamòm zijn moslims, maar slechts een klein deel is geschoold in het uitleggen van de Korân, of gespecialiseerd in de kennis van magie en astrologie. Eigenlijk zijn alleen deze geleerde moslims karamòm in de strikte zin van het woord, de anderen zijn karamò mbam[15].
Onder de karamòm wordt dit onderscheid wel degelijk gemaakt, maar ter onderscheiding van donzom en ngyem worden alle leden van de stand aangeduid als karamòm. Soms wordt de term door niet karamòm gebruikt voor 'moslims' in het algemeen. Alleen binnen deze stand bestaat de invloed van het islamrecht, niet alleen met betrekking tot specifieke religieuze aangelegenheden, maar ook in het familie- en erfrecht[16].

De karamòm zien zichzelf meer als Dyula dan als Anufòm. Zij gebruiken nog steeds hun oorspronkelijke taal, het nzòkò (Mande), voor de uitleg van de Korân. In enkele huizen, waaronder het huis Gònò, werd tot voor kort, naar men zei, het nzòkò nog gesproken naast het Anufò.
Toen de donzo aanvoerders het plan hadden opgevat tot de veldtocht die hen tenslotte naar Noord-Togo zou voeren, verzochten zij hun karamò raadgevers hen te vergezellen en voor het vertrek uit Anò sloten de karamòm en de donzom (met het krijgsvolk achter zich) een overeenkomst waarbij wederzijdse rechten en plichten werden vastgelegd: de karamòm beloofden de donzom te zullen bijstaan met hun kennis zonder echter zelf enige (formele) politieke macht te ambiëren; de donzom beloofden de karamòm bescherming te zullen bieden zonder zich met hun interne zaken, zoals het belijden van de Islam, het regelen van interne geschillen, etc. te bemoeien. Deze overeenkomst vormt tot op vandaag de basis voor de relatie tussen beide standen en wanneer de donzom ooit dreigen inbreuk te maken op deze overeenkomst, halen de karamòm de oude Korân waarop de eed is afgelegd te voorschijn en tonen deze in het openbaar aan de vorst, een veelzeggend gebaar waarmee de dreiging van een goddelijke vervloeking tegen de donzom wordt uitgespeeld; de donzom trekken zich dan ook onmiddellijk terug.

De karamòm zijn niet, zoals de ngyem, ondergeschikt aan de donzom. De Anufòm omschrijven de positie van de karamòm vaak door te zeggen: 'De karamòm zijn de vrouwen (baram) van de donzom[17)], waarmee ze bedoelen dat de karamòm zich nimmer aktief bezighouden met oorlogvoering of politiek, wat niet wegneemt dat juist met betrekking tot deze zaken hun advies het meest gezocht wordt.
De bijstand van de karamòm aan de donzom, in de vorm van toekomstvoorspellingen, horoscopen, amuletten en andere magische middelen, wordt altijd gegeven in een persoonlijke relatie tussen een donzo en de door hem gekozen karamò. De donzo moet

een zeer groot vertrouwen hebben in deze karamò, niet alleen in de bedrevenheid van hem, maar ook in diens discretie. Heeft een donzo een goede relatie met een karamò, dan wordt deze vaak voortgezet in de volgende generaties.

Het belangrijkste karamò huis in N'zara, het huis waartoe ook de Imam van de Anufò behoort, is het huis Kambaya. De voorvader en stichter ervan, Ankyibu Buniassar (Arabisch: Uqba ben Yasir), die volgens de legende 'van over water' kwam om de Islam te brengen, genoot gastvrijheid bij de donzo huizen Gadyura en Badara en werd hun eerste moslim adviseur. Bij het vertrek uit Anò kozen de aanvoerders Na Byema Bonsafu en Na Soma (stichters van de huizen Dyabu en Sangbana, zie hoofdstuk V) de karamò Na Gazama uit het huis Kambaya tot hun moslim adviseur. Deze Na Gazama werd later de eerste Imam van N'zara.

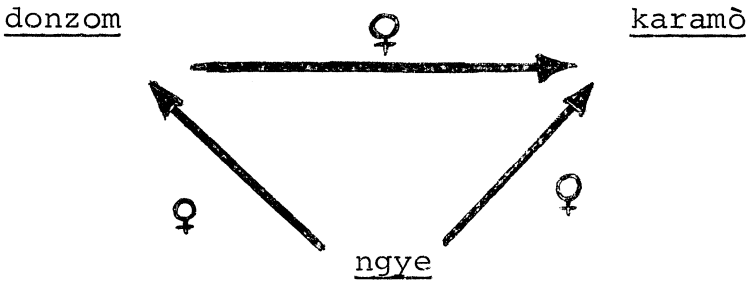
Pogingen om de niet-geïslamiseerde Anufòm tot de Islam te bekeren[18] hadden aanvankelijk niet veel succes. Van de donzom waren bij het vertrek uit Anò slechts enkelen geïslamiseerd (bijvoorbeeld de huizen Mande, Gadyura en Badara) en dit bleef zo tot de dertiger jaren van deze eeuw, toen alle donzom zich binnen enkele tientallen jaren tot de Islam bekeerden, hoofdzakelijk onder invloed van de reeds enkele malen genoemde Sani Abdulaye. Deze kreeg hierin steun van de krachtige vorst Na Byema Tabi (zie hoofdstuk V). Onder de ngyem is de bekering pas later begonnen; zij heeft zich voornamelijk beperkt tot N'zara. Van de ngyem op het platteland is slechts een klein gedeelte geïslamiseerd.

De moslims uit families die reeds generaties lang[19] de Islam belijden zien neer op recente bekeerlingen. Deze laatsten hebben meestal in hun eigen milieu niet de kans om zich meer dan een minimale kennis van de Islam te verwerven, terwijl zij evenmin beschikken over de nodige middelen om bij een geleerd moslim in de leer te gaan. Het wordt reeds als een grote economische belasting gezien voor een ngye die zich tot de

Islam bekeert dat hij zijn vrouwen opnieuw moet huwen volgens Islam-ritueel[20] en voor zijn kinderen een ceremonie voor naamgeving en besnijdenis moet laten houden.

2.4. Huwelijksrelaties tussen de standen

De karamòm en de donzom hebben verschillende, maar gelijkwaardige status, de ngyem echter hebben een duidelijk lagere status. Geen van de drie standen is strikt endogaam, maar de donzom en de karamòm weigeren hun dochters beneden hun stand uit te huwen. De karamòm weigeren bovendien hun dochters uit te huwelijken aan iemand die niet tot een goed geïslamiseerde familie behoort en dit houdt in dat een karamò meisje vrijwel nooit met een donzo trouwt[21].



Figuur 3 geeft de richting aan waarin tussen deze standen de vrouwen kunnen worden uitgehuwelijkt.

Een ngye zal zijn dochter wel willen uithuwelijken aan een donzo of een karamò, in de hoop dat hij als bruidgever/schoonvader van een man uit een van de hogere standen protectie zal genieten en zijn eigen positie zal kunnen versterken, omdat zijn schoonzoon, al heeft hij een hogere sociale status, toch zekere verplichtingen heeft tegenover de vader van zijn vrouw.[22)]

Door de donzo (en ook, zij het in mindere mate door de karamò) wordt een van hem ten huwelijk gegeven ngye meisje beschouwd als een vorm van tribuut. Het huwelijk tussen een donzo vrouw en een karamò is in vrijwel alle gevallen een bekrachtiging van een persoonlijke relatie tussen een donzo (de vader of de broer van het meisje) en zijn karamò raadgever. De donzo schoonvader wil met dit huwelijk zijn erkentelijkheid jegens zijn karamò uitdrukken en deze tevens eens te meer aan zich verplichten in de positie van schoonzoon.

Hetgeen hier over huwelijken is gezegd gaat evenzeer op voor liefdesverhoudingen. Een ngye die een verhouding aangaat met een donzo meisje, kan maar beter vluchten. Karamò meisjes worden strikter opgevoed dan de meisjes van andere standen en zijn zo overtuigd van de superioriteit van het geloof waarin zij zijn opgegroeid, dat zij minder gauw een verhouding aangaan met een niet-geïslamiseerde jongen. Bij het minste vermoeden van een dergelijke verhouding zullen haar ouders proberen haar zo snel mogelijk uit te huwelijken. Illegitieme verhoudingen tussen donzom en karamòm zijn maar al te vaak aanleiding tot hooglopende ruzies; in principe tolereren de karamòm geen vrijage van een karamò meisje met een donzo man en de donzom verbieden iedere relatie tussen een donzo weduwe of gescheiden vrouw en een karamò. Ook tegen de verhouding van een ongetrouwd donzo meisje met een karamò wordt - zij het in mindere mate - bezwaar gemaakt.

3. Socio-familiale organisatie. genealogische groeperingen

3.1. Inleiding

De eenheid waarop de sociale organisatie (zowel de socio-politieke als de socio-familiale organisatie) in hoge mate bij de Anufòm berust, is de patrilineaire afstammingsgroep, de awuru.
In haar grootste omvang omvat de awuru alle patrilineaire afstammelingen van een voorvader die zeven à acht generaties geleden uit Anò is gekomen[23]. Aangezien de leden van deze afstammingsgroep hun afstamming en hun onderlinge verwantschapsrelatie meestal vrij goed kunnen traceren, wordt hiervoor de term (patri) lineage gebruikt.

De maximale patrilineage vormt een politieke eenheid; de gehele socio-politieke organisatie berust op allianties tussen deze maximale lineages. Iedere donzo lineage is geassocieerd met een karamò lineage en heeft onder zich een leger van ngye lineages. De legerafdeling bestaande uit een lineage van donzo aanvoerders en een aantal ngye lineages, heet asa (onderafdeling, flank, ook wijk) en deze eenheden zijn terug te vinden in het nederzettingspatroon in N'zara als afzonderlijke wijken. Zo is de aanduiding van asa van de donzo lineage Angò, de asa fòmboro, de 'rechtervleugel', blijven bestaan als aanduiding voor de wijk Fòmboro.

De maximale lineage zou beschouwd kunnen worden als een rechtsgemeenschap in de zin van Ter Haar[24]. Zij is een geordende groep van blijvend karakter, met een eigen bestuur, eigen grondbezit, een eigen geschiedenis, eigen lof- en gedenkzangen over de voorouders (anò dyue en fuî duma), soms ook voorwerpen die het bezit zijn geweest van deze voorouders, eigen regels voor het dagelijks en ceremoniële leven (lashiria).
De maximale lineage is echter te groot van omvang om als eenheid te kunnen optreden in de diverse praktische, dagelijkse

aangelegenheden en is daarom onderverdeeld in een aantal segmenten of 'huizen' die, al naar gelang de omvang die deze afstammingsgroepen hebben gekregen, een diepte hebben van drie tot vijf generaties. Deze segmenten worden eveneens aangeduid als awuru en bestaan op hun beurt weer uit kleinere eenheden, waarvan de kern wordt gevormd door een man en zijn zoons, of door een groep broers met dezelfde vader en moeder. Ook voor deze eenheid wordt de term awuru gebruikt, daarnaast bestaat de term gyisâ die evenwel ook van toepassing kan zijn op de kleinste eenheid, bestaande uit een man met zijn vrouwen en kinderen.

Samenhang van de patrilineage komt vooral tot uiting bij die aangelegenheden waarbij men zich richt tot de gemeenschappelijke voorvaderen. Dit geldt zowel voor de niet-geïslamiseerde als voor de geïslamiseerde Anufòm, al is er bij de eersten duidelijk sprake van een gebed en een offer aan de voorouders[25], terwijl bij de moslims de verering van de voorouders heeft plaats gemaakt voor een soort herdenking (de grens is overigens moeilijk te trekken, vooral bij de donzom en de ngyem, waar de Islam minder diep geworteld is als bij de karamòm). Voor de maximale lineage zijn dit slechts enkele ceremoniële bijeenkomsten per jaar: de grote begrafenis-ceremoniën, een jaar na het overlijden (shè kpri)[26] bij de donzom en ngyem en de hina bij de karamòm[27] (en het kurubi-feest op de 27e dag na het begin van de vastenmaand) waarbij alle vrouwen van de maximale lineage zich verenigen om bij de aanvang s'avonds na zonsondergang, de overleden voorouders toe te zingen in de anò dyue[28].

Lineage-segmenten (met een diepte van 3 tot 5 generaties) komen frequenter bijeen, gemiddeld eens in de twee à drie weken om door een offer de niet zo verre voorouders (FF, FFF en FFFF) bij de gebeurtenissen in hun dagelijks leven te betrekken. Dit heeft plaats behalve bij alle ceremoniën betreffende de levenscyclus van de lineage-leden (naamgeving, besnijdenis,

verloving, huwelijk- en begrafenisceremoniën), ook bij diverse verzoeningen en zuiveringsritüelen waarmee niet alleen het welzijn van de individuele leden maar vooral ook het welzijn van de groep wordt becogd[29].

Om enige duidelijkheid te verkrijgen in het al of niet bijeenhoren van lineage-segmenten binnen een maximale lineage, zijn het al of niet samen vieren van het kurubi feest, het zingen van dezelfde anò dyue, het hebben van dezelfde fuî duma (gezangen waarin de namen van de overledenen bezongen worden), aanwijzingen van doorslaggevende betekenis. Het feit dat de huizen Dyabu en Sangbana afzonderlijk het kurubi-feest vieren en verschillende anò dyue hebben, betekent dat zij geen segmenten van eenzelfde patrilineage zijn (of ooit geweest zijn), ook al is hun relatie in vele opzichten zeer nauw en zeggen zijzelf: yati kû: wij zijn één. Deze uitspraak doelt echter op het feit dat beide al sinds eeuwen een aanverwantschapsrelatie onderhouden die in iedere volgende generatie weer wordt bevestigd door een veelvuldige uitwisseling van vrouwen.

Het lineage-segment treedt als politieke eenheid weinig op de voorgrond; in de socio-familiale organisatie echter is het de belangrijkste groepering. Het lineage-segment ontleent in principe een aantal rechten en verplichtingen aan de maximale lineage. Een voorbeeld hiervan zijn de rechten op grond in N'zara: na de verovering van deze plaats werd het grondgebied verdeeld onder verschillende legerafdelingen en deze verdeelden hun gedeelte weer onder de maximale lineages. Omgekeerd kan de maximale lineage - maar met enige beperkingen - instaan voor het nakomen van verplichtingen van zijn segmenten. Een belangrijke voorwaarde hierbij is dat de maximale lineage voortdurend op de hoogte gehouden wordt van zaken die op het niveau van de lineage-segmenten geregeld worden. Hier geldt ook wat in andere afhankelijkheidsrelaties opgaat, dat formeel op de hoogte stellen, betekent in de verantwoordelijkheid betrekken en evenzo dat formeel op de hoogte zijn, inhoudt medeverantwoordelijkheid.

Het komt voor dat de lineage-segmenten van eenzelfde maximale lineage geen onderlinge relaties meer onderhouden, geen gezamenlijke ceremoniën meer houden en over en weer elkaars ceremoniën niet meer bijwonen. Redenen hiervoor kunnen zijn een grote fysieke afstand (vooral op het platteland), of een niet bij te leggen geschil. Een dergelijk geschil sleept vaak jaren en als men ziet aankomen dat geen verzoening mogelijk is, of als men deze verzoening beslist niet wil, worden successievelijk alle verplichtingen over en weer nagelaten. De maximale lineage valt dan als rechtsgemeenschap uiteen, maar de afzonderlijke elementen blijven de gemeenschappelijke voorouders erkennen ook als zij niet langer voor ceremoniën die op de voorouders betrekking hebben, bijeenkomen.

Er bestaan nogal grote verschillen in de mate van bemoeienis die de maximale lineage heeft met zijn onderscheiden segmenten. Gezien de betekenis van de fysieke afstand in deze relatie, is het begrijpelijk dat de segmenten die verspreid op het platteland wonen (en dit zijn voornamelijk lineages van niet-geïslamiseerde ngyem) minder sterk verbonden zijn dan de lineage-segmenten die in N'zara bijeenwonen op het grondgebied van de maximale lineage. In het eerste geval betekent het op de hoogte stellen van de maximale lineage een lange reis, in het tweede geval is het een burenvisite.

In principe zijn alle maximale lineages, ook die waarvan een groot aantal segmenten verspreid wonen op het platteland, vertegenwoordigd door een segment dat in N'zara woont op het grondgebied (bomfɔ̀: woonplek) dat behoort aan de maximale lineage. De termen waarmee deze patrilineaire afstammingsgroepen worden aangeduid, awuru, gyisâ, deka en anɔ̀, hebben allen zowel een genealogische als een territoriale betekenis.

awuru - in genealogische zin: patrilineaire afstammingsgroep, ongeacht de generatie-diepte.
men zegt: awuru adya: huwelijk binnen de patrilineage;
awuru dyorè: geschil binnen de patrilineage;
awurufò: iemand die tot patrilineage behoort.
- in territoriale zin: de compound die door een patrilineaire afstammingsgroep wordt bewoond, 'huis';
men zegt: nkò awuru: ik ga naar huis.

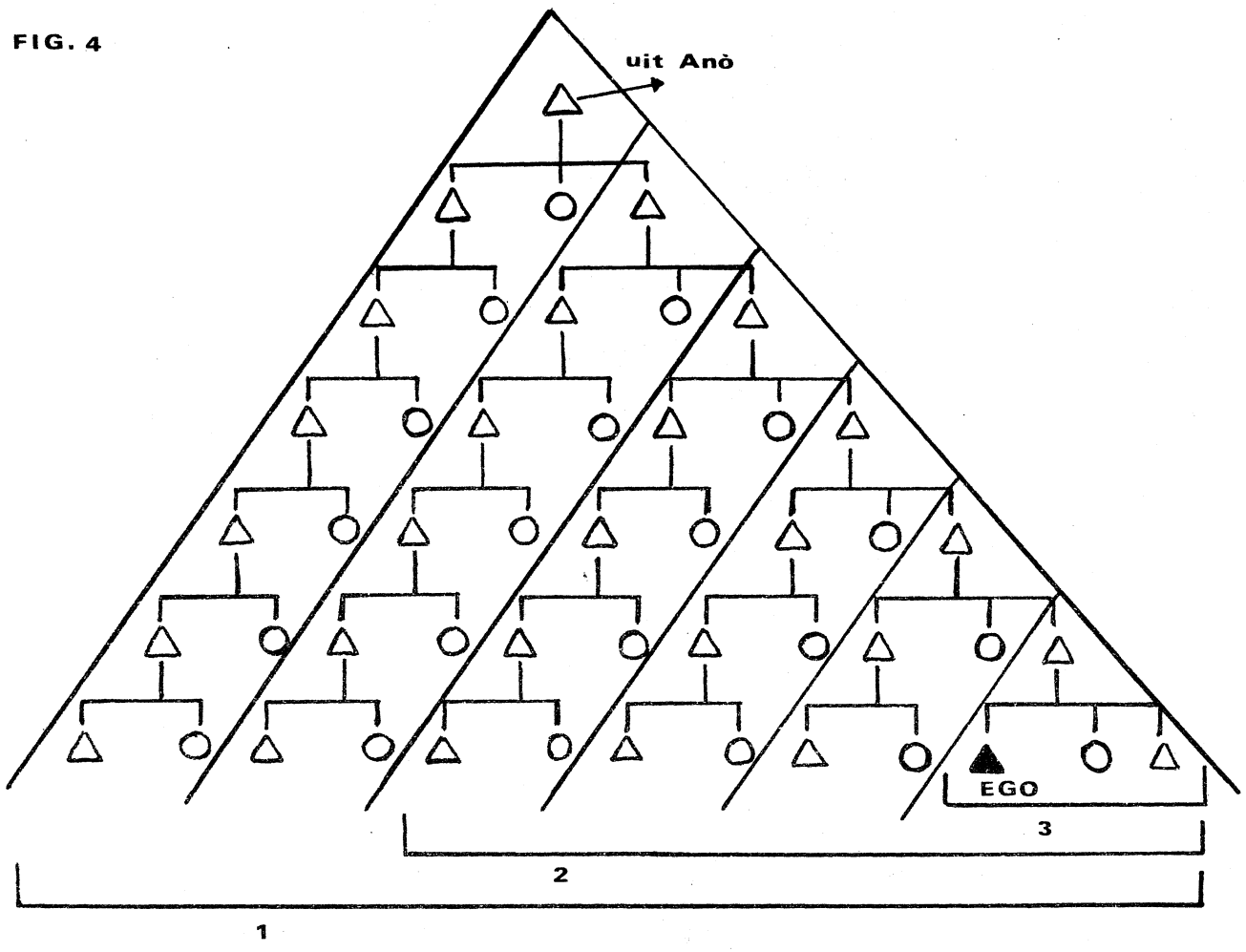
gyisâ - in genealogische zin: lineage-segment of gezin. Wanneer de termen awuru en gyisâ naast elkaar worden gebruikt, heeft de term gyisâ altijd betrekking op een kleinere afstammingsgroep. De term gyisâ wordt vaak gebruikt in samenstelling met een eigennaam. Dit kan zijn de naam van de stichter van het lineage-segment, of de naam van het huidige hoofd ervan. Men spreekt van: Naapi gyisanû: in de patrilineage ('huis') van Naapi.
- in territoriale zin: een apart gezinsgedeelte van een compound, een aparte binnenplaats in de compound.

deka - in genealogische zin: lineage-segment; de nadruk ligt hierbij sterker dan bij de voorgaande term op het territoriale aspekt, de woonplaats, compound van de patrilineage (deka: woonplaats, plek). De term kan alleen gebruikt worden in samenstelling met een eigennaam, die van de stichter of die van het huidige hoofd van de afstammingsgroep.

anò - in de eerste betekenis: deur, opening, toegang tot de compound. Hiervan afgeleid kan de term worden gebruikt voor de bijeenwonende agnaten die een gemeenschappelijke deur gebruiken. De term kan gebruikt worden voor de awuru in haar grootste of kleinste omvang (in het eerste geval denkt men aan de woon-eenheid van de stichter van de lineage, in het tweede geval aan de huidige situatie).

Schematisch is het voorgaande uitgebeeld in figuur 4.

FIG. 4



1 awuru: patrilineage van 7 à 8 generaties

2 awuru, gyisâ, deka: idem, van 3 à 5 generaties

3 gyisâ, deka

Als voorbeeld van een awuru, de segmentatie ervan en de funkties van deze segmenten, mag het volgende dienen.

Het lineage-segment (van vijf generaties) Mbambim deka in het dorpje Ayikpèrè (zie voor de ligging p. 19) bestaat uit alle patrilineaire afstammelingen van Mbambim, de zoon van Tyandam[30]. Deze groep komt bijeen voor de belangrijkste ceremoniële aangelegenheden zoals de grote begrafenisplechtigheden een jaar na het overlijden en voor het brengen van een groot offer, zoals een rund aan de gemeenschappelijke voorouder Mbambim (naani tyè)[31]. Dit segment heeft een gemeenschappelijke plaats voor zijn vooroudervereering (het betreft hier niet-geïslamiseerde ngyem), een steen bij een bron in het dorp Tuleba (12 kilometer ten noorden van Ayikpèrè) en een gemeenschappelijk verbod op het doden en eten van krokodillen. Dit segment maakt deel uit van de maximale patrilineage Takyi awuru. Deze groep fungeert echter in vrijwel geen enkel opzicht meer als eenheid, men kent nog slechts de naam van de lineage en kan een oude (niet meer bewoonde) woonplek (bomfò) in N'zara aanwijzen. Enkele persoonlijke bezittingen van de voorouder Mbambim, speren, een geweer en een wandelstok gelden als gemeenschappelijk bezit met sacrale betekenis (nana ninge)[32] en worden bewaard door de lineage-oudste, in 1971 de zoon van Konang uit Tuleba.

Mbambim deka is op zijn beurt gesplitst in twee grote segmenten:
- het segment van Kodyo, zoon van Mbambim en de vrouw Nalo (het betrof hier geen huwelijk, maar een liefdes-affaire);
- het segment van de drie zoons uit Mbambim's huwelijk met een tweede vrouw.

Deze segmenten, elk vier generaties diep, wonen in twee verschillende dorpen, op 20 kilometer van elkaar verwijderd en dit is mede een belemmering voor het onderhouden van dagelijkse kontakten. Beide segmenten zijn exogaam, maar kunnen onderling huwen (een man en een vrouw met dezelfde FF kunnen niet met elkaar trouwen; een man en een vrouw met dezelfde FFF wel).

Het segment Kodyo deka vormt een eenheid met betrekking tot de huwelijksuitwisseling en komt bijeen voor alle ceremoniële aangelegenheden. Aan het hoofd van dit segment (awuru) staat de oudste man van de oudste levende generatie; in 1971 was dit Mbambim, de zoon van Komna.
De eponiem van dit segment, Kodyo, had vier zonen, twee bij zijn eerste vrouw en twee bij zijn tweede vrouw en deze vormen het begin voor een volgende onderverdeling. Van twee van deze zoons zijn geen mannelijke nakomelingen meer in leven, derhalve bestaat Kodyo deka in zijn huidige vorm uit enerzijds de zonen van Komna, zoon van Kodyo en zijn eerste vrouw en anderzijds de zonen van Pauni, zoon van Kodyo en zijn tweede vrouw.
Ook de zonen van Komna en de zonen van Pauni hebben zich ieder weer gesplitst in groepen broers met dezelfde moeder. Het zijn deze eenheden - broers met niet alleen dezelfde vader, maar ook dezelfde moeder - die gezamenlijk een compound bewonen. Daarnaast komt het veel voor dat iedere getrouwde man een eigen compound bewoont, eventueel met een nog ongetrouwde broer van dezelfde moeder.
Het segment Kodyo deka bestaat uit de volgende compounds:

Mbambim deka - hier wonen bijeen zes zonen van Komna en zijn eerste vrouw;

Bafundum deka
Nankoni deka
Tamandya deka - Aanvankelijk woonden de drie zoons van Komna (Bafundum, Nankoni, en Tamandya) en zijn tweede vrouw bijeen; zij hebben echter later ieder een afzonderlijke compound gebouwd, omdat de echtgenotes minder goed met elkaar overweg konden.

Kodyo Kâ deka
Mindyaka deka - Twee aaneengebouwde compounds bewoond door twee zoons van Pauni, die niet dezelfde moeder hebben. Zij voelen zich verbonden, omdat zij de enige twee mannelijke nakomelingen zijn van deze tak, maar het feit dat zij niet dezelfde moeder hebben doorkruist deze relatie weer.

Deze wat ambivalente verhouding wordt weergegeven in de architectuur van hun compound: aanvankelijk hadden zij een gemeenschappelijke vergaderhut (lè), later verdeelden zij deze in tweeën en maakten ieder hun eigen ingang (anò), weer later slechtten zij de scheidingsmuur tussen de compounds en lieten de dubbele ingang bestaan.

Het samenwonen betekent niet dat men gezamenlijk verbouwt. Iedere getrouwde man verbouwt voor zijn gezin, soms met hulp van zijn nog ongehuwde volle broers en zoons, soms geholpen door zijn zuster's zoon (ngwè) als deze niet bij zijn vader woont. Wanneer een nog ongehuwde man met zijn oudere broer, zijn vader of eventueel zijn moeder's broer (ngwè) samen op het land werkt, is deze oudere getrouwde man (hetzij oudere broer, vader of moeder's broer) verplicht de nog ongehuwde man aan een vrouw te helpen en alle kosten die hiervoor gemaakt worden, komen ten laste van de gemeenschappelijke graanschuur.

Een vrouw heeft geen eigen akker. Zij verricht bepaalde werkzaamheden op het land van haar man (vóór haar huwelijk helpt zij haar moeder op haar vader's veld), zoals: zaaien, poten, wieden en oogsten. Groenten en ingrediënten voor de saus, en soms wat katoen, verbouwt zij op de akker van haar man, tussen diens eigen gewassen. De opbrengst hiervan is ten behoeve van haar gezin (man en kinderen) en als zij er in slaagt een deel te gelde te maken op de markt, behoort de opbrengst aan haar persoonlijk, en gaat na haar overlijden naar haar patrilineage.

De samenwerkende eenheden met betrekking tot de landbouw, dat wil zeggen de eenheden met een gemeenschappelijke graanschuur, binnen het segment Kodyo deka zijn:
- Mbambim, zoon van Komna (te oud om op het land te werken, hij

wordt onderhouden door zijn beide getrouwde zoons);
- Leguli, zoon van Mbambim en zijn eerste vrouw;
- Nana, zoon van Mbambim en zijn tweede vrouw, samen met zijn nog ongehuwde broer van diezelfde moeder;
- Myebabu, zoon van Komna, samen met zijn ongehuwde zoon;
- Konang, zoon van Komna; hij werkt alleen en heeft nog geen zoon oud genoeg om op het land te werken; evenzo alle andere zoons van Komna en de twee zoons van Pauni, ieder voor zich.

De zoons van Komna hebben allemaal samen met hun vader op het land gewerkt en zijn één voor één bij hun eerste huwelijk voor zichzelf begonnen. De runderen waarin Komna het overschot van de oogst heeft belegd, vormen na Komna's dood een gemeenschappelijk kapitaal voor alle kinderen van Komna samen. De kudde mocht niet worden verdeeld onder de kinderen, maar werd in haar geheel beheerd door de oudste zoon van Komna, Mbambim, ten behoeve van alle kinderen. Uit dit kapitaal werden onder meer bekostigd de konya tani[33)] voor de echtgenotes van de zoons van de Komna.

Op p. 219 en 220 volgen de genealogische gegevens van de patrilineage Mbambim uit het dorpje Ayikpèrè.

FIG. 5

lineage van Mbambim

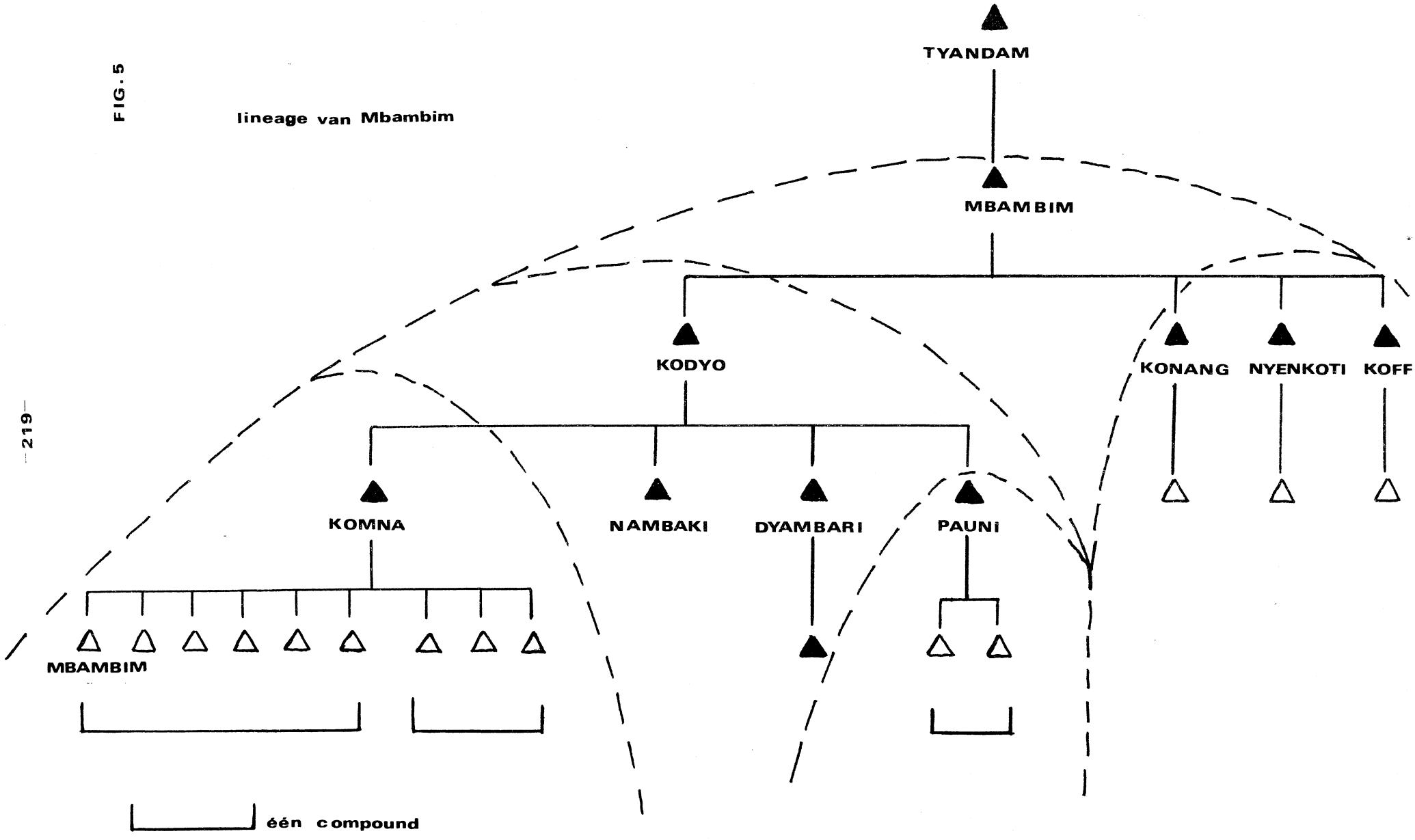
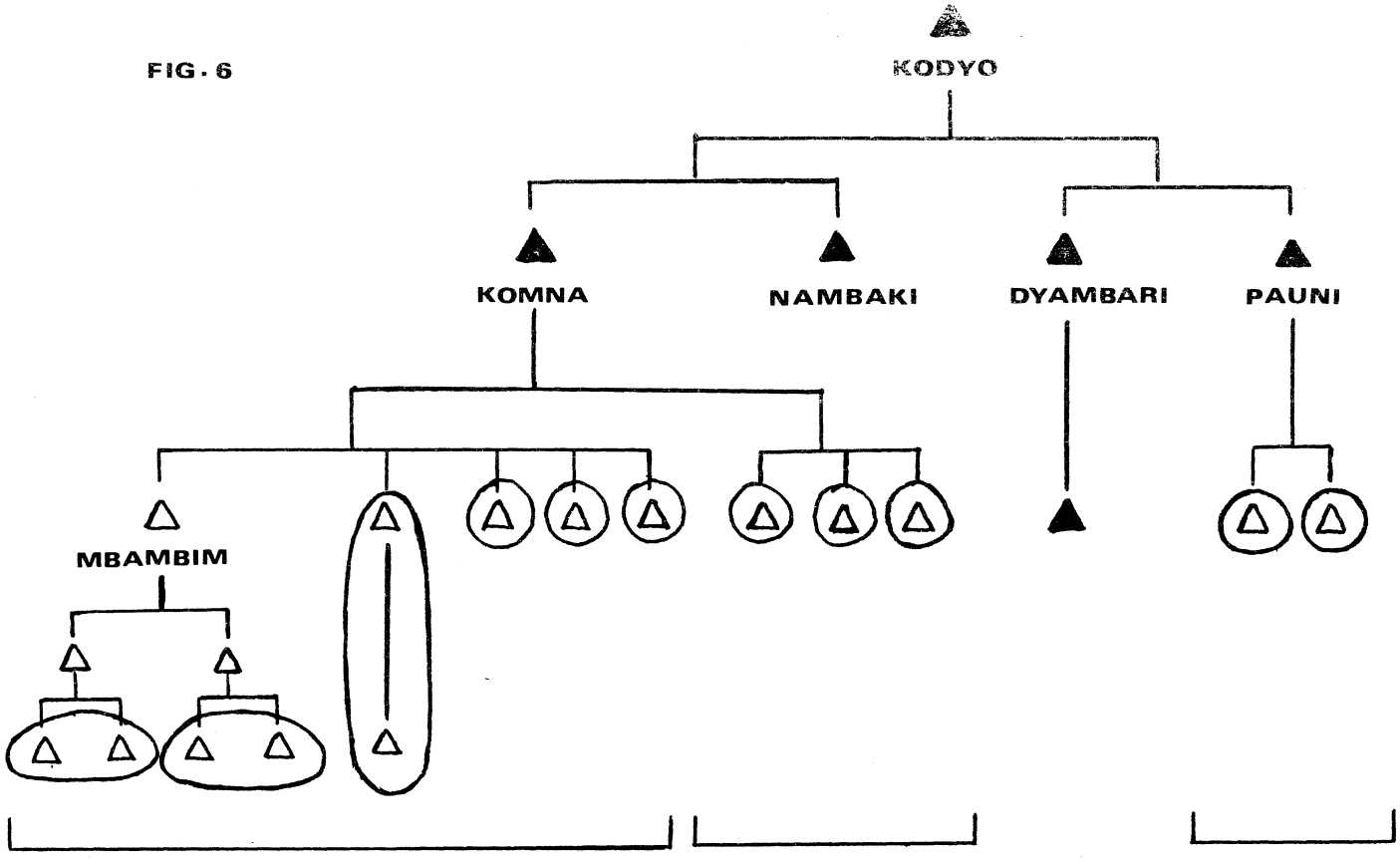


FIG. 6



één graanschuur

één compound

3.2. Positie van het individu in de lineage

Ieder individu ontleent zijn sociale positie en zijn economische zekerheid in de eerste plaats aan de patrilineaire afstammingsgroep waartoe hij behoort. Meestal is dit de vader's patrilineage, in uitzonderingsgevallen ook wel de moeder's patrilineage. De sociale positie betekent het behoren tot een bepaalde stand op grond van patrilineaire afstamming en het hebben van de hieraan verbonden rechten en verplichtingen; daarnaast zijn er specifieke rechten en verplichtingen van de afstammingsgroep, rechten op funkties of taken, op een aandeel in de krijgsbuit en op het veroverde grondgebied en de schatplichtige bevolking. De rechten op het gebruik van de grond, aanvankelijk door verovering verkregen[34)], berusten bij de lineage en deze geeft de rechten zowel voor het bouwen van een woning als voor het verbouwen van gewassen uit aan haar leden.
Met sociale en economische zekerheid wordt hier bedoeld het behoren tot een bepaalde groepering, de lineage, die een sterke verantwoordelijkheid voelt voor haar leden (dit geldt vanzelfsprekend meer binnen de kleinere segmenten dan binnen de maximale lineage), niet alleen voor wat betreft de eerste levensbehoeften, voedsel, kleding, onderdak, maar ook wat betreft de sociale kontakten binnen de groep, met de voorouders en naar buiten toe.
Binnen de lineage deelt men de lasten van elkaar bij het verwerven van een vrouw, het onderhouden van aanverwantschapsrelaties, bij verplichtingen jegens anderen buiten de lineage en bij geschillen. Ook die relaties die aanvankelijk een sterk persoonlijk karakter dragen, zoals vriendschap, worden op den duur een zaak waarbij ook de andere leden van de lineage betrokken raken en aktief gaan deelnemen.

Het feit dat de lineage haar leden een sociale positie en sociale en economische zekerheid geeft, is belangrijker voor mannen dan voor vrouwen. Een vrouw ontleent haar sociale positie (stand, bepaalde rechten) aan haar vader, maar geeft deze niet door aan haar kinderen.

Ook een vrouw heeft aanspraak op sociale en economische zekerheid binnen de patrilineage van haar vader, maar na haar huwelijk is zij hiervoor vooral aangewezen op haar echtgenoot en diens familie. Een vrouw is veel sterker afhankelijk in sociaal en economisch opzicht dan de man. Ze voorziet in de regel niet in haar eigen onderhoud, want haar hoofdtaak blijft haar bijdrage aan het onderhoud van haar man en haar gezin. Een aantal vrouwen ziet weliswaar kans met handel drijven op de kleine lokale markten geld te verdienen en de inkomsten hieruit kunnen al naar de geinvesteerde bedragen en de inspanning vrij hoog oplopen. Maar vrouwen met een groot gezin hebben hiervoor niet voldoende tijd en energie. Voor hulp bij haar werkzaamheden, in geval van ziekte of extra werk voor speciale aangelegenheden, kan een vrouw maar ten dele rekenen op de hulp van haar man of medeechtgenoten. Zij zal bij voorkeur een beroep doen op de vrouwen van haar vader's patrilineage, haar klassifikatorische zusters en haar klassifikatorische moeders. Wanneer het hulp aan haar individueel betreft (bij ziekte of bevalling) kan ze van de vrouwen uit haar eigen patrilineage meer op aan, dan op de vrouwen uit haar man's lineage, maar een bezwaar is vaak dat de vrouwen van haar eigen lineage ver weg en verspreid (ieder bij haar echtgenoot) wonen. Wanneer het gaat om belangrijke aktiviteiten ten behoeve van de lineage van haar man (begrafenis, huwelijk en andere gelegenheden waarvoor veel bier gebrouwen en eten gekookt moet worden) helpen niet alleen alle aangetrouwde vrouwen, maar ook de vrouwen die tot deze lineage behoren en elders bij hun echtgenoot wonen.

Een vrouw blijft tot haar vader's patrilineage behoren; zij wordt geen deel van de lineage van haar echtgenoot, ook al woont ze in zijn awuru (in de zin van compound). In het dagelijks leven wordt zij aangeduid als zijn awurufɔ̀, iemand die tot de compound behoort (van haar man). Het feit dat een vrouw behoort tot haar vader's patrilineage, maar na haar huwelijk het grootste deel van haar leven doorbrengt bij de patrilineage van haar echtgenoot, geeft haar in beide lineages een positie. Na haar dood zal zij onder de voorouders van haar vader's patrilineage een

plaats gaan innemen; met betrekking tot de lineage van haar echtgenoot wordt zij erkend als genetrix van het huis of segment dat uit haar is voortgekomen, echter zonder dat zij onder de gestorven lineage-genoten geschaard kan worden.

De relaties binnen de patrilineages worden sterk bepaald door verschillen in rangorde, enerzijds tussen oudere en jongere generatie, anderzijds binnen iedere generatie gebaseerd op verschil in leeftijd.
Deze rangorde doet zich sterker gelden bij de mannen onderling dan bij de vrouwen, maar bestaat daarnaast ook tussen mannen en vrouwen. Dit komt vooral tot uiting in de relatie van een man tot zijn oudere zuster: zij heeft gezag op grond van haar leeftijd, hij op grond van zijn sexe.

De generatie van de vader, bestaande uit de eigen vader en diens klassifikatorische en echte broers, onderscheiden in vader's oudere broers (shi kpyê) en vader's jongere broers (shi kâ), heeft een vrijwel absoluut gezag over de generatie van de kinderen. De kinderen zijn jegens alle leden van hun vader's generatie, ook de vader's zusters, respekt en gehoorzaamheid verschuldigd. Dit respekt (sanya) wordt in de dagelijkse omgang voortdurend uitgedrukt in gedrag en aanspreekvorm.
Binnen de generatie is een jongere een zeker respekt en gehoorzaamheid verschuldigd jegens een oudere. Ieder kent zijn plaats en laat dit merken in zijn gedrag, maar de ongelijkheid is veel minder groot. Beter gezegd, er is een fundamentele gelijkschakeling van leden van eenzelfde generatie tegenover hen die tot de volgende of vorige generatie behoren, maar op elk generatie-niveau wordt het onderscheid tussen gòrò (oudere) en nyema (jongere) erkend[35].
De oudere generatie ontleent ongetwijfeld haar gezag over de generatie mede aan het feit dat zij dichter staat bij de overleden voorouders en dat de op hen volgende generatie voor ieder kontakt met de voorouders van de lineage op hun bemiddeling is aangewezen. Wanneer een zoon zijn vader (eigen of klassifikatorische) niet wil gehoorzamen, riskeert hij hiermee niet alleen door zijn eigen

vader, maar door zijn hele reeks voorouders vervloekt te worden. Deze dreiging is in mindere mate aanwezig bij ongehoorzaamheid aan een oudere broer; toch kan een konflikt tussen broers ook bemoeienis van de voorouders uitlokken.

Wanneer op grond van een konflikt een zoon uit zijn vader's huis wegloopt, kan zijn vader hem met een vervloeking zeer ernstig treffen. Wanneer een jongere broer wegloopt van zijn oudere broer is de basis gelegd voor een splitsing van de lineage. Leden van twee opeenvolgende generaties mogen nooit samen uit één schaal eten; het diepe respekt (sanya) houdt tevens in dat zij elkaar bij sommige gelegenheden uit de weg moeten gaan. Het gezag van en respekt voor de oudere generatie krijgt een belangrijk economisch aspekt wanneer de leden van de oudere generatie niet meer in staat zijn geheel in hun eigen onderhoud te voorzien en hiervoor in belangrijke mate afhankelijk worden van hun eigen of klassifikatorische kinderen.
Hoewel een jaarlijks overschot in landbouwprodukten, indien mogelijk, belegd wordt in vee, is er geen sprake van dat een oude man in zijn onderhoud zal voorzien door het 'opeten' van een dergelijke kudde. Zijn zoons zorgen voor zijn levensonderhoud. De kudde gaat als onverdeeld goed over op alle kinderen (zoons en dochters) gezamenlijk en dient niet voor het lenigen van dagelijkse noden, maar voor grote uitgaven. Deze uitgaven waren vroeger beperkt tot de kosten van een huwelijksgift in geweven stof, de kosten van een geschil bij de vorst en een eventuele boete, of de aanschaf van een fiets.

Tussen de generaties van grootouders en kleinkinderen bestaat daarentegen een 'joking relationship'. Deze manifesteert zich vooral in ruwe stoeipartijen of scheld-duels en tedere toespelingen op - overigens ontoelaatbare - onderlinge huwelijksrelaties ('Jij bent opa's wijfje').

3.2. Het lineage-hoofd

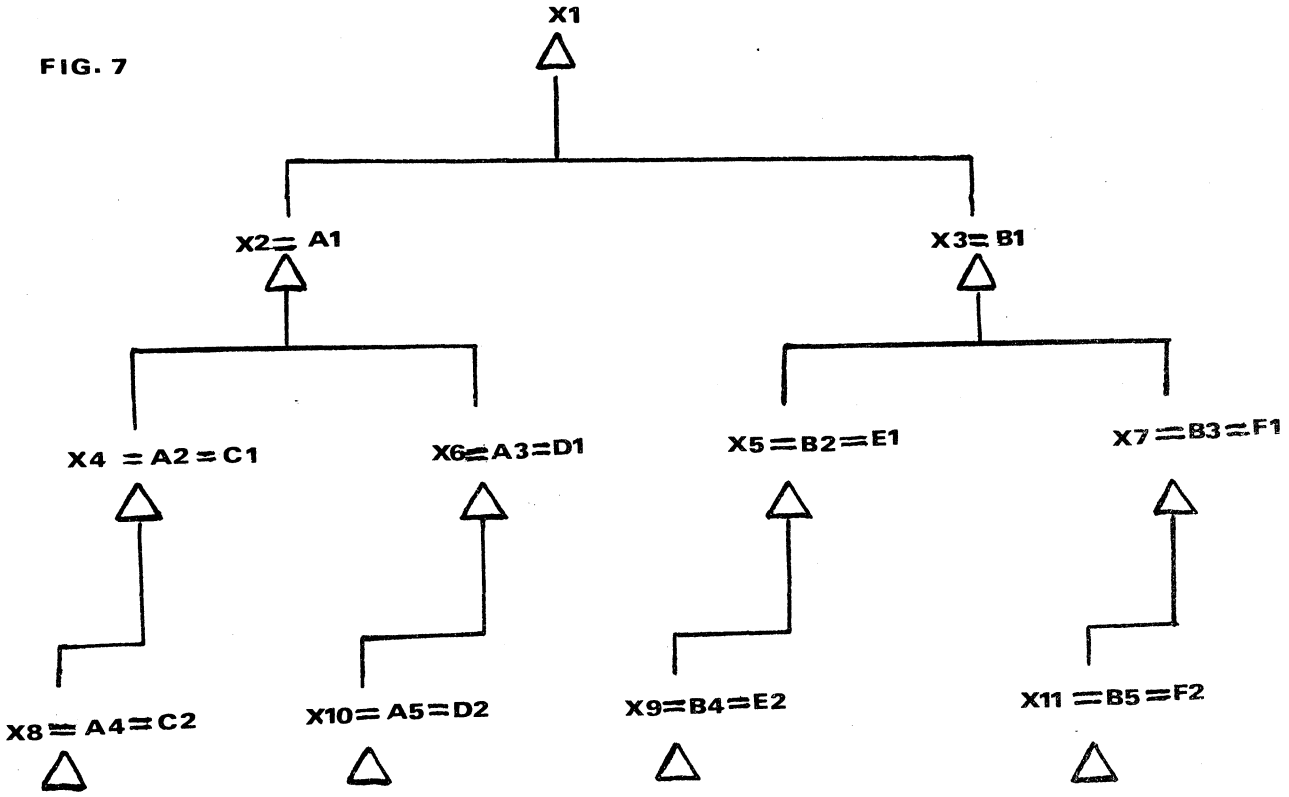
Aan het hoofd van elk van de bovengenoemde afstammingsgroepen staat de oudste man van de oudste nog in leven zijnde generatie, de awurufòbyè[36]. Het kriterium dat een awurufòbyè moet behoren tot de oudste nog in leven zijnde generatie is belangrijker dan het kriterium van de absolute leeftijd. Het komt voor dat een man jonger is dan een zoon van zijn klassifikatorische oudere broer; niettemin heeft de jongere man gezag over de oudere, omdat hij behoort tot de vader's generatie. In extreme gevallen zal hij niettemin het eigenlijke gezag van de oudste in leeftijd aanvaarden, maar deze kan zijn jongere (klassifikatorische) 'vader' nooit helemaal passeren, aangezien deze het kontakt met de voorouders moet onderhouden.

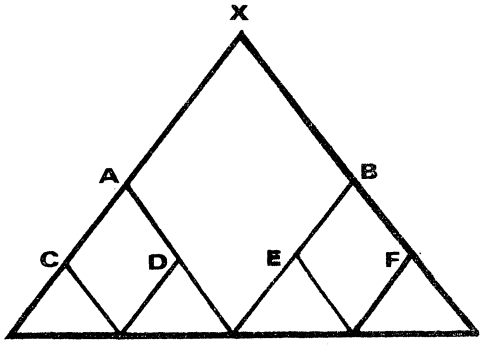
Bij vele maximale lineages is het gebruikelijk dat de positie van lineage-hoofd om beurten berust bij elk van deze hoofdsegmenten. Ook dan echter blijft als eerste vereiste gelden dat de awurufòbyè behoort tot de oudste nog in leven zijnde generatie. Als een segment aan de beurt is dat geen mannelijke leden van deze oudste generatie meer bevat, gaat de voorkeur uit naar een man van een ander segment die wel tot de oudere generatie behoort.

Het beginsel van roulatie van de funktie van awurufòbyè tussen de lineage-segmenten volgt logisch uit de regels van erfopvolging van diens funktie. De funktie van awurufòbyè vererft van de stichter van een lineage (of segment) naar diens oudste zoon en vervolgens naar diens jongere broers; is er niemand uit deze (2e generatie) meer in leven dan gaat de funktie naar de oudste man van de volgende generatie en vervolgens naar diens jongere collaterale verwanten die eveneens in mannelijke lijn afstammen van de stichter. Hierbij heeft een half broer (alleen dezelfde vader) of een klassifikatorische broer (een vader's broer's zoon) voorrang boven een volle broer van de vorige awurufòbyè, tenzij het leeftijdsverschil tussen deze en de volle broer zo groot is, dat de eerste geen gezag kan uitoefenen voor de funktie. Pas wanneer er geen mannelijke collaterale verwanten

meer zijn binnen de lineage, vererft de funktie naar de oudste man van de volgende generatie.
Rechtstreekse opvolging van een vader door diens zoon komt alleen voor met betrekking tot de funktie van lineagehoofd van de kleinste genealogische eenheid. Bij het overlijden van een lineagehoofd is er sprake van meervoudige funktie (-titel) vererving; de senior (reeds geërfde) funktie vererft collateraal; de eigen funktie (-titel) gaat naar de oudste zoon. Elke man is als lid van een senior huis potentiele opvolger van de funktie van hoofd van dit huis en daarnaast is hij eponiem van zijn eigen huistitel die op dezelfde principes binnen zijn eigen patrilineaire afstammingsgroep vererft[37].

FIG. 7





maximale lineage X

segmenten A – B

subsegmenten C – D – E – F

Voorbeeld

Zie figuur 7

Een man X1 heeft zich met zijn volwassen zoons afgescheiden als lineage-segment; na zijn dood wordt de oudste zoon awurufòbyè (X2) en deze zal op zijn beurt opgevolgd worden door een jongere broer (X3), bij voorkeur een jongere broer die niet dezelfde moeder heeft. Deze twee broers X2 en X3 vormen als A en B ieder het beginpunt van nieuwe patrilineages: A en B, waarvan zij awurufòbyè zijn. Deze funkties gaan na hun dood over op hun eigen zoons, respektievelijk C - D en E - F, die echter op hun beurt als afstammelingen van X ook in aanmerking kunnen komen voor de titel 'X', enzovoorts.
De funktie van awurufòbyè van de gehele X-afstammingsgroep moet afwisselend tenminste door A en B segmenten bekleed worden. Tot zover de theorie van de erfopvolging. De praktijk ligt echter dikwijls anders. De kans dat na enkele generaties het roulatie-systeem niet meer zo consequent gevolgd wordt is vrij groot; de afstammingsgroepen planten zich niet altijd zo evenredig voort als hier in het schema (Fig. 7) is voorgesteld, de leeftijden van de collaterale verwanten gaan op den duur steeds sterker uiteenlopen en het is heel goed mogelijk dat, wanneer de jongste van een generatie is overleden, de oudste van de volgende generatie al niet meer leeft en de opvolging daarom aan diens segment voorbij moet gaan. Zo in het schema: X7 (B-huis) is gestorven en X8 (A-huis) zou aan de beurt zijn geweest om op te volgen, maar leeft allang niet meer; X8 heeft wel een jongere broer (X10), maar deze is aanmerkelijk jonger dan X9 en kan daarom niet opvolgen; de funktie van awurufòbyè gaat regelrecht van X7 naar X9, en blijft dan binnen het segment B.

Alleen als hij de oudste man is van de oudste nog levende generatie, kan een awurufòbyè als degene die het 'dichtst' bij de voorouders staat optreden als vertegenwoordiger van de gehele levende afstammingsgroep en bemiddelaar tussen de levenden en de voorouders. Aangezien men het belangrijker vindt dat deze be-

middelingspositie wordt ingenomen door de juiste persoon (omdat hiervan het welzijn van de groep, als geheel, afhangt) dan dat ieder segment van de lineage aan bod komt, heeft het principe dat de awurufòbyè de oudste man van de oudste nog in leven zijnde lineage moet zijn, vóórrang boven het principe van roulatie tussen de segmenten en kan dit laatste principe zelfs vrijwel geheel uitschakelen.

Het lineagehoofd heeft binnen de lineage geen absoluut gezag; hij is verplicht te overleggen met zijn klassifikatorische jongere broers en rekening te houden met de belangen en wensen van de leden van de lineage. De jongere broers kunnen, wanneer zij niet voldoende zeggenschap hebben bij de besluitvorming, dreigen met afsplitsing van hun segmenten. Door afsplitsing wordt het gezag van de awurufòbyè aangetast[38] en worden de relaties naar buiten toe - vooral met betrekking tot de huwelijksuitwisseling - in gevaar gebracht. Als de jongere broers van een lineagehoofd één lijn trekken, kan deze hier weinig tegen inbrengen; maar zij moeten een eventuele onenigheid niet zover drijven dat de voorouders hierin een ernstige ongehoorzaamheid gaan zien en de betrokkenen met hun vervloeking (samandò) treffen.

Naar buiten toe wordt het lineagehoofd erkend als de enige vertegenwoordiger van de lineage. Een ander lid van de lineage kan alleen met een uitdrukkelijke opdracht van het lineagehoofd deze vertegenwoordigen. Het lineagehoofd wordt aansprakelijk gesteld voor het gedrag van de leden van zijn lineage. Heeft bijvoorbeeld iemand van zijn lineage schulden gemaakt en ondanks herhaalde aanmaningen niet terugbetaald, dan wordt het lineagehoofd aansprakelijk gesteld; hoe hij deze schuld later weer verhaalt op zijn lineage-segment is een interne aangelegenheid (zie in dit verband Hoofdstuk VIII casus 3).

Mits iemand zijn lineagehoofd op de hoogte houdt van zijn doen en laten, kan hij er van verzekerd zijn dat het lineagehoofd de verantwoordelijkheid voor zijn handelen op zich neemt: dit houdt in dat het lineagehoofd hem naar buiten toe zal verdedigen als hij er van overtuigd is dat zijn 'zoon' in zijn recht

staat. Maar het betekent eveneens dat hij hem ernstig zal corrigeren als hij iets gedaan heeft dat niet door de beugel kan. Het niet accepteren van een dergelijke bestraffing door het lineagehoofd, betekent dat iemand zijn lineage-rechten riskeert. Hoewel het meestal niet zover komt, kan iemand die het gezag van de awurufòbyè niet aanvaardt, uiteindelijk uit de lineage (awuru) gestoten worden; meestal is de dreiging hiermee al voldoende.

Het zal duidelijk zijn dat een lineagehoofd alleen dan de verantwoordelijkheid voor de leden van de lineage kan dragen, wanneer hij door hen formeel op de hoogte gehouden wordt van hun (juridisch) handelen: bij voorbeeld in geval zij afspraken maken over het gebruik van grond, het ten huwelijk geven van meisjes, het in verzorging geven van vee, etc.

Wil een lineagehoofd beschouwd worden als een achtenswaardig en betrouwbaar vertegenwoordiger van een respektabele awuru, dan zal hij de leden er van alleen dan steunen in geval van een geschil, als zij in zijn ogen gelijk hebben. Naar buiten toe zal een awurufòbyè zijn verontschuldigingen moeten aanbieden aan degenen die geleden hebben door het wangedrag van iemand uit zijn lineage. De verontschuldiging is de voorbereiding tot de verzoening. Bij de verzoening is het weer het lineagehoofd dat garant moet staan voor al hetgeen er gedaan moet worden om de verzoening tot stand te brengen, zoals het betalen van schadevergoeding, het geven van verzoeningsgeschenken of een zoenoffer.
In de regel treedt het lineagehoofd niet alleen op, maar wordt hij bijgestaan door andere oudere mannen uit de lineage, meestal jongere generatie-genoten.

3.3. Inlijving in de lineage

In een patrilineaire afstammingsgroep kunnen personen die niet op grond van patrilineaire afstamming hiertoe behoren, worden

ingelijfd. Meestal betreft het de volgende categorieën:

1. Kinderen van vrouwen:
   - verwekt door een ander dan de wettige echtgenoot[39];
   - uit het huwelijk met een niet-Anufò die zich bij de lineage heeft aangesloten als gast-vriend (wòfò);
   - uit het huwelijk met een bij de lineage ingelijfde slaaf of krijgsgevangene.

In de eerste twee gevallen hebben de kinderen dezelfde status als de eigenlijke leden van de moeder's lineage (awurubam)[40]; in het laatste geval hebben de kinderen een ondergeschikte positie aan de eigenlijke leden van de lineage (aburuam)[41].

2. Krijgsgevangenen of slaven[42] die zijn buitgemaakt of gekocht door leden van de lineage. Zij huwen met eveneens aangekochte of buitgemaakte meisjes of met vrije vrouwen die tot de lineage behoren; hun nakomelingen hebben niet dezelfde status als de eigenlijke leden van de lineage.

4. Territoriale organisatie

Zuiver territoriale groeperingen komen eigenlijk niet voor bij de Anufòm; in de meeste groeperingen die een gemeenschappelijk territorium hebben, is het genealogisch aspekt belangrijker dan het territoriale.

Er bestaat een groot verschil tussen het vestigingspatroon in N'zara en op het platteland. De vestiging van de Anufòm in N'zara had aanvankelijk het karakter van een militair bivak. Vrijwel alle Anufòm woonden hier bijeen op een grondgebied van niet meer dan twee bij twee kilometer; de niet op vechten ingestelde karamòm in het centrum, daar omheen de aanvoerders (donzom) en het gewone krijgsvolk (ngyem). De sterksten op de meest kwetsbare punten en iedere legerafdeling op een aan-

gesloten grondgebied (asa).
Het aan iedere legerafdeling toegewezen grondgebied werd verdeeld onder de maximale patrilineages, waaruit deze was samengesteld en het zijn deze genealogische eenheden die als rechtsgemeenschappen rechten op de grond hebben en kunnen uitgeven aan hun leden. Genealogische en territoriale groepering vallen hier dus samen. De legerafdeling zelf, waarvan de samenhang gebaseerd is op min of meer vrijwillig aangegane allianties tussen donzo huizen onderling en ngye huizen, kan niet gezien worden als een gemeenschap met rechten op de grond. In die gevallen waarin gebruik van de grond wordt afgestaan binnen de legerafdeling door de ene lineage aan leden van de andere lineage, gaat dit in het kader van de onderlinge alliantie tussen deze lineages; dergelijke transakties komen ook wel voor tussen lineages van verschillende legerafdelingen.

Zolang de Anufòm hun bestaan baseerden op het heffen van schatting onder de overwonnen bevolking (difò, mv. difòm)[43] rondom N'zara en strooptochten in de verder gelegen, niet onderworpen gebieden, bestond er voor hen geen reden zich buiten N'zara te gaan vestigen.

Ieder Anufò huis (ngye, donzo of karamò) stuurde jaarlijks een delegatie van ondergeschikte aburuam (zie noot 41, p. 230) naar het platteland om schatting te gaan innen[44]. De aburuam, die door hun onvrije afkomst in de Anò huizen altijd een ondergeschikte positie innamen (en nog steeds innemen), vestigden zich als eersten blijvend op het platteland waar zij een gezagspositie hadden ten aanzien van de onderworpen bevolking en als zaakwaarnemers van hun heren (mibyèm) in N'zara optraden.

De 'pacificatie' door de Duitsers aan het einde van de 19e eeuw betekende weliswaar niet dat de uitbuiting van de onderworpen bevolking door de Anufòm ten einde was, maar de inkomsten uit schatting en plundering werden toch hierdoor zo sterk verminderd dat alle ngyem, de meeste donzom en vele karamòm genoodzaakt

werden zelf door landbouw in hun onderhoud te voorzien.
Vanaf dit moment begon vanuit N'zara de kolonisatie van het platteland door de Anufòm.

Iedere lineage koos haar landbouwgronden in principe in het aan haar schatplichtige gebied. De donzom, die om de politieke macht in handen te houden, zich niet in grote getale naar het platteland konden verplaatsen, eisten het grootste deel van de dichtbij N'zara gelegen gronden voor zich en bleven meestal in de stad wonen. De ngyem en een beperkt aantal (minder vermogende) karamòm vestigden zich verder weg en stichtten vele nieuwe dorpen.

Landbouwgrond is op het platteland niet schaars. Bij vestiging in een ongecultiveerd gebied is het voldoende toestemming te vragen aan de oorspronkelijke bewoners (die dit zeker vroeger niet konden weigeren) en jaarlijks de vereiste offers (amoè nzâ)[45] te laten brengen door de grondvoogd.
Daar waar reeds andere Anufòm zich gevestigd hebben, kan iemand in de regel alleen grond verkrijgen op grond van verwantschapsbetrekkingen of vriendschapsrelatie met hen.

De dorpen zijn niet groot, het aantal inwoners variëert van 50 tot 500 (de kantonhoofdplaatsen zijn groter, zoals Koumongou met ongeveer 3.000 inwoners, de grootste plaats na N'zara) en de mobiliteit over enkele generaties is vrij groot. De kleinkinderen van de stichter van een dorp trekken vaak weer naar elders om een dorp te stichten en vele mannen verhuizen tijdens hun leven enkele malen naar een ander dorp.

Het dorp als territoriale eenheid valt zelden samen met een genealogische eenheid; veelal wonen er in een dorp segmenten van verschillende lineages die onderling verbonden zijn door verwantschaps- of aanverwantschapsbanden. Zo werd het dorp Ayikpèrè gesticht door drie mannen, Bawa, Mangsa en Komna die onderling verwant waren en behoorden tot drie verschillende patrilineages.

Het dorp wordt administratief als eenheid beschouwd en zou een dorpshoofd dienen te hebben. Hiervoor wordt meestal aangewezen de oudste afstammeling van de stichter. Is er meer dan één stichter geweest, zoals in Ayikpèrè, dan kiest men in de regel om beurten een man uit een van de stichters-lineages. Indien het dorp een dorpshoofd heeft, wordt het niet alleen door hem bestuurd, maar door een raad van lineagehoofden. Omdat het dorpshoofd in het adminstratieve kader vaak een soort boodschappenjongen is tussen de hogere overheidsfunktionarissen en dorpsgenoten, wijzen de lineagehoofden vaak een jonge man als 'dorpshoofd' aan (met de titel gomnaba, zie Hoofdstuk V) die onder meer voor de belastinginning wordt ingeschakeld, maar bij de dorpsbewoners geen wezenlijk gezag heeft.

In de stad woont men in veel grotere en genealogisch meer homogene eenheden bijeen dan op het platteland. In N'zara hebben leden van eenzelfde maximale lineage op hun grondgebied een aaneengebouwd wooncomplex waarin ieder segment met een diepte van zegge vijf generaties een aparte, weer een onderverdeelde compound bewoont. Een compound op het platteland echter omvat hoogstens een segment van drie generaties diepte en vaak slechts een man met zijn zoons. Terwijl een patrilineaire afstammingsgroep met een diepte van vijf generaties in N'zara meestal dezelfde compound bewoont, kan deze op het platteland verspreid wonen over verschillende compounds in verschillende dorpen.

In die dorpen waar segmenten van verschillende lineages bijeenwonen, bestaat met betrekking tot landbouw, huizenbouw, of gemeenschappelijke aktiviteiten, een zeker onderling en wederkerig hulpbetoon. Toch is nabuurschap op zich een band waar men weinig aan hecht, zolang deze niet is geworden tot een vriendschapsrelatie of zelfs een aanverwantschapsbetrekking. Wanneer een man een work-party houdt voor het gezamenlijk verrichten van landbouwwerkzaamheden, worden in de eerste plaats uitgenodigd de leden van het eigen lineage-segment, de aanverwanten/bruidnemers en hun zoons en vrienden. Het spreekt niet

vanzelf dat alle dorpsgenoten worden gevraagd te helpen. Als het gaat om minder plaatsgebonden onderling hulpbetoon is het in de eerste instantie de eigen lineage waartoe iemand zich wendt. De band met de maximale lineage, is voor vele segmenten tevens een band met de grote stad N'zara, waar de kern van de maximale lineage zetelt en waar men zich heen begeeft voor het verrichten van de belangrijkste ceremoniële handelingen en voor overleg met de lineage-oudsten.
Er zijn slechts enkele ngye lineages, zoals het huis Takyi, die geen leden meer in N'zara hebben wonen.

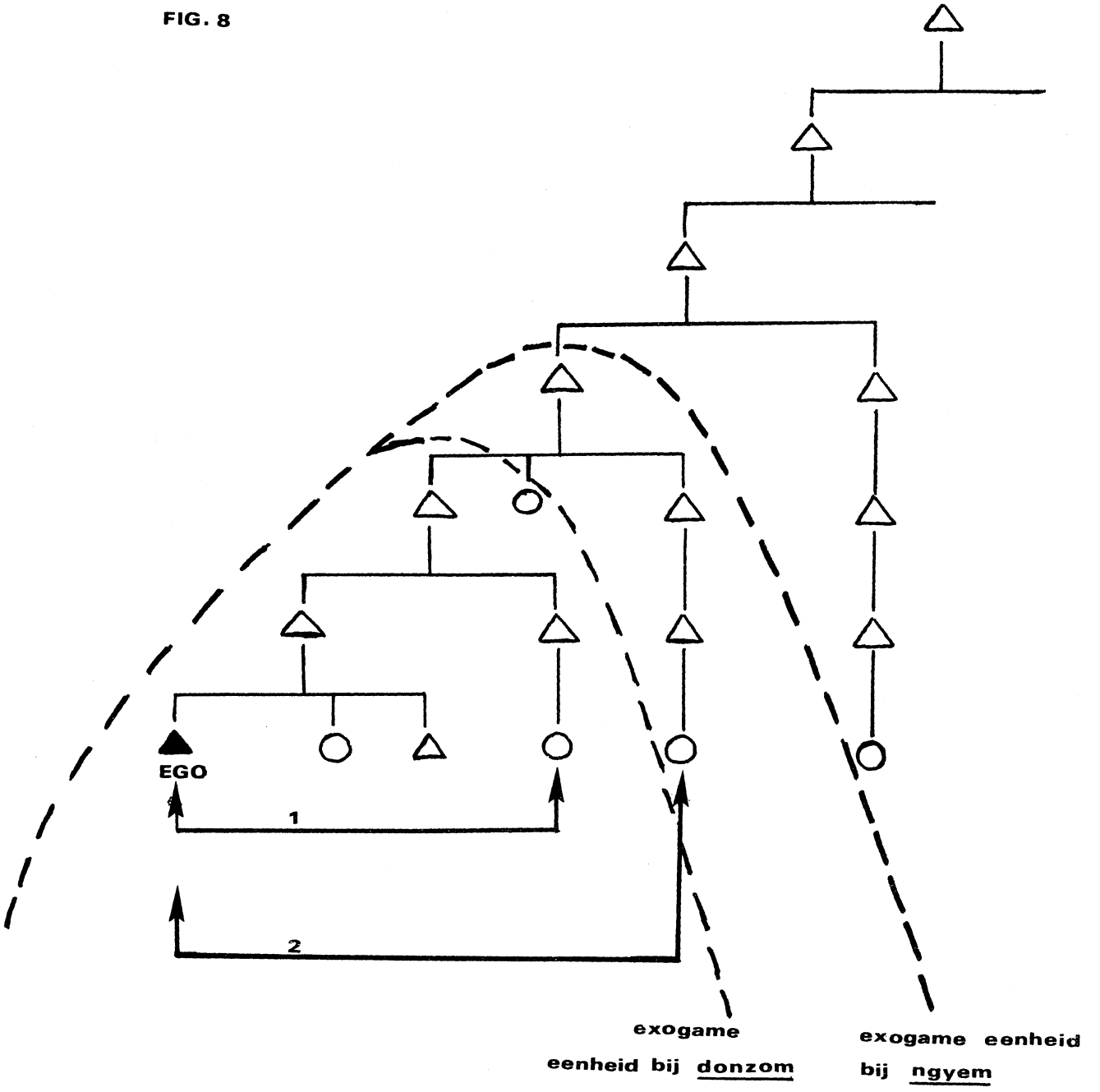
5. Huwelijksbeperkingen

5.1. Exogamiegebod

Binnen de patrilineage geldt slechts een beperkt exogamiegebod. De exogame eenheid is de patrilineaire afstammingsgroep met een diepte van ongeveer drie generaties. Niet alleen een huwelijk, maar iedere seksuele relatie tussen agnaten binnen deze groep wordt ontoelaatbaar geacht. Er bestaan echter bij de drie standen verschillende opvattingen omtrent de toelaatbaarheid van huwelijken tussen bepaalde verwanten. De karamòm houden zich niet geheel aan de regel dat de verwanten met dezelfde FF niet met elkaar kunnen trouwen. Bij hen is een huwelijk tussen een man en zijn FBD toegestaan (waarschijnlijk onder invloed van de via Islam verspreide opvattingen over het voorkeurshuwelijk met FBD)[46]. Ik ben het evenwel in de praktijk alleen tegen gekomen in die gevallen waar de betrokken vader's half-broers (verschillende moeders) waren. Donzom en ngyem daarentegen wijzen het huwelijk met FBD als incestueus (dangba)[47] van de hand. Bij de donzom komen geen huwelijken voor tussen afstammelingen van dezelfde FF; wel is gebruikelijk het huwelijk van een man met zijn FFBSD.
Bij de ngyem is de exogame eenheid meestal groter dan de af-

stammingsgroep met een diepte van drie generaties; het huwelijk met de FFBSD wordt door de meeste ngyem afgekeurd[48] en komt zeker bij de ngyem op het platteland nauwelijks voor.

FIG. 8



1 karamò: huw. met FBD toegestaan

2 donzom: idem met FFBSD

Het verbod op een huwelijk met een matrilineaire verwante strekt zich verder uit ten aanzien van patrilineaire verwanten. De opvattingen van de verschillende standen komen hierin overeen. Voor Ego is een huwelijk met een afstammelinge in vrouwelijke lijn van zijn zuster, zijn moeder of zijn moeder's moeder uitgesloten.

Een verwantschapsbetrekking die men via een vrouw traceert wordt in de regel nauwer geacht dan die via een man, zelfs als deze verwanten via een vrouw tot verschillende patrilineages behoren. Zo is men vaak geneigd tot het afwijzen van een huwelijk met een FBD (bij de karamòm) of met een FFBSD (donzom) als de FB of de FFB dezelfde moeder hebben.

Het huwelijk met een MBD, echte of klassifikatorische, is een voorkeurshuwelijk. Bij sommige ngyem wordt deze relatie echter te nauw geacht, zeker als de moeder en haar broer dezelfde moeder hebben. Een veel gekozen oplossing waarbij het voorkeurshuwelijk doorgang kan vinden, is het huwelijk met FMBD, waarbij een man de MBD die hij ten huwelijk krijgt toegezegd, doorgeeft aan zijn zoon.

Toegestane (+) en niet toegestane (-) huwelijken bij de verschillende standen:

	karamò	donzo	ngye
a) huwelijk van een man met zijn agnaten			
FBD	+	-	-
FFBSD	+	+	-
FFFBSSD	+	+	+
b) huwelijk van een man met zijn cognaten			
MBD	+	+	+[49)]
FMBD	+	+	+
FZD	-	-	-

	karamò	donzo	ngye
b) (vervolg)			
MZD	-	-	-
MMZDD	-	-	-
MMMZDDD	-	-	-

5.2. Putyandi

Een aantal andere huwelijksverboden zijn het gevolg van een reeds bestaande huwelijks- of liefdesverhouding. Een man kan niet trouwen met een zuster van zijn vrouw, ook niet als zijn vrouw overleden is (dus geen sororaat); evenmin met een meisje dat behoort tot een lineage-segment (van drie generaties) van een vrouw waarmee hij al getrouwd is; noch met een meisje uit het lineage-segment waaruit zijn broer een meisje getrouwd heeft (men zegt: 'Deze awuru behoort niet alleen aan jullie'); nòch met een meisje dat eerder getrouwd is geweest, of een liefdesverhouding heeft gehad, met één van zijn naaste verwanten, hetzij uit zijn eigen, hetzij uit zijn moeder's patrilineage, zolang deze man nog in leven is.
Deze ingewikkeld lijkende regel is terug te voeren op de opvatting dat twee mannen die met dezelfde vrouw geslapen hebben, in sociaal en vooral mystiek opzicht in een gevaarlijke relatie tot elkaar staan. Deze putyandi-relatie[50] is vooral dan uiterst gevaarlijk wanneer één van beiden in een kwetsbare situatie met de ander wordt geconfronteerd; men gelooft bijvoorbeeld dat, wanneer de een ziek is en door de ander bezocht wordt, òf wanneer beiden in elkaar's gezelschap ten strijde trekken of op jacht gaan, de zwakste onherroepelijk zal sterven[51].

De aanwezigheid van twee putyandi kan ook schadelijk zijn voor een kwetsbare derde, zoals een zieke of een kraamvrouw en

haar pasgeboren kind. Daarom brengt men altijd op de drempel van de hut waarin een zieke of een vrouw met een pasgeboren kind verblijven een speciaal afweerteken tegen putyandi aan.

Aangezien naaste verwanten vaak met elkaar verkeren in situaties waarin beiden of een van beiden kwetsbaar is - en het bezoeken van een zieke verwant is een van de belangrijkste sociale verplichtingen - is het van het grootste belang putyandi relaties binnen de verwantengroep te vermijden. Dit is ook de reden waarom een meisje nooit een liefdesaffaire mag aangaan met iemand uit haar eigen exogame lineage-segment. Dit zou betekenen dat haar echtgenoot (of verloofde) een putyandi zou hebben onder zijn naaste aanverwanten.
De putyandi bedreiging eindigt als een van beiden overlijdt. Het leviraatshuwelijk is derhalve wel mogelijk en komt geregeld voor. Een weduwe is echter formeel vrij in haar beslissing of zij wel of niet wil hertrouwen met een jongere broer van haar overleden man.

5.3. Intra en inter-lineage huwelijk.

De exogame eenheid binnen de patrilineaire afstammingsgroep valt bij niet-geïslamiseerde ngyem op het platteland vaak samen met het lineage-segment dat bijeen woont (diepte ongeveer drie generaties). In N'zara, bij de karamòm, de donzom en de geïslamiseerde ngyem, is de exogame afstammingsgroep meestal iets kleiner; aangezien hier de samenwonende lineage-groepering veeal iets groter is, dan op het platteland, betekent dit dat het lokale segment dat bijeenwoont (met een diepte van ongeveer vijf generaties) groter is dan de exogame eenheid.
Aangezien de exogame eenheid nooit samenvalt met de maximale lineage, komen er altijd huwelijken voor binnen de eigen lineage (awuru adya). In principe bestaat altijd de keuze tussen het uithuwelijken van dochters binnen de eigen lineage of daarbuiten. Beide mogelijkheden hebben voor- en nadelen die door de Anufòm

zelf worden onderkend en afgewogen. De belangrijkste overwegingen met betrekking tot een huwelijk binnen de lineage zijn:

- de procreatieve capaciteit van de vrouw blijft behouden voor haar eigen afstammingsgroep;
- de aanverwantschapsband die door dit huwelijk binnen de lineage onstaat, betekent een horizontale binding tussen de lineage-segmenten, die zich anders misschien zouden afsplitsen;
- naar men zegt is de stabiliteit van een huwelijk binnen de lineage in de regel groter.

Deze laatste uitspraak is moeilijk te bevestigen of te ontkennen op grond van de verzamelde gegevens, maar er zijn bij een huwelijk in de lineage zeker een aantal faktoren in het spel die de stabiliteit van het huwelijk gunstig beinvloeden. In de eerste plaats het feit dat beide partijen (niet alleen de aanstaande echtgenoten, maar vooral degenen die als naaste verwanten vaak in feite het huwelijk tot stand brengen) vóór het huwelijk alle gelegenheid hebben om na te gaan of de karakters van beiden met elkaar overeenstemmen[52)].
Een andere stabiliserende faktor is de druk die binnen de awuru kan worden uitgeoefend op het bijeenblijven van de huwelijkspartners, omdat de verwanten van beiden uiteindelijk onder het gezag van hetzelfde lineagehoofd vallen. Ieder geschil tussen dergelijke echtgenoten is een interne aangelegenheid van de lineage en het is in het belang van de hele lineage dat zo'n geschil wordt bijgelegd.
De overwegingen ten gunste van een huwelijk buiten de lineage zijn hoofdzakelijk gericht op de bevestiging van een band met een andere lineage; dit kan het begin of voortzetting zijn van een connubium tussen lineages dat van grote invloed is op wederkerige steun, onder meer in economisch en politieke aangelegenheden.

Bij donzom en karamòm bestaat, derhalve de eerder ter sprake gebrachte voorkeur voor een huwelijk binnen de eigen stand,

tevens een uitgesproken voorkeur voor huwelijken binnen de eigen lineage. Deze voorkeur is groter naarmate een lineage meer politieke macht of esoterische kennis bezit.

Enkele concrete gegevens:

stand	lineage	aantal huwelijken totaal	aant. huw. binnen awuru (waarvan binnen gyisâ)	percentage awuru adya
Donzo	Dyabu	52	41 (6)	78,8%
	Atyuma	56	22 (-)	39,3%
Karamò	Kambaya	66	50 (15)	60,6%
	Tundyarassu	108	53 (9)	49,1%
Ngye	Kondyè	31	8 (-)	25,8%

Uit deze cijfers blijkt dat er, in vergelijking met andere donzo huizen (Atyuma en Tundyarassu), een groter aantal huwelijken binnen de huizen van de vorst (Dyabu - donzo) en van de Imam (Kambaya - karamò) zijn. Een lager percentage huwelijken binnen de lineage treffen we aan in het ngye huis Kondyè in N'zara.

6. Relaties niet gebaseerd op patrilineaire afstamming

Relaties die niet gebaseerd zijn op patrilineaire afstamming, zijn:

- relatie met vrienden (damfoya: vriendschap);
- de relatie met aanverwanten (ashibyèya: aanverwantschap;
  shibyè: aanverwant, zowel bruidgever als bruidnemer);
- de relatie met de moeder's patrilineage, met name de relatie met de MB.

Deze relaties liggen in elkaars verlengde, een vriendschapsrelatie wordt vaak in een aanverwantschapsrelatie omgezet (sommige vriendschapsrelaties worden zelfs uitdrukkelijk aangegaan met de bedoeling te komen tot een aanverwantschapsrelatie); en de relatie met de MB kan beschouwd worden als een voortzetting van de aanverwantschapsrelatie in de volgende generatie.

6.1. Vriendschapsrelatie (damfoya).

De Anufòm hebben het spreekwoord: damfoya tara sòno ni iniwa: vriendschap overtreft de relatie die iemand (sonò) heeft met een broer of zuster van dezelfde moeder. Aangezien de relatie tussen en kinderen van dezelfde moeder (nibam) geldt als de nauwste en meest vertrouwelijke verwantschapsrelatie, wil het wel iets zeggen over de waardering van vriendschapsrelaties. Een vriendschapsrelatie wordt geheel vrijwillig aangegaan door twee mannen of vrouwen die elkaar goed kennen, bijvoorbeeld van kontakten via gemeenschappelijke (aan)verwanten, of uit nabuurschap, etc.

Er is geen formele handeling waarmee een damfoya-relatie wordt aangegaan. Wanneer iemand een vriendschap met een ander wil opbouwen, begint hij deze regelmatig te bezoeken en hem te 'groeten' (bisa). Dit houdt in een kort bezoek waarbij beleefd wordt gevraagd naar het welzijn van de ander en diens huisgenoten en soms kleine geschenken worden gegeven. Bovendien zal hij bij allerlei voorkomende karweitjes hulp bieden.
Binnenkort zal het de ander en diens naaste verwanten duidelijk zijn dat zijn vriendschap gezocht wordt en hij zal laten merken of hij hierop wil ingaan[53].
De aangezochte man zal zijn bereidheid tot vriendschap tonen door het afleggen van tegen-bezoeken, geschenken en dergelijke. Er ontstaat dan een aktief wederkerig hulpbetoon en een grote loyaliteit over en weer.
Zoekt een jonge man de vriendschap van een veel oudere man, dan

gaat het hem in de eerste plaats om het verwerven van een vrouw en verwacht hij van de ander niet een direkte en gelijke tegenprestatie, maar hoopt na verloop van tijd (enkele jaren) een meisje ten huwelijk te krijgen.

De vriendschapsrelatie wordt gekenmerkt door een groot wederzijds vertrouwen, bereidwilligheid en respekt: een vriend die hier in te kort schiet, verspeelt de vriendschap van de ander, niet meer en niet minder, want de wederzijdse verwantengroepen zijn niet betrokken in de rechten en verplichtingen van deze persoonlijke relatie. Het persoonlijke karakter maakt de relatie in de ogen van de Anufòm bij uitstek geschikt voor het aangaan van leningen en soortgelijke transakties. Wanneer men bijvoorbeeld dringend geld nodig heeft leent men liever bij een vriend dan bij een (klassifikatorische) broer, hoewel men weet dat de broer binnen de lineage niet met goed fatsoen het geleende geld kan terug eisen. Wanneer een van beide vrienden overlijdt, wordt de relatie niet vanzelfsprekend voortgezet door diens jongere broers of diens kinderen; deze zullen echter wel uit respekt voor hun overleden broer (of vader) diens vriend een goed hart toedragen, maar het is de vraag of zij de relatie op dezelfde wijze zullen voortzetten.
Een vriendschapsrelatie wordt vrijwel altijd na korte of langere tijd bezegeld met een huwelijk of in ieder geval met een huwelijksbelofte. Vanaf dat ogenblik spreekt men niet meer van damfoya, maar van ashibyèya (aanverwantschap).

6.2. Aanverwantschapsrelatie (ashibyèya).

De juridische aspekten van de aanverwantschapsovereenkomst zullen in het volgende hoofdstuk aan de orde komen. In dit verband passen echter enkele algemene opmerkingen.

Hoewel er in de terminologie geen onderscheid gemaakt wordt tussen de aanverwant (shibyè) die een bruidgever is en de aanver-

want die een bruidnemer is, wordt in de relatie dat onderscheid wel degelijk gemaakt. Een man die een andere man zijn zuster of dochter ten huwelijk heeft gegeven, heeft op deze een overwicht, dat gebaseerd is op het feit dat hij de ander een prestatie heeft geleverd, waar deze (althans voorlopig) niet van terug heeft. De bruidnemer staat bij de bruidgever diep in de schuld; hij is hem zeer verplicht en de bruidgever kan zijn voordeel hiermee doen. De bruidnemer is in een aantal gevallen bepaalde prestaties verschuldigd aan zijn bruidgever en in andere gevallen kan deze een beroep op hem doen, wetend dat de bruidnemer niet in een positie is om te weigeren.

Wanneer de bruidnemer na verloop van tijd op zijn beurt een meisje ten huwelijk weerom geeft, is in de aanverwantschapsrelatie een evenwicht ontstaan. Een aanverwantschapsrelatie die gevestigd is op twee of meer huwelijken en zich over meer dan één generatie uitstrekt, wordt aangeduid als lamoya[54]. Deze term wordt gebruikt zowel voor de relatie als voor de personen die in deze relatie staan.

6.3. Relatie met de moeder's patrilineage - relatie met de MB (ngwèya).

Deze relatie kan enerzijds gezien worden als een voortzetting van de aanverwantschapsrelatie van een man door diens zoon in de volgende generatie, anderzijds als een erkenning van de matrilineaire afstamming van het individu.
Hoewel er in de Anufò samenleving geen groeperingen bestaan die gebaseerd zijn op de matrilineaire afstamming[55], is voor ieder mens zowel de afstamming van de vader's kant als die van zijn moeder's kant belangrijk voor een evenwichtig sociaal bestaan. In de relatie met de verwanten van moeder's zijde, dat wil zeggen met de leden van de moeder's patrilineage (na awuru; samengetrokken tot: nawuru)[56] spelen onderlinge rangorde en gezagsverhouding tussen de generaties een veel geringere rol dan in

de relaties binnen de eigen patrilineage.

In vele opzichten worden de relaties met de leden van de moeder's patrilineage gekenmerkt door datzelfde element dat men specifiek acht voor de relatie tot de moeder: een sterke emotionele binding en een wederzijdse vertrouwelijkheid. Men gaat er van uit dat een kind in hoge mate afhankelijk is van zijn moeder voor zijn lichamelijk en geestelijk welzijn[57] en dat de invloed van een moeder blijft doorwerken, ook als het kind volwassen is geworden en zelfs (of juist) na het overlijden van de moeder. Een vrouw is voor haar eigen vruchtbaarheid afhankelijk van de voorouders van haar patrilineage; deze hebben na de geboorte van haar kinderen een invloed op hun welzijn die minstens zo belangrijk is als de invloed van de voorouders van de vader's patrilineage. Als een vrouw gezondheid voor haar kinderen wil vragen, hetzij preventief, hetzij omdat de kinderen ziek zijn, gaat zij hiervoor meestal naar haar vader's huis om een offer aan haar voorouders te brengen. Dit offer (nawuru tyè)[58] bestaat uit een haan en een parelhoen en wordt vaak bekostigd door de vader van de kinderen. Ook als iemand volwassen is zoekt hij voor zijn persoonlijke welzijn bij voorkeur de hulp van de voorouders van zijn moeder's patrilineage. Het is de intense aandacht van een moeder voor haar kind die men eveneens aanwezig acht bij de voorouders van de moeder's kant.
Behalve de voorouders van de moeder's patrilineage, zijn ook de levende leden van deze afstammingsgroep sterk betrokken bij het welzijn van de kinderen van hun zusters en dochters. Dit geldt vanzelfsprekend meer ten aanzien van een kind van een eigen zuster of dochter dan ten aanzien van de kinderen van klassifikatorische zusters of dochters.

Iemand kan altijd terecht bij de patrilineaire verwanten van zijn moeder en in de eerste plaats bij de patrilineaire verwanten van zijn moeder's vader (na) en zijn moeder's broer (ngwè) voor hulp en bijstand. Bovendien kan hij bepaalde rechten doen gelden in zijn moeder's patrilineage. Deze zijn voornamelijk de (be-

perkte) rechten op de bezittingen van zijn moeder's broer en het recht om met een dochter van de moeder's broer te trouwen.

Een man heeft het recht uit de bezittingen van zijn moeder's broer te nemen wat van zijn gading is, zonder dat er een duidelijke grens is aan te geven. Het toelaatbare ligt meer in de houding van de zuster's zoon en in diens materiële en immateriële tegenprestaties. Bij voorbeeld een zeer loyale en wellevende zuster's zoon kan het zich veroorloven een rund weg te nemen bij zijn moeder's broer, maar deze laatste mag redelijkerwijs verwachten te zijnertijd een kalf terug te krijgen. Maar, een man die een geweer wegnam bij zijn moeder's broer, hiermee regelmatig op jacht ging en de buit op de markt te gelde maakte zonder ooit een stuk wild aan te bieden aan zijn moeder's broer, was, volgens de algemene opinie, over de schreef gegaan.

In de relatie tussen een man en zijn moeder's broer is de wederkerigheid zeer belangrijk, en de vrouw die als zuster van de een en als moeder van de ander de schakel in deze vormt, is degene die de sterkste sanktie op beiderzijds nakomen van de verplichtingen in handen heeft. Beide mannen gebruiken over en weer dezelfde verwantschapsterm. ngwè[59)].

Naast de materiële verplichtingen bestaat er tussen beide mannen een verregaande loyaliteit. Een voorbeeld hiervan is het geval van een man die te arm was om de huwelijksbetalingen te voldoen. Hij had een meisje ten huwelijk beloofd gekregen en jarenlang had hij zo goed en zo kwaad als het ging de vereiste geschenken aan zijn bruid en schoonouders gegeven. Toen het meisje de huwbare leeftijd had bereikt, kon hij echter het geld voor de formele huwelijkssluiting niet opbrengen. De tijd verstreek en zijn aanstaande schoonouders begonnen al beledigende opmerkingen te maken. Zijn zuster's zoon betaalde uit eigen spaargeld de benodigde bruidskleding en de nog resterende onkosten (ongeveer 5.000 frs. CFA) om zijn oom voor de schande van zijn armoede te behoeden.

Een van de belangrijkste rechten die een man heeft ten aanzien van zijn moeder's patrilineage is het recht op een vrouw (nawuru bara), een echte of klassifikatorische MBD (ngwè bara). Een huwelijk met MBD betekent een voortzetting van de alliantie die begonnen is met het huwelijk van ego's vader met zijn moeder. Op dit type huwelijk wordt verder ingegaan bij de behandeling van verschillende huwelijksvormen.

De relatie tussen een man en zijn MB (ngwèya) kan zoals informanten dit uitdrukkelijk zelf formuleerden gezien worden als een voortzetting van de ashibyèya relatie tussen zijn vader en de broer van diens vrouw, waarbij de zoon de plaats inneemt van zijn vader die een vrouw ten huwelijk heeft ontvangen. Met evenveel reden kan de relatie echter gezien worden als een voortzetting van de relatie tussen een vrouw en haar broer, waarbij de zoon de plaats van zijn moeder kan gaan innemen. Dat de Anufòm beide aspekten in de ngwèya relatie erkennen en zo ook formuleerden, blijkt wel uit het feit dat de rechten en verplichtingen die een man heeft ten aanzien van zijn MB deels overeenkomen met de rechten en verplichtingen van een aanverwant/bruidnemer, deels met de rechten en verplichtingen die iemand kan doen gelden op grond van zijn matrilineaire afstamming.
Is een man getrouwd met zijn MBD, dan overweegt de aanverwantschapsrelatie op de afstammingsrelatie: ashibyèya tara ngwèya[60]. Bijvoorbeeld: de verplichtingen van een man bij de begrafenis van zijn MB bestaan uit een aanzienlijke bijdrage in datgene wat nodig is om alle aanwezigen van eten en drinken te voorzien. Belangrijker nog dan de materiële bijdragen is het feit dat men gedurende de begrafenis-ceremoniën aanwezig is. Het te kort schieten in de verplichtingen betekent een verstoring van de relatie. Hier liggen de verplichtingen voor de ZS ongeveer gelijk met die van een aanverwant/schoonzoon van de overledene.

7. Ashêngu dyòrè/samandò

Het naleven van de verplichtingen jegens (aan)verwanten wordt

normaal gevonden en geen weldenkend mens zal zich proberen hieraan te onttrekken[61]. Bovendien bestaan er sterke preventieve sankties op het niet naleven van deze verplichtingen. Hij die zijn verplichtingen niet nakomt zal zijn rechten bezwaarlijk kunnen doen gelden, en iemand die zijn sociale kontakten niet naar behoren onderhoudt (waarbij het materiële aspekt ondergeschikt is aan het tonen van goede wil) wordt eerst gemeden en tenslotte geïsoleerd. Het verbreken van de sociale relaties - hetgeen praktisch op hetzelfde neerkomt als uitstoting - is de strengste sociale sanktie. Een zeer strenge sanktie met een belangrijke preventieve werking is de veroordeling door de overleden voorouders, de ashêngu dyòrè[62]. Deze sanktie werkt voornamelijk in de onderlinge relaties tussen de leden van eenzelfde lineage, maar kan zich ook uitstrekken tot de zuster's of dochter's kinderen. Men stelt zich voor dat de voorouders hun oordeel vellen in een rechtszitting 'onder de grond', waaraan alle overledenen die tot de lineage behoren deelnemen. In de loop van het proces roepen de overledenen diegenen van de levenden die zij verantwoordelijk achten, 'bij zich onder de grond' en dit betekent voor hen dat zij sterven.
Ieder sterfgeval roept de vraag op naar het waarom ervan; als er ook maar enigszins een vermoeden bestaat dat een sterfgeval te wijten zou zijn aan een veroordeling door de voorouders, probeert men door het raadplegen van waarzeggers de wil van de overledenen te weten te komen, om te trachten de zaak bij te leggen, voordat er nog meer mensen sterven.
Over het algemeen geldt dat levenden die handelen in strijd met de wil van de overledenen, hiervoor door hun voorouders ter verantwoording kunnen worden geroepen. Dit kan verschillende dingen inhouden:

- het kiezen van een levenspatroon dat sterk afwijkt van dat van de voorouders, bijvoorbeeld bekering tot de Islam. Dit hoeft echter lang niet altijd een reden te zijn tot een veroordeling van de voorouders, want niet alle voorouders hebben bezwaar tegen dergelijke bekeringen.

- het niet volgen van de wensen die iemand voor zijn sterven heeft geuit tegenover zijn nabestaanden en zijn erfgenaam/opvolger.

- een geschil tussen de levende leden van de lineage waarbij de voorouders worden aangeroepen om uit te maken wie gelijk heeft; dit is een zeer gevaarlijke zaak, waarbij men riskeert dat een groot aantal mensen uit de lineage één voor één 'onder de grond geroepen' worden.

De veroordeling die het gevolg is van een 'rechtspraak door de voorouders', wordt samandò benoemd, het resultaat van de ashêngu-dyòrè. De term samandò wordt ook gebruikt voor de vervloeking die door een overledene is uitgesproken over een levende, zonder dat hieraan een ashêngu-dyòrè vooraf ging. Wanneer twee mensen een geschil hebben en een van beiden overlijdt zonder dat het geschil is bijgelegd, dan riskeert de levende een vloek (samandò) van de overledene, die hem ziek kan maken en zelfs kan doden. Dit geldt niet alleen tussen verwanten maar ook tussen niet-verwante personen. Bij mensen die geen gemeenschappelijke voorouders hebben, kan evenwel geen sprake zijn van een ashêngu-dyòrè. Een verzoening met de overledenen is mogelijk door het brengen van een offer, op aanwijzingen van een waarzegger.

Noten

1) Alleen enkele artikelen van Duitse bestuursfunktionarissen en wetenschapsmensen uit het begin van deze eeuw staan ter beschikking, zie noot p. 11, noot 9; verder enkele summiere bijdragen over de taal van de Anufòm, zie p. 27, noot 36 en 37; een recente publikatie over de Anufòm is van Diana Rey-Hulman: Les dépendants des maîtres tyokossi pendant la période précolonial, in: L'Esclavage en Afrique précoloniale, Cl. Meillassoux (éd.), Paris, 1975, p. 310.
2) Zie inleiding, noot 36.
3) Voor de term Dyula zie: I.M. Lewis (ed.): Islam in Tropical Africa, Oxford, 1966, p. 17 en 24; J. Spencer Trimingham: A history of Islam in West Africa, London, 1962, p. 31, 60, 143, 158, 186 - 189.
4) Enkele donzo lineages hebben Mande namen, zoals de lineage Sangbana en Nzòsu kòkòrè, zie p. 162. Mede op grond van andere gegevens uit de orale traditie en de subcultuur van deze lineages lijkt de veronderstelling dat deze lineages van Mande herkomst zijn niet te gewaagd. De liederen ter ere van de voorouders, de anò dyue (anò: stammingsgroep; dyue: lied), de namen van de overledene (fuî duma) zijn niet in het Anufò, maar in het Nzòkò (= Mande). Het Nzòkò wordt tegenwoordig door de donzom niet meer gesproken, maar toen de Duitsers aan het einde van de 19e eeuw het gebied 'pacificeerden', konden zij zich met de Anufòm onderhouden via een Bambara tolk. De ngyem als synoniem voor donzo.
5) Het recht op politiek en militair gezag van een donzo wordt in het Anufò weergegeven door term yiko; zo in de uitdrukking: ila yiko - hij heeft gezag, hij heeft het recht (om dit te doen) op grond van zijn positie. Yiko kan alleen gebruikt worden in verband met donzom en heeft de betekenis van door God gegeven gezag.
6) De aanvoerders behoorden tot verschillende patri-clans; Na Byema Bonsafu was een klassifikatorische jongere broer van de vader van Na Soma die niet tot dezelfde patri-clan behoorden maar een oude en nauwe aanverwantschapsrelatie onderhielden; Nana Mama (van het huis Badara) was een moeder's broer van Na Byema; Nana Yukwe (van het huis Angò) was een vriend en aanverwant van Nana Mama, hij was op zijn beurt nauw bevriend en aanverwant met de aanvoerders Mama Byema (van het huis Atyuma) en Disoro Kunandi (van het huis Bòsòrò); Na Gazama (van het huis Gadyura) was als gastvriend en aanverwant zeer nauw gelieerd met Nana Mama van het huis Badara. Zie ook: Moslims in Mango, Afrika-Studiecentrum, 1974, p. 7.
7) De islamitische vastenmaand, Ramandân, heet bij de Anufòm Sungari; zowel het feest na de vastenmaand (in het Arabisch: id-al-fitr - het kleine feest), als de maand na de vasten heten Mingari.
8) Na Byema Tabi (zie p. 161) gaf de trommelaar opdracht te spelen ter ere van zijn voorvaderen en dan kwam hij op zijn paard naar voren met in iedere hand een lange lans. Deze lansen wierp hij met kracht in de grond en daarbij riep hij de aanwezige donzom toe: "Wie denkt dat hij zich met mij kan

meten, moet deze lansen maar weer uit de grond trekken'.

9) De lineage Dyabu zingt op het Mingari feest dit lied: - ya ferema ya shè ma: Wij lijken op elkaar, maar zijn niet gelijk. Hiermee wil men zeggen dat de lineages Dyabu en Sangbana, beide fèmè mbam genoemd worden, maar dat alléén de leden van de lineage Dyabu het recht hebben om vorst (fèmè) te zijn.

10) Zie ook hoofdstuk V, noot 49.

11) Diana Rey-Hulman: Les dépendants des maîtres tyokossi pendant la période précoloniale, in: L'Esclavage en Afrique Précoloniale, Cl. Meillassoux (ed.), Paris, 1975, p. 310.

12) akò; meerv. akòm, ook domuè, is een iets vriendelijkere term dan akò; afani: slavin.

13) Karamò: geleerd moslim; vergl. in het Mande: karamòkò van kara (Arabisch: qara'a): lezen; mòkò: persoon.

14) I.M. Lewis: Islam in Tropical Africa, Oxford, 1966, p. 24.

15) Toen de Imam Sani Abdulaye als kandidaat-Imam werd voorgesteld aan de Franse districtsbestuurder en deze hem vroeg: "Bent U een karamò?' antwoordde Sani Abdulaye, met gepaste bescheidenheid: nti karamò ba.

16) J. Spencer Trimingham: The influence of Islam in West Africa, London, 1968, p. 87.

17) Deze uitdrukking duidt niet op een connubiale relatie, dan zou niet de term bara (vrouw), maar yi (echtgenote) gebruikt zijn. Bovendien is het huwelijk tussen een donzo man en een karamò niet toegestaan; zie p. 207.

18) Bekeren (in overgankelijke zin: ik bekeer mij): yo tuba van yo: doen/maken; en tuba, vergl. het Mande: tubi en het Arabisch tawba; zie ook J. Spencer Trimingham: tubi = repentance, Islam in West Africa, Oxford, 1959, p. 248.

19) Het karamò huis Kambayo telt vanaf de stichter van de lineage Ankyibu Buniassar (Ugba ben Yasir) 42 Imams tot hun komst in Noord-Togo en daarna 14 Imams in N'zara (informatie afkomstig van een dokument dat zich in het huis Kambaya bevindt en ons getoond en vertaald werd).

20) yo furu: formeel huwelijk sluiten (yo: doen), gezegd door partijen, en kyikyi furu: formeel sluiten van het huwelijk (kyikyi: vastbinden), gezegd van de Imam die het huwelijk sluit. De invloed van de regels van de Islam is beperkt tot de rituele kant van het leven. Er is geen invloed van het islamrecht op het huwelijksrecht. Het feit dat de Imam het huwelijk sluit volgens Islam regels, houdt niet in dat voor de betrokkenen het islamitisch huwelijksrecht geldt.

21) Volgens de karamòm is het trotse karakter van de donzom voor hen een beletsel om een goed overtuigd moslim te zijn. Zie ook Meh. Levtzion: Aspects of West African Islam, D.F. McCall en N.R. Bennett (eds.), Boston, 1971, p. 36.

22) Er bestaat in het Anufò een zegswijze die de situatie omschrijft van een man wiens dochter een goed huwelijk, boven haar stand, heeft gedaan: akpyè too, na itò toro nu: je hebt een stuk milletbrei (too) genomen en het is in de saus (toro) gevallen, met andere woorden: je bent met je neus in de boter gevallen.

23) De awuru kan worden aangeduid met de naam van de stichter, maar de meeste awurum hebben een naam, ontleend aan de grotere

genealogische groepering (clan: anò) in het land van herkomst waarvan zij deel uitmaken. De betekenis van deze naam is niet altijd te achterhalen; soms duidt deze op een geografische situatie, vergl. Badara: Mande voor: laaggelegen grond/land bij water.

24) B. Ter Haar: Beginselen en stelsel van het adatrecht, Batavia, 1939, p. 13 - 28.

25) tyè: offer aan de voorouders bij de niet-geïslamiseerde ngyem; yo tyè: een offer brengen, ook wel gò nzue: water plengen, bij ieder offer wordt een mengsel van water (nzue) en grof gemalen meel geplengd.

26) shè: begrafenis; kpri: groot.

27) Volgens Delafosse (op cit.) betekent hina in het Mande: medelijden.

28) anò: de toegangsdeur tot een compound en in overdrachtelijke zin: de afstammingsgroep die de compound bewoond of tot één compound oorspronkelijk behoort; dyue: lied.

29) Zie Mbambim, een familiehoofd in Ayikpèrè, Emile & Els van Rouveroy van Nieuwaal, Afrika-Studiecentrum, 1973.

30) Zie ook onze: Ti Anufò, un coup d'oeil sur la société des Anufòm au Nord-Togo, Afrika-Studiecentrum, 1976.

31) naani: rund; tyè offer aan de voorouders.

32) nana ninge: bezittingen die geërfd zijn van een overleden voorouder; nana: grootvader/voorouder; ninge: rijkdom.

33) konya: de echtgenote waarmee men formeel gehuwd is; tani: lap voor een omslagrok; zie hierna.

34) De Anufòm blijven voor het welzijn van mensen, vee en gewas, afhankelijk van een jaarlijks offer aan de grond dat alleen door tussenkomst van de Ngam Ngam grondvoogd (ashênfò) gebracht kan worden.

35) Dit onderscheid tussen vaders en kinderen enerzijds en oudere en jongere broers anderzijds, is terug te vinden in het overdrachtelijk gebruik van verwantschapstermen. Het is gebruikelijk iedere gezagsdrager aan te spreken met de verwantschapsterm voor vader (nshi: mijn vader, vader, vocatief; als beleefdheidsterm wordt vaker gebruikt: yashi: onze vader). Het overdrachtelijk gebruik van de term voor oudere broer, duidt eerder op familiariteit dan op respekt.

36) awuru: lineage; fò: persoon; byè: man.

37) vergelijk: J.F. Holleman: Chief, Council and Commissioner, Assen, 1969, p. 93 - 94.

38) Zie: Mbambim, een lineagehoofd in Ayikpèrè, Noord-Togo, Afrika-Studiecentrum, Leiden, 1973.

39) somaya ba: kind uit een liefdesverhouding waarvan men weet wie de vader is; soma: geliefde; ba: kind; somaya: liefdesverhouding; soma ba: een kind waarvan niemand de vader kent en een van de ergste scheldwoorden.

40) awuruba: iemand die op grond van zijn patrilineaire afstamming tot de lineage behoort, lett.: kind van de lineage (awuru).

41) aburua: iemand die afstamt van een onvrij man die bij de lineage werd ingelijfd. Mogelijk bestaat er een overeenkomst tussen deze term en de Ashanti term: abusua: 'zij die afstammen van een vrouw'; de aburuam zijn deels afstammelingen van onvrije mannen die in de lineage getrouwd zijn met een vrije vrouw uit de lineage.

42) akò, mv. akòm.
43) difò: iemand die zich over heeft gegeven, komt van di too: het eten (di) van pap (too), en vandaar: overgeven: toodifò wordt verkort tot difò: iemand die zich heeft overgegeven; een difò is met zijn familie schatplichtig aan een bepaald Anufò huis, maar is niet, zoals een aburua (zie noot 41) ingelijfd bij dit huis. Een difò duidt de leden van dit huis aan als mibyè: mijnheer, en mibara: 'mevrouw'.
44) De verdeling van het (onderworpen) platteland als schatplichtiggebied, vond op dezelfde wijze plaats als de verdeling van de grond in N'zara en als de verdeling van overige oorlogsbuit. De aanvoerders maakten in overleg een onderlinge verdeling en iedere aanvoerder verdeelde het hem toegekende binnen zijn legerafdeling over de verschillende huizen (maximale lineages).
45) amoè nzâ: bier (nzâ) voor de voorouders.
46) Zie J. Spencer Trimingham: The influence of the Islam upon West Africa, Lendon, 1968, p. 89; J. Goody: Marriage policy and incorporation in Northern Ghana, in: Comparative Studies in Kinship, J. Goody (ed), London, 1969, p. 157; E.M. Goody: Contexts of Kinship, Cambridge, 1973, p. 77.
47) Met de term dangba wordt afkeurenswaardig gedrag aangeduid; in termgebruik maakt men geen onderscheid tussen een incestueuze relatie die men als zeer ernstig beschouwt (broer en zuster, ouder en kind) en een bestaand huwelijk tussen iets te nauwe verwanten dat door sommigen wel en door anderen niet toelaatbaar wordt geacht (huwelijk met FFBSD).
48) Wanneer in een dergelijk huwelijk (dangba adya) hoge kindersterfte, kinderloosheid of een slechte verstandhouding tussen de echtgenoten voorkomt, wordt dit geweten aan de te nauwe verwantschapsrelatie tussen man en vrouw.
49) Alleen toegestaan als de moeder en de moeder's broer niet dezelfde moeder hebben.
50) De term wordt gebruikt zowel voor de relatie als voor de mensen die in een dergelijke relatie staan; men zegt: 'Wij zijn putyandi', of 'hij is mijn putyandi'.
51) Op het platteland is de mogelijkheid voor mannen die in een putyandi relatie staan, om elkaar te ontlopen, veel groter dan in de stad. Het feit dat de bevolking van N'zara in een aantal opzichten 'moderner' leeft en denkt dan de plattelandsbewoners, betekent niet dat men in de stad minder geloof hecht aan de fatale gevolgen die een putyandi relatie kan hebben. In 1970 werd een jongen door een slang gebeten. Tijdens zijn verblijf in het ziekenhuis werd hij bezocht door leden van een orkestje waarvan hij lid was. De leden van dit orkestje plachten op grond van hun populariteit vele en kortstondige liefdesaffaires te hebben, waarbij het ook nog al eens voorkwam dat hetzelfde meisje met verschillende jongens uit het orkestje geslapen had. Toen de behandeling geen succes had en de jongen in het ziekenhuis overleed, twijfelde niemand er aan of dit was het gevolg van het bezoek van zijn putyandi.
52) Dit is een argument dat door alle informanten in gesprekken over huwelijk en keuze van huwelijkspartners spontaan als zeer essentieel naar voren wordt gebracht; onder karakter (dyòkò) wordt niet alleen verstaan wat wij gewoonlijk daarmee

bedoelen, maar ook een aantal onplezierige (bovennatuurlijke) kenmerken, onder andere X benen (een teken dat de echtgenoot eerder zal overlijden dan zijn vrouw) en aanwijzingen dat het meisje in kwestie een heks (byèfò) zou kunnen zijn of worden.

53) Een rechtstreekse weigering komt nauwelijks voor, maar een wat lakse houding is voor een goed verstaander zoveel als een afwijzing.

54) In het Baulé: mogya, modya: bloed; in het Anufò: mbundya. De term mogya wordt in Ashanti, Fanti en Agni verwantschapssystemen gebruikt om aan te duiden 'la réalité psycho-physiologique transmise par la mère' - Terminologie de la parenté et de l'alliance chez les Baoule, Pierre et Mona Etienne, L'homme, vol. VII, 1967, cahier 4.

55) De eenheid bestaande uit de kinderen van eenzelfde moeder (nibam) is niet een matriliniaire groepering, maar een segment van de patrilineaire eenheid van een vader.

56) na awuru: moeder's patrilineage. Er is geen verwarring mogelijk met de lineage van de FF aangezien deze altijd dezelfde is als segment van F en wordt aangeduid als shi awuru.

57) De Anufòm zeggen: dat een moeder van haar kind alle kyire kent, dat wil zeggen alle eten en drinken waar hij niet tegen kan, zowel om fysieke redenen als om bovennatuurlijke.

58) tyè: offer aan de voorouders.

59) Wanneer iemand zegt: ngwè lè: dat is mijn ngwè, is niet zonder meer duidelijk of hij het heeft over een moeder's broer dan wel een zuster's zoon; om hier duidelijkheid over te krijgen stelt men hem dan de vraag: ugòrò (unnyema) bara wa nzyè unidè gòrò (nyema): het kind van uw oudere (jongere) broer dan wel de oudere (jongere) broer van uw moeder? Het antwoord erop is dan een preciese omschrijving van de relatie.

60) ashibyèya: aanverwantschapsrelatie; tara overtreffen; ngwèya: relatie met MB.

61) Van iemand die zich bij herhaling weigert te houden aan de regels, zeggen de Anufòm: iti ma sònò - hij is geen mens en bedoelen: hij is geen sociaal mens, hij is a-sociaal. Zie in dit verband ook de tekst bij onze film SHEREA, vorstenrechtspraak in N'zara, 1975 en de daarbij uitgebracht brochure, Afrika-Studiecentrum, Leiden, 1975; en Recueil Penant, no. 751, 1976).

62) ashên: aarde; ashêngu: in de grond; dyèrè: woord, verhaal, geschil.

HOOFDSTUK VII : Huwelijk

1. Grondbeginselen: bara sa lamòya su, bara kusu saki lamòya

Een vrouw hecht verwantschap, maar kan deze ook bederven.[1)]

Het huwelijk geldt bij de Anufòm bij uitstek om sociale relaties te bekrachtigen, personen en lineages aan elkaar te binden en de lineages te verzekeren van voortzetting in de volgende generatie. Iedere exogame eenheid moet zijn dochters uithuwelijken en is tevens afhankelijk van andere eenheden voor meisjes waarmee zij kunnen huwen.

De Anufòm hebben hiervoor de ogenschijnlijk eenvoudige oplossing van een rechtstreekse uitwisseling van vrouwen tussen de exogame eenheden. Wie een vrouw van een ander ten huwelijk ontvangt, heeft de verplichting een vrouw terug te geven. De Anufòm kennen geen andere tegenwaarde van een vrouw, geen eigenlijke bruidswaarde in de vorm van goederen, vee, geld, of diensten van de bruidnemer(s) jegens de bruidgevers, waarmee degene die een vrouw ten huwelijk heeft gegeven zich elders weer een vrouw zou kunnen verwerven. De enige volwaardige tegenprestatie voor een ten huwelijk ontvangen vrouw is een andere vrouw. Als vroeger een vrouw werd verworven met vee, betrof het altijd de aankoop van een slavin (afani).

De patrilineaire afstammingsgroep bij de vrouwenuitwisseling betrokken, is omvangrijker dan het exogame lineagesegment (met een diepte van minstens drie generaties, zie hoofdstuk VI). Uitwisseling van vrouwen kan dus zowel tussen exogame eenheden binnen eenzelfde patrilineage (awura adya) als tussen verschillende patrilineages plaatsvinden. In beide gevallen echter wordt het hoofd van de lineage verantwoordelijk geacht voor het nakomen van de wederkerigheidsverplichting.
In beginsel is de maximale patrilineage de eenheid die het huwelijk voor de vrouwen van de lineage regelt en als ge-

heel aansprakelijk is voor het teruggeven van meisjes voor uit andere lineages ontvangen vrouwen. In de praktijk echter is de maximale lineage vaak te omvangrijk en berust deze taak bij het segment dat echter het hoofd van de maximale lineage formeel van alle huwelijkstransakties op de hoogte moet houden. Dat de interne en de externe wederkerigheid bij de uitwisseling van vrouwen ten nauwste samenhangen, zal hieronder met enkele voorbeelden worden duidelijk gemaakt.

Aangezien bepaalde huwelijken tussen verschillende standen niet zijn toegestaan (zie hoofdstuk VI, Fig. 3) kan er van uitwisseling van vrouwen tussen lineages van verschillende standen geen sprake zijn. Huwelijksuitwisseling betreft steeds huwelijken binnen éénzelfde stand. Bij interstand-huwelijken is wel sprake van een zekere materiële en immateriële tegenprestatie van de bruidnemer, al kan deze in geen enkel opzicht gezien worden als een equivalent van de uitgehuwelijkte vrouw. De aard van de tegenprestatie hangt af van de stand van de bruidnemer. Een karamò biedt zijn bruidgever magisch-religieuze protektie, een donzo geeft protektie in politieke aangelegenheden, bij rechtszaken bijvoorbeeld. De protektie is het meest intensief in de aanverwantschapsrelatie tussen een donzo en een karamò; wanneer een ngye de protektie van zijn donzo of karamò bruidnemer geniet, wordt de ondergeschikte positie van de ngye niet gecompenseerd door zijn overwicht als bruidgever. Daarnaast echter zal een donzo of karamò zijn ngye schoonouders, zeker ook in materieel opzicht 'compenseren' voor het verlies van hun dochter, zij het dat deze prestaties niet opgevat worden als ashibyèya betalingen. (zie hierna).

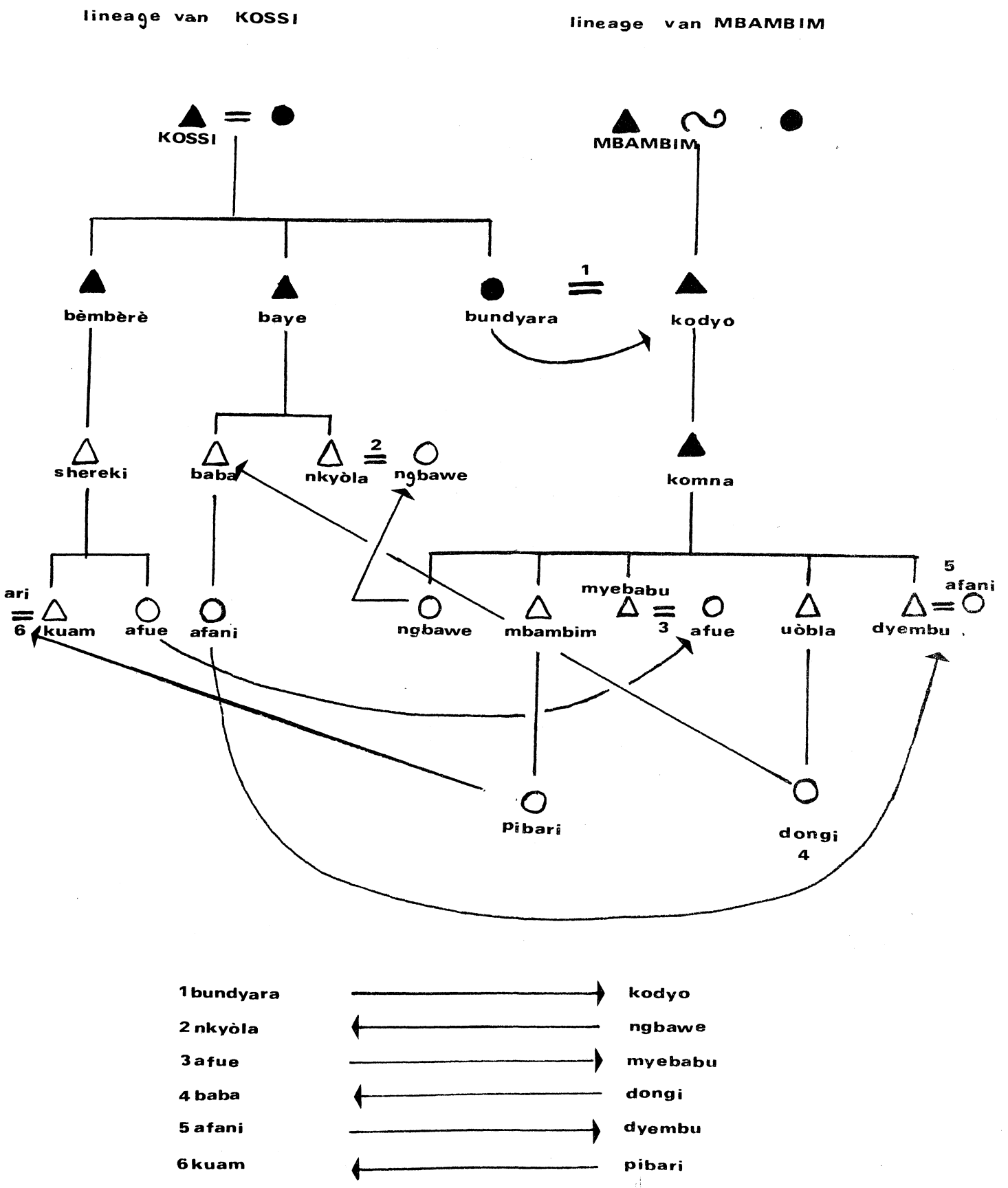
In de stand van de ngyem heeft het systeem van wederkerigheid de meest uitdrukkelijke vorm als rechtsverplichting. Een vrouw terug te geven wordt gezien als een

schuld (katò: schuld, van tò: betalen en kari: schuld) die men, wanneer de bruidnemer/schuldenaar in gebreke blijft, kan opeisen. Bij de donzom en karamòm is het teruggeven van een vrouw een 'morele' verplichting om een geschenk (de gegeven vrouw) te beantwoorden met een tegen-geschenk (de 'verschuldigde' vrouw) en het afdwingen van deze verplichting (via een rechtsinstantie) komt niet voor. Het verschil is meer gradueel dan principieel en de genealogieën van donzo en karamò lineages tonen aan dat men de hand houdt aan de wederkerigheid.

De uitwisseling begint op grond van een bestaande goede relatie, met het ten huwelijk geven van een vrouw, de barakyewa[2]. De vrouw die voor haar wordt teruggegeven, de tegenprestatie, is de barankatò[3]. Wanneer de barankatò is gegeven, kan een zoon uit het eerstgenoemde huwelijk, zijn recht doen gelden op een vrouw uit zijn moeder's patrilineage, de nawurubara, met name op een dochter van zijn MB, de ngwèbara.[4] Vaak is het de moeder (de barakyewa) zelf die in haar eigen patrilineage vraagt om de hand van een meisje voor haar zoon.
Evenzo heeft een zoon van een barankatò een voorkeursrecht op een meisje uit zijn moeder's patrilineage. Er wordt echter aan de kinderen van een aan een andere lineage uitgehuwelijkte dochter maar één nawurubara (vrouw uit moeder's patrilineage) gegeven.

De alliantie kan in de daarop volgende generatie versterkt worden doordat nogmaals van beide kanten een nawurubaru wordt gegeven. De bruidgever zegt in dit geval: 'de fa kò wuru uni sòrò' - neem(deze vrouw) en laat haar de hut van je grootmoeder binnengaan. De moeder (ni), respektievelijk de grootmoeder (nabara), behoren in dit geval immers tot dezelfde lineage als de nieuw gegeven bruid. Is de connubiale verhouding na enkele generaties zo hecht geworden, dan spreekt men niet meer van ashibyèya, maar van lamòya. In het schema (Fig. 9) is een voorbeeld gegeven van vrouwen-

FIG. 9


lineage van KOSSI
lineage van MBAMBIM
KOSSI
MBAMBIM
bèmbèrè
baye
bundyara
1
kodyo
shereki
baba
nkyòla
2
ngbawe
komna
ari
6 kuam
afue
afani
ngbawe
mbambim
myebabu
3
afue
uòbla
dyembu
5
afani
pibari
dongi
4
1 bundyara
kodyo
2 nkyòla
ngbawe
3 afue
myebabu
4 baba
dongi
5 afani
dyembu
6 kuam
pibari

uitwisseling gedurende vier generaties tussen de patrilineage Kossi en de patrilineage van Mbambim in het dorpje Ayikpèrè.

Het uitwisselingssysteem bestaat niet slechts in de ogen van de onderzoeker. Het is een systeem dat leeft in de visie van de participanten, dat door hen in het dagelijks leven gehanteerd wordt en waarover zij onderling discussieren.

Dat de wederkerigheid, zoals de participanten die uitdrukkelijk formuleren voor de huwelijksrelatie tussen de verschillende lineages, ook bestaat binnen de lineages, is iets waar men wel oog voor heeft, maar waar men minder nadrukkelijk op wijst dan op de externe uitwisseling. Dit is verklaarbaar vanuit het idee dat men heeft over de opeisbaarheid van schulden. Allereerst wordt het aangaan van een schuldrelatie niet slechts als een commerciële transactie beschouwd, maar als een vorm van bijstand waarin de welwillendheid van de een, de ander tot erkentelijkheid en dankbaarheid stemt. In deze zin is de schuldrelatie een vertrouwensrelatie die slechts node opgezegd wordt. Het terugvragen van iets (geld, goederen of de barankatò) wordt algemeen gezien als een handeling waar men slechts in uiterste noodzaak toe overgaat en dan liefst via een tussenpersoon die de zaak in bedekte termen te berde brengt. Het terugeisen van een schuld kan dan gezien worden als een teken dat men de vertrouwensrelatie wil opzeggen en we zien dan ook dat bij geschillen, die de relatie ernstig verstoord hebben, plotseling een groot aantal schulden over en weer wordt opgeëist.

Binnen de lineage is het opeisen van schulden zonder dat dit gepaard gaat met splitsing ondenkbaar en dit geldt wel het sterkst tussen broers. Maar - gelukkig voor de schuldeisers - is de noodzaak tot reciprociteit, het leveren van tegenprestaties en het inlossen van een schuld binnen de lineage en tussen broers zeer groot, enerzijds omdat zij in zo veel opzichten op elkaar zijn aangewezen en degene

die niets terugdoet kan ook niets verwachten, anderzijds omdat binnen de afstammingsgroep de familieoudsten druk zullen uitoefenen en de dreiging met een oordeel van de voorouders (ashêngu dyòrè) steeds aanwezig is.

In het verkeer tussen de lineages is het afdwingen van een tegenprestatie op grond van sociale sankties minder goed mogelijk, maar daarentegen heeft men wel de mogelijkheid het geschil aan een rechtsinstantie voor te leggen. Donzom noch karamòm denken erover zich hiervoor tot een rechtsinstantie te wenden. Hier speelt een belangrijke rol de sanktie van het verbreken van de relaties tussen de lineages die in deze standen vrijwel altijd een grote socio-politieke betekenis hebben.

Het systeem van vrouwenuitwisseling en de houding die men heeft ten aanzien van het uithuwen en ten huwelijk ontvangen van vrouwen, zijn doordrongen van het idee dat de vrouw een zeer waardevol 'goed' is en dat huwbare vrouwen in de samenleving schaars geacht worden. Alléén vanuit deze grondgedachte is te begrijpen waarom er zoveel moeite gedaan wordt om een vrouw ten huwelijk te krijgen en waarom degene die een vrouw ten huwelijk geeft hieraan zoveel overwicht kan ontlenen.

De waarde van een vrouw ligt enerzijds in haar vermogen om kinderen te krijgen en zo de lineage van haar man voort te zetten, anderzijds in haar economische en emotionele funktie voor de kleinere eenheid bestaande uit haar man (soms diens ongetrouwde jongere broers) en diens kinderen.

Deze economische funktie is niet gering in een huishouden waar alleen al het water en hout halen voor de dagelijkse behoeften zo'n 15 à 20 km lopen kan kosten en in een landbouweconomie die slechts het gebruik van de hak kent en waarin de vrouw een belangrijk aandeel levert (poten, zaaien en wieden). Alle aktiviteiten van de vrouw die te maken hebben met voedsel-bereiden, hebben behalve

de zuiver economische een sterk emotionele waarde. In het gebaar waarmee de vrouw haar man een kalebas water te drinken aanbiedt als hij thuiskomt en het gebaar waarmee zij de schalen met voedsel voor hem neerzet, zien de Anufòm de essentie van het huwelijk vervat. Wanneer een man laat vragen wanneer zijn verloofde aan hem ten huwelijk kan worden gegeven, luidt de geijkte formule: 'Nyèmè ni uahòroma nu, nkoro ka nyi ba ma m nzue': bij de gratie van God en van u, ik wil graag dat mijn vrouw me komt water geven. Een vrouw die het met dit gebaar niet nauw neemt, wordt geacht haar huwelijk niet au sérieux te nemen.
Toen de lievelingsvrouw van een van onze buren in Ayikpèrè op een dag, zijn schaal avondeten wat al te nonchalant vóór hem op de grond kwakte, kreeg ze voor deze schijnbaar geringe faux pas een geweldig pak slaag.

Tenslotte, maar niet in de laatste plaats, is de vrouw bedgenote voor haar echtgenoot. De Anufòm gaan er echter niet vanuit dat alleen de vrouw in seksueel opzicht een 'taak' heeft binnen het huwelijk, hun ideeën over seksuele echtelijke verplichtingen betreffen zowel de man als de vrouw. Een heel gebruikelijke wens is: God geve dat je met vier benen op één bed slaapt. Wanneer een polygamist zijn nachten niet om beurten bij ieder van zijn vrouwen doorbrengt, of wanneer hij niet meer bij zijn vrouw wil slapen, is dit een gegronde reden voor echtscheiding.

Bij de ngyem streven de meeste mannen ernaar tenminste twee vrouwen te trouwen opdat zij in geval van ziekte of afwezigheid van de ene vrouw - en op die dagen dat een vrouw menstrueert en niet voor het eten mag zorgen - niet onthand zitten. Bij de donzom en karamòm ligt het gemiddelde aantal vrouwen per man hoger; de karamòm, die volgens de Islam met niet meer dan vier vrouwen tegelijk getrouwd mogen zijn, proberen als zij hiertoe economisch in staat zijn dit aantal te bereiken. Voor de donzom is het aantal vrouwen vaak een kwestie van prestige. De vorst heeft meer dan twintig vrouwen en beide wijkhoofden in N'zara (Sangbana en Fòmboro) hebben ieder een stuk of tien, zij vormen echter een uitzondering.

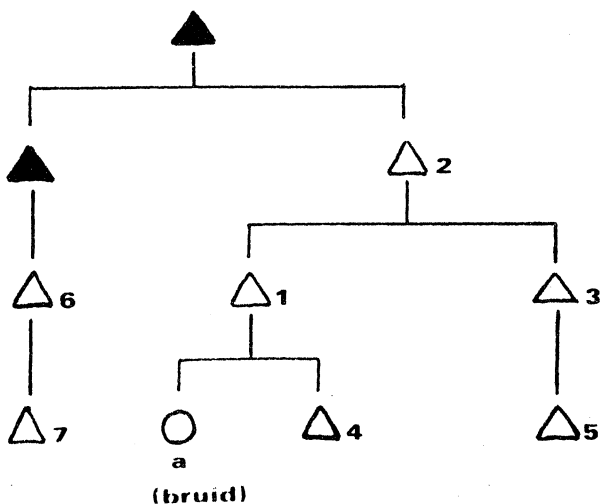
2. De ruilovereenkomst.

2.1. Het ten huwelijk geven: barakyewa

De belangrijkste vragen bij het ten huwelijk geven van een meisje zijn: wie heeft het recht haar ten huwelijk te geven[5)] en wat is de reden dat zij aan een bepaalde man ten huwelijk gegeven wordt?

Het recht een meisje ten huwelijk te geven berust in de eerste plaats bij haar vader; het laatste woord is altijd aan hem, zelfs het lineagehoofd moet zijn wil respekteren. Maar aangezien iedere man afhankelijk is van zijn lineagegenoten, is in feite zijn vrijheid van handelen beperkt en zal hij er meestal mee instemmen zijn eigen dochter zo uit te huwelijken dat dit huwelijk niet alleen past in zijn eigen belangen maar ook in die van de lineage. Leeft de vader niet meer dan gaat het recht om een meisje ten huwelijk te geven naar de oudste van haar naaste patrilineaire verwanten, een broer van de vader of, indien geen van haar vader's broers meer in leven zijn, een broer van het meisje. Een naaste patrilineaire verwant heeft in dit geval voorrang boven een verre verwant, ook al is de laatste ouder.
De volgorde waarin patrilineaire verwanten van het meisje het recht hebben haar uit te huwelijken, wordt als volgt voorgesteld:

FIG 10



De eigen vader van een meisje heeft meer gezag over haar dan zijn patrilineaire verwanten, omdat alleen hij een sterk dwangmiddel heeft; hij kan zijn dochter dreigen met een vervloeking (shi nò aniè)[6]. Wanneer een vader zijn dochter vervloekt, omdat zij niet heeft willen trouwen met de man voor wie hij haar bestemd had, zal zij, naar men aanneemt, kinderloos blijven of kinderen krijgen die niet lang in leven blijven. Niet alleen worden meisjes hierdoor afgeschrikt, ook mannen zullen liever niet een meisje nemen tegen de zin van haar vader, als de kans op gezonde nakomelingen zo gering is. Tijdens zijn leven kan de vader de vervloeking weer terugnemen door een offer en enkele eenvoudige rituele handelingen als het spoelen van de mond. Na zijn dood is de situatie ernstiger geworden, er is dan sprake van een ashêngu dyòrè of samandò en de nabestaanden kunnen slechts met veel moeite een poging doen de vervloeking van de overledene af te wenden. Voor de moeder van een meisje geldt hetzelfde, maar haar vervloeking weegt veel zwaarder.[7] Een meisje zal nog wel de wil van haar vader willen trotseren, maar het komt nagenoeg niet voor dat ze uitdrukkelijk tegen de zin van haar moeder huwt. Overigens is men vrij voorzichtig met het uitspreken van vervloekingen. Vaak is het dreigen ermee voldoende.

De moeder heeft formeel niets te zeggen over het huwelijk van haar dochter. Zolang een vrouw het eens is met de schikkingen die haar echtgenoot treft, zal zij nadrukkelijk verklaren dat zij niets heeft in te brengen. Maar, is een moeder het er niet mee eens, dan heeft zij een aantal mogelijkheden, om zich tegen het voorgenomen huwelijk te verzetten. Vandaar ook dat haar verklaring in rechtsgedingen door de vorst van groot belang wordt geacht.

Iedere verstandige man zal de moeder van zijn dochter polsen als de plannen voor haar huwelijk nog in het beginstadium verkeren. Weliswaar zal hij zijn vrouw niet vragen

'wat denk je ervan', maar hij deelt haar zijn beslissing mee. Als zij hierop antwoordt: bara la (m)a ba - een vrouw heeft geen kind, met andere woorden een vrouw heeft geen zeggenschap over haar kinderen, want deze behoren aan de lineage van haar man, dan weet hij dat ze met zijn plannen instemt. Is ze het er echter niet mee eens, dan moet ze dat op dat moment al laten blijken, b.v. door geen antwoord te geven. Gaat een man desondanks tegen de wil van de moeder van het meisje in, dan kan zij haar bezwaren voorleggen aan het hoofd van haar man's lineage, of vluchten naar haar ouderlijk huis, waardoor haar man moet kiezen tussen het voortbestaan van zijn eigen huwelijk of het doorgaan van het voorgenomen huwelijk van zijn dochter.

Wanneer een meisje weigert te trouwen met haar verloofde of na de huwelijkssluiting van haar man wegloopt, verdenkt men altijd in eerste instantie haar moeder.

Het meisje zelf heeft formeel niets te zeggen over haar eigen huwelijk. Ze krijgt echter vóór haar huwelijk meestal wel de gelegenheid te laten blijken of ze het er al dan niet mee eens is. Door stelselmatig alle geschenken van haar verloofde te weigeren, kan zij duidelijk maken dat zij dit huwelijk niet wil. Accepteert ze echter de geschenken, dan wordt weigeren moeilijker voor haar.

Als een vader zijn dochter vraagt of ze wil trouwen en ze antwoordt: 'nla nzu?' - wat heb ik dan?, dan weet de vader dat zij het voorgenomen huwelijk accepteert. Vraagt zijn dochter: aan wie wil je mij ten huwelijk geven?, dan is zij al op de hoogte van de identiteit van haar aanstaande echtgenoot en wil niet met hem trouwen. Vaak echter wordt een meisje ten huwelijk beloofd voordat ze oud genoeg is om hierover zelf een mening te hebben. Het is in het belang van de ouders van het meisje en van haar patrilineage dat het door hen geregelde huwelijk gesloten wordt en daarna in stand blijft, want de moeilijkheden die ontstaan

als een huwelijksbelofte niet wordt nagekomen, kunnen de goede relatie verstoren met de schoonfamilie. Daarom zal iedereen er naar streven een meisje uit te huwelijken aan iemand die bij haar past en haar niet dwingen tegen haar zin te huwen. Als een meisje onder druk gezet wordt om een bepaald huwelijk aan te gaan, komt dit vaak omdat haar ouders (of haar lineage) ook onder druk staan. Daarnaast gaan de ouders er soms vanuit dat een meisje van een jaar of veertien, niet in staat is te oordelen welk huwelijk voor haar het beste is.

Een meisje wordt gewoonlijk ten huwelijk gegeven op grond van een reeds bestaande betrekking tussen haar vader, of een andere naaste patrilineaire verwant en degene die haar ten huwelijk aangeboden krijgt (dit is niet altijd de man waarmee zij werkelijk trouwt). Een bestaande vriendschapsrelatie tussen mannen (damfòya) is heel vaak een reden voor één van beiden om een dochter aan zijn vriend ten huwelijk te geven (damfòya bara: een vrouw van de vriendschap).

Het is ook mogelijk dat een man een relatie opbouwt met een andere man om een vrouw ten huwelijk te krijgen. Inspanningen die een man zich getroost voor dit doel, duidt men aan als susu, letterlijk: volgen. Hierbij gaat het zelden om een bepaald meisje, men richt zich tot een man (soms ook tot een vrouw) van wie redelijkerwijs verwacht kan worden dat hij meisjes ten huwelijk te geven heeft, hetzij omdat hijzelf een aantal dochters heeft, hetzij omdat hij op grond van zijn positie binnen zijn lineage over andere meisjes kan beschikken. Gewoonlijk kiest men een wat oudere, invloedrijke man, iemand die men reeds kent en die niet te ver weg woont en die behoort tot een lineage waarmee de eigen lineage (maar dan een ander segment) al aanverwantschapsrelaties heeft.

De relatie begint heel informeel, beperkt zich aanvankelijk tot de man die 'volgt' en de man die 'gevolgd'

wordt (beiden aangeduid als susufò), en is eenzijdig. De 'wervende' man begint met het regelmatig afleggen van bezoeken van de ander, kleine bezoekjes, vaak niet meer dan een begroeting (bisa), waarbij een klein geschenk wordt overhandigd. Tevens zorgt hij er voor aanwezig te zijn bij alle kollektieve werkzaamheden (kpaweni) die door de ander op zijn akker worden georganiseerd en verricht hij ongevraagd diverse kleine diensten. Het zijn ongeveer dezelfde prestaties die bij een eigenlijke vriendschap geleverd worden.
De bedoeling van al deze attenties zal weldra duidelijk zijn, niet alleen aan degene op wie ze gericht zijn, maar ook aan zijn patrilineaire verwanten. Deze laatsten zijn echter formeel 'niet op de hoogte' en dit betekent dat als de 'gevolgde' man overlijdt, de ander ondanks zijn inspanningen geen aanspraak kan doen gelden. Door echter de begrafenis bij te wonen en een bijdrage in de kosten ervan te leveren, kan hij duidelijk maken dat hij de relatie wil voortzetten met de verwanten van de overledene.

Susu is een moeizame en riskante manier om een meisje ten huwelijk beloofd te krijgen. De man die een ander 'volgt' (susufò) heeft geen enkel recht op enige vergoeding wanneer de ander, hem uiteindelijk hiervoor niets teruggeeft. Om deze reden zijn de jonge mannen in N'zara steeds minder geneigd om zo een vrouw te verwerven.

Er is een mogelijkheid om een meisje ten huwelijk beloofd te krijgen zonder susu en zonder dat er sprake is van een reeds bestaande relatie tussen bruidgever en bruidnemer. Wanneer iemand als gast of als vreemdeling in een huis komt waar juist tijdens zijn verblijf een meisje wordt geboren, is dit meisje voor hem (of, in geval van een vrouw, voor haar zoons). Ze is een 'geluksvrouw', een terefyè bara[8]. Degene die dit geluk ten deel valt, moet het wel met beide handen grijpen en door een aantal vaststaande geschenken aan de kraamvrouw (droog brandhout, ingrediënten voor de saus en medicinale kruiden) zijn recht op het pasgeboren wichtje zeker stel-

len. Daarnaast wordt van hem verwacht dat hij zich vanaf dat moment zal gedragen als aanstaand schoonzoon en de daarbij behorende verplichtingen zal nakomen. Juist in dit geval waarbij de bruidgever en de bruidnemer voordien geen nauwe relatie onderhielden, zal laksheid in het nakomen van de aanverwantsverplichtingen vóór het huwelijk al gauw een reden zijn om de belofte niet na te komen en het meisje toe te zeggen aan een ander die méér moeite doet. Het geval van een terefyè bara doet zich vaker voor dan men misschien zou verwachten, want in ieder huis zijn regelmatig gasten, die vaak tevens verwanten zijn, omdat men in een vreemd dorp in de regel gastvrijheid geniet bij bloed- of aanverwanten.

2.2. De (uitgestelde) contraprestatie: barankatò

Er is een Anufò spreekwoord dat luidt:
'sònò kyikyi u byè m be, ata i kobi': als iemand een rietmat voor je vlecht, moet jij voor hem een lemen muur bouwen;
met andere woorden: er wordt niet alleen wederkerigheid maar een minstens gelijkwaardige contraprestatie verwacht. De barankatò wordt meestal niet gegeven voordat de eerst gegeven vrouw, de barakyewa, één of meer kinderen heeft gekregen en niet zelden wordt zij pas in de volgende generatie gegeven.

Men noemt een ten huwelijk gegeven vrouw (als barakyewa of barankatò) wel een awuru, een 'huis' in de zin van toekomstig nageslacht. Bij de verplichting tot het terugbetalen van een bruid als barankatò gaat het in de eerste plaats om de vrouw als genetrix. Dit blijkt onder meer uit het feit dat voor een barakyewa die kinderloos blijft, meestal geen barankatò teruggegeven wordt, maar daarentegen min of meer verwacht wordt nogmaals een vrouw van dezelfde bruidgevers te krijgen (echter geen zuster of een al te nauwe verwante

van de onvruchtbare vrouw; sororaat is bij de Anufòm niet toegestaan). Daarentegen wordt voor een vrouw die haar man heeft verlaten na hem kinderen te hebben gebaard wel een barankatò teruggegeven.

Bij het ten huwelijk geven van een barakyewa wordt nooit expliciet bedongen dat er een barankatò teruggegeven moet worden en in principe behoren de verwanten van de barakyewa af te wachten tot de bruidnemers een vrouw teruggeven. Wanneer de bruidgevers niet de verdenking hebben dat de bruidnemers opzettelijk in gebreke blijven, kunnen zij hoogstens laten weten dat zij dringend om een meisje verlegen zitten.

Een van de belangrijkste redenen waarom de man (en de lineage) die een barakyewa heeft ontvangen, een barankatò zal teruggeven, is dat hij zich wil ontdoen van zijn zwakkere positie als schuldenaar. Door het teruggeven van een vrouw veranderen weliswaar niet de verplichtingen die hij jegens zijn schoonouders en hun naaste patrilineaire verwanten heeft[9)], maar hij heeft dan zelf immers soortgelijke rechten als bruidgever gekregen. Wanneer een barankatò is terugbetaald, staat een man niet alleen sterker ten opzichte van de patrilineage van zijn vrouw, maar ook tegenover zijn vrouw zelf. Bovendien kunnen zijn kinderen uit dit huwelijk dan hun rechten in de moeder's patrilineage doen gelden, want zolang de barankatò niet is terugbetaald hebben zij, formeel althans, geen rechten in hun moeder's patrilineage. Daarom is het belangrijk dat de kinderen van een man die er niet in geslaagd is de schuld voor zijn vrouw te voldoen, alsnog de schuld voor hun moeder proberen te vereffenen.

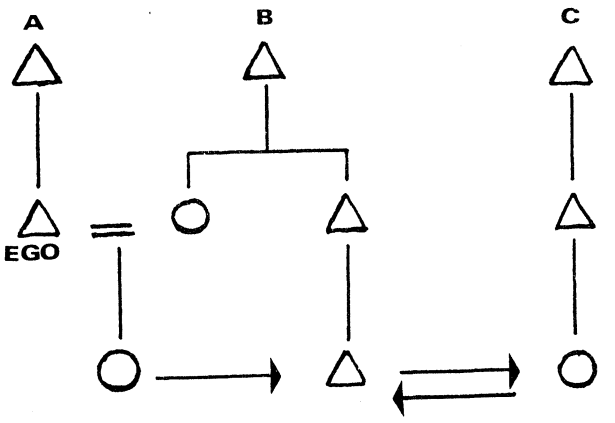
De vraag is gerechtvaardigd, waar een man die een vrouw ten huwelijk heeft ontvangen een meisje vandaan haalt om terug te geven aan zijn vrouw's lineage. Wan-

neer hij een eigen dochter van deze vrouw terug zou geven ontstaat de moeilijke situatie dat noch de broers van de barakyewa, noch hun zoons met dit meisje (voor hen: ZD of FZD) kunnen trouwen. De enige mogelijkheid is haar dan te geven aan een minder nauwe patrilineaire verwant, of haar met een derde lineage uit te wisselen voor een ander meisje (barakaki).

Geen van beide oplossingen is erg geslaagd, want de wederkerigheid in de alliantie tussen de naast-betrokken verwantengroepen wordt hierdoor slechts indirekt bevestigd, hetgeen weer gevolgen heeft voor een eventuele voortzetting hiervan in de volgende generatie. Zie Figuur 11. Een betere oplossing is de dochter van een echtgenote te geven als barankatɔ. Zo kan een man die gehuwd is met twee vrouwen, die beiden barakyewa zijn, de schuld voor de eerste terugbetalen met een dochter van de tweede vrouw en omgekeerd. Het is hierbij wel zaak dat hij eerst de schuld voor zijn eerste vrouw en daarna pas die van zijn tweede vrouw betaalt, aangezien anders zijn eerste vrouw (en stellig haar patri-groep) moeilijkheden maakt. Iedere man is echter niet met twee vrouwen getrouwd en/of is niet altijd gezegend met een dochter bij iedere vrouw. Zie Figuur 12.[10)]

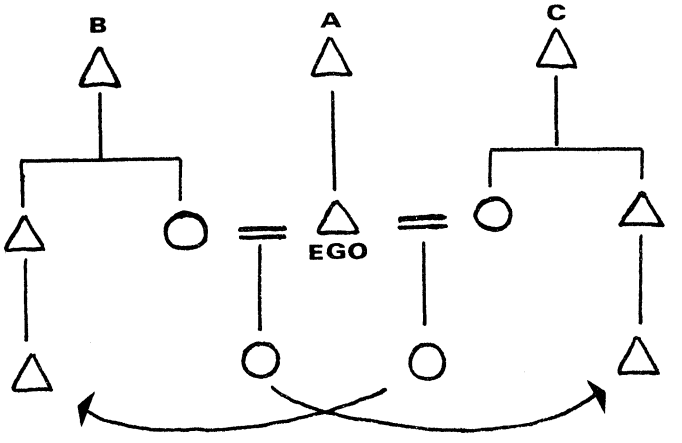
Het meest verkieslijke is dat twee broers van dezelfde vader (en liefst ook van dezelfde moeder) elkaar bijstaan bij het terugbetalen van verschuldigde vrouwen. Hiermee wordt de schuldenlast over een wijdere agnatengroep verdeeld en aangezien het niet noodzakelijk is alle schulden in korte tijd te voldoen en ook de volgende generatie hierbij kan worden betrokken, kan bij gezamenlijk overleg de uitwisseling in alle richtingen zonder problemen verlopen. Ook al zijn er meer dan twee broers, dan zien we toch meestal dat ze voor bijstand bij de huwelijksuitwisseling twee aan twee verbonden zijn. Zie Fig. 13.

FIG 11



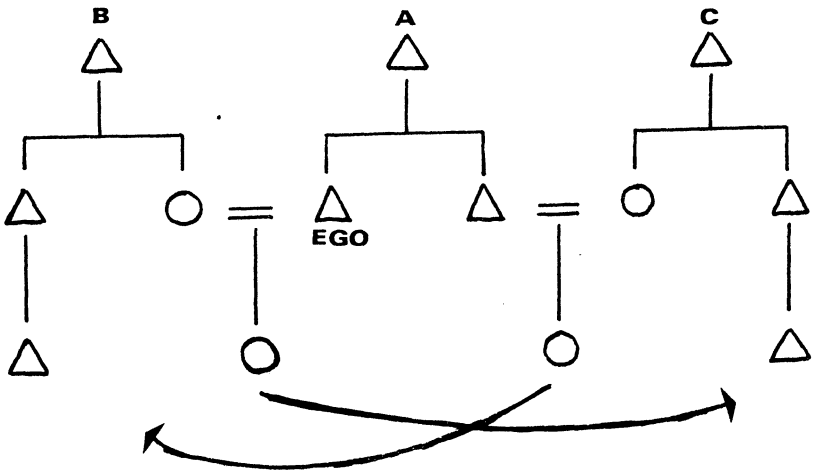
lineage B heeft een barakyewa gegeven aan Ego uit lineage A; Ego geeft als barankatò een dochter uit dit huwelijk; de mannen uit lineage B kunnen niet trouwen met haar en ruilen haar met lineage C voor een ander meisje.

FIG 12



Ego uit lineage A heeft een vrouw ten huwelijk gekregen van lineage B en een andere vrouw van lineage C; als barankatò wordt aan lineage B een dochter van de vrouw uit lineage C gegeven en aan lineage C een dochter van de vrouw uit lineage B.

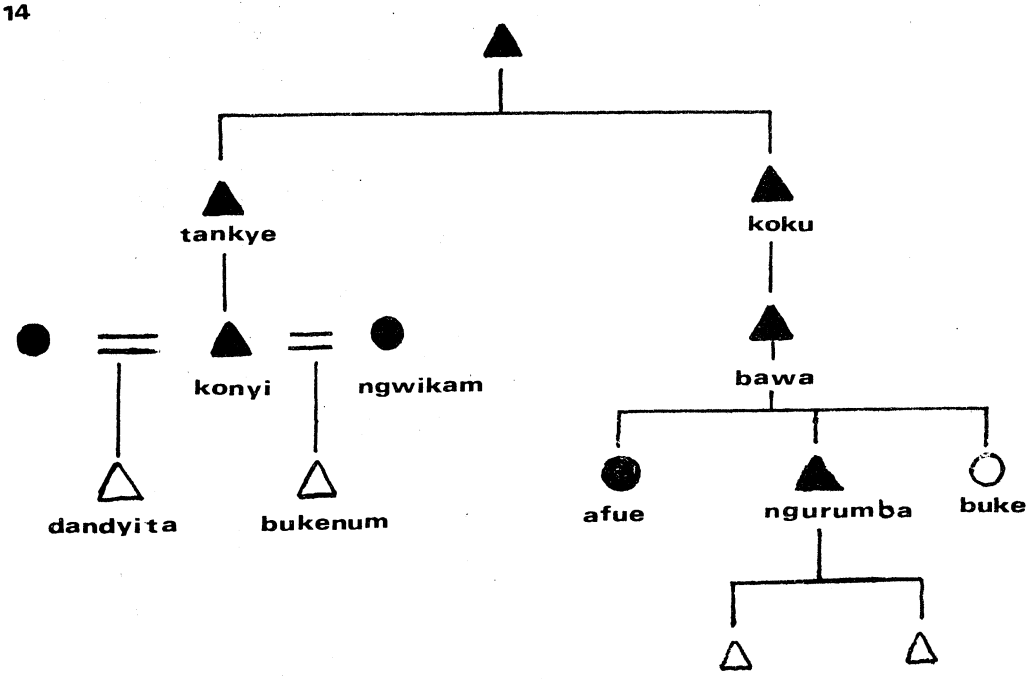
FIG 13



Ego uit lineage A heeft een barakyewa ontvangen van lineage B; Ego's broer heeft een barakyewa ontvangen van lineage C; Ego geeft als barankatò aan lineage B een dochter van zijn broer en staat een eigen dochter af aan zijn broer, waarmee deze de barankatò voor zijn vrouw aan lineage C kan aflossen.

Ook de klassifikatorische broers kunnen elkaar op deze wijze over en weer helpen bij het teruggeven van een barankatò, maar hoe verder deze patrilineaire verwanten genealogisch van elkaar verwijderd zijn, des te groter het risiko dat één van beiden zijn verplichtingen tegenover de ander op een gegeven ogenblik niet na komt. Dreigt er een splitsing binnen de lineage, dan bestaat de kans dat verplichtingen tussen collaterale verwanten die tot verschillende segmenten behoren, niet meer zal worden nagekomen. Een voorbeeld hiervan is het geschil tussen Dandyita en Ngurumba uit het dorpje Ayikpèrè. Zie Fig. 14.

FIG 14



Ngurumba en Dandyita zijn klassifikatorische broers; zij behoren tot verschillende segmenten van dezelfde patrilineage. Dandyita is de oudste en is awurufòbyè van de lineage in haar geheel. De vader van Ngurumba, Bawa, heeft indertijd zijn dochter Buke (een volle zuster van Ngurumba) ter beschikking gesteld aan Dandyita's vader, Konyi, opdat deze de schuld voor zijn tweede vrouw, Ngwikam, zou kunnen voldoen. Bovendien heeft Ngurumba's vader een tweede dochter, Afue (ook een volle zuster van Ngurumba) uitgehuwelijkt ten behoeve van Dandyita's klassifikatorische broer (uit hetzelfde lineage-segment). Het zou niet meer dan billijk zijn, dat het segment van Dandyita een meisje ter beschikking zou stellen aan Ngurumba, die dringend verlegen zit om een barankatò voor zijn tweede vrouw en om vrouwen voor zijn twee zoons. Dandyita is dit evenwel niet van plan, omdat de verhouding tussen beide segmenten bijzonder slecht geworden is en een splitsing dreigt.

In principe is de patrilineage met een diepte van zeven generaties (maximale lineage) in haar geheel aansprakelijk voor het teruggeven van een barankatò. In de praktijk echter zal deze aansprakelijkheid in eerste instantie berusten

bij het segment met een diepte van drie generaties. Maar zelfs hier spelen de feitelijke relaties tussen de betrokken agnaten (huizen) in de praktijk een belangrijke rol zoals uit het voorgaande geval (Fig. 14) bleek: hier werd een dergelijk hulpbetoon nog wel bewezen tussen klassifikatorische broers die van dezelfde grootvader afstamden, maar in de volgende generatie geweigerd wegens slechte onderlinge relaties tussen hun zoons. Ook komt het vrij veel voor dat binnen het segment (met een diepte van drie generaties) geen barankatò voorhanden is (geen meisjes of slechts onwillige meisjes).

Of en langs welke verwantschapsbanden de agnaten binnen de maximale lineage elkaar willen bijstaan voor het terugbetalen van de barankatò is, afgezien van goede onderlinge relaties afhankelijk van o.m. het volgende:

- de omvang van de maximale lineage; telt de maximale lineage een betrekkelijk gering aantal leden dan zal de onderlinge verantwoordelijkheid sterker gevoeld worden en dikwijls door het lineagehoofd een aktieve huwelijkspolitiek gevoerd worden; bij een omvangrijke patrilineage is dit uiteraard praktisch niet uitvoerbaar.
- de nabuurschap van lineage-segmenten; wanneer segmenten van eenzelfde patrilineage op het platteland bijeen wonen, zijn zij in sterkere mate verbonden door verantwoordelijkheid jegens elkaars vrouwen-schulden .
- aanverwantschapsbanden binnen de maximale lineage (ontstaan door intra-lineage huwelijken) versterken de verantwoordelijkheid tussen de segmenten onderling.

Het wederkerig hulpbetoon tussen de leden van de lineage ten behoeve van de huwelijksuitwisseling met andere lineages, kan op zeer veel verschillende manieren gaan. Het is niet altijd zo dat twee broers ieder een barankatò verschuldigd zijn, het belangrijkste hierbij is dat voortdurend sprake is van wederkerigheid, zowel tussen de

lineages als binnen de lineage.

De wederkerigheidsrelatie wordt heel puntig aangegeven in het volgende spreekwoord:
'adi umangu akò adya sowa, udè nati kunandyanda a' -
je eet de poot van een kip van je medemens en je eigen kip loopt al mank[11], d.w.z.: zodra je iets aanneemt van een ander, heeft die ander al het recht hetzelfde van jou terug te ontvangen.

Door de uitwisseling tussen de lineages en binnen de lineages, worden vaak met dezelfde huwelijken tegelijkertijd de allianties met andere lineages en de banden binnen de eigen lineage versterkt. Wanneer een man zijn dochter of zijn zuster ter beschikking stelt aan een andere man binnen de lineage, noemt men dit:
'fa bara wura sherea nu': een vrouw nemen en haar doen binnengaan in de aangelegenheden van de lineage[12].

Iedere lineage onderhoudt een groot aantal connubiale verhoudingen met andere lineages en het is één van de belangrijkste taken van het lineagehoofd overzicht te houden over het onderhouden van de connubia door het uithuwelijken van de meisjes van zijn lineage en tevens binnen de lineage alle mannen van een vrouw te voorzien. Over het algemeen is de maximale lineage te omvangrijk om als eenheid in de huwelijksuitwisseling te fungeren en wordt deze funktie vervuld door het lineage-segment. In noodgevallen - als de lineage dringend een barankatò nodig heeft en zelf niet over een meisje beschikt - kan de maximale lineage bijspringen, maar dit gebeurt meestal op grond van persoonlijke relaties binnen de maximale lineage, en er ontstaat zo een uitdrukkelijke schuldrelatie tussen segmenten die in wezen niet verschilt van een barakyewa - barankatò overeenkomst tussen lineages.
Als bijvoorbeeld een man die een barankatò nodig heeft, een zuster of dochter heeft die binnen de lineage is ge-

huwd met een man die behoort tot een ander segment van dezelfde maximale lineage, dan kan hij van deze man, in feite zijn bruidnemer (shibyè), zeker verlangen dat hij hem helpt aan een meisje.

Het is van belang voor alle leden van het lineage-segment dat de meisjes van de lineage ten huwelijk gegeven worden in onderling overleg waarbij de verplichtingen van ieder tegen elkaar worden afgewogen. Niet alleen is het op die manier mogelijk het teruggeven van de barankatò te regelen, maar ook de meisjes die aan de leden van het lineage-segment ten huwelijk worden gegeven, kunnen verdeeld worden.

De man die een vrouw ten huwelijk beloofd heeft gekregen, zal niet altijd zelf met haar kunnen trouwen. Hij kan haar dan binnen zijn eigen lineage afstaan aan een broer of een zoon (eigen of klassifikatorisch), weliswaar in overleg met de lineage van het meisje, maar zonder dat deze daar met goed fatsoen bezwaar tegen kan maken.

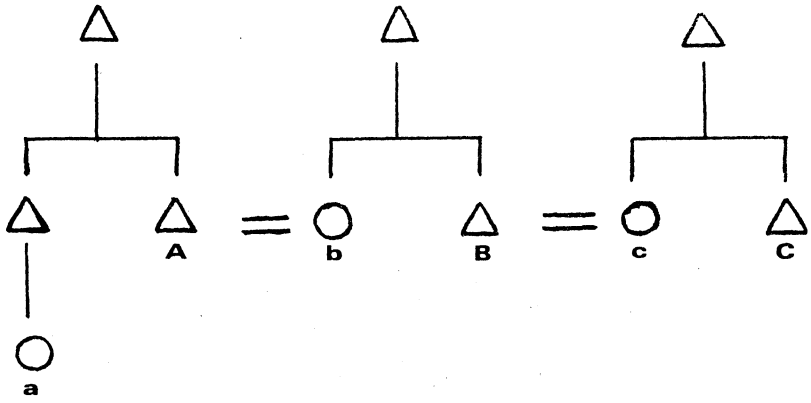
Door het binnen de lineage afstaan van een ten huwelijk ontvangen vrouw kan ook een verplichting ontstaan voor de man die in feite met haar trouwt jegens de man aan wie zij aanvankelijk beloofd was.

Ook is het mogelijk dat een man zijn verloofde afstaat aan zijn zuster's zoon, maar hiervoor is de uitdrukkelijke toestemming nodig van de bruidgevers, indien de ZS tot een andere lineage behoort (een man en zijn ZS behoren alléén tot dezelfde lineage als de zuster binnen de lineage getrouwd is). Het overdragen van een ten huwelijk ontvangen vrouw aan een man uit een andere lineage is slechts mogelijk, indien de man die zijn verloofde overdraagt gezag kan uitoefenen over degene die met haar trouwt. In dit geval hebben de bruidgevers de garantie dat zij hun dochter geven aan iemand die zijn verplichtingen zal nakomen.

Het doorgeven van een ten huwelijk ontvangen vrouw aan een andere lineage om een eigen schuld in te lossen wordt

over het algemeen niet geaccepteerd door de patrilineage van de vrouw, omdat hierdoor twee wederkerigheidsrelaties dooreengehaspeld worden. Zie Fig. 15.

FIG 15



A heeft als barakyewa (b) ontvangen van B;
B heeft als barakyewa (c) ontvangen van C;

A geeft als barankatò zijn broer's dochter (a), maar B kan haar (a) niet doorgeven als barankatò aan C ter aflossing van zijn schuld door zijn huwelijk met c.

De uitwisseling van vrouwen tussen twee lineages kan ernstig in gevaar worden gebracht, wanneer de barankatò weigert te trouwen met de man aan wie zij beloofd is, of wanneer een eenmaal getrouwde vrouw (barakyewa of barankatò) weigert bij haar man te blijven. Maar het systeem kan in de praktijk een beperkt aantal weigeringen opvangen mits beide partijen meer waarde hechten aan het handhaven van een goede relatie dan aan het terstond afdwingen van verplichtingen. Geduld heet derhalve niet slechts een 'schone zaak', maar 'rijkdom', een 'groot goed': 'saware iti ninge'.[13)]

De bereidheid te wachten op een vervangster voor het meisje dat weigert te trouwen met haar verloofde, is tegenwoordig evenwel sterk afgenomen en dit feit in combinatie met de toenemende vrijheid van huwelijkskeuze voor meisjes zal het systeem mogelijk in de volgende generatie ondermijnen. Wanneer een meisje weigert te trouwen met haar verloofde, zal haar patrilineage proberen een ander meisje in haar plaats te vinden (vooral wanneer het een barankatɔ of nawurubara betreft). Als een meisje kort na haar huwelijk wegloopt en het huwelijk kinderloos is, zal haar patrilineage eveneens moeite doen om opnieuw een andere vrouw te geven. Zijn er kinderen uit het huwelijk geboren, dan acht de patrilineage van de weggelopen vrouw zich niet verplicht een andere vrouw te geven. De bruidnemer is, als er kinderen zijn, wel verplicht een vrouw terug te geven, ook al is zijn echtgenote weggelopen. Hij zal dit ook zeker doen met het oog op de rechten van de kinderen in hun moeder's patrilineage.
In principe hebben de kinderen wier moeder haar man heeft verlaten niet minder rechten in hun moeder's patrilineage dan de kinderen wier moeder bij hun vader is gebleven. In de praktijk echter missen deze kinderen de voorspraak van hun moeder in haar patrilineage en of zij hun rechten kunnen doen gelden, zal ervan afhangen of zijzelf een sterke persoonlijke relatie met hun moeder's broer kunnen leggen.

Het is duidelijk dat het uitwisselingssysteem sterk afhankelijk is van collaterale bindingen binnen de lineage, dat wil zeggen het kan eigenlijk pas goed funktioneren wanneer lineage-segmenten bereid zijn over en weer ten behoeve van elkaar hun dochters uit te huwelijken (zie hiervoor p. 267-270), want hoe groter het aantal collaterale verwanten dat samengaat ten behoeve van de vrouwenuitwisseling, hoe meer kans dat er een evenwicht bestaat tussen het aantal uit te huwelijken meisjes en het aantal mannen dat een vrouw moet ontvangen. Bovendien heeft men eerder de mogelijkheid een meisje dat weigert te trouwen met haar verloofde, te vervangen door een ander meisje.

Tegenwoordig verzwakt de collaterale binding binnen de patrilineages, bijvoorbeeld in het erfrecht waar het lineaal vererven, van vader op zoon, de overhand krijgt op de collaterale vererving, van oudere op jongere broer. Bezittingen van een man vererven steeds vaker op zijn kinderen, in plaats van op zijn jongere broers.[14] Funkties vererven echter nog wel collateraal. Tenslotte wordt de aandrang om op korte termijn een barankatò terug te geven steeds groter, althans in N'zara.

Deze faktoren en het feit dat steeds meer meisjes verkiezen te trouwen met de man van hun eigen keuze, zullen het uitwisselingssysteem ernstig gaan dwarsbomen. In de stad geven tegenwoordig vele ouders er de voorkeur aan hun dochters niet meer ten huwelijk te beloven uit angst dat zij door het gedrag van hun dochter deze belofte toch niet gestand kunnen doen.

2.3. De rechtstreekse vrouwen-ruil (bara kaki).

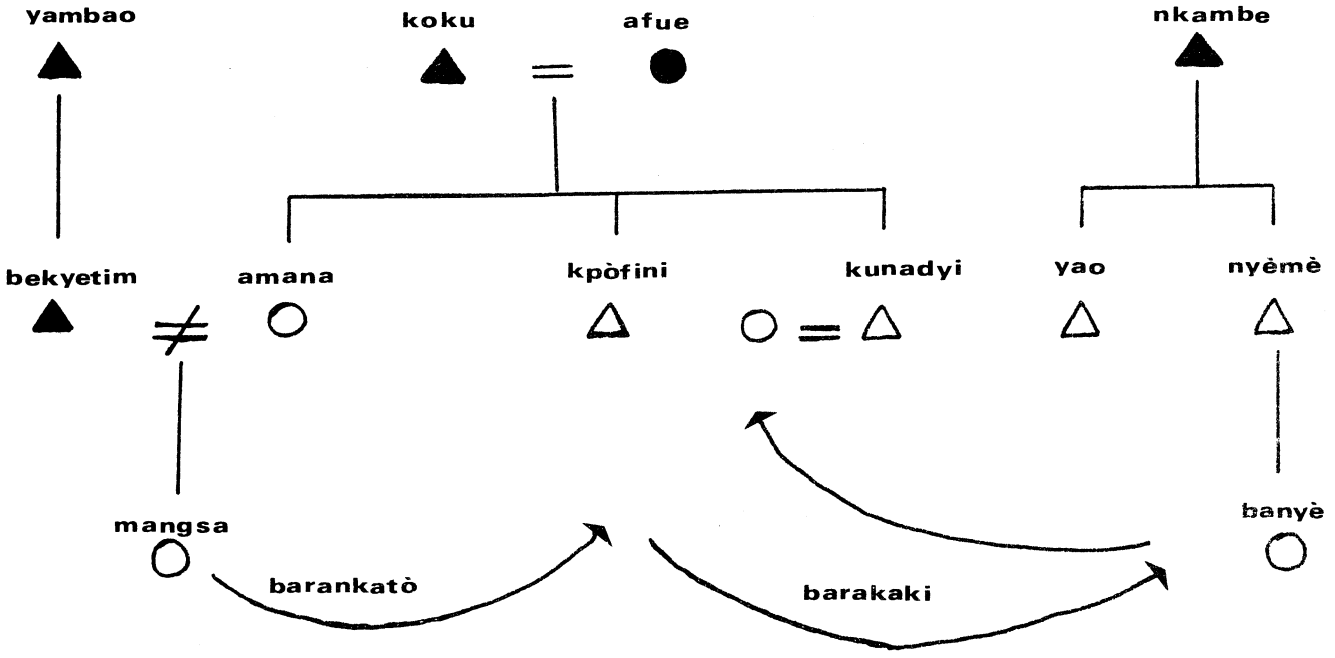
Een andere vorm van vrouwen-uitwisseling, die bij de Anufòm overigens betrekkelijk weinig voorkomt, is de rechtstreekse vrouwen-ruil, de bara kaki[15]. Hierbij geven twee mannen over en weer elkaar een meisje ten huwelijk. De meisjes zijn ongeveer van dezelfde leeftijd en even ver in lichamelijke ontwikkeling en huishoudelijke vaardigheid.

Het belangrijkste verschil met de uitwisseling zoals hiervoor besproken werd, is dat bij de huwelijksonderhandelingen de tegenprestatie in de vorm van een bepaald meisje reeds uitdrukkelijk wordt bedongen. Dit houdt evenwel niet in dat de overdracht der bruiden precies gelijktijdig plaats vindt.

Over het algemeen houdt men niet erg van deze huwelijksvorm; sommigen beschouwen een dergelijke ruil als ongunstig.

Juist wanneer beide meisjes even oud zijn en de huwelijken ongeveer tegelijk plaatsvinden, meent men dat een van beide meisjes de kans loopt te sterven of onvruchtbaar te blijven. Anderen zien het als een noodoplossing voor bepaalde situaties, bijvoorbeeld in het hierboven al genoemde geval dat als barankatò gegeven wordt een eigen dochter van de barakyewa voor de naast patrilineaire verwanten van deze barakyewa, een aanverwante waarmee zij onmogelijk kunnen trouwen; of in het geval een weduwnaar die wèl een huwbare dochter heeft, maar geen vrouw[16].

FIG 16



Kpòfini, de oudste in leven zijnde zoon van Koku, zoekt een vrouw voor zijn broer Kunadyi; de zuster van Kpòfini en Kunadyi (Amana) is gehuwd geweest met Bekyetim, die overleden is. Uit dit huwelijk zijn drie meisjes geboren en één meisje ervan (Mangsa) is door Bekyetim ten huwelijk beloofd aan Amana's lineage als barankatò voor Amana. Amana is hertrouwd met een man uit een andere lineage dan haar eerste man. Kunadyi echter kan niet trouwen met de dochter van zijn zuster, wel kan hij haar uitwisselen met een

meisje uit een andere lineage, namelijk met het meisje Banyè uit de lineage Nkambe.
(De meisjes Mangsa en Banyè zijn ongeveer even oud en de huwelijken worden met een tussenruimte van twee jaren gesloten).

3. Voortzetting van het connubium: nawurubara

Het huwelijk met een MBD (een echte of klassifikatorisch) is een uitgesproken voorkeurshuwelijk[17]. Iedere man hoopt met een vrouw uit zijn moeder's patrilineage te kunnen trouwen. Dit ideaal is echter niet voor iedereen bereikbaar, want er wordt voor elke barakyewa of barankatò slechts éénmaal een bruid uit haar patrilineage ten huwelijk gegeven.[18]

In principe wordt de MBD (ngwèbara) altijd ten huwelijk gegeven aan de oudste zoon, mits deze in respekt en prestaties jegens de MB getoond heeft de relatie naar waarde te schatten. Heeft de oudste zuster's zoon al een vrouw en zijn jongere volle broer nog niet, dan spreekt het vanzelf dat de jongere broer de MBD ten huwelijk krijgt. Als zoons van eenzelfde moeder elkaar onderling de MBD betwisten, riskeren zij bestraffing door hun moeder. Wanneer de oudste broer een MBD ten huwelijk krijgt en al zijn jongere broers zijn reeds gehuwd, dan heeft hij het recht dit meisje door te geven aan zijn eigen zoon.

Voorwaarde voor het verwerven van een nawurubara, is dat de schuld voor de moeder, als zij een barakyewa is, voldaan is. Als een man tekort schiet in zijn verplichtingen tegenover de patrilineaire verwanten van zijn vrouw, kunnen zijn kinderen hun rechten in de patrilineage van hun moeder verliezen. De verwanten van moeder's zijde zouden tegen hun zuster's zoons zeggen:

'anshi yori am ngbè, ye anya ma ninge fa ma fawa'
jullie vader heeft jullie nietswaardig gemaakt en jullie kunnen geen dingen zomaar wegnemen (bij ons).[19)]

Alle reeds eerder genoemde prestaties die bij het verwerven, (susu) en bij de aanverwantschapsrelatie van belang zijn, worden ook verwacht van een zuster's zoon. Een speciale attentie van de zuster's zoon is het aanvegen van de vergaderhut (lè) van zijn moeder's broer op een bepaalde dag in het jaar[20)]. Een man begint hiermee als hij nog een klein jongetje is en blijft dit jaarlijks doen totdat hij van zijn moeder's broer een vrouw ten huwelijk aangeboden krijgt.
De moeder's broer van zijn kant zal zijn uiterste best doen om zijn zuster's zoon een vrouw te bezorgen. Als hij geen meisje ter beschikking heeft dan kan hij eventueel zijn eigen verloofde, uit een andere lineage, aan zijn zuster's zoon doorgeven (met toestemming van haar familie en niet als zij een barankatò was).
Een zuster's zoon kan de zaak forceren door een dochter van zijn moeder's broer te schaken. Is dit meisje niet reeds aan een ander ten huwelijk beloofd, dan staat niets een verzoening (kpata) in de weg. Is zij echter wel aan een ander ten huwelijk beloofd dan betekent dit dat de zuster's zoon zijn moeder's broer te schande zet, en hij zal veel moeite moeten doen om deze relatie en de relatie tussen zijn moeder's broer en diens bruidnemer te herstellen.

Als ernstig vergrijp jegens de moeder's broer geldt evenwel het schaken van diens verloofde of echtgenote[21)]. Dit verbreekt onherroepelijk hun relatie, want beiden zijn hierdoor in een putyandi toestand gekomen.[22)] (Zie hoofdstuk VI, onder 5.2.).

Het recht van een man op een vrouw uit zijn moeder's patrilineage kan afgeleid worden van het recht dat een vrouw heeft op een aandeel in het bezit, zowel in goede-

ren als in uit te huwelijken meisjes, van haar eigen patrilineage. Een dochter heeft een aandeel in de erfenis van haar vader dat even groot is als het aandeel van een zoon.[23] Meestal wordt de erfenis niet verdeeld - het gaat vaak om een aantal runderen - maar als geheel beheerd door de opvolger van de vader ten behoeve van alle kinderen gezamenlijk. Wanneer een vrouw overlijdt gaan haar bezittingen terug naar haar patrilineage[24], op enkele persoonlijke zaken na die naar haar eigen kinderen gaan. Haar echtgenoot kan geen aanspraak maken op haar bezit, haar kinderen echter wel. De aanspraak van een vrouw op haar aandeel in het bezit van haar vader's erfdeel, gaat over op haar kinderen. Als een vrouw door haar huwelijk haar patrilineage een meisje bezorgd heeft (hetzij dat er voor haar een barankatò is terugontvangen, hetzij dat zijzelf barankatò is voor een door haar lineage ontvangen vrouw) kan zij ten behoeve van een van haar zoons aanspraak maken op een meisje uit haar patrilineage.

4. Lamòya

> 'mini Atabyè Kongu, nkoro mòya tara ninge': ik, Atabyè Kongu heb liever verwanten dan rijkdom.[25]

Een vriendschapsrelatie (damfoya), hetzij een gelijkwaardige, hetzij een ongelijkwaardige zoals boven beschreven, eindigt wanneer de een de ander een vrouw ten huwelijk geeft. Men zegt: bara wura bafyê: er is een vrouw tussen hen gekomen.[26] De relatie is dan veranderd in aanverwantschap, de ashibyèya. Deze aanverwantschapsrelatie blijft bestaan, zelfs al zou het huwelijk feitelijk eindigen door het overlijden of het weglopen van de vrouw: ashibyèya we ma: aanverwantschap eindigt nooit. De aanverwantschap wordt evenwel een onevenwichtige relatie tot het moment dat een barankatò ten huwelijk

wordt terugontvangen . Er is dan een soort evenwichtstoestand bereikt en vanaf dat moment wordt de relatie ook aangeduid als lamòya. Deze lamòya wordt versterkt wanneer over en weer een nawurubara, (zie hiervoor onder 3 van dit hoofdstuk.) ten huwelijk wordt gegeven.

Een dergelijke lamòya relatie zou zich tot het einde der dagen kunnen voortzetten, maar de afstammingsgroepen die als eenheden optreden bij de uitwisseling van vrouwen, veranderen in iedere volgende generatie van opbouw. Sommige segmenten nemen sterk in omvang toe en splitsen zich af, anderen sterven uit bij gebrek aan mannelijke nakomelingen. Bijna altijd zal een afstammingsgroep die aanvankelijk als eenheid deelnam aan het huwelijksverkeer na twee of drie generaties zijn opgesplitst in verschillende segmenten, die zich in mindere mate verantwoordelijk voelen voor elkaar's vrouwen-schulden. De lamòya relatie kan dan wel voortbestaan tussen twee segmenten van de oorspronkelijke twee lineages, maar de andere segmenten zullen opnieuw relaties met elkaar en met andere lineages aangaan.

5. Het ten huwelijk beloven: kye bara

Eens per jaar worden er meisjes door de lineage ten huwelijk beloofd. Hiertoe komen het lineagehoofd, de lineage-oudsten en de vaders of huwelijksvoogden (barafò; mv. barafòm) van de betreffende meisjes bijeen en worden al diegenen die een meisje ten huwelijk beloofd krijgen, uitgenodigd. Deze laatsten komen niet in eigen persoon, maar worden vertegenwoordigd door hun lineage-hoofd en een naaste patrilineaire verwant (bij voorkeur een vader's broer of een oudere broer). De awurufòbyè van de bruidgevende lineage richt zich tot de awurufòbyè van de bruidnemende lineage met de woorden:

'ndamfɔ̀ ahî mbetema ni ma fa ma u' : mijn vriend dit (meisje) neem ik om U te geven,
'na ikɔ̀ su sâ nzue ma u' : opdat ze water voor U kan putten.

Hierbij wordt het meisje, dat in leeftijd kan variëren van twee tot twaalf jaar, aan de aanwezigen getoond. Alle aanwezigen zijn getuige (danifɔ̀; mv. danifɔ̀m) van de gedane belofte, en kunnen dan later, in een rechtsgeding, opgeroepen worden te getuigen dat deze (rechts)handeling in hun aanwezigheid heeft plaatsgevonden. Het lineagehoofd van de bruidnemende lineage stelt daarna in eigen huis de begunstigde op de hoogte van het feit dat hem een bepaald meisje is toegezegd en dan wordt tevens besproken of deze man zelf met haar wil trouwen of haar doorgeeft aan een ander, bijvoorbeeld een broer, een zoon of een zuster's zoon.

Het ten huwelijk beloven is een antwoord van de bruidgevers op het duidelijke aanzoek van degene die bij hen wierf om een vrouw (susu), ɔ̀f een antwoord op het verzoek van een vrouw uit de lineage ten behoeve van haar zoon, (de barankatɔ̀).
De man die het meisje ten huwelijk is aangeboden, geeft te kennen dat hij op de belofte ingaat en zijn verplichtingen als bruidnemer/schoonzoon zal nakomen, door de ouders van het meisje te gaan bezoeken en hen een klein geschenk in geld of kolanoten te overhandigen. Een meer formele bevestiging van deze overeenkomst heeft plaats korte tijd vóór de formele huwelijkssluiting en de overdracht van het meisje: een grote groep vertegenwoordigers van de verloofde (naaste patrilineaire verwanten) begeeft zich op een afgesproken dag naar het huis van het meisje, waar de overeenkomst door beide partijen uitdrukkelijk wordt bevestigd (bij de ngyem: nashi, bij de donzom en karamɔ̀m: daashi of shere). Ik kom hierop nader terug.

Een meisje kan slechts éénmaal ten huwelijk gegeven worden. Wordt dit eerste huwelijk beëindigd, hetzij door het overlijden van de man, hetzij door het weglopen van de vrouw, dan kan de vrouw na verloop van tijd zelf een andere man kiezen met wie zij gaat samenwonen als diens vrouw. (Zie in dit verband ook casus 1 in hoofdstuk VIII). Deze relatie kan echter na verloop van tijd als een rechtsgeldige verbintenis door beider families worden erkend. Hierbij is van groot belang het gedrag van de minnaar jegens de ouders van het meisje.

6. Ashibyèya

Vanaf het ogenblik dat een meisje ten huwelijk beloofd is, wordt de relatie tussen de aanstaande echtgenoot en de ouders van het meisje, respektievelijk de relatie tussen beide lineages, aangeduid met de term ashibyèya (waarin de term: shibyè - bruidnemer/bruidgever; aanverwant).

Deze term wordt in het Anufò gehanteerd voor een aantal verschillende begrippen die allen betrekking hebben op aanverwantschap.

a. De relatie tussen bruidgevers en bruidnemers;
b. de bruidgevers/de bruidnemers als verwantengroep;
   ya ashibyèya lè: onze bruidgevers/bruidnemers;
c. het geheel van omvangsvormen, verplichtingen en prestaties, zowel in materiëel als immateriëel opzicht in het kader van de aanverwantschapsrelatie. Meestal wordt de term gebruikt voor de eenzijdige prestaties van bruidnemers jegens bruidgevers; hiervan afgeleid wordt de term gebruikt - vooral bij geschilsbeslechting - om vooral de materiële prestaties van de bruidnemende partij aan te duiden. De juiste term voor dit

laatste is echter ashibyèya ninge, materiele goederen (ninge) behorend bij de aanverwantschapsrelatie.

Met de aanvang van de ashibyèya relatie beginnen ook de ashibyèya verplichtingen[27]. Deze zijn te onderscheiden in de materiële en immateriële verplichtingen die voortduren zolang de aanverwantschapsrelaties bestaat, en die verplichtingen die slechts duren tot de vrouw bij haar man gaat wonen. Deze laatste verplichtingen hebben een belangrijk materieel aspekt, bestaande uit:

a. kurubi geld[28] : een jaarlijks te geven bedrag in geld, waarvan de hoogte afhankelijk is van de leeftijd van het meisje en de vermogenspositie van de bruidnemer.

b. landbouwprodukten : zie bijlage G.

Het kurubi geld wordt gegeven bij de donzom, de karamòm[29] en een deel van de ngyem. De oogstprodukten worden alleen gegeven door de ngyem, vaak naast en soms in plaats van het kurubi geld. Om het kurubi geld te ontvangen, wordt een verloofd meisje uitgenodigd bij haar a.s. echtgenoot[30]. Zij gaat samen met een ongetrouwde vriendin (door haar zelf gekozen leeftijdgenote uit de eigen patrilineage) die het woord voert, de kwaliteiten van het meisje roemt en eventueel de hoogte van het betaalde bedrag bekritiseert. De vriendin ontvangt voor haar bemiddeling van de aanstaande echtgenoot een klein geschenk in geld. Het kurubi geld wordt door het meisje afgedragen aan haar moeder die het zal besteden aan haar uitzet. Het komt veel voor dat een vrouw het voor haar dochter ontvangen kurubi geld gebruikt om handel mee te drijven, voor hun gezamenlijke profijt. De oogstprodukten worden door de aanstaande echtgenoot aan zijn schoonmoeder gebracht[31]. De opbrengst wordt besteed voor de uitzet van het meisje.

De uitzet van het meisje bestaat hoofdzakelijk uit kleding en huisraad. Een vrouw krijgt bij haar huwelijk geen geld, runderen of andere goederen mee, er is geen sprake van een bruidschat. De hoogte van de jaarlijkse huwelijksbetalingen hangt af van de leeftijd van het meisje en de totale hoogte van de huwelijksbetalingen hangt derhalve samen met de leeftijd waarop het meisje ten huwelijk beloofd is en men begonnen is met de huwelijksbetalingen. Ook de middelen van de jonge man spelen een rol; een rijk man betaalt aanzienlijk meer dan een arm man. Het bedrag van de ashibyèya varieert tussen de 15.000 frs en de 30.000 frs.

Wanneer de moeder van het meisje vindt dat er nog niet genoeg geld is gegeven voor een behoorlijke uitzet, kan zij het huwelijk één, misschien twee jaar, uitstellen. Dit brengt wel het risico dat het meisje door een andere jongen geschaakt wordt, hetgeen haar ouders in grote moeilijkheden brengt met hun aanstaande schoonzoon, die genoegdoening zal eisen (een ander meisje of vergoeding van gemaakte kosten).

De huwelijksbetalingen voor een barakyewa zijn aanmerkelijk hoger dan voor een barankatò. De verwanten van de barankatò kunnen immers moeilijk weigeren dit meisje uit te huwelijken, want zij zijn hiertoe verplicht, omdat zijzelf een meisje hebben ontvangen. Voor een nawurubara zijn de materiële verplichtingen betrekkelijk gering, evenals voor een awurubara (een vrouw uit eigen patrilineage). Bij een ruilhuwelijk (bara kaki) wordt er nauwlettend op toe gezien dat beide partijen evenveel ashibyèya betalen. De ashibyèya is hierbij meestal niet hoog, omdat de meisjes vaak al bijna volwassen zijn. Soms worden de materiële verplichtingen over en weer tegen elkaar weggestreept. Bij een bara kaki met meisjes van verschillende leeftijd (zie p.277) betaalt degene die het laatst huwt de meeste ashibyèya.

De verloofde is persoonlijk verantwoordelijk voor het vervullen van de ashibyèya verplichtingen, maar hij zal in materiëel opzicht geholpen worden, zeker als het om zijn eerste vrouw gaat, door zijn vader of zijn broer(s) (van dezelfde vader) als hij met hen een economische eenheid vormt (één graanschuur heeft).
De materiële ashibyèya gaat naar de moeder van het meisje, de immateriële ashibyèya prestaties richten zich op beide ouders. Is de moeder overleden, dan treedt in haar plaats haar eigen zuster of halfzuster, een zuster van de vader of bij ontbreken van deze vrouwelijke verwanten, een eigen (oudere) zuster van het meisje. De kosten om een tweede of volgende vrouw te verwerven komen in de regel geheel op de aanstaande echtgenoot neer.

De immateriële verplichtingen zijn strikt persoonlijk; zo is bij voorbeeld de lijfelijke aanwezigheid van een schoonzoon/bruidnemer vereist bij begrafenis-ceremoniën van alle naaste verwanten van zijn verloofde of echtgenote. Een broer van dezelfde vader kan voor hem inspringen als het hem werkelijk onmogelijk is, door ziekte of een verre reis, aanwezig te zijn.

Wanneer een man een aan hem ten huwelijk beloofd meisje wil afstaan aan een broer, een zoon of een zuster's zoon, dan geeft hij dit meestal wel aan zijn bruidgevers te kennen als zij hem het meisje ten huwelijk beloven.
De werkelijke verloofde zal dan zo gauw mogelijk zijn aanstaande schoonouders gaan 'groeten' ten teken dat hij in de plaats treedt van de oorspronkelijke bruidnemer en zijn ashibyèya verplichtingen zal nakomen. Bij het overlijden van een man die een meisje ten huwelijk beloofd heeft gekregen en reeds een tijdlang ashibyèya heeft verricht, maken zijn naaste patrilineaire verwanten, jongere broers en zoons, uit wie met de verloofde van de overledene zal trouwen en deze zet dan de ashibyeya voort.
Bezwaren tegen het doorgeven van een meisje (binnen de patri-

lineage of aan een zuster's zoon) kunnen eigenlijk alleen gemaakt worden wanneer de aanstaande schoonzoon ooit blijk heeft gegeven van gebrek aan respekt jegens de lineage van het meisje of een slecht karakter heeft.

De immateriële verplichtingen ten aanzien van de bruidgevers zijn minstens zo belangrijk als de materiële verplichtingen. Het wordt een man wel vergeven als hij de middelen niet heeft om een hoog bedrag aan kurubi geld te geven, maar als hij tekort schiet in respekt jegens de ouders van zijn verloofde, dan kan dit zelfs niet worden goedgemaakt met hoge huwelijksbetalingen. Hij loopt de kans dat de bruidgevers hun oorspronkelijke belofte niet zullen nakomen.

De immateriële verplichtingen bestaan in de eerste plaats uit het regelmatig gaan 'groeten' van de ouders van het meisje, om naar het welzijn van de familie te informeren en eventueel een klein geschenk te overhandigen. De vrijdag en een aantal traditionele feestdagen gelden als vaste dagen voor deze bezoeken. Daarnaast is, zoals gezegd, de aanwezigheid van de bruidnemer/schoonzoon vereist bij verschillende ceremoniële aangelegenheden in de patrilineage van het meisje, vooral bij begrafenis-ceremoniën.

De ashibyèya prestaties zijn in de eerste plaats een teken van acceptatie van de huwelijksbelofte, een uitdrukking van erkentelijkheid jegens de ouders van het beloofde meisje en een teken van aanvaarding van de verplichtingen als bruidnemer/schoonzoon.

Er zij hier uitdrukkelijk op gewezen dat de materiële ashibyèya prestaties niet beschouwd kunnen worden als een vergoeding van de rechten op de procreatieve capaciteit van de vrouw, zoals die zo veelvuldig in de bruidsprijs bij andere patrilineaire volken in Afrika voorkomt. Deze rechten kunnen immers alleen verkregen worden door de uitwisseling tegen een andere vrouw. Dit betekent dat bij het

geven van een barakyewa in de praktijk in goed vertrouwen wordt aangenomen dat deze rechten 'alreeds' overgaan (er wordt als het ware geanticipeerd op een toekomstige rechtstoestand).[32)]

De ashibyèya vertegenwoordigt een moeilijk te becijferen bedrag; het geldt als niet opeisbaar bij het niet nakomen of ontbinden van het huwelijk. Het opeisen van een vergoeding voor de ashibyèya zoals dit tegenwoordig geregeld gebeurt bij de hoogste traditionele rechtsinstantie en bij de Juge de Paix, is een recente ontwikkeling, waarschijnlijk voortgekomen uit een verkeerde interpretatie van de ashibyèya als 'bruidsprijs' door de Juge de Paix. Dat het opeisen van de ashibyèya ook bij de vorst gebruikelijk is geworden, is mede in de hand gewerkt door het wegvallen van de mogelijkheid tot andere (gewelddadige) wraakoefeningen jegens de minnaar van een verloofde of echtgenote.

7. Voorhuwelijkse relatie: sòmaya

Bij de donzom en ngyem bestaat een geïnstitutionaliseerde liefdesrelatie tussen ongetrouwde meisjes en jongens. Deze liefdesrelatie bestaat met uitdrukkelijk medeweten van de moeder en stilzwijgende toestemming van de vader van het meisje. Een jongen die zijn oog heeft laten vallen op een meisje, benadert haar via haar moeder met enkele kleine geschenken. De moeder treedt in geheim overleg met haar man en er wordt nagegaan of een dergelijke liefdesverhouding geen ongewenste putyandi relatie(s) (zie Hoofdstuk VI, 5.2.) ten gevolge heeft, dat wil zeggen als het meisje al ten huwelijk is beloofd, moet de geliefde ver van de officiële verloofde afstaan in verwantschappelijk opzicht en liefst ook ergens anders wonen. Vervolgens laat de moeder de geschenken van de jongen aan haar dochter

zien. Accepteert zij de geschenken dan is zij gehouden de liefdesverhouding aan te gaan, maar zij kan de geschenken, en dus het aanzoek ook weigeren.[33)]

Een meisje bezoekt haar geliefde af en toe in zijn ouderlijk huis en brengt bij hem de nacht door. Dit betekent echter niet dat zij volledig seksueel verkeer met elkaar hebben, want zij behoort, ondanks alle vrijerij, maagd te blijven tot het huwelijk. Bovendien behoort zij niet van geliefde te veranderen. De sòmaya verhouding duurt tot het meisje huwt en moet vanaf dat moment definitief beëindigd zijn. Wanneer een meisje als maagd trouwt, is het gebruikelijk dat zij enige tijd na haar huwelijk haar geliefde stiekem een pot bier laat brengen (gebrouwen van millet die zij uit de huishoudportie opzij heeft gelegd) met een bedankje voor zijn goede zorgen. Wordt een vrouw jong weduwe, dan is het vaak haar oude jeugdliefde die probeert haar tot vrouw te krijgen.

8. Verbreking van de huwelijksbelofte.

Wanneer een verloofd meisje vóór haar huwelijk, sterft, of wegloopt, is haar lineage gehouden een ander meisje in haar plaats aan te wijzen. Vaak is dit meisje jonger en wordt van de verloofde dus enig geduld verlangd.

De verplichting een ander meisje te geven weegt iets zwaarder in het geval van een barankatò dan van een barakyewa. Ook wanneer een reeds aan haar echtgenoot overgedragen vrouw sterft of wegloopt voordat zij haar man kinderen heeft geschonken, zal haar lineage in beginsel opnieuw een meisje ten huwelijk geven. Een man die zijn verloofde of kinderloze echtgenote verliest, doet er dus verstandig aan de relatie met zijn bruidgevers voort te zetten.

Als een huwelijksbelofte niet wordt nagekomen, omdat het meisje met een ander wegloopt, heeft de verloofde wel recht op een ander meisje, maar fatsoenshalve kan hij van haar lineage geen materiële schadevergoeding eisen voor zijn ashibyèya prestaties. Dit zou leiden tot een openlijke breuk met zijn schoonfamilie.

Wanneer een vergoeding toch geëist wordt, dan is dit een uiting van woede; meestal is een dergelijke eis dan ook gericht tegen de man die het meisje schaakte en niet tegen haar patrilineage. Men zegt: vroeger ging iemand met zijn geweer naar het huis van de man die zijn verloofde had gestolen, nu kan dit niet meer en probeert hij de man te treffen door een hoog bedrag van hem te eisen, via een rechtsinstantie.[34)]

Een man zal alleen dan een vergoeding voor de ashibyèya van zijn schoonouders eisen als hij ervan overtuigd is dat zij opzettelijk hun belofte niet hebben willen nakomen. Door deze eis wordt de relatie tussen beide partijen verbroken.

Als er een vergoeding voor de ashibyèya betaald moet worden door de man die andermans verloofde heeft geschaakt, zal zijn patrilineage hiervoor mede aansprakelijk zijn en zorgen dat het vaak aanzienlijke bedrag van 20.000 frs à 25.000 frs (400 FF à 500 FF) bijeengebracht wordt. Dit gebeurt in het belang van de gehele lineage die een goede naam heeft op te houden als partner in de huwelijksuitwisseling met andere lineages en in het belang van de schaker zelf, die hoopt uiteindelijk met de lineage van het meisje tot een normale aanverwantschapsrelatie te komen: in de eerste plaats door schadeloosstelling aan de oorspronkelijke verloofde, later door het vervullen van de gebruikelijke ashibyèya verplichtingen en het geven van een barankatò.

De incongruentie echter tussen het feit dat de materiële ashibyèya wordt afgedragen aan de moeder van het meisje, terwijl een vergoeding van de ashibyèya wordt geëist, hetzij van haar patri-groep, hetzij van de patri-groep van de minnaar, wijst er mijns inziens op dat het terugeisen van de ashibyèya eigenlijk niet in het systeem past, althans heel anders gezien moet worden dan het terugeisen van een bruidsprijs.

9. Overdracht van de bruid en huwelijkssluiting.

Er bestaat verschil tussen de standen in het ceremoniëel waarmee een verloving bevestigd of een huwelijk gesloten wordt.[35] Het is niet de bedoeling in detail op dit ceremoniëel in te gaan, belangrijker is het feit dat de enigszins verschillende ceremoniën de betrokkenen nagenoeg dezelfde rechten verlenen en plichten opleggen.

Nadat een meisje ten huwelijk beloofd is en haar aanstaande man zijn ashibyèya verplichtingen is gaan vervullen, wacht men in de regel tot het meisje bijna volwassen is met finale bevestiging van de huwelijksbelofte. Deze bevestiging heet bij de donzom en karamòm: daashi, 'het bedanken' (voor het ten huwelijk geven) en bij de ngyem: nashi.

De aanstaande echtgenoot laat de ouders van het meisje weten dat hij daashi of nashi wil houden en zij stellen daarop een dag vast waarop zij de afgevaardigden van de bruidnemer kunnen ontvangen.[36] De aanstaande echtgenoot en het meisje zijn hierbij niet aanwezig, maar zij worden vertegenwoordigd door hun patrilineaire verwanten. De verwanten van de man betuigen hun erkentelijkheid voor de ontvangen awuru (het meisje wordt voorgesteld als een - toekomstige - lineage) en bieden de bruidgevers geld en kolanoten (bij de donzom en karamòm), of bier en kolanoten (bij de ngyem) aan. Alle aanwezigen die geld, kolanoten of bier ontvangen, gelden

als getuigen van de belofte en de bevestiging hiervan door de bruidnemers. Het is evenwel méér dan dit alleen. Als belanghebbenden geven zij door hun participatie hun aktieve steun aan de overdracht, zij legitimeren die en aanvaarden in zekere mate medeverantwoordelijkheid. Het is hetgeen Van Vollenhoven[37)] aangeeft als 'gesteunde naleving'. Als de daashi of nashi gehouden is, zijn er geen belemmeringen meer voor de overdracht van het meisje aan haar echtgenoot.

9.1. Formele huwelijkssluiting

Huwelijken van geïslamiseerde Anufõm worden gesloten door de Imam van N'zara. De huwelijken van leden van de karamõ stand worden gesloten in de vergaderhut (lè) van de compound van de Imam en van de geïslamiseerde donzom en ngyem in de lè van de vorst. De rituele huwelijkssluiting door de Imam gaat nagenoeg geheel volgens Islam gebruik. Bruid en bruidegom zijn niet aanwezig bij de formele huwelijkssluiting, de overeenkomst wordt gesloten tussen de vader van de bruid en de vader van de bruidegom of vertegenwoordiger uit de patrilineage van beiden. Verder zijn aanwezig de belangrijkste leden van beide patrilineages en bij de huwelijken van donzom en ngyem ook de vorst of iemand die hem in deze vertegenwoordigt. De Imam vraagt de vertegenwoordigers van beide partijen of zij instemmen met de huwelijksovereenkomst en hierna wordt een gemeenschappelijk gebed, de adua (Arabisch: du'a) gehouden, onder leiding van de Imam. Hier geldt hetzelfde als hiervoor werd gezegd over de participatie van belanghebbenden bij de overdracht van de bruid: door participatie bij de huwelijkssluiting legitimeren zij deze en aanvaarden hiermee een beperkte aansprakelijkheid.

Deze islamitische vereisten voor een huwelijksovereenkomst vormen slechts een deel van de gehele formele huwelijkssluiting. Het belangrijkste element van de formele

huwelijkssluiting is de aanbieding en aanvaarding van de furu, bestaande uit een grote schaal (van koper, of emaille), waarin zich voor de bruid en haar verwanten een aantal goederen bevinden:
- kleding voor de bruid (twee grote lappen stof voor een wikkelrok en bovenlijfje, een sluier, een paar sandalen);
- een gebedskleed ('boubou') voor de vader van de bruid;[38)]
- een bedrag in geld;
- een aantal kolanoten.

Het geld en de kolanoten worden verdeeld onder verwanten, aanverwanten en andere aanwezigen die deelnemen aan de adua bij de huwelijkssluiting, het zogenaamde 'vastbinden van de furu' (kyikyi furu).[39)]
De schaal met de kleding wordt na het 'vastbinden van de furu' door de Imam[40)], door een zuster van de bruidegom naar het huis van de bruid gebracht.
Wanneer s'avonds de bruid gewassen is, kleedt men haar in de kledingstukken van de furu voordat zij naar de bruidegom wordt gebracht.

De formele huwelijkssluiting bij niet-geïslamiseerde Anufòm (dit zijn tegenwoordig alleen niet-geïslamiseerde ngyem) komt voor in twee vormen, de overdracht van de ngye-furu en van de konya-tani).

De ngye-furu komt in grote lijnen overeen met de furu voor de donzom en karamòm. Hierbij wordt door de bruidnemers aan de bruidgevers in het openbaar een gift overhandigd (bekostigd door de bruidegom) en bestaande uit kleding voor de bruid (konya-tani: stof voor drie wikkelrokken), een ram of een schaap, 12 kolanoten en wat geld (25 frs CFA). Vertegenwoordigers van bruid en bruidegom maken de huwelijksovereenkomst kenbaar aan het hoofd van de wijk waartoe zij behoren (omdat de meeste niet-geïslamiseerde ngyem behoren tot de wijk Fòmboro in N'zara, is dit meestal het wijkhoofd Galàdima) ten overstaan van alle belangrijke lineagehoofden van de wijk. De kolanoten en het geld uit

de furu worden verdeeld onder de aanwezigen (alle aanwezigen zijn getuige en het nuttigen van de kolanoten is daarvan een konkreet teken). De kleding wordt aan de bruid gegeven en het schaap is bestemd voor de vader van de bruid.

De samenstelling van de ngye-furu variëert al naar de draagkracht van de bruidegom, voor de kleding van de bruid nemen de ngyem bij voorkeur de inheems gewezen katoenen stof, geweven in smalle banen met witte en blauwgeverfde (indigo) katoen in een grote verscheidenheid van patronen.

De konya-tani[41] kan beschouwd worden als een furu in de meest gereduceerde vorm en wordt door de bruidegom aan zijn bruid overhandigd op de ochtend na consommatie van het huwelijk in het huis van de bruidnemers en in aanwezigheid van de verwanten van de bruid, die haar naar het huis van haar echtgenoot hebben begeleid. Vaak echter wordt wegens geldgebrek de konya-tani pas enige tijd later overhandigd, soms zelfs pas door een zoon voor zijn moeder.

Het is waarschijnlijk dat we zowel bij de ngye-furu als bij de konya-tani te maken hebben met een Mande cultuur-element,[42] overgenomen door die Anufòm die niet van Mande herkomst zijn (de ngyem). De konya-tani dient niet verward te worden met het geld dat een man zijn vrouw op de ochtend nà de consommatie van het huwelijk geeft 'om haar mond te openen,[43] naar men zegt om haar over haar eerste schroom in het nieuwe huis heen te helpen. Zowel bij de furu als bij de konya-tani is het kleed voor de bruid het meest essentiële element.

9.2. Andere vormen van huwelijksbevestiging.

Aangezien een formele huwelijksplechtigheid een kost-

bare aangelegenheid is, wordt deze nogal eens omzeild door de bruidegom en zijn verwanten, wanneer het hun aan de nodige middelen ontbreekt.

De a.s. echtgenoot schaakt zijn bruid en biedt enige tijd later zijn verontschuldigingen aan zijn schoonouders aan met een offer aan de voorouders van de bruid. Deze wijze van overdracht wordt in de regel door de ouders van het meisje geaccepteerd, zeker wanneer de schoonzoon altijd in alle opzichten aan zijn verplichtingen heeft voldaan. Een dergelijke schaking komt het meest voor wanneer de bruid een barankatò is. Zij hebben hun dochter ten huwelijk beloofd om een schuld in te lossen en kunnen moeilijk op deze belofte terugkomen. Het is bij een dergelijke schaking wel gebruikelijk met consommatie van het huwelijk te wachten tot de verzoening met de ouders van het meisje (en niet te vergeten van haar schoonouders) een feit is.
Het schaken van een nawurubara (zie dit hoofdstuk onder punt 3), zelfs als zij nog niet formeel ten huwelijk beloofd is, is iets waar de ouders van het meisje zich zeker niet tegen kunnen verzetten, tenzij een andere zoon van dezelfde vrouw al een nawurubara heeft ontvangen. In dit geval heeft de schaker geen recht op een nawurubara.

De geïslamiseerde Anufòm die niet de middelen kunnen opbrengen voor de formele huwelijkssluiting met furu, laten meestal op de dag waarop de bruidnemers de bruidgevers officieel gaan 'bedanken' (daashi), tevens de huwelijksovereenkomst bevestigen voor de Imam (shèrè). Hiertoe gaan de bruidnemers eerst naar het huis van de bruid om daar de bruidgevers te bedanken en vervolgens gaan bruidnemers en bruidgevers gezamenlijk naar de Imam of de vorst.
De huwelijksovereenkomst tussen de vader van de bruid en de vader van de bruidegom wordt gesloten ten overstaan van vertegenwoordigers van beider lineages en een aantal getuigen, waaronder de muezzin (ladani) en de vorst (uitsluitend bij geïslamiseerde donzom en ngyem). De Imam vraagt de vertegenwoordigers (de vaders) van beide partijen

of zij instemmen met het huwelijk en als beiden hebben geantwoord, vraagt hij de aanwezigen of zij het antwoord gehoord hebben en dus kunnen getuigen dat de overeenkomst gesloten is.

Deze ceremonie (shèrè) heeft dezelfde geldigheid als een meer uitgebreide huwelijkssluiting. Bruid en bruidegom kunnen, nadat de shèrè gehouden is, als man en vrouw gaan samenleven. Een furu kan jaren na het feitelijke huwelijk nog gehouden worden.

9.3. Rechten en verplichtingen tussen echtgenoten

De rechten en verplichtingen tussen man en vrouw worden niet expliciet geformuleerd bij de huwelijksbelofte noch bij de overdracht van de bruid. In de raadgevingen aan het echtpaar, na het huwelijk gegeven door verwanten van beide kanten, komen een aantal verplichtingen naar voren en praktische aanwijzigingen. Maar pas als in het huwelijk de echtgenoten in hun verplichtingen tekort schieten, zullen deze hun expliciet onder de neus gehouden worden, eerst 'en famille' en als het geschil te ernstig blijkt, bij rechtspraak door een hogere instantie dan de lineage-oudsten.

Een man moet zijn vrouw onderhouden, dat wil zeggen haar en haar kinderen in voldoende mate voorzien van:
- voedsel; een wekelijkse hoeveelheid gierst, rijst of yams, en geld voor saus-ingrediënten, toereikend voor het aantal mensen waarvoor zij in die week moet koken;
- kleding;
- onderdak; iedere gehuwde vrouw heeft recht op een eigen slaapplaats en kookplaats.

Bovendien moet de man regelmatig bij haar slapen om kinderen te verwekken. Heeft hij meer dan één vrouw, dan be-

hoort hij zijn vrouwen volledig gelijk te behandelen, evenveel kleding en voedsel te geven, iedere vrouw eenzelfde woonruimte te bieden en evenvaak bij elk van haar s'nachts door te brengen.

Een niet gering te schatten verplichting van de man is het respekt dat hij zijn vrouw verschuldigd is; overigens niet alleen aan haar, maar ook aan haar familie (in de eerste plaats haar ouders) als schoonzoon.

Hoewel het minder gemakkelijk is de verplichtingen van de vrouw nauwkeurig op te sommen, staat in elk geval vast dat zij:

- zijn eten dient te bereiden;
- zorgen voor drink- en waswater (vooral bij geïslamiseerde Anufõm belangrijk voor de rituele wassingen);
- sexuele trouw;
- het baren, verzorgen en opvoeden van de kinderen van haar en haar man;
- het tonen van respekt jegens haar man en zijn familie, dat wil zeggen zijn agnaten, zijn moeder en alle in huis aanwezige getrouwde vrouwen die haar man aanduidt met dezelfde term als zijn eigen moeder (ni).

In beginsel moet een vrouw haar man toestemming vragen om zijn huis voor andere dan normale huishoudelijke activiteiten of voor langere tijd te verlaten.

Tussen echtgenoten bestaat geen 'gemeenschappelijke boedel' waarin man en vrouw gelijkelijk gerechtigd zijn. Gesteld dat man en vrouw gezamelijk op het land van de man arbeid verrichten, dan nog behoort de opbrengst in zijn geheel toe aan de man als beheerder van het gezin. Goederen die de vrouw bij haar huwelijk meebrengt (in de eerste plaats haar uitzet, gekocht door haar moeder van het kurubi geld) behoren haar toe en zullen bij haar overlijden

terugkeren naar haar vader's patrilineage.

De man dient voor zijn vrouw en kinderen te zorgen en in beginsel is de vrouw niet verplicht haar man financieel te helpen. Wel echter wordt van haar verwacht dat zij haar man op zijn akkers helpt - hieraan kan zij zich ook niet onttrekken - en dat zij op een gedeelte van zijn landbouwgrond ingrediënten voor het dagelijkse voedsel (groenten en kruiden) verbouwt. Haar man zal een deel van zijn akkers speciaal voor dit doel reserveren. Slaagt de vrouw erin het overschot van haar tuinbouwprodukten op de markt te verkopen, of winst te maken van het bier dat zij gebrouwen heeft van het graan van haar man, dan zal de winst alleen haar toevallen. Maar de vrouw is dan wel verplicht het graan (of het equivalent daarvan in geld) aan haar man terug te geven. Dit geldt ook voor de winst die de vrouw maakt door verkoop van sigaretten, kolanoten, etc. De man helpt zijn vrouw in financieel opzicht om op kleine schaal te kunnen handelen, maar zij moet het geleende geld aan hem afdragen.

9.4. Betrekkingen tussen mede-echtgenotes.

De relatie tussen mede-echtgenotes wordt in de eerste plaats gekenmerkt door een onderlinge rivaliteit - bij de jonge vrouwen meest op grond van jaloezie geconcentreerd op de gemeenschappelijke echtgenoot, bij iets oudere vrouwen op de kinderen (of eventueel op het niet-hebben van kinderen).

Hoewel de mate van rivaliteit verschilt, (afhankelijk van de karakters van de vrouwen en van de houding van de echtgenoot) blijft dit fundament van jaloezie grote vertrouwelijkheid en nauwe samenwerking altijd enigszins in de weg staan. Niettemin zijn de vrouwen van een man in vele gevallen op elkaar aangewezen voor onderling hulpbetoon.

Er bestaan heel goede relaties tussen mede-echtgenotes; en faktoren die in enkele gevallen de rivaliteit lijken te minimaliseren zijn een groot leeftijdsverschil en een groot aantal (vier of meer) mede-echtgenotes.

De aanwezige rivaliteit wordt door de man erkend en waar mogelijk ook onderdrukt. Hij wordt in elk geval verantwoordelijk geacht voor het gedrag van elke vrouw individueel, als ook voor hun onderlinge verhouding. Op grond hiervan zal hij er voor moeten zorgen dat hij zijn echtgenotes in gelijke mate voorziet van voedsel, kleding, geschenken en bij elk van haar om beurten twee of meer dagen achtereen slaapt (gedurende die tijd is seksueel kontakt met een van zijn andere vrouwen niet toegestaan).[44)]

Iedere echtgenote vormt met haar kinderen een zelfstandig huishouden, zij heeft haar eigen akker waarop ze groenten verbouwt, en wordt door haar echtgenoot voorzien van de nodige levensbehoeften.
Om toerbeurt zorgen de echtgenotes van een man voor zijn maaltijden, zijn was-water en het wassen van zijn kleding, etc. In sommige gezinnen betekent dit dat bij toerbeurt voor het gehele gezin gekookt wordt, in andere huishoudens kookt iedere echtgenote dagelijks voor zichzelf en haar kinderen en om beurten tevens voor haar echtgenoot. In het eerste geval is er vrijwel altijd sprake van onderling hulpbetoon, want degene die de maaltijden moet verzorgen, heeft hierbij beslist hulp nodig. In het andere geval is er veel minder sprake van hulp over en weer, behalve wanneer een vrouw door ziekte niet in staat is haar werk te doen. Als in een dergelijk geval een vrouw haar mede-echtgenote hulp weigert, wordt dit beschouwd als een ernstige fout en is vaak aanleiding tot een meningsverschil tussen de vrouwen.

De dienstverlening tussen de vrouwen van dezelfde man is in vele gevallen echter noodzaak. Een werkelijk hechte samenwerking komt veel meer voor tussen een vrouw en haar

bijna volwassen dochter(s), een vrouw en haar schoondochter(s), of haar buurvrouw/dorpsgenote en vriendin.

De echtgenotes van dezelfde man staan in een zekere rangorde naar anciënniteit (eerst gehuwde, etc.). Deze rangorde kan doorkruist worden door de leeftijd, bijvoorbeeld als een oudere vrouw als weduwe een tweede of derde echtgenote wordt; of door de sociale positie van de vrouw, wanneer de eerste vrouw een aburua (zie Hoofdstuk VI) is en de tweede echtgenote een vrije vrouw is. De eerst gehuwde vrouw heeft de leiding over de andere vrouwen en is verantwoordelijk bij de gezamenlijke aktiviteiten, zoals het bereiden van de maaltijden voor huwelijks- en begrafenis-ceremoniën. Zij is de spreekbuis van haar man en als er onderling ruzies ontstaan, zal de man verwachten dat zijn eerste vrouw probeert deze bij te leggen voordat zij hem ervan op de hoogte brengt.

9.5. De positie van de kinderen.

Bij de positie van de kinderen in de vader's patrilineage of in de moeder's patrilineage gelden de volgende (algemene) regels:

a - kinderen geboren uit een erkende verbintenis behoren tot de vader's patrilineage en hebben ook diens status.[45)]
b - kinderen geboren uit een niet-erkende verbintenis behoren in beginsel tot de patrilineage van de moeder en hebben ook haar status.

ad a

De vader heeft ten aanzien van zijn kinderen een aantal duidelijk aan te geven verplichtingen: zo is hij

verplicht in hun onderhoud te voorzien, aan zijn zoons een stuk landbouwgrond ter beschikking te stellen, hen in konflikten naar buiten te ondersteunen, terwijl hij voor zijn zoons zal moeten proberen een vrouw te vinden. In dit opzicht is van groot belang het huwelijk met een vrouw uit de moeder's patrilineage, de nawurubara. Maar wil de zoon daar recht op kunnen doen gelden, dan zal zijn vader - of als deze daartoe niet in staat was wegens het ontbreken van beschikbare meisjes, zijn zoon zelf - een vrouw aan zijn vrouw's patrilineage (resp. de moeder's patrilineage) hebben moeten teruggeven.

Tevenover deze verplichtingen (waartegenover natuurlijk rechten van de kinderen staan) hebben de ouders ook een aantal rechten: zij verwachten dat hun kinderen hen bij de landbouw en huiselijke arbeid zullen helpen, hen verzorgen op hun oude dag, terwijl de vader - of bij diens ontstentenis zijn lineage - het recht heeft om zijn dochters uit te huwelijken, waarbij hij evenwel tegenover zijn dochter weer verplicht is om in zijn keuze verstandig te werk te gaan - dat wil zeggen een huwelijkspartner uit te kiezen die wat karakter betreft bij het meisje past. Een ander recht dat de ouders toekomt - en in de eerste plaats de moeder - is dat de ashibyëya door de schoonzoon aan hen wordt afgedragen. De moeder heeft dan de plicht om hiervan de uitzet voor haar dochter samen te stellen.

Uit het feit dat het hier om een erkende verbintenis gaat, volgt niet alleen dat kinderen bepaalde rechten (en verplichtingen) hebben tegenover hun ouders, maar ook dat zij als leden van de vader's patrilineage worden beschouwd en diens status bezitten. Dit heeft tot gevolg dat bij vererving van het familievermogen (nana ninge) - meestal een aantal stuks vee - dochters en zonen (van dezelfde vader) gelijke rechten kunnen doen gelden. Hierbij speelt geen rol of het half-broers en zusters betreft (met dezelfde

vader) of volle broers en zusters, evenmin hun leeftijd. In de meeste gevallen zal de boedel niet worden verdeeld en zal het beheer in principe komen te berusten bij diens jongere broer (van dezelfde vader) als deze tenminste niet te ver af woont en anders bij de oudste zoon.[46)]
De dochters kunnen een beroep doen op hun deel in de boedel, hetzij voor zichzelf, hetzij voor hun kinderen, maar nooit voor hun man. Bij haar overlijden echter vloeien deze rechten, zoals al haar overige bezittingen, terug naar de vader's patrilineage.

Voor een zoon heeft het feit dat hij geboren is uit een erkende verbintenis tot gevolg dat hij recht heeft op de funktie en titel van lineagehoofd naar de regels die voor de opvolging gelden en hiervoor reeds ter sprake kwamen (Zie Hoofdstuk VI).

ad b

Kinderen uit een niet-erkende relatie (een voorhuwelijkse liefdesverhouding of uit overspel; sòmaya) geboren, behoren in beginsel tot de patrilineage van hun moeder en hebben ook haar status. Als het kind in haar lineage ter wereld komt, zal de opvoeding door de moeder's vader of haar broer behartigd worden. Als het een jongen betreft zal de moeder's broer van hem verwachten dat hij bij hem op het land komt werken, waarvoor hij als tegenprestatie een vrouw uit zijn patrilineage ten huwelijk zal krijgen (een nawurubara dus). Indien het een meisje betreft zal de moeder's patrilineage haar kunnen uithuwelijken.

De positie van een kind uit een niet-erkende verbintenis in zijn moeder's patrilineage is niet in alle opzichten ondergeschikt aan die van de overige kinderen. Niettemin zal een jongen uit een niet-erkende verbintenis in zijn moeder's patrilineage geen recht kunnen doen gelden op de titel van

lineagehoofd en voorts zal hij geen recht hebben op de erfenis van zijn moeder's vader en in mindere mate op die van de MB. In die situatie zal hij dan ook in konflikt komen met de erkende patrilineaire afstammelingen van zijn moeder's vader en moeder's broer die hem dan verwijten dat 'hij maar een sòmaba is' (een kind uit een liefdes-relatie). Dit geldt als zeer beledigend en is voldoende reden voor de jongen te proberen alsnog aansluiting te zoeken bij zijn vader en diens patrilineage. Voor meisjes is deze aandrang minder groot, omdat zij vaak op jeugdige leeftijd reeds zijn uitgehuwelijkt en op eerdere leeftijd de moeder's patrilineage verlaten.

Een geval ter illustratie van de positie van een zoon uit een niet-erkende verbintenis in diens moeder's patrilineage en de positie - enkele generaties later - van het van deze zoon afstammende lineage-segment (het verhaal werd ons verteld door de achterkleinkinderen van deze man).

> De vader's vader van Mbambim werd geboren uit een voorhuwelijkse liefdesverhouding tussen Afue uit het dorpje Tuleba en de jonge Mbambim (een FFF van de nu levende Mbambim), eveneens uit Tuleba. Afue was reeds als jong meisje ten huwelijk beloofd aan een lineage in het dorpje Nyangbande, maar toen bleek dat zij zwanger was van haar minnaar Mbambim, weigerde haar verloofde haar bij zich te nemen voordat zij van dit kind bevallen was. Afue's vader stelde haar minnaar op de hoogte opdat deze door regelmatige seksuele omgang met Afue het kind zou 'afmaken'. Na de geboorte moest de minnaar evenwel afzien van enig verder kontakt met Afue.
>
> Toen het kind enkele maanden oud was, werd Afue overgedragen aan haar officiële verloofde. Zij nam het kind van Mbambim mee omdat het nog niet zonder haar verzorging kon. Unyani, de verloofde, die het niet had voorzien op de aanwezigheid van het kind van zijn echtgenote, wilde het kind op een onbewaakt moment in de rivier werpen. Daarop vluchtte Afue met het kind (Kodyo), naar haar ouderlijk huis.
>
> Haar vader hield haar bij zich - ondanks de pogingen van de echtgenoot om haar terug te halen totdat de kleine Kodyo gespeend kon worden. Afue werd toen weer teruggestuurd naar haar echtgenoot en haar kind werd grootgebracht in haar vader's huis.

De verteller laat Afue's vader zeggen, 'Kodyo is zo goed als mijn eigen kind; het is alsof ik een kind bij mijn eigen dochter verwekt heb'. De toespeling op een incestueuze relatie tussen vader en dochter wordt niet als stuitend ervaren omdat iedereen weet dat er geen sprake is van incest.

Kodyo groeide op in het huis van zijn moeder's broer Dyasaku, samen met diens kinderen. Hij werkte samen met hen op het land van zijn moeder's broer. Uit afgunst begonnen de kinderen van zijn moeder's broer Kodyo uit te schelden voor sòmaba: 'kind zonder vader! Dit is jouw huis niet, ga weg, ga naar de plaats waar je thuis hoort'.
Dyasaku riep hierop zijn kinderen ter verantwoording en om verdere konflikten te vermijden wees hij zijn zuster's zoon Kodyo, een stuk bouwland toe en een plaats om een woning neer te zetten. Bovendien gaf hij Kodyo een aan hem zelf ten huwelijk beloofde vrouw ten huwelijk. Ook de tweede vrouw die Kodyo trouwde, was aanvankelijk beloofd aan Dyasaku en werd door deze aan Kodyo ten huwelijk doorgegeven (uit het verhaal wordt begrijpelijk dat Dyasaku's kinderen zeer geprikkeld waren op Kodyo waarvan gezegd werd dat hij 'alles beter kon' en 'het lievelingetje was van Dyasaku').

Een jaar of vijf later stierven Kodyo's beide vrouwen kort na elkaar en toen Kodyo zo alleen achterbleef met een aantal kleine kinderen, wilde de lineage van zijn vader uit Tuleba, Mbambim, hem en zijn kinderen opnemen.
Het lijkt erop dat Kodyo als somayaba in het huis van zijn moeder geen geluk beschoren was en hij verliet dit huis - op raad van een waarzegger - en trok in bij zijn vader's broers.

In zijn vader's huis worden Kodyo en zijn kinderen geaccepteerd als volwaardige leden van de lineage, hetgeen tegenwoordig blijkt uit het feit dat zij ook bij toerbeurt recht hebben op de funktie van lineagehoofd van deze lineage.

Maar daarnaast erkent men ook nu nog het feit dat de moeder's patrilineage van Kodyo - de lineage van Afue - eigenlijk het recht heeft alle meisjes uit het segment van Mbambim ten huwelijk te geven.
Het huidige lineagehoofd van Afue's patrilineage, die in hetzelfde dorp als het segment van Mbambim, woont in het dorpje Ayikpèrè, (zie p. 19) neemt genoegen als hij van alle huwelijkstransakties op de hoogte wordt gesteld.

In een niet gering aantal gevallen wordt het kind uit een niet-erkende relatie geboren in het huis van de minnaar en hoewel het volksrechtelijk gezien buiten twijfel is dat het de patrilineage is van de vrouw die recht heeft op dit kind, wordt het tegenwoordig onmogelijk geacht dat deze lineage dit kind (en zijn moeder) met geweld kan opeisen.

In de meeste gevallen zal echter de minnaar zich er voor inzetten de relatie met de ouders van zijn geliefde te verbeteren, niet alleen om hierdoor het risico te verkleinen dat zijn geliefde tenslotte toch terugkeert naar haar vader's patrilineage, maar ook, en niet in mindere mate, om de positie van zijn kinderen in hun moeder's patrilineage te verzekeren (recht op de nawurubara). Het beste middel hiertoe is zeker het leveren van een (huwbaar) meisje aan de patrilineage van zijn geliefde, als barankatò. Deze teruggave heeft een dubbel effekt:
enerzijds krijgt de zoon van de man het recht in zijn moeder's patrilineage op een vrouw (nawurubara); anderzijds krijgt de man hiermee het recht om zijn dochters ten huwelijk te geven. Of zoals de Anufòm het uitdrukken door het leveren van de barankatò hebben de kinderen uit de niet-erkende relatie een shi-awuru (vader's patrilineage) als mede een nawuru (moeder's patrilineage) gekregen.

De positie van het kind uit een niet-erkende relatie is in zijn vader's patrilineage niet achtergesteld bij die van kinderen uit een erkende verbintenis. Zo zal hij gelijke rechten hebben op zijn vader's erfenis en kunnen opvolgen in diens funktie en titel. Zijn positie is dus duidelijk gunstiger dan in zijn moeder's patrilineage en het is voor het kind ook aanleiding om zijn vader's lineage op te sporen.

Dit is de situatie als de vader het kind als het zijne erkend. Maar ook hier ontkent de vader weleens de gevolgen van zijn vrijerij. In dat geval zal de vrouw uit noodzaak

(om toch verzorgd te zijn) bij haar vader's lineage intrekken en via een rechtsinstantie - in de eerste plaats de Juge de Paix, maar ook wel de vorst - pogen de man te dwingen haar te ondersteunen in het onderhoud van het kind.

Een van de meest duidelijke manieren waarop een man het vaderschap erkent is de naamgevingsceremonie kort na de geboorte van het kind, die bij de ngyem bestaat uit het afscheren van het hoofdhaar en bij de geïslamiseerde Anufɔm nog gevolgd wordt door de besnijdenis[47]. Hierdoor wordt de vader tevens verplicht tot het onderhoud van het kind, maar het geeft hem echter nog niet het recht het kind uit te huwelijken. Dat recht verwerft hij pas als hij ook de relatie heeft gelegaliseerd door de daarvoor vereiste formele handelingen: furu, ngye-furu en konya-tani (zie p. 293 e.v.), m.a.w. een huwelijk sluit.

De algemene regel dat het kind uit een niet-erkende relatie de status verwerft van zijn moeder, gaat niet in alle gevallen op. Zo zal het sociale overwicht van een karamɔ of donzo hier overwegen en zijn status verlenen aan een kind dat geboren is uit een niet-erkende relatie met een ngye meisje.

Een man stelt geen prijs op de kinderen van zijn echtgenote die niet door hem zijn verwekt. Is zijn vrouw zwanger van een ander en wil hij het huwelijk niet definitief verbreken, dan stuurt hij haar - zoals uit het voorbeeld op p. 304 - tijdelijk naar haar vader's huis om de zwangerschap uit te dragen en te bevallen.

Bij een formele of feitelijke ontbinding van het huwelijk, valt de zorg voor de zeer jonge kinderen toe aan de moeder. Men gaat ervan uit dat een kind van zijn moeder gescheiden kan worden als het goed kan lopen en zelfstandig kan eten (geen borstvoeding meer heeft). Het wordt dan toevertrouwd aan de zorgen van een vrouw uit de lineage van de vader,

bij voorkeur een vader's zuster, liever niet aan een andere echtgenote van de vader (een stiefmoeder geldt bij de Anufòm als zeer boosaardig). In sommige gevallen slaagt de vrouw er bij de huwelijksontbinding in haar jonge kinderen mee te nemen en bij zich te houden tot een jaar of vijf, zes.

10. Huwelijksontbinding

Een formele ontbinding van het huwelijk is slechts mogelijk onder de moslims van de karamo stand: de huwelijksontbinding, het nyangi furu[48)] kan alleen door de Imam worden verricht.

De donzom en ngyem kennen geen formele huwelijksontbinding, wèl een feitelijke scheiding, waarin het zelfs mogelijk is voor de vrouw een sociaal aanvaarde (echt) verhouding met een andere man te onderhouden, zonder dat haar oorspronkelijke huwelijksband als geheel vervallen wordt beschouwd. Op dit laatste kom ik terug. Eerst enkele gronden die tot formele of feitelijke scheiding aanleiding kunnen geven.

Het komt maar zelden voor dat een man zijn vrouw wegstuurt (zie b.v. casus 8, hoofdstuk VIII). Hij verspeelt hiermee immers niet alleen zijn echtgenote, maar breekt ook zijn relatie met haar lineage, die vooral voor zijn kinderen van belang is.

Algemeen erkende redenen voor een man om zijn vrouw weg te sturen zijn:
- enig teken dat de vrouw hem ongeluk zal brengen;
  bijvoorbeeld: - een vrouw met X-benen zal haar eerste man overleven, voor een jonge man reden haar niet te huwen, voor een oudere man vaak geen bezwaar;

- een slecht karakter (dyɔ̀kɔ̀ tyë), eufemisme om aan te geven dat de vrouw een heks is.

- overdreven jaloezie (korèshi) van de vrouw jegens haar mede-echtgenotes;
- immoreel gedrag: sa ngbè; overspel van de vrouw behoeft op zich geen reden te zijn voor haar echtgenoot om haar weg te sturen, maar is het wel als zij zwanger van haar man is. Zij 'bederft' dan het kind van haar man. Nog ernstiger is het wanneer een vrouw die haar man een kind heeft gebaard, hierna haar eerste seksuele kontakt (toegestaan na vier maanden) met een ander heeft. Men zegt in dat geval: 'zij heeft haar baarmoeder bedorven' - wɔ̀saki matityèku[49)]

Onvruchtbaarheid is nog geen reden voor de man zijn vrouw weg te sturen. De Anufɔ̀m gaan ervan uit dat de vrouw zelf geen schuld heeft aan haar onvruchtbaarheid omdat de oorzaak ligt bij God of bij een vervloeking van een voorouder. In het eerste geval moet men zich erbij neerleggen, in het tweede geval kan via waarzeggers geprobeerd worden de oorzaak op te sporen en weg te nemen met een zoenoffer.[50)] Een man moet zijn onvruchtbare vrouw in ere houden omdat zij hem immer 'te drinken geeft', dat wil zeggen zijn huishouden verzorgt. Niettemin ligt onvruchtbaarheid wel vaak ten grondslag aan ruzies met mede-echtgenotes en het soort gedrag dat een vrouw uiteindelijk tot heks bestempelt en kan zo indirekt een aanleiding tot scheiding zijn.

De Anufɔ̀m achten een vrouw slechts in beperkte mate verantwoordelijk voor haar gedrag. Het zijn de patrilineaire verwanten, in de eerste plaats de vader, en later ook de echtgenoot die 'op een vrouw passen' en haar weerhouden van een mogelijke faux-pas. Men acht het overspel van een vrouw dan ook in belangrijke mate te wijten aan haar echtgenoot. Anderzijds heeft men wel degelijk oog voor het feit dat de vrouw in vele

situaties door haar (zij het stilzwijgende) instemming of afwijzing de uiteindelijke beslissing kan afdwingen. Niet voor niets luidt de zegswijze:
'bara ti fèmè, byèsò ti ba kâ'.
de vrouw is een vorst, de man een kleine jongen
of:
'ma byèsò fa bara, bara fa byèsò'[51]
niet de man kiest een vrouw, maar de vrouw kiest de man.

Meestal neemt de vrouw het initiatief tot een scheiding door weg te lopen naar haar ouderlijk huis of naar haar minnaar. Is het wegsturen van de vrouw door de man meestal onherroepelijk, een weggelopen vrouw komt in vele gevallen na een verzoening weer terug bij haar echtgenoot (zie echter ook casus 9, hoofdstuk VIII).

Gegronde redenen voor een vrouw om haar man te verlaten, zijn:
- het niet nakomen van de verplichtingen die een echtgenoot heeft jegens zijn vrouw, óók impotentie van de man;
- het niet nakomen van de verplichtingen jegens de verwanten van de vrouw;
- seksueel kontakt van de echtgenoot met een naaste verwante (patri- of matrilateraal) van de vrouw; dit schept een putyandi relatie tussen twee vrouwen.
- het niet terug willen leveren van een barankatò als de man (c.q. zijn lineage) hiertoe wel in staat is;
- ernstige mishandeling door de echtgenoot: op het hoofd slaan, met de voeten trappen of zó hard slaan dat de vrouw van angst urineert of defaeceert.

Weglopen heeft voor iedere vrouw het risico dat ze wordt aangehouden en weer bij haar man wordt teruggebracht. Meer kans van slagen heeft ze als ze eerst toestemming vraagt voor een bezoek aan haar ouders en dan niet meer terugkeert.

Ongeacht de schuldvraag, ligt het altijd op de weg van de man de eerste stappen tot een verzoening (kpata) te zetten, als hij tenminste wil dat zijn vrouw bij hem terug komt. Hij stuurt hiervoor een bemiddelaar (kpatafɔ̀) naar de ouders van de vrouw. In een bijeenkomst in het huis van de vrouw waarbij in elk geval aanwezig zijn de vrouw, de bemiddelaar, de vader van de vrouw en haar lineagehoofd, zal men proberen zich te verzoenen. De vader en het lineagehoofd van de vrouw zullen hun positie bepalen en de vrouw gelijk geven of haar gedrag afkeuren. In dit laatste geval zullen zij sterke aandrang op de vrouw uitoefenen terug te gaan naar haar man en eventueel zelfs dreigen haar uit het ouderlijk huis te zetten. Heeft echter de man een fout jegens haar begaan (of jegens haar verwanten), dan zal worden nagegaan of deze is te herstellen.

Bij het uitblijven van een verzoeningspoging van de man, is het duidelijk dat hij zijn vrouw niet langer wenst. Een vrouw die bij haar man is weggelopen wacht tot haar man een verzoeningspoging onderneemt. Er is echter geen vaste termijn aan te geven waarna zij zich als 'vrij' kan beschouwen en een relatie met een andere man kan aanknopen. Dit doet de vraag opkomen in hoeverre de Anufɔ̀m zoiets kennen als een officiële huwelijksontbinding. En zoals hiervoor (p.3o8) werd gezegd, kennen alleen de karamɔ̀m een officiële huwelijksontbinding (nyangi furu). Verstoting door de man zoals het islamrecht dat kent, is echter bij de karamɔ̀m zonder geldige reden niet mogelijk.

De donzom en ngyem daarentegen kennen geen formele huwelijksontbinding. Wanneer de feitelijke scheiding lange tijd heeft geduurd, de vrouw niet alleen samenwoont met haar minnaar, maar hem eventueel kinderen heeft gebaard, wordt deze laatste relatie in de praktijk als een echtelijke samenleving aanvaard.

Dat er, ondanks een feitelijke scheiding tussen echtgenoten, een (onverbrekelijke) band is blijven bestaan, blijkt bij het overlijden van een van beiden. De andere (voormalige) huwelijkspartner moet de volledige weduweceremoniën (kuna) doormaken. In deze ceremoniën worden verschillende malen rituele handelingen verricht met de bedoeling een definitieve scheiding aan te brengen tussen de levende en de overleden huwelijkspartner. Als dit niet gebeurt, vreest men dat de geest van de overledene de levende niet met rust zal laten. Dit doorsnijden van de persoonlijke band met de overledene betekent geenszins dat ook de relatie tussen beider patri-groepen wordt verbroken. Ook een feitelijke scheiding hoeft niet in te houden dat de ashibyèya relaties tussen de man en de patri-groep van zijn vrouw verbroken worden. Als er kinderen uit het huwelijk zijn geboren is het van belang voor de rechten van de kinderen in hun moeder's patrilineage, de relatie aan te houden. Als er geen kinderen zijn, mag de verlaten echtgenoot redelijkerwijze verwachten opnieuw een vrouw ten huwelijk te krijgen, zij het beslist geen volle zuster van zijn eerste echtgenote. Alleen als de man ervan overtuigd is dat zijn schoonouders zijn echtgenote ertoe hebben aangezet hem te verlaten,[52] zal hij de relatie niet willen voortzetten en verder alle ashibyèya verplichtingen (zie p. 284) nalaten.

Wanneer een huwelijk eindigt, nadat de vrouw haar man één of meer kinderen heeft gebaard, wordt geacht dat de patrilineage van de vrouw volledig aan haar verplichtingen heeft voldaan. In het geval van een barakyewa (p. 261) zal wel een barankatò (p. 266) gegeven worden en in het geval van een barankatò zal de schuld als afgedaan worden beschouwd.

De man die de echtgenote van een ander heeft geschaakt zal - zeker als er kinderen uit deze verhouding geboren

worden - proberen een goede verstandhouding met haar ouders en haar patri-groep te krijgen. De ouders van de vrouw zullen echter aanvankelijk een afwijzende houding aannemen en de minnaar enige tijd in het ongewisse laten of zij hem als schoonzoon accepteren om de schijn te vermijden als zouden zij hun dochter ertoe hebben aangezet haar man te verlaten.

Eist de echtgenoot een vergoeding voor zijn ashibyèya dan geeft de minnaar door deze vergoeding te betalen, blijk van zijn goede wil. De ouders van de vrouw zijn immers in hun relatie met de echtgenoot in grote verlegenheid gebracht. Betalen zijzelf een vergoeding aan de echtgenoot dan geven zij de indruk van hem af te willen.

Door het vergoeden van de ashibyèya treedt de minnaar echter geenszins in de rechten van de echtgenoot of verloofde. Hij zal zijnerzijds ashibyèya verplichtingen gaan vervullen; er wordt van hem in dit opzicht het onderste uit de kan verlangd. Een man die het aanlegt met de vrouw van een ander moet zich realiseren dat dit hem een lieve duit gaat kosten.

Als de minnaar er tenslotte in slaagt tot een goede verstandhouding met de ouders van de vrouw te komen, is de relatie overgegaan in een echtelijke verbintenis (sòmaya adya: een huwelijk uit liefde). Wanneer hij een barankatò teruggeeft is niet alleen de relatie met de vrouw erkend, maar ook de kinderen uit deze verbintenis.

In de relatie met de zelf gekozen minnaar heeft de vrouw bij slechte behandeling, vrijwel geen bescherming van de kant van haar verwanten, zolang de betrekkingen tussen beider families nog niet genormaliseerd zijn. Weglopen naar haar ouderlijk huis is dan voor haar de enige uitweg en dit betekent in de regel het einde van de relatie. Mettertijd kan zij weer een andere verhouding beginnen, zij kan immers niet meer opnieuw ten

Huwelijk gegeven worden. Als zij jong is, is het ondenkbaar dat ze alleen blijft en door haar patrilineage wordt onderhouden. In enkele gevallen slaagt de vrouw erin toch te trouwen met haar vroegere verloofde, als deze haar nog als vrouw accepteert.

11. Barafawa.

Wanneer een weduwe een volgend huwelijk aangaat, wordt zij aangeduid als barafawa, een genomen vrouw (fa: nemen). Het leviraatshuwelijk met een jongere broer (klassifikatorisch of een volle broer) van de overleden echtgenoot - eveneens aangeduid als barafawa - geldt als norm, maar noch de weduwe, noch de jongere broer kunnen tot dit huwelijk worden gedwongen. Er zijn diverse redenen die mede bepalen of en met wie een weduwe hertrouwt.
Als de overledene alleen oudere broers heeft, is een leviraatshuwelijk onmogelijk; dit geldt als immoreel (dangba, dezelfde term wordt gebruikt voor een incestueuze relatie). Een jongere broer kan slechts met één van de weduwen van een oudere broer trouwen, want twee vrouwen die beide met dezelfde man seksueel kontakt gehad hebben, komen in een putyandi relatie (zie Hoofdstuk VI) te staan als zij ook met een andere man beiden seksueel kontakt hebben.

Een jonge weduwe die 'nog vele kinderen in haar buik heeft' (ba toko gɔ̀ ikuni), zal vrijwel altijd hertrouwen nadat de vereiste weduwe-ceremoniën (kuna) gehouden zijn.[53] De broers van haar overleden man zullen haar voor hun lineage willen behouden.[54] Als zij nog geen kinderen heeft gebaard is haar lineage zijn verplichting nog niet geheel nagekomen; heeft zij wel kinderen bij haar eerste echtgenoot dan zullen deze nog haar verzorging behoeven en de lineage van haar man zal zich er tegen verzetten dat zij met hen naar elders gaat om opnieuw te trouwen.

De jongere broer die erfgenaam van de overledene is, heeft de verplichting diens weduwe(n) en kinderen te onderhouden tot de weduwe hertrouwd is en/of de kinderen volwassen zijn. Een weduwe met volwassen kinderen zal bij voorkeur bij een van haar zoons gaan inwonen maar zij kan ook terugkeren naar haar eigen patrilineage. Wil een jonge weduwe hertrouwen buiten de lineage van haar man, dan moet zij dit voorzichtig aanleggen om de ergernis van haar man's lineage te ontlopen. Een man die een weduwe van iemand uit een andere lineage wil trouwen, maakt dit meestal al kenbaar door tijdens de afzonderingsperiode van de weduweceremoniën kleine geschenken te sturen. Een onmiskenbaar gebaar dat hij de weduwe wil trouwen, is het betalen van de kosten van de ceremonie waarmee de weduwe-periode (kuna) wordt afgesloten; men zegt 'hij heeft de weduwe gewassen' (ibyè kunafò).[55]

Een weduwe waarmee men trouwt is een 'genomen vrouw' (barafawa) in tegenstelling tot een 'gegeven vrouw' (barakyewa), het is haar eigen keuze en er is - althans aanvankelijk - geen relatie met haar patrilineage als bruidgevers.

Wanneer een weduwe hertrouwt buiten de lineage van haar eerste echtgenoot en haar tweede man kinderen schenkt, zal deze aan haar lineage een barankatò uithuwelijken, ongeacht of zij aanvankelijk barakyewa, barankatò of nawurubara was. Deze barankatò wordt gegeven opdat de kinderen rechten in hun nawuru zullen hebben. De patrilineage van de vrouw kan op deze manier voor haar twee maal een barankatò ontvangen.

Noten

1) bara: vrouw; sasu: naaien, hechten. saki: bederven.
2) barakyewa: een gegeven vrouw; bara: vrouw; kye: geven, schenken en kyewa: gegeven, geschonken, een gift, geschenk.
3) barankatɔ̀: de schuld van een vrouw, namelijk de schuld van de als eerste gegeven barakyewa: katɔ̀: schuld; n: bepalend achtervoegsel, zo: barani: die vrouw, de vrouw.
4) bij de ngyem is het huwelijk met een MBD alléén toegestaan als de MBD een dochter is van een halfbroer (alleen zelfde vader) van de moeder.
5) De man die het recht heeft een vrouw ten huwelijk te geven, is de bara fɔ̀: de man van de vrouw, de man waar de vrouw (bara) bij hoort (fɔ̀: persoon); door de volgorde van de woorden is duidelijk dat het woord bara in de genitief staat, vergelijk: Kodyo ba: het kind van Kodyo en bara fɔ̀: de persoon van de vrouw.
6) shi: vader; nɔ̀: mond; aniè: woord
7) De vervloeking door een vrouw en vooral van een moeder (ni nɔ̀ aniè) is nagenoeg onherroepelijk en zeer effektief. De Anufɔ̀m schrijven dit toe aan het karakter van de vrouw in het algemeen, die zij in staat achten tot veel sterkere emoties, zowel in haat als in liefde, dan de man.
8) terefyè: letterlijk: zoet hoofd, d.w.z. geluk.
9) Men zegt: ashibyèya we ma: de aanverwantschapsrelatie eindigt niet, kan niet eindigen, gaat nooit verloren.
10) Zie ook To claim or not to claim, changing views about marital payments among the Anufɔ̀m in North Togo, Emile and Els van Rouveroy van Nieuwaal, Journal of African Law Studies, no. 12, 1975, p. 102 e.v.
11) di: eten; mangu: medemens; akɔ̀: kip; adya: voet; sowa: poot; kunadyanda: mank, lett. met één poot.
12) fa: nemen; wura: doen binnengaan; awuru sherea: kwesties in de lineage, vergelijk ook sherea, hoofdstuk V.
13) saware: geduld; ninge: woord voor materiële goederen, rijkdom.
14) Hoewel hier de finesses van het Anufɔ̀ erfrecht onbesproken blijven, zijn de algemene lijnen van het erfrecht dat er een onderscheid is tussen a) door erven verworven goederen en b) zelf verworven goederen. De eerste categorie (nana ninge) is gezamenlijk bezit van alle kinderen (zoons en dochters) van de overledene. Het beheer vererft samen met de positie van hoofd van het lineage-segment. De tweede categorie goederen - tyêngu ninge - vererft collateraal, maar alleen binnen de groep broers van dezelfde vader. Als een jongere broer erft van een oudere, erft hij alleen het beheer ten behoeve van de kinderen en de weduwe van de oudere broer. Een oudere kan nooit van een jongere erven.
15) bara: vrouw; kaki: ruilen, wisselen.
16) Er zijn informaties uit het zuid-oosten van de circonscription Mango dat daar de bara kaki gebruikelijker is.

17) Bij een deel van de ngyem wordt het huwelijk met een echte MBD beschouwd als ongunstig, omdat men de verwantschap te nauw acht; dit doet niets af aan de moeite die een man doet om zijn MBD ten huwelijk beloofd te krijgen, zij is dan bestemd voor zijn zoon die wel met haar kan trouwen (huwelijk met FMBD).
18) Dit kan ook niet anders op grond van de regel dat twee broers niet kunnen trouwen met meisjes uit eenzelfde minimale lineage.
19) anshi: jullie vader; yori: werkwoordsvorm van yo: doen/maken; ngbè: niets/nietswaardig; fa: nemen; ninge...fawa: dingen (ninge) om weg te nemen.
20) Op dyòmenè kyê dag; kyê: dag; dyòmenè: de eerste maanmaand van het jaar bij de Anufòm; dyòmenè kyê: is de tiende dag van deze maand.
21) ngwè yi: echtgenote van de MB.
22) Heeft een man niet de echtgenote, maar de verloofde van zijn moeder's broer geschaakt, dan is de putyandi relatie minder ernstig, omdat de moeder's broer nog niet met deze vrouw geslapen heeft; de belediging is er echter niet minder ernstig om.
23) De moslims die het islamitische erfrecht toepassen - overigens een zeer kleine groep - kennen aan dochters slechts de helft van het aandeel van een zoon toe.
24) Dat wil zeggen datgene wat zij in het huwelijk meebrengt en wat zij staande het huwelijk zelfstandig verwerft.
25) Wapenspreuk (tûtûa) van de lineage Tossara (ngyem) uit N'zara.
26) wura: doen binnengaan; fyê: milieu, midden; bafyê: hun milieu.
27) di ashibyèya: de aanverwantschapsverplichtingen vervullen, maar ook: de prestaties van de bruidontvangers aannemen; di: eten.
28) Deze betaling wordt genoemd naar het Islamitische feest (kurubi-feest) op de 27e dag van de maand sungari (de Ramadân maand), een feest waarbij jonge, nog ongehuwde meisjes, in groepjes behorend tot eenzelfde lineage, zingend van huis tot huis gaan. Centraal staat het bezoek aan de verloofde, tesamen met een goede vriendin, zie ook: J. Spencer Trimingham: Islam in West Africa, Oxford, 1959, p. 78.
29) De karamòm die zich strikt aan het Islamitisch huwelijksrecht willen houden, geven geen kurubi geld; het meisje krijgt bij haar huwelijk een uitzet (bruidsschat) van haar vader.
30) Door het kurubi geld te weigeren bij haar verloofde te gaan halen, maakt het meisje duidelijk dat zij niet met hem wil trouwen.
31) De vader van het meisje wordt door haar en haar moeder op de hoogte gesteld van het ontvangen kurubi geld en de oogstprodukten worden in zijn tegenwoordigheid overhandigd in de hut van de moeder van het meisje.
32) Voor een soortgelijk betoog, zie J.F. Holleman, Shona Customary Law, 1952, p. 151 e.v.

33. aanzoek: kpini bara; de karamòm wijzen dit soort voorhuwelijkse vrijage af als immoreel (dangba). Er wordt in hun kringen ook meer waarde gehecht aan de maagdelijkheid van de bruid dan onder de donzom en ngyem.
34) Zie: To claim or not to claim, changing views about the restitution of marriage payments among the Anufòm in North Togo, Emile & Els van Rouveroy van Nieuwaal, Journal of African Law Studies, no. 12/1975, p.102 e.v.
35) Bij huwelijken tussen de standen volgt men in de regel de gewoonte (lashiria) van de vrouw's stand; een huwelijk met een karamò wordt altijd volgens een karamò gewoonte gesloten.
36) Als de familie van het meisje de familie van de aanstaande verloofde aan het lijntje houdt door steeds maar geen datum voor de nashi (daashi) vast te stellen, kan dit een teken zijn dat zij om de een of andere reden van het huwelijk willen afzien.
37) Van Vollenhoven, op.cit., deel II, 1931, p. 247 e.v.
38) Wordt niet gegeven bij een huwelijk binnen de lineage (awuru adya).
39) furu: Mande term voor huwelijk.
40) Het 'vastbinden van de furu' is het sluiten van de huwelijksovereenkomst onder leiding van de Imam door aan de vertegenwoordigers van de bruidgevende en bruidnemende partij te vragen of ze met dit huwelijk instemmen.
41) tani: kleed; konya: echtgenote die formeel gehuwd is.
42) zowel furu als konya zijn Mande woorden, zie M.Delafosse: La langue mandingue, 2e vol. Paris, 1955.
43) nò teke nwa: geld (nwa) om de mond (nò) te openen (teke).
44) In de regel valt het aan de beurt zijn met koken en het s'nachts slapen met haar man, samen. In ieder gezin wordt dit echter naar eigen inzicht geregeld. Een man met twee vrouwen wisselt iedere 6 of 7 dagen, een man met vier (of nog meer) vrouwen wisselt meestal iedere 2 dagen.
45) binnen een donzo lineage zijn alleen de mensen van vrije afkomst donzom, zij die in mannelijke lijn afstammen van een slaaf (akò) zijn ngyem en binnen een karamò lineage wordt iedereen ongeacht zijn afkomst aangeduid als karamò, hoewel men intern wel degelijk weet wie van onvrije afkomst is.
46) In de meeste gevallen zal een jongere broer van een man zowel het beheer van diens erfenis als de opvoeding van zijn kinderen uit diens erkende verbintenissen op zich nemen. Vroeger was een dergelijke situatie gebruikelijk, omdat ook broers van dezelfde vader veelal een economische eenheid vormen (één graanschuur hadden) en in dezelfde compound bijeen bleven wonen. Tegenwoordig echter gaan de broers vaak apart wonen. In een dergelijke situatie is het niet denkbeeldig dat, bij slordig en onachtzaam beheer, het erfdeel van de kinderen van de oudste broer in gevaar komt. Een aktie in recht tegen hun vader's jongere broer zal door de kinderen zeker kunnen worden ondernomen.

47) Bij de ongeïslamiseerde ngyem: ba tere yi genoemd (het scheren van het hoofdhaar van het kind) en bij de geislamiseerde Anufòm. suna
48) nyangi: losmaken.
49) saki: bederven/stukmaken, matityèku: baarmoeder
50) yo dongu: goed maken, herstellen.
51) ti: zijn; ba: kind; kâ: klein/jong; byèsò: man; fa: nemen.
52) ishinò wo nu: haar vader's mond is er in, evenzo: ini nò wo nu: haar moeder's mond is er in, dat wil zeggen: haar vader/moeder heeft de hand in het spel gehad. shi: vader; ni: moeder; nò: mond; wo: zijn.
53) Deze kunnen van enkele maanden tot een jaar duren.
54) Kinderen uit het leviraatshuwelijk behoren tot het lineage-segment van de jongere broer van de overleden echtgenoot.
55) byè: wassen, tot aan het einde van de weduwe-ceremoniën (kuna) wordt de weduwe aangeduid als kunafò.

HOOFDSTUK VIII - Casuistiek

1. Inleiding

In dit hoofdstuk worden negen geschillen besproken. Deze geschillen werden, hetzij door het Tribunal Coutumier de Ie Instance, hetzij door de vorst van de Anufom, hetzij door beide gerechten berecht.

Dit hoofdstuk, draagt het materiaal aan voor de vergelijking tussen beide rechtsinstanties. Een belangrijk aspekt is het feit dat de justitiabele hier twee rechtsinstanties uit twee verschillende rechts-sferen ter beschikking heeft staan, waardoor hij de gelegenheid heeft om door een 'selectief gebruik'[1)] van rechtsmiddelen andere doeleinden te beogen dan louter redelijke schikking, waarbij overwegingen van zuiver persoonlijk belang vaak de doorslag geven. Het is voor de justitiabele een geschikte situatie om beide gerechten tegen elkaar uit te spelen met als doel een zo gunstig mogelijke uitspraak voor zichzelf te verkrijgen.

Hier wordt alleen gesproken van deze twee rechtsinstanties. Dit wekt de indruk dat slechts gegevens ter beschikking staan van de top van de volksrechtspraak (chef superieur). Reeds in de Inleiding werd er echter op gewezen dat de geschilsbeslechting door de dorps-, kanton- en wijkhoofden weliswaar in het onderzoek betrokken was, maar in deze verhandeling niet centraal staat, gezien de doelstelling: vergelijking van de geschilsbeslechting enerzijds door de Juge de Paix als overheidsrechter en anderzijds de vorst, die in zekere zin de gehele volkshoofdensfeer vertegenwoordigt. Hier en daar wordt echter naar de geschilsbeslechting door de lager geplaatste volkshoofden verwezen.

In aansluiting op de hoofdstukken VI en VII zijn alle geschillen gekozen rond het thema man - vrouw relatie (inclusief de betrekkingen tussen de verwantengroepen waartoe de echtgenoten behoren). Huwelijksgeschillen en aanverwante zaken vormen vèruit de grootste categorie geschillen die door beide rechtsinstanties werden berecht (zie Bijlage D en E).

De geschillen tonen aan dat het door de Anufòm beoefende systeem van het uitwisselen van vrouwen onder druk is komen te staan, zowel van binnenuit (de vrouw verzet zich meer dan vroeger tegen een huwelijk met een man die zijzelf niet heeft uitgekozen), als van buitenuit onder invloed van het Tribunal Coutumier. Deze ondersteunt de wens van de vrouw om zelf haar echtgenoot te kiezen. Maar ook de vorst is zich ervan bewust dat de vrouw niet meer tot een huwelijk gedwongen kan worden wegens een vrouwen-schuld (bara kari) van haar familie. Beide gerechten hebben echter op dit punt niet dezelfde ideeën, zeker niet over de vraag of de huwelijksbetalingen (ashibyèya) al of niet opvorderbaar zijn.

Bij de besprekingen van de geschillen is het volgende schema aangehouden:

(a) voorgeschiedenis en een relatiediagram[2];
(b) het geding zelf met procedure-kwesties, argumenten en houding van hof en partijen, en de uitspraak;
(c) nabeschouwing waarin materieelrechtelijke en procedurele kwesties, en waar mogelijk het gevolg van de beslissing.

De negen besproken geschillen vormen drie categorieën:
categorie I - het Tribunal Coutumier de Ie Instance (2 geschillen);
categorie II - het hof van de vorst (2 geschillen);
categorie III - geschillen berecht door beide rechtsinstanties (5 geschillen).

De periode waarin de geschillen berecht werden, loopt van oktober 1967 tot april 1973.

Categorie I

Casus 1: Dandyita/Blatum - Bawa

(a)
Voorgeschiedenis

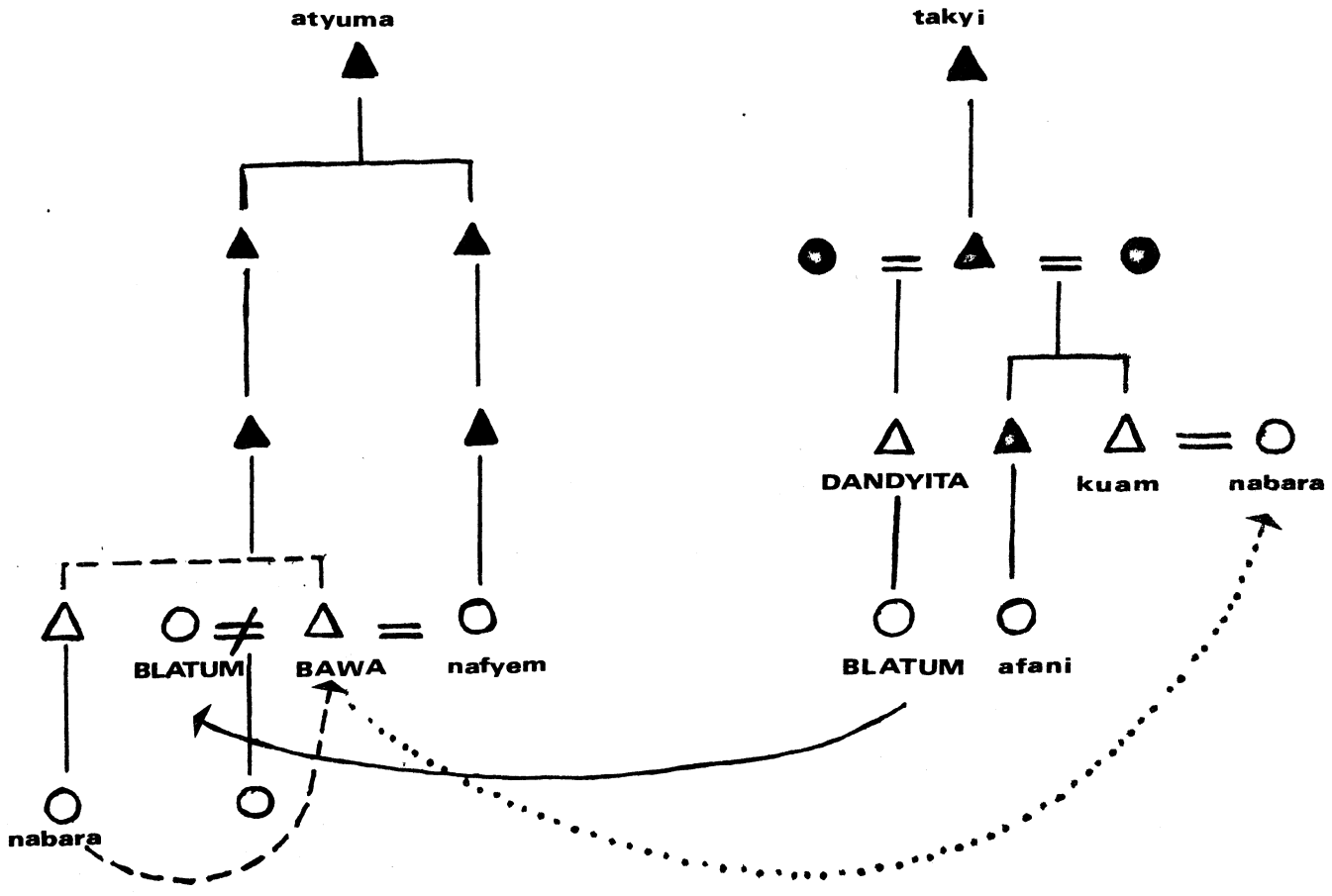
Nabara een ngye meisje uit de lineage Atyuma in N'zara werd ten huwelijk beloofd aan Bawa. Bawa is haar nshikâ, 'jongere broer van mijn vader'; hun juiste verwantschapsrelatie liet zich echter niet achterhalen. Het voorgenomen huwelijk wordt door betrokkenen als binnen de lineage beschouwd.

Vóór het huwelijk schaakt Kuam uit de lineage Takyi, Nabara en vlucht met haar naar Ghana. Kuam's oudere broer Dandyita (en lineagehoofd), wordt door Bawa aansprakelijk gesteld voor de schaking en deze eist compensatie. Dandyita probeert zijn klassifikatorische broer over te halen Nabara terug te sturen naar haar verloofde Bawa, zonder succes echter. Dandyita biedt daarop Afani aan, maar Bawa wijst dit aanbod van de hand, niet zozeer 'omdat ik haar niet mooi vind, maar omdat ik mijn zinnen gezet heb op een huwbaar meisje en Afani is nog te jong'.

Inmiddels heeft Bawa, Dandyita gesuggereerd zijn eigen dochter Blatum aan hem uit te huwelijken. Hij heeft haar in N'zara leren kennen waar ze nog op school gaat. Dandyita voelt daar niet voor, want Blatum wil eerst de school afmaken. Haar moeder ondersteunt haar hierin.

Als Bawa echter opmerkt dat 'er dan wel een middel is om haar het schoolgaan te verleren' (dreiging met een vervloeking) geeft Dandyita tenslotte toe, vooral als Blatum steeds vaker de school moet verzuimen wegens (onverklaarbare) pijn in haar buik. Bovendien voelt Dandyita zich, als familiehoofd, ook verantwoordelijk voor de schuld (kari) die door de schaking is blijven bestaan.

Casus 1: relatiediagram.



Als Blatum aan Bawa is uitgehuwelijkt, probeert Kuam zich met Bawa te verzoenen. Op zichzelf heel gebruikelijk: na verloop van enige tijd zal de schaker altijd proberen de vader van zijn geliefde (sòma) - nu tegen wil en dank zijn schoonvader - voor zich te winnen. Maar ook met het oogmerk de relatie met de geschaakte vrouw te bestendigen, want geen vrouw zal het plezierig vinden als haar geliefde gebrouilleerd blijft met haar familie. Dit heeft het risico dat de vrouw uiteindelijk toch weer de benen neemt en haar toevlucht zoekt in haar vader's huis. Bovendien moet de man zorgen dat de rechten van zijn kinderen in hun nawuru (zie Hoofdstuk VII) worden veilig gesteld. Voorwaarde hiervoor is evenwel een goede verstandhouding. Volgens Dandyita is de verstandhouding tussen Kuam en Bawa na enige tijd zelfs zo goed geworden dat Bawa, Kuam in Ghana heeft opgezocht om hem te bedanken voor de vele goede gaven. Bawa zou toen gezegd hebben: 'Vanaf nu zijn we geen putyandi meer, maar ashibyèya' (hier in de zin van aanverwanten, zie Hoofdstuk VII).

Het huwelijk tussen Bawa en Blatum is echter vanaf het begin geen groot succes. Vooral de betrekkingen tussen Blatum en Bawa's andere vrouwen (Blatum is zijn derde vrouw) zijn slecht; zij behandelen Blatum als duvelstoejager, en sturen haar naar verafgelegen markten om daar graan te verkopen. Als Blatum's dochtertje wordt geboren, is op dat moment haar verhouding met Bawa's eerste vrouw bijzonder slecht. Deze vrouw, Nafyem, verdenkt Blatum ervan graan uit de graanschuur van haar man en een gouden sieraad te hebben gestolen. Als Blatum haar man vraagt zijn eerste vrouw op het matje te roepen en te vragen of ze steekhoudende bewijzen heeft, lacht hij haar in haar gezicht uit en zegt dat ze spoken ziet.[3] Tenslotte acht Blatum zich zo gekrenkt door de houding van haar man, dat zij omstreeks mei 1966 opnieuw wegloopt naar haar vader Dandyita in Ayikpèrè.

Bawa weet heel goed dat Blatum naar haar ouders is

weggelopen, maar hij maakt geen haast om zijn excuses te gaan aanbieden. Een jaar woont Blatum bij haar ouders en in die tijd gaat ze regelmatig naar N'zara voor haar dochtertje dat nogal ziekelijk is. Zij leert daar in het ziekenhuis de verpleger Yao Kokorè kennen met wie zij een verhouding aangaat. Begin 1967 dient Blatum een eis tot echtscheiding in bij het Tribunal Coutumier de Ie Instance wegens verwaarlozing door haar man.

(b)

Berechting door het Tribunal Coutumier de Ie Instance op 16 maart 1967.

Voor de Juge de Paix verklaart Blatum dat zij van Bawa wil scheiden wegens haar slechte relatie met haar mede-echtgenote Nafyem. Zij zegt als een slavin te worden behandeld en dat haar man haar nauwelijks voldoende voedsel geeft en geld voor kleding.

Bawa beweert dat Blatum steeds ruzie zocht met zijn eerste vrouw, en zich niet aan haar gezag in het huishouden wilde onderwerpen. Hijzelf zou geconstateerd hebben dat Blatum weigerde voor Nafyem te koken toen deze ziek was. Bawa vraagt Blatum naar huis terug te keren, maar zij weigert pertinent. In reconventie (zoals het in het procesverbaal luidt) eist Bawa dat Blatum bij hem terugkeert. Bawa zegt dat van het begin af zijn schoonouders tegen dit huwelijk waren.

Blatum ontkent dit hardnekkig; ze zegt niet voor Nafyem te hebben willen koken omdat zij zo slecht door haar behandeld werd. Zij is niet bereid naar haar man terug te keren, omdat haar man en zijn andere vrouwen haar slecht zullen blijven behandelen. Zij houdt vast aan haar eis tot echtscheiding.

Uit de overwegingen van het Tribunal het volgende:

- que la coutume Chokosi dont relèvent les parties dispose que le mari ne doit pas laisser sa premiere femme traiter sa dernière femme comme si celle-ci était une domestique;
- que lorsque la femme se trouve dans cette situation, prend l'intiative de divorcer, son mari qui ne l'a pas renvoyée, est en droit de réclamer le remboursement de sa dot;
- qu'il y a eu tout simplement échange de femmes entre deux familles, le mari dont la femme a divorcé doit retirer à l'autre ménage sa soeur ou parente contre laquelle la divorcée a été échangée;
- attendu bien que la coutume soit en faveur du défendeur en ce qui concerne le retrait de la femme Nabara contre qui Blatum a été échangée, le Tribunal estime que ces dispositions de la coutume sont contraires à l'ordre public;
- que dans ces circonstances, il a lieu à débouter le défendeur de ses prétentions;
- attendu que celui-ci s'étant déclaré hostile à toute solution contraire à sa demande, il ne saurait être envisagée quoi que ce soit.

Het Tribunal spreekt de echtscheiding uit, maar acht de eis in reconventie in strijd met de regels van de openbare orde. In de uitspraak wordt met geen enkel woord gerept over het (wettige) vader's kind dat zich op dat ogenblik bij haar moeder bevindt. In de overwegingen van het Tribunal wordt uitdrukkelijk opgenomen dat Bawa van enige andere eis afziet als zijn eis in reconventie wordt afgewezen.

Enkele dagen na deze uitspraak worden Blatum en haar vader op aanklacht van Nafyem voor de vorst gedaagd. De aanklacht is diefstal van graan en een gouden sieraad (in Anufò ogen een zeer ernstig vergrijp). Dandyita weigert te gaan 'want de Juge de Paix heeft het geschil tussen Blatum en Bawa afgehandeld. Met de vorst heb ik niets te maken'.

Blatum echter gaat wel, maar ze weigert het procedeergeld (lè nwa) te betalen: 'Als ik geld had, zou ik het niet

uitgeven aan procederen, maar een rok kopen. Bovendien heb ik niets gestolen, waarom moet ik me dan hier verantwoorden?'

De vorst wil het geschil niet berechten, volgens Blatum omdat zij het procedeer-geld weigerde te betalen, maar, waarschijnlijk ook omdat het geschil tussen Blatum en Bawa bij de Juge de Paix aanhangig is geweest. Diefstal van goud acht hij bovendien buiten zijn competentie vallen; hij waarschuwt de gendarmerie.

Het wijkhoofd van Fòmboro heeft de vorst ingefluisterd[4] dat Bawa, verbitterd door de uitspraak van de Juge de Paix, zijn vrouw Nafyem heeft opgezet Blatum via de vorst een hak te zetten. De vorst wenst echter niet uitgespeeld te worden tegen de Juge de Paix en zo zijn positie in gevaar te brengen bij de overheid.

Bij de gendarmerie kan Nafyem haar beschuldigingen niet staven en tenslotte geeft ze toe, aldus Blatum, het verhaal van de diefstal te hebben verzonnen. Met een paar stokslagen komt ze ervan af.

Op 25 mei 1967 daagt Bawa zijn schoonvader Dandyita en Blatum voor de Juge de Paix, omdat hij gehoord heeft dat zijn ex-vrouw omgaat met de ziekenverpleger Yao Kokorè, van wie zij inmiddels zwanger is geworden. In het procesverbaal wordt niet gesproken over Blatum's minnaar. In de aanklacht heet het dat Bawa van Dandyita de ashibyêya terugeist (niet van Yao Kokorè, zoals men zou verwachten). Dandyita echter wijst dit van de hand, want 'twee maanden geleden (maart 1967) heb je zelf voor dit Tribunal gezegd dat je van enige eis zou afzien'.

Bawa maakt hiertegen geen schijn van kans en de overwegingen op dit punt in het tweede vonnis zijn duidelijk:

- attendu en effet que par jugement du 16 mars 1967 le divorce avait été prononcé entre Bawa et son épouse Blatum;

- qu'au cours du procès Bawa avait renoncé à toute réclamation de dot expliquant que s'il ne peut pas reprendre sa soeur (bedoeld wordt Nabara) qui avait échangée contre Blatum, il ne réclame pas de dot et qu'il fait don de tout à Dieu. 5)

(c)

Nabeschouwing

Dit geval is een goed voorbeeld hoe een justitiabele de mogelijkheid tot rechterskeuze probeert uit te buiten. Gezien het standpunt van de Juge de Paix inzake het uitwisselen van vrouwen tussen verwantengroepen en zijn opvatting over de bescherming van de rechten van de vrouw, ligt Blatum's keuze voor de hand. Als gekrenkte vrouw verwacht zij dat de Juge de Paix haar eis tot echtscheiding zal ondersteunen en in die verwachting wordt zij niet teleurgesteld.

Minder voor de hand liggend is Bawa's keuze. Men zou verwacht hebben dat hij zich tot de vorst gewend had. Er zijn echter een aantal redenen waarom Bawa dit niet heeft gedaan. Ten eerste weet hij dat de vorst afkerig is een geschil te behandelen als eenmaal de Juge de Paix is ingeschakeld. Bovendien is zijn verhouding met de vorst op dat moment niet goed. Zijn eerste vrouw, Nafyem, heeft zijn derde vrouw Blatum over een kwestie van diefstal voor de vorst gedaagd, maar deze heeft, om diverse redenen, de zaak naar de gendarmerie afgeschoven. Ten derde wilde Bawa niet Yao Kokorè treffen met een eis tot compensatie, maar zijn schoonvader Dandyita. Hij verdenkt hem ervan zijn dochter tegen hem te hebben opgestookt. Vanaf het begin heeft Dandyita, volgens Bawa, de indruk gegeven zijn dochter

tegen wil en dank af te staan. Bawa spreekt deze mening ook tijdens de zitting uit. de Juge de Paix gaat daar niet op in.

Bij de Juge de Paix zou zijn eis tot compensatie zeker zijn ingewilligd, omdat het vaste jurisprudentie is van dit gerecht de gelaedeerde partij schadevergoeding toe te kennen voor geleden schade. Dat in dit geval de Juge de Paix Bawa's eis afwijst, komt voort uit het feit dat Bawa in het eerste proces zèlf verklaard heeft geen eis tot compensatie te willen instellen. (zie in dit verband ook de nabeschouwing bij casus 8).
Tijdens het proces (in maart 1967) somt Dandyita nauwkeurig op wat Kuam aan Bawa heeft gegeven en waarvan Bawa ook erkent het gekregen te hebben. Bawa heeft een (bescheiden) begin gemaakt met de ashibyéya,[6] daarmee te kennen gevend dat hij Blatum als barankatò (zie Hoofdstuk VII) beschouwde.

Als men nu vraagt waarom Bawa in maart 1967 geen compensatie van Dandyita vorderde, dan is dit te verklaren uit het feit dat hij zich kort tevoren had verzoend met Kuam en hem aanvaard had als aanverwant (shibyè) en niet bevroedde dat Blatum inmiddels een minnaar had van wie zij ook toen al zwanger was.[7] Het terugeisen van de ashibyèya van Dandyita zou de herstelde betrekkingen hebben gebruuskeerd en hem in konflikt hebben gebracht met Kuam, die indertijd zijn invloed had aangewend om Blatum aan Bawa uit te huwelijken.

Toen Bawa echter na de eerste uitspraak vernam dat Blatum een minnaar had, stond hem niets in de weg zijn ashibyèya terug te eisen, niet van Yao Kokorè, maar van Dandyita.

Er is hiervoor de volgende verklaring.
Bawa heeft de echtscheiding (nog) niet aanvaard en klaagt zijn schoonvader als voor Blatum verantwoordelijke persoon

aan. Bawa heeft immers in de eerste zitting overduidelijk te verstaan gegeven dat hij Dandyita (èn diens vrouw) verantwoordelijk acht voor Blatum's weglopen. Zij zouden haar in haar verlangen met Yao Kokorè te trouwen hebben ondersteund. Zij hadden daar ook wel oren naar, want een ziekenhuisverpleger is een aantrekkelijke partij (vaste baan en inkomen). Zij namen op de koop toe het risico dat zij hierdoor in konflikt zouden geraken met Kuam.

De Juge de Paix weet niet dat Blatum een minnaar heeft gekregen en wijst - conform de eerste uitspraak - de eis van Bawa af. Dandyita en Blatum hebben de Juge de Paix niet ingelicht omtrent de relatie tussen Blatum en Yao, want zij hopen dat de relatie met de minnaar duurzaam zal zijn. Een vordering tot vergoeding van de ashibyèya zou hierbij een belemmering zijn. De Juge de Paix zou ook, op grond van de jurisprudentie in deze zaken, Bawa's eis stellig hebben ingewilligd.

Over de oorzaak van het geschil tussen Bawa en zijn vrouw is het proces-verbaal vaag. Blatum wekt de indruk dat zij uitermate slecht behandeld wordt door Nafyem. Maar hoewel de eerste vrouw van een man haar mede-vrouwen zeker niet tot àlles kan commanderen, staat vast dat zij bevoegd is hen opdrachten te geven, onder meer om boodschappen te doen op markten. De slechte relatie tussen beide vrouwen is veroorzaakt door Blatum's onwil Nafyem te helpen in de huishouding tijdens haar ziekte. Maar of dit nu het gevolg is van de slechte behandeling van Blatum, of andersom, heb ik niet kunnen achterhalen. In elk geval wordt Blatum's weigering voor Nafyem te koken als zij ziek is, niet alleen door Bawa en Nafyem afgekeurd, maar ook door Dandyita, Blatum's moeder (als getuige aanwezig op de eerste zitting) en een klassifikatorische jongere broer van Dandyita (ook als getuige aanwezig, niet dezelfde als Kuam).

Uit gesprekken met Blatum, Dandyita en Blatum's moeder in Ayikpèrè in de jaren 1970/1971 bleek dat Blatum een

hekel had aan Bawa. Het is mogelijk - Blatum bevestigde, noch ontkende dit - dat zij reeds in 1966 een verhouding had met Yao Kokorè. Zij kon dit natuurlijk niet voor Nafyem verborgen houden, want tussen echtgenotes van één man kan een liefdesrelatie moeilijk geheim blijven. De Juge de Paix echter laat het mijns inziens belangrijke punt liggen van Blatum's weigering voor Nafyem voedsel te bereiden toen deze ziek was.

Over de positie van het dochtertje uit het huwelijk met Bawa staat in het vonnis (van maart 1967) niets. Geen van de betrokkenen hebben dit dochtertje ter sprake gebracht. Het kind behoort aan Bawa toe, als wettige vader, maar gezien de leeftijd (het kind van was bijna twee jaar), blijft het meisje bij haar moeder totdat het kan lopen en zelfstandig kan eten (geen borstvoeding meer heeft). In 1970 bevindt het kind zich niet meer bij Blatum, maar in N'zara bij haar vader.[8] Noch Dandyita, noch Blatum hebben van Bawa enige compensatie geëist voor het onderhoud van het kind.

Ook de verhouding met Yao loopt op een mislukking uit. Kort na de laatste uitspraak (in mei 1967) trekt Yao Kokorè zich van Blatum terug - bang om alsnog door Bawa aansprakelijk te worden gesteld voor de vergoeding van de ashibyèya? - en ontkent tegenover Dandyita elke aansprakelijkheid voor de zwangerschap van Blatum. Dandyita is hierover verontwaardigd, omdat hij Yao Kokorè bij de Juge de Paix beschermd heeft tegen een eis tot compensatie door niet te reppen over zijn relatie met Blatum en de nadruk te leggen op Bawa's verklaring uit de eerste zitting. Teneinde raad vertrekt Blatum in september 1967 weer uit N'zara om bij haar ouders in Ayikpèrè de bevalling af te wachten. In 1970 - 1971 bevond zij zich nog steeds in dit dorp. Noch van Bawa, noch van Yao Kokorè had men iets vernomen. Dandyita ondernam geen aktie tegen Yao Kokorè om hem te dwingen te helpen bij het onderhoud van het kind.

De vraag doet zich voor aan wie dit kind (een jongetje) toebehoort. Nu Dandyita zijn dochter niet aan Yao Kokorè heeft uitgehuwelijkt[9)] en Yao van zijn kant elke verantwoordelijkheid voor de zwangerschap heeft ontkend en ook later geen poging heeft ondernomen een goede relatie met Dandyita op te zetten behoort het kind aan zijn moeder's patrilineage toe (zie Hoofdstuk VII).

Categorie I

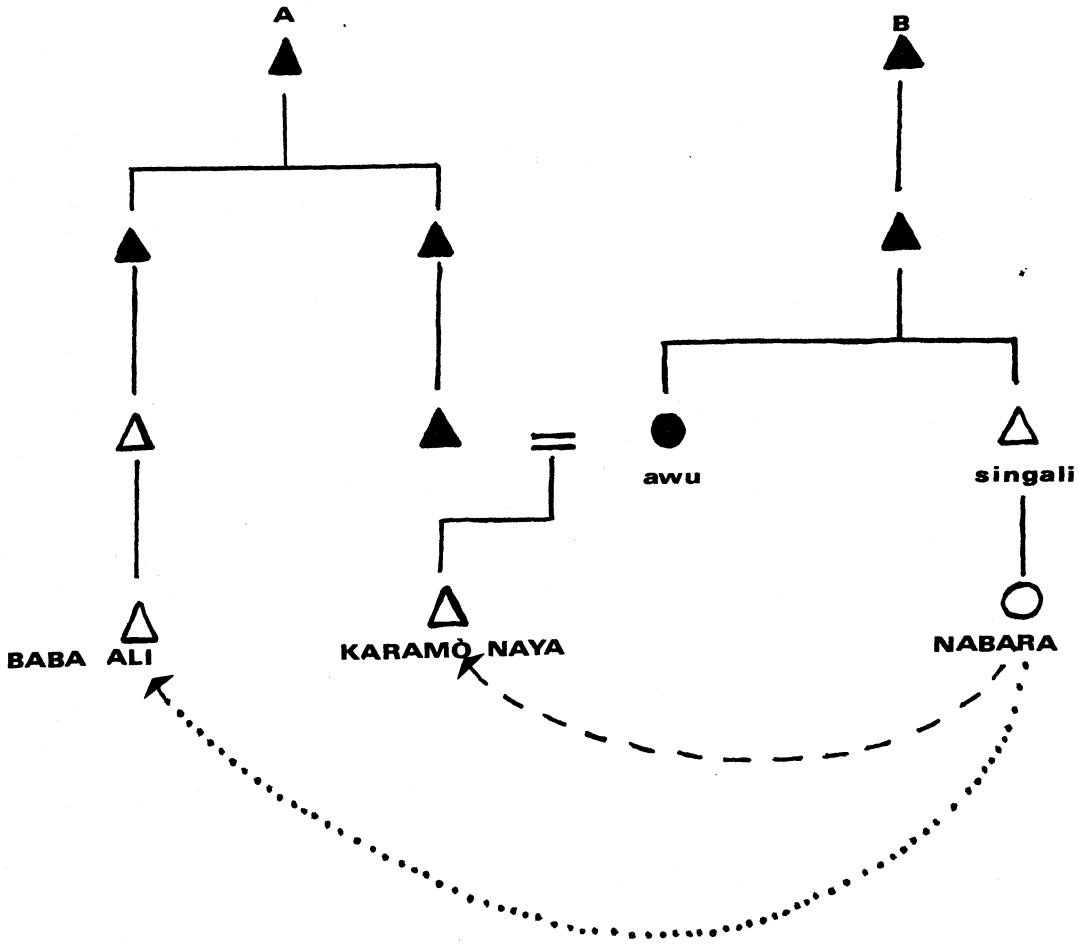
Casus 2: Nabara - Baba Ali

(a)
Voorgeschiedenis

In oktober 1967 krijgt het Tribunal Coutumier zijn tweede (Ewe) voorzitter. Het is een man uit het zuiden, een energieke jonge jurist, met een Frans-juridische opleiding kort achter zich. Hij heeft vastomlijnde ideeën over het systeem van uithuwelijken van vrouwen. Hij wijst dit af, niet alleen omdat dit systeem in strijd is met de beginselen van de Togolese openbare orde, maar ook omdat het zijns inziens niet meer in de huidige Afrikaanse samenleving zou passen. In het hieronder staande geschil gaat hij daar uitvoerig op in; hetgeen hij hierover zegt is karakteristiek voor de periode onder zijn voorzitterschap (oktober 1967 - eind 1970).

Op 22 augustus 1968 dient het geschil tussen Nabara, een meisje van omstreeks 18 jaar, en haar vader Singali, als gedaagde. Zij is uitgehuwelijkt aan Karamò Naya, haar FZS, die zij aanspreekt als ngòrò - mijn oudere broer. Dit huwelijk is een voorbeeld van een voorkeurshuwelijk tussen cross-cousins. Op grond van de goede verstandhouding tussen Karamò Naya en Singali en de jarenlange diensten die Karamò Naya voor zijn MB heeft verricht, besluit Singali aan zijn ZS een dochter uit te huwelijken. Vlak voordat dit huwelijk gesloten wordt, loopt Nabara weg. Nabara is naar Baba Ali gevlucht, een man uit dezelfde patrilineage als Karamò Naya en een FFBSS.

casus 2: relatiediagram



(b)

Berechting door het Tribunal Coutumier de Ie Instance op 22 augustus 1968.

Nabara (eiseresse) treedt zelfstandig op en verklaart voor de Juge de Paix reeds op jeugdige leeftijd te zijn beloofd aan Karamò Naya ('un proche parent'), maar dat zij, nu ze ouder geworden is, Baba Ali verkiest: 'car j'avais entre temps fait connaissance du nommé Baba Ali, qui a travaillé dans notre village (als metselaar, in dienst bij de overheid); ses habitudes ont répondu aux miennes et j'ai préféré de m'unir à lui ...j'ai commencé ma vie conjugale sous le toit de mon amant Baba Ali... je viens solliciter l'intervention du Tribunal pour me

voir libérer de tout contraint. Ma mère a voulu me ramener de force, mais j'ai encore réussi à la freiner pour porter l'affaire à la justice'.

Als de Juge de Paix Karamò Naya vraagt of hij geen vergoeding wenst, antwoordt deze: 'Puisque mes beaux-parents ont vainement tenté de la ramener à la raison, je retire tout simplement mon action. En ce qui concerne mes souffrances, je laisse tout tomber. Je ne réclame absolument rien, je laisse tout à Dieu'. (zie ook casus 1).

Baba Ali, als getuige gedagvaard, verklaart dat hij nog geen gelegenheid heeft gehad zijn excuses aan Singali aan te bieden. Maar Singali zou hem ook te verstaan hebben gegeven dat hij (nog) niets met hem te maken wilde hebben. Hierop sluit Singali aan: 'Mon enfant n'a pas à me desobéir, d'ailleurs je ne connais pas l'amant de ma fille, qui prétend à l'épouser. Au jeu de la coutume j'avais promis ma fille à Karamò Naya, un proche parent. Mon futur gendre n'a pas manqué de remplir les conditions nécessaires pour un mariage'.

Op aandrang van de Juge de Paix berekent Singali met grote tegenzin de hoogte van de ashibyeya: 'Si je dois évaluer la dot, je l'estime à 25.000 frs'. Karamò Naya echter weigert pertinent iets van zijn moeder's broer te vorderen: 'Je ne désire pas être dédommagé ni par mon beau-père Singali, ni par mon rivale Baba Ali, car lui aussi est mon parent' (onderstreping van mij).

Hierop antwoordt Baba Ali: 'Effectivement nous sommes des parents. Néanmoins j'ignore que Nabara lui était destinée. Toutefois j'essaierai dans les mesures du possible lui porter mon concours financier en cas de son mariage'.

Hieraan gaat de Juge de Paix voorbij en beslist dat de verloving tussen Nabara en Karamò Naya nietig ('nul') is

'comme illicite et contraire à l'ordre public'.

Uit de overwegingen het volgende:

- selon la coutume Tyokossi le système du mariage et des fiançailles est l'obligation et la contrainte pour la jeune fille d'épouser l'homme à qui elle a été destinée par ses parents.
  Mais cette disposition de la coutume est contraire à l'ordre public, parce que portant atteinte au droit primordial et fondamental de la personnalité, celui de la liberté du mariage;

- que tout contact est exclu entre les deux futurs époux;

- que néanmoins un ingénieux systeme est érigé pour permettre la jeune fille de suivre de stage d'une jeune épouse auprès d'un amant;

- que cette situation dure uniquement jusqu'au mariage;

- mais attendu que le système a été fortement altéré au cour des âges à cause des multiples circonstances;

- notamment la pénétration des différents groups ethniques, qu'ainsi des amants sont arrivés à mettre des jeunes filles enceintes au mépris de tradition;

- que conformément à la coutume elle est tenue de suivre la décision de ses parents;

- attendu que cette disposition de la coutume porte atteinte au droit de mariage;

- que la liberté du mariage fait partie des prérogatives de l'homme auquel nul ne peut porter atteinte;

- qu'une disposition qui tendrait à restreindre en imposant ou interdisant le mariage avec telle personne déterminée sera illicite et contraire à l'ordre public;

- que le mariage exige avant tout le consentement des deux époux;

- qu'étant donné qu'il n'est pas ainsi, il y a lieu de faire droit à la demande de la dame Nabara, en annulant les dites fiançailles.

(c)

Nabeschouwing

Een aantal kwesties blijven hier onbeantwoord. Zo over het al of niet terugeisen van de ashibyeya. Karamò Naya wil niets terugeisen van Singali, zijn verwantschapsrelatie en de persoonlijke vriendschapsbetrekkingen met Singali weerhouden hem daarvan. Het weglopen van Nabara naar haar geliefde is niet te wijten aan haar ouders, maar aan haar zelf. Zij wordt in deze niet ondersteund door haar ouders. Het terugeisen van de ashibyeya zou dan betekenen dat Karamò Naya kennelijk zijn relatie met Singali wil verbreken en met zijn moeder's patrilineage.

In de meeste gevallen wacht een man wiens vrouw (of verloofde) is weggelopen (of geschaakt werd), rustig af of zijn schoonouders voor haar een plaatsvervangster aanbieden. In dit geval echter zal Karamò Naya daar niet op kunnen rekenen, gezien het verbod dat twee meisjes van hetzelfde lineage-segment, niet mogen trouwen met twee mannen van hetzelfde lineage-segment.

Het is eveneens niet verwonderlijk dat Karamò Naya zijn ashibyèya niet wil terugeisen van Baba Ali,[2] 'car lui aissi est mon parent'. Baba Ali is een FFBSS van Karamò Naya en spreekt hem aan als nnyema, mijn jongere broer. Vordering van de ashibyèya van Baba Ali zou een breuk betekenen met zijn eigen vader's patrilineage, waartoe Karamò Naya uiteraard niet gemakkelijk zal besluiten.

Naar Anufò opvattingen echter kan Karamò Naya zelfs niet meer met Nabara trouwen, nu zijn klassifikatorische broer Baba Ali met haar een sexuele relatie heeft en er een sfeer van putyandi (zie Hoofdstuk VI) tussen hen is ontstaan. Hierdoor zal Karamò Naya afzien van een huwelijk

met zijn MBD, Nabara. De uitvoerige redenering van de Juge de Paix betreffende de Togolese openbare orde had achterwege kunnen blijven, als hij geoordeeld had dat óók volksrechtelijk een huwelijk tussen Nabara en Karamò Naya uitgesloten was sinds haar relatie met Baba Ali.

Het enige, maar niet onbelangrijke, dat Baba Ali kan doen, is proberen Singali milder te stemmen. Eerste aanzet daartoe is zijn aanbod, Karamò Naya financieel te helpen bij het werven om een andere vrouw (uit een andere lineage dan van Singali). Dit aanbod komt overigens ook uit puur eigenbelang voort.

- een gespannen verhouding met Singali levert het risico op dat Nabara toch weer teruggaat naar haar vader's patrilineage om haar vader's wraak (bij diens overlijden) te vermijden (dreiging van een ashêngu dyòrè);
- de rechten van Nabara's kinderen in hun moeder's patrilineage (nawuru) moeten verzekerd worden; een goede verstandhouding is daarvoor vereist;
- Nabara zelf zal op een verzoening tussen haar vader en Baba Ali aandringen, niet alleen vanwege haar angst voor wraak van haar vader, maar ook uit angst voor Karamò Naya, met wie zij eveneens verwant is (hij is haar FZS); en deze dreiging is reeel blijkens de opmerking van Karamò Naya: 'Je ne réclame absolument rient, je laisse tout a Dieu'. De dreiging van een vervloeking komt in dit geval niet van Karamò Naya zelf, maar van diens moeder (Awu) - een vader's zuster van Nabara - die haar gedrag jegens haar zoon niet onstraft zal laten.

In dit geval sporen diverse dreigingen van acute sankties partijen aan tot het normaliseren van hun relaties, hoewel dit niet zal leiden tot een huwelijk tussen Nabara en Karamò Naya. Maar door de relatie tussen Nabara en Karamò Naya als 'illicite' te bestempelen en in strijd te achten met de openbare orde, zijn de relaties eerder

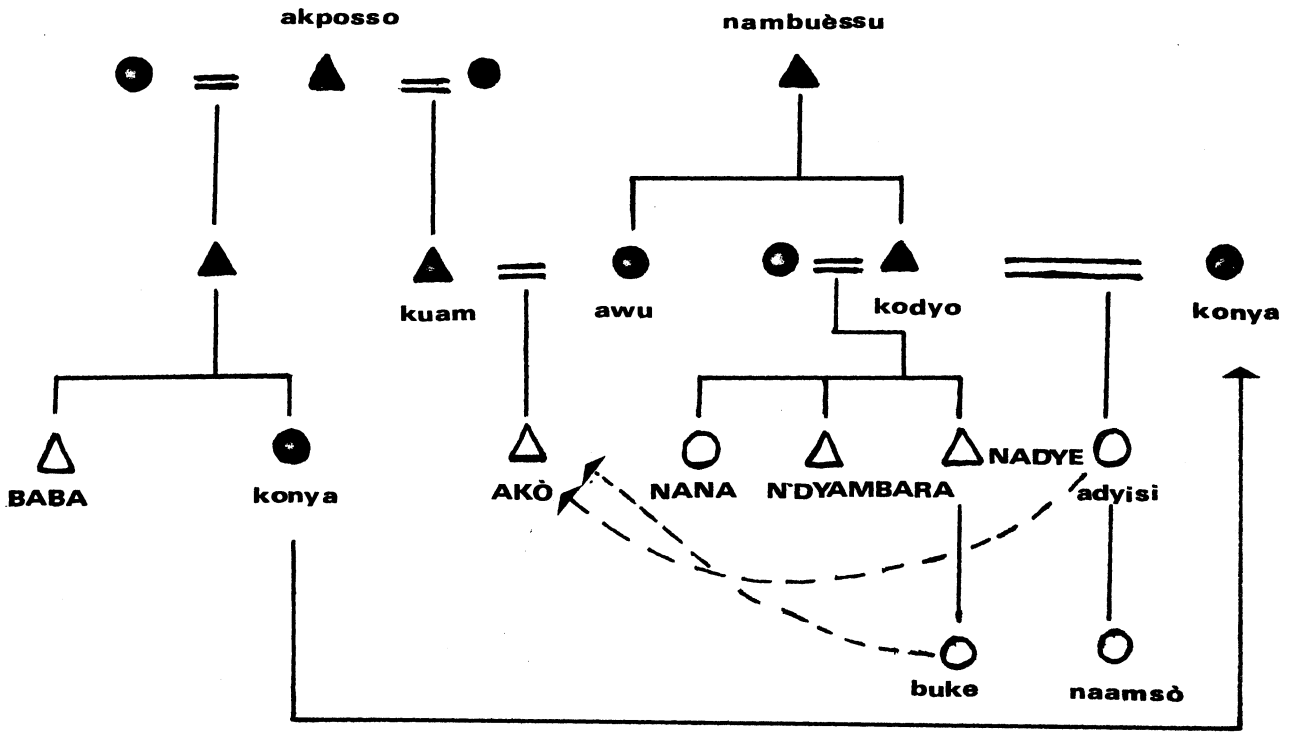
verslechterd. De Juge de Paix had er mijns inziens beter aan gedaan de belofte van Baba Ali uitdrukkelijk executeerbaar te maken. Hoe dit ook zij, de persoonlijke band tussen Singali en zijn zuster's zoon Karamò Naya, die ontstaan was doordat Karamò Naya jarenlang vriendschapsdiensten voor hem had verricht en op grond waarvan Singali uiteindelijk besloten had een dochter aan hem uit te huwelijken, blijft als het ware 'onvoltooid'. Singali is door de goederen en diensten die hij van Karamò Naya heeft ontvangen, in een persoonlijke schuldrelatie komen te staan met Karamò Naya en in die schuldrelatie kan Baba Ali op geen enkele manier treden.

Categorie II

Casus 3: Akò - Nana, N'dyambara en Nadye

(a)
Voorgeschiedenis

Casus 3: relatiediagram



Akò, een oude blinde man, is de zuster's zoon van Kodyo uit het dorpje Nambuèssu (circonscription Mango). De schuld, ontstaan door het huwelijk van de zuster van Kodyo (Akò's moeder Awu) met Kuam en vader van Akò, is voldaan toen Akò zijn oudere klassifikatorische zuster Konya, aan Kodyo uithuwelijkte. Kodyo is met deze vrouw getrouwd, beiden zijn intussen overleden.

Vóór zijn dood echter heeft Kodyo zijn dochter Adyisi aan Akò uitgehuwelijkt. Het is een voorkeurshuwelijk tussen cross-cousins. Akò heeft voor haar jarenlang ashibyèya gepresteerd, maar als het meisje de huwbare

leeftijd heeft bereikt, wil zij niet met hem trouwen, want 'er zijn meer blinden in dat huis (Akposo), dan mensen die kunnen zien'. Kodyo begrijpt dat hij zijn dochter niet kan dwingen en biedt Akò aan de ashibyèya terug te geven. Deze wil daar niet van horen. Hij spreekt de hoop uit dat Kodyo ooit nog eens een meisje in zijn lineage zal vinden om aan hem uit te huwelijken, zo niet voor hem zelf, dan toch voor een van zijn jongere broers of een van zijn zoons.

Kodyo belooft Ako een ander meisje. Akò gaat dus rustig door met het presteren van de ashibyèya, ook als Kodyo al overleden is, maar dan aan Nana, een dochter van Kodyo, en N'dyambara en Nadye, beide zoons van Kodyo. Nog voor zijn dood schijnt Kodyo het meisje Buke, dochter van Nadye, aan Akò te hebben beloofd. Maar N'dyambara - inmiddels lineagehoofd geworden - èn Nadye zelf bestrijden dit. Dit meisje bevond zich ten tijde van haar uithuwelijking niet bij haar vader Nadye (in Ghana), maar bij Nana, haar vader's oudere zuster die zelf geen dochters had en Buke als hulp in de huishouding had.[10] Vandaar ook dat Akò zijn ashibyèya aan haar afdroeg.

Als echter Buke de huwelijksleeftijd bereikt heeft, weigert ook zij met Akò te trouwen, eveneens wegens zijn blindheid, maar ook omdat zij niet wil trouwen met iemand van het platteland (zelf is ze opgegroeid in N'zara bij Nana). Ze loopt weg met een minnaar, wordt van hem zwanger, maar krijgt een miskraam en vlucht daarna naar haar vader in Ghana. Ze wil voorkomen dat Nana haar toch zal proberen uit te huwelijken aan Akò. In Ghana vindt ze opnieuw een minnaar. Deze weigert echter bij de vorst te verschijnen als Akò tegen N'dyambara en Nadye een proces begint. Akò is nu zo getergd dat hij zijn ashibyeya van Kodyo's kinderen wil terug hebben.

(b)

Berechting door de vorst op 7 juni 1971.

Als Akò op 25 mei 1971 zijn geschil met N'dyambara aan de vorst voorlegt, verschijnt van de tegenpartij slechts Nadye, hoewel de vorst tot tweemaal toe N'dyambara, en diens zuster Nana heeft laten oproepen. Als Ako en Nadye het procedeer-geld hebben betaald, vraagt de vorst waar N'dyambara en Nana zijn. Nadye toont daarop een briefje van N'dyambara (in het Engels gesteld - N'dyambara woont in Noord-Ghana) waarin deze zich laat verontschuldigen. Voor Nana is er echter geen verontschuldiging; zij verblijft in Dapango, 70 kilometer ten noorden van N'zara. De vorst maakt een geërgerde opmerking over de tegenwoordige tijd waarin zijn 'gezag niet meer wordt gerespekteerd'. Hij geeft zijn secretaris opdracht een briefje te schrijven (in het Frans) aan het hoofd van de Anufòm in Dyereponi (in Noord-Ghana) met het verzoek om N'dyambara aan te sporen naar N'zara te komen.

Twee weken later, op 7 juni, heeft Akò zijn klassifikatorische jongere broer Baba meegenomen. Baba is niet blind en Akò zou aan hem Buke ten huwelijk hebben willen geven. Baba en Akò worden vergezeld door Abdulaye uit het belangrijke huis Asadoro, waarmee Akò's lineage verwant is. Aan Abdulaye heeft Akò eerst zijn geschil voorgelegd en deze heeft hem de raad gegeven zich tot de vorst te wenden. Zijn positie in deze zaak is niet geheel duidelijk: is hij getuige? Zelf zegt hij met Akò te zijn meegekomen omdat hij 'het standpunt van de vorst in dit soort zaken heel goed kent en precies weet wat Akò als compensatie kan vragen'. In elk geval is hij niet opgeroepen. Het is evenwel gebruikelijk dat het familiehoofd van het huis waarmee mensen van het platteland verwant zijn, hen begeleidt naar de vorsten-rechtspraak. (Zijn

bijstand is echter niet geheel belangeloos, want als Akò tenslotte gedaan krijgt dat hem de ashibyeya wordt vergoed, eist Abdulaye een deel ervan voor zichzelf op voor zijn steun tijdens het proces en voor het onderdak dat Akò c.s. bij hem hebben genoten).

Op 7 juni is ook Nadye weer gekomen. Baba, die geen procedeer-geld betaalt, vertelt hoe Kodyo eerst Adyisi aan Akò ten huwelijk heeft beloofd en vervolgens Buke. Nadye ontkent heftig - hij krijgt een schrobering van de vorst voor zijn grote mond - dat hij zijn dochter aan Akò zou hebben uitgehuwelijkt. Als bewijs voert hij aan dat hij niet heeft deelgenomen aan het bier drinken dat Akò als nashi (Hoofdstuk VII) aan Nana heeft aangeboden.

Het Hof betwijfelt of Nadye de waarheid spreekt. Hij geeft immers toe dat hij wèl van het bier heeft gedronken en dus ook wist dat Buke was uitgehuwelijkt en aan wie; hij houdt echter voet bij stuk dat niet hij alleen verantwoordelijk is voor het terugbetalen van de ashibyèya, zeker niet voor zowel Adyisi als voor Buke. Zijn oudere zuster Nana heeft bovendien als opvoedster (batafò) het grootste deel van de ashibyèya gekregen.

Het hof wenst echter niet in te gaan op de wijze waarop de verdeling van de aansprakelijkheid voor het terugbetalen van de ashibyèya binnen de lineage van Nadye en N'dyambara geregeld moet worden. Dat is hun zaak.

Op de vraag van de vorst hoeveel hij terugeist, antwoordt Akò: 70.000 francs. Zijn raadsman Abdulaye fluistert hem in dat dit bedrag veel te hoog is. Hij heeft gelijk, want de vorst zegt dat het niet gebruikelijk is zo veel te eisen. Beide ashibyeya moeten worden samengevoegd tot één; er wordt overigens niet gevraagd hoeveel Akò heeft betaald als ashibyèya. Nadye verzet zich tegen deze eis. Hij herhaalt dat hij niet wist dat zijn eigen dochter aan

Akò beloofd was en wàt Nana nu eigenlijk precies heeft ontvangen.

De vorst zegt dat de zaak hem te lang duurt en dat ze toch niet veel verder komen zolang noch Nana, noch haar broer N'dyambara aanwezig zijn. De vorst geeft een parketwachter een wenk het meisje Buke de zaal uit te leiden naar de vrouwen-vertrekken, waar ze zolang blijft totdat Nana en N'dyambara komen opdagen. (Ze verzet zich, maar een klap om haar oren door de parketwachter brengt haar tot andere inzichten. Nadye verzet zich niet). Met dit (geregeld toegepaste) pressiemiddel wordt tevens beoogd te vermijden dat Buke naar haar minnaar in Ghana de wijk neemt.[11)] Ondertussen wordt Nadye opgedragen 35.000 francs als compensatie aan Akò te betalen; er wordt geen termijn genoemd.

Tweede zitting bij de vorst op 25 juni 1971

Akò laat zich via zijn jongere broer Baba verontschuldigen. Nadye en ook N'dyambara zijn aanwezig.

Baba vertelt dat Akò nog geen stuiver heeft gezien van de 35.000 francs. Nadye zegt 'nog geen gelegenheid te hebben gehad met N'dyambara (het lineagehoofd) te overleggen'. De vorst dreigt Buke - die zich nog steeds bij hem bevindt - aan Akò te zullen geven als Nadye onwillig blijft de ashibyèya terug te betalen. Nadye is daar niet zo erg van onder de indruk: 'Wat denkt Buke zelf over een huwelijk met Akò?' zo vraagt hij de vorst. Hij heeft daar een gevoelige snaar geraakt, de vorst weet dat hij praktisch hulpeloos is als een vrouw pertinent weigert te trouwen met de huwelijkskandidaat. De vorst dreigt hem met een paar stokslagen als hij zijn woorden niet weet te kiezen.

N'dyambara, die voor de eerste zitting op 7 juni zich per brief had laten verontschuldigen, is er nu ook. Niettemin verwijt de vorst hem dat hij niet op de datum vermeld in het oproepbriefje gekomen is. N'dyambara verontschuldigt zich nog eens. In zijn zenuwachtigheid vergeet hij zijn muts af te zetten wanneer hij op de koehuid voor de vorst gaat zitten. Een raadslid wijst hem er, enigszins sarcastisch, op dat 'hij wel een shereakâfò (rechter) kan zijn in Ghana,[12] maar hier aan het hof de vorst de nodige eerbied moet bewijzen'. Vlug zet hij de muts af en mompelt dat hij de vorst niet wilde beledigen.

N'dyambara betoogt dat in dit stadium van de berechting nog niet alle betrokken partijen aanwezig zijn en dat er dus niet onderhandeld kan worden over hetgeen er moet gebeuren 'want eigenlijk is het een geschil binnen de lineage (awuru) waarbij Nana aanwezig moet zijn. Zij is de opvoedster van Buke'. Zelf acht hij zich niet aansprakelijk voor het ten huwelijk beloven van Buke (en ontkent daarmee op de hoogte te zijn van de huwelijksbelofte door Kodyo, zijn vader, aan Akò). Bovendien wil hij niets met Baba te maken hebben - 'ik ken hem niet' - want het is met Akò dat hij en Nadye een geschil hebben, niet met Baba.

De vorst maakt een einde aan de zitting als hij merkt dat Nadye en N'dyambara niet aan een regeling willen meewerken zolang Akò en Nana niet aanwezig zijn. Hij geeft zijn secretaris opdracht nieuwe oproepbriefjes uit te schrijven aan Akò en Nana. Baba, Nadye en N'dyambara krijgen te horen op 30 juni opnieuw te komen.

Derde zitting bij de vorst op 30 juni 1971.

Op deze datum zijn alle partijen aanwezig, óók Nana. In tegenstelling met N'dyambara, krijgt zij geen uitbrander over haar verzuim. Akò wil het woord nemen, maar de spreker

kapt dit af en zegt dat men wel weet wat hij wil zeggen. Het hof wil nu eerst Nana aan het woord hebben.
Zij vertelt dat Akò indertijd Buke ten huwelijk beloofd heeft gekregen van haar vader Kodyo. Haar broers Nadye en N'dyambara waren hiervan op de hoogte en hebben ook beiden van het nashi bier (zie Hoofdstuk VII) gedronken. Toen het tijdstip naderde voor de huwelijkssluiting vluchtte Buke naar Ghana. Nana bestrijdt dat zij voor de huwelijksbelofte aansprakelijk is, want 'sinds wanneer huwelijken vrouwen de meisjes uit?'.

N'dyambara blijft echter volhouden dat hij niet aansprakelijk is voor het uithuwelijken van Buke. In 1970 zou Nana gezegd hebben dat zij Buke aan Akò wilde uithuwelijken, maar hij zou haar geantwoord hebben dat hij 'haar niet gezien had en niet wist waar ze uithing'. Hiermee zou hij aangeduid hebben dat hij zich van Nana distantiëerde en het niet met haar voorstel eens was, gezien de houding ook van Nadye's dochter. Nana zette echter toch door en accepteerde het nashi bier van Akò. N'dyambara wist wel dat Akò nashi bier had gegeven, maar hij zou er niet van gedronken hebben, óók niet van de symbolische hoeveelheid die Nana hem in Ghana had laten brengen. Volgens N'dyambara heeft ook zijn broer Nadye niet van het bier gedronken, hoewel deze wèl bij het nashi-zeggen aanwezig zou zijn geweest. Nu echter ook Nana niet heeft kunnen verhinderen dat Buke wegvluchtte naar Ghana, is het zijns inziens niet mogelijk haar te dwingen met Akò te trouwen.

Eiser Akò vertelt dat hij, toen Adyisi weigerde met hem te trouwen, van Kodyo zelf de belofte heeft gekregen dat een ander meisje aan hem zou worden uitgehuwelijkt. Hij acht Nadye en N'dyambara aansprakelijk voor het uitvoeren van deze belofte en dreigt dat hun overleden vader het weleens niet eens zou kunnen zijn met hun optreden.

In zijn repliek brengt hij geen enkele keer Nana ter sprake en als zij er tussen wil komen, snoert de vorst

haar de mond: 'Niet jij wordt door Akò verantwoordelijk geacht, maar je broers. Of heb je je naam soms horen noemen?'[13)]

Het feit dat Akò nashi heeft gehouden, waarbij in elk geval Nana en Nadye getuigen zijn geweest en van het bier hebben gedronken, is voldoende bewijs dat zij daarmee mede-aansprakelijkheid hebben aanvaard voor het ten huwelijk geven van Buke. N'dyambara's protest dat hij niet van het bier gedronken heeft, wordt niet voldoende geacht.

Het hof herinnert N'dyambara en Nadye eraan dat zij 35.000 francs als ashibyèya aan Akò moeten afdragen, òf Buke aan Akò uithuwelijken. Als N'dyambara blijft protesteren, wijst een raadslid hem erop dat hij in de tweede zitting zelf gezegd heeft: 'Als de vorst vindt dat de ashibyèya moet worden terugbetaald, zal ik dit ook doen'. Het raadslid voegt eraan toe dat N'dyambara, als lineagehoofd, zich niet kan onttrekken aan de schuld die zijn vader heeft aangegaan.

Het hof is niet erg overtuigd van zijn bereidheid tot betalen en besluit Buke nog in bewaring bij de vorst te laten totdat Nadye en zijn broer 35.000 francs bijeen hebben gebracht. De vorst houdt N'dyambara voor dat er wel middelen zijn om hem te dwingen te betalen, ook al woont hij in Ghana. De vorst dreigt met het inschakelen van het Anufò hoofd in Dyereponi (Ghana), onder wiens gezag N'dyambara staat. (Tussen dit hoofd in Dyereponi en Na Tyaba Tyekura is regelmatig kontakt; het Anufò hoofd in Dyereponi accepteert de vorst van de Anuföm in N'zara als zijn superieur).

Desondanks weigert N'dyambara te betalen. Hij wijst erop - is het taktief dat hij dit argument tot het laatst heeft bewaard? - dat kortgeleden iemand uit de patrilineage van Akò het meisje Naamsò heeft geschaakt.[14)]

N'dyambara vindt dat hierdoor de vrouwenschuld voldaan is, ookal heeft Akò er zelf geen voordeel van. Hij acht het slechts redelijk dat Akò datgene terugkrijgt wat hij nog betaald heeft nàdat Adyisi weigerde met hem te trouwen. Dit is veel minder dan 35.000 francs (hij zegt niet hoeveel).

Het hof gaat op deze kwestie niet in; de schaking heeft kortgeleden plaatsgehad. Bovendien is het schaken een niet geheel geaccepteerde vorm van het teniet doen van een vrouwen-schuld, hoewel partijen achteraf de mogelijkheid hebben de schaking te sanktioneren en de betrekkingen tussen schaker en de patrilineage van het meisje te normaliseren.

Zover is het echter in dit geval nog niet.

(c)

Nabeschouwing.

Het bovenstaande geval is een klassiek voorbeeld, dat naar Anufò begrippen met het terugvorderen van de ashibyèya zolang mogelijk gewacht moet worden, desnoods enkele generaties. Dat tenslotte Akò zijn wahara, zoals hij het 'ontberen' van ashibyèya schuld noemt, opeist is in de eerste plaats een uiting van woede tegen zijn MBS's N'dyambara en Nadye. Dit is niet erg gebruikelijk want Akò riskeert hiermee een breuk met zijn moeder's patrilineage (nawuru).

In dit geval is er weinig kans om Buke's minnaars aan te spreken; de eerste minnaar (in N'zara) heeft haar laten zitten en kon dit des te gemakkelijker doen toen zij een miskraam kreeg. Haar tweede minnaar woont in Ghana en weigerde om zich bij de vorst te presenteren. Niettemin heeft de vorst een ander pressiemiddel gebruikt door Buke

in bewaring te houden. Dit middel snijdt aan twee kanten: Nadye en N'dyambara worden onder druk gezet om een begin te maken met het teruggeven van de ashibyeya, anderzijds wordt er druk uitgeoefend op de minnaar, als hij tenminste er prijs op stelt zijn geliefde snel terug te zien. De gang van zaken zal zijn dat Nadye en N'dyambara de minnaar laten weten dat het meisje zich bij de vorst bevindt en dat als hij een goede relatie met haar patrilineage wil hebben, hij hen moet helpen bij het terugbetalen van de 35.000 francs.

Het komt geregeld voor dat de vorst het vasthouden als pressiemiddel gebruikt, zij het niet alleen uit de behoefte de gelaedeerde partij te helpen. Als het middel effekt sorteert zal de vorst zeker zijn deel van de terugbetaalde ashibyèya opeisen, al ware het alleen de kosten die de zekerheidstelling heeft gekost aan onderhoud.

Het geschil is overigens ook een voorbeeld van de spanning tussen een zuster en haar (jongere) broers voor de aansprakelijkheid van de huwelijksbelofte door hun vader gedaan. Nana meent als opvoedster van Buke een belangrijke stem in het kapittel te hebben betreffende haar uithuwelijking (batafò tara iwufò - de opvoeder overtreft degene die (iemand) ter wereld heeft gebracht). Ze zegt slechts volgens de wens van haar overleden vader te hebben gehandeld, maar ze erkent wel dat zij niet zonder overleg met haar broers Buke kan uithuwelijken.

De bewijslast van de huwelijksbelofte draait om de kwestie van deelname aan de nashi. Het gaat om twee zaken: het bijwonen van de nashi partij door de naaste betrokkenen, hetgeen instemming met het huwelijk inhoudt maar tevens om de aansprakelijkheid van de gevolgen van deze rechtshandeling. Vandaar ook het gekrakeel tussen Nana en haar broers, en onder andere N'dyambara's opmerking dat niet hij alléén aansprakelijk is voor de ashibyèya, maar het familievermogen.

Dit is ook het standpunt van het hof. Ook al lijkt het alsof N'dyambara persoonlijk aansprakelijk wordt gehouden, wordt hij als opvolger van Kodyo beschouwd als degene, die de interne aansprakelijkheid voor de schuld zal moeten regelen. Hiermee wil het hof zich niet inlaten; zodra de schuld vastligt, verwijst het hof als regel de kwestie terug naar het familiehoofd.

De kwestie van de dubbele ashibyèya is een opmerkelijke zaak en tevens gecompliceerd door de op het laatste moment van de zitting naar voren gebrachte schaking van Naamsò. Akò zal niet kunnen ontkennen dat in zeker opzicht de openstaande vrouwen-schuld hierdoor is voldaan, als tenminste de betrekkingen tussen schaker en patrilineage van Naamsò genormaliseerd worden. Hierdoor zal tenslotte een wettige huwelijk ontstaan. Akò was zelf al tot het inzicht gekomen dat hij niet kon rekenen op een huwelijk met Buke, maar hoogstens dat zij zou trouwen met één van zijn broers of een van diens zoons. Toen Adyisi Akò afwees en hij niet de ashibyèya terugeiste, lag het voordeel aan zijn kant: hij had gepresteerd, de tegenpartij niet.

Dat de vorst de eis van 70.000 francs terugbrengt op de helft, is alleszins redelijk, tenslotte had Akò slechts recht op één vrouw. Niettemin is het bedrag van 35.000 francs hoger dan het hof in dergelijke gevallen gewoonlijk toestaat. Ik kom hierop aan het einde van dit hoofdstuk terug.

Tenslotte is er de kwestie van de territoriale reikwijdte van de jurisdictie van de vorst. In eerste instantie verscheen het hoofd van de tegenpartij, N'dyambara, niet op de oproep en moest de vorst hulp van zijn Anufò collega in Dyereponi (in Noord-Ghana) inroepen.

Over het algemeen geldt de regel dat een geschil wordt aangebracht bij die rechtsinstantie die direkt gezag heeft over de tegenpartij (zie ook Hoofdstuk V) en in dit geval

had het méér voor de hand gelegen dat Akò zich tot het Anufò hoofd in Dyereponi had gewend. Daar echter had hij niet de (rechts)hulp van Abdulaye uit het huis Asadoro gehad. Wellicht is dit de reden dat hij toch de vorst in N'zara heeft verkozen. Dat de vrouw, na de derde oproep, verscheen, is mede te danken aan de druk die haar broers N'dyambara en Nadye op haar hebben uitgeoefend.[15)]

Categorie II

Casus 4: Abdulaye - Yacubu

(a)

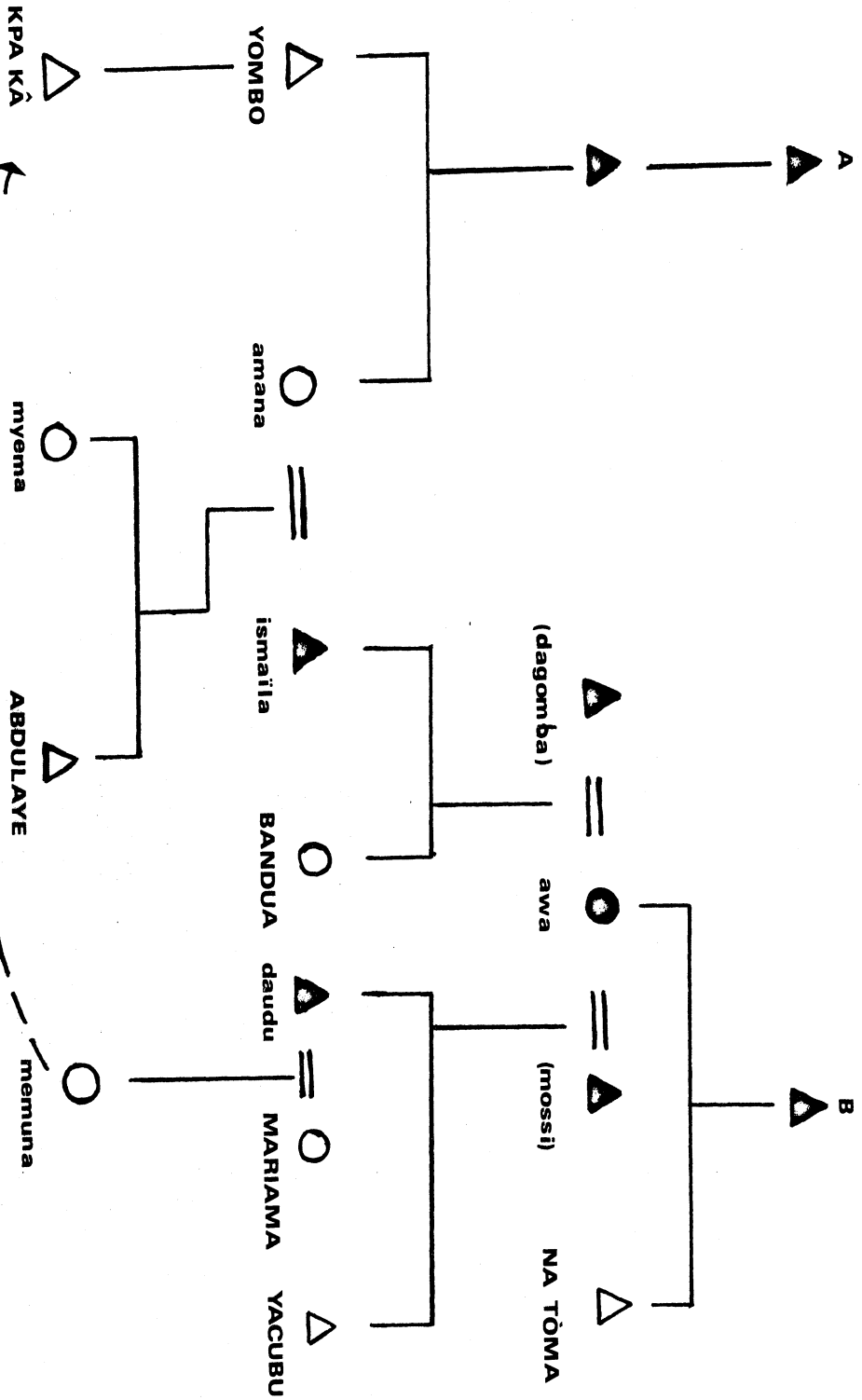
Voorgeschiedenis

Abdulaye, een jonge man uit Ayikpèrè, is betrokken geraakt bij een geschil over de weduwe van zijn vader's half-broer Daudu. Direkte aanleiding is het feit dat de weduwe Mariama haar dochter Memuna heeft weggehaald bij de vrouw die haar heeft opgevoed, Bandua, Abdulaye's vader's zuster. Toen zij kinderloos bleef, had de half-broer van Abdulaye's vader, Daudu, besloten om zijn dochter ter opvoeding aan Bandua te geven. Het meisje Memuna is voor zijn dood door Ismaïla aan Yombo uit de lineage A ten huwelijk beloofd als barankatò (zie Hoofdstuk VII) ter voldoening van de schuld voor zijn eigen vrouw Amana. Als nu Mariama haar dochter bij haar opvoedster weghaalt, komt hierdoor niet alleen de wens van Abdulaye's vader in gevaar, maar bovendien Abdulaye's eigen rechten op een meisje uit zijn moeder's patrilineage.

Abdulaye's vader, Ismaïla, was de zoon van de Dagomba en een Anufò vrouw, Awa uit lineage B.[16] Ismaïla zelf is getrouwd met Amana uit de lineage A; zij is een volle zuster van Yombo uit het dorpje Ayikpèrè. Ze kregen twee kinderen: het meisje Myema en de jongen Abdulaye.

Tijdens zijn leven woonde Ismaïla met zijn vrouw Amana en hun kinderen in de kantonplaats Kountoiré. Toen zijn vader stierf, was Abdulaye een jaar of negen.

relatiediagram casus 4: Abdulaye - Yacubu



Na het overlijden van zijn vader wordt Abdulaye opgenomen door Daudu, een klassifikatorische jongere broer van Ismaïla. Deze neemt hem mee naar Ghana waar Dauda na enkele jaren overlijdt.

Volgens de leviraat'sregel zou het voor de hand hebben gelegen dat Daudu's weduwe, Mariama, trouwde met Daudu's klassifikatorische broer Yacubu.[17] Zij verkiest echter een man uit haar eigen patrilineage in N'zara.

Maar voordat Mariama uit Ghana vertrekt heeft Bandua - niet in Ghana verblijvend, maar in Kountoiré - verzocht om Mariama in Ghana te 'wassen' als weduwe. Zij vreest moeilijkheden tussen haar familie en die van Mariama, nu het leviraatshuwelijk niet doorgaat.

In Ghana heeft zich een kandidaat gemeld, een zekere Mussa die Bandua heeft aangeboden de kosten van de weduwe-ceremoniën op zich te nemen, daarmee te kennen gevend dat hij graag met Mariama wil trouwen. Maar midden in de weduwe-periode vlucht Mariama naar N'zara, waar de weduwe-ceremoniën worden verricht. Mariama trouwt dan met een man uit haar eigen patrilineage.

Mussa heeft echter al het een en ander uitgegeven en als hij hoort dat Mariama in N'zara de weduwe-ceremoniën heeft laten verrichten en daar is hertrouwd, stelt hij Mariama's familie aansprakelijk voor de schade die hij geleden heeft. Hij daagt Mariama voor het kantonhoofd van Kountoiré,[18] omdat hij haar persoonlijk aansprakelijk acht, want zij had aanvankelijk zijn geschenken aanvaard. Bovendien daagt hij ook Mariama's broers die in Kountoiré wonen, voor het geval dat zij niet opdaagt. Mariama zelf verschijnt niet en haar broers moeten één rund aan Mussa betalen als compensatie voor de kosten die hij gemaakt heeft.

Abdulaye was van dit geding wel op de hoogte, maar liet verstek gaan 'wegens hoofdpijn'. De werkelijke reden was echter dat hij bang was door Mussa aansprakelijk te worden gesteld voor de kosten van de weduwe-ceremoniën.

Als Mariama in N'zara hoort dat haar broers in Kountoiré een rund moeten betalen, haalt zij haar dochter bij Bandua weg.[19)]

Kort na de zitting op 21 december 1969 daagt Abdulaye, Mariama voor het kantonhoofd in Kountoiré en eist dat zij haar dochter Memuna aan Bandua teruggeeft. De reden van Abdulaye's aktie is duidelijk. Memuna is indertijd door Abdulaye's vader Ismaïla aan Yombo als barankatò (zie Hoofdstuk VII) ten huwelijk beloofd als schuld-delging voor Abdulaye's moeder, Amana. Yombo heeft dit meisje reeds toegezegd aan zijn zoon Kpa Kâ, een cross-cousin van Abdulaye. Wanneer deze barankatò niet gegeven zou worden, zou dit voor Abdulaye ernstige consequenties hebben:

- Abdulaye heeft geen nauwe patrilineaire mannelijke verwant en is op steun van zijn moeder's familie aangewezen bij het zoeken naar een vrouw. Sinds het overlijden van zijn vader's jongere broer Daudu woont hij bij zijn moeder's broer Yombo in Ayikpèrè. Zijn aanspraken op een moeder's broer's dochter kan hij pas laten gelden als de schuld voor zijn moeder is betaald.
- Abdulaye en ieder ander die in deze zaak betrokken is, riskeert een vervloeking van de overleden Ismaïla en Daudu als Memuna niet wordt uitgehuwelijkt aan de lineage van Yombo.

Bij het kantonhoofd in Kountoiré krijgt Abdulaye steun en Mariama wordt opgedragen Memuna weer aan Bandua toe te vertrouwen tot het huwelijk tussen Kpa Kâ en het meisje gesloten is.

De kwestie blijft echter sudderen en Mariama slaagt er

op de een of andere wijze toch in haar dochter bij Bandua weg te halen. In 1971 - 1972 besluit de regering in het gebied van Ayikpèrè en Kountoiré een nationaal wild-reservaat te stichten en de inwoners krijgen de opdracht te verhuizen. Velen trekken weg naar Ghana naar het Anufò gebied daar. Abdulaye verhuist met Amana, zijn moeder, en zijn zuster Myema naar hun moeder's lineage in N'zara. Abdulaye is geïslamiseerd en voelt zich daar tenslotte meer op zijn plaats dan in het huis van Yombo en Kpa Kâ, die niet geïslamiseerd zijn. Hun onderlinge betrekkingen zijn echter bijzonder goed gebleven.

Als Kpa Kâ merkt dat Memuna toch niet aan hem ten huwelijk gegeven wordt (Mariama heeft haar meegenomen naar N'zara), probeert hij Abdulaye onder druk te zetten door te dreigen Amana (inmiddels hertrouwd) en haar dochter Myema weg te halen als hij niet zorgt dat de schuld voor Amana wordt ingelost. Weliswaar is een huwelijk tussen Kpa Kâ en Myema niet mogelijk, maar hij zou met haar een vrouwen-ruil kunnen verrichten. Hierop vlucht Myema weg naar Dapango (ten noorden van N'zara) om te voorkomen uitgehuwelijkt te worden aan iemand op het platteland.

Abdulaye ondervindt niet alleen tegenwerking van zijn zuster, maar óók van Yacubu, een jongere klassifikatorische broer van Daudu en Ismaïla. Yacubu wil Myema uitgehuwelijkt zien aan Na Tòma uit zijn moeder's patrilineage in N'zara. Deze Na Tòma heeft op zijn beurt Yacubu onder druk gezet om nu eindelijk eens de schuld in te lossen voor Awa, moeder van Yacubu, en oudere klassifikatorische zuster van Na Tòma.

(b)

<u>Berechting bij de vorst op 17 januari 1973</u>.

Als Abdulaye onder druk van Kpa Kâ zijn recht op een

meisje uit zijn moeder's patrilineage verloren ziet gaan, besluit hij zijn geschil met Yacubu aan de vorst voor te leggen. Hij hoopt dat deze erin zal slagen Myema uit Dapango terug te laten keren. Dit laatste lukt, want Myema is op de zitting aanwezig. Van de partijen betalen Kpa Kâ en Abdulaye grif de 500 francs procedeer-geld, Yacubu aarzelt en probeert het hof over te halen 'voor deze keer mild te zijn'. Hij wordt echter zolang bewerkt dat ook hij betaalt.

Na een korte uiteenzetting van beide kanten (alleen Abdulaye en Yacubu komen aan het woord), wil de vorst Myema aan Abdulaye geven 'opdat deze haar overhandigt aan Yacubu, die haar dan zal kunnen uithuwelijken aan Kpa Kâ.
Yacubu verklaart zich hiermee akkoord, maar op dat moment komt een afgezant van het wijkhoofd van Fòmboro binnen. Deze vraagt de vorst de behandeling van dit geschil tot de volgende dag uit te stellen 'omdat het wijkhoofd een belangrijke mededeling te doen heeft' (het wijkhoofd zelf heeft zich laten verontschuldigen). Myema blijft bij de vorst, deze is bang dat zij de wijk neemt naar haar minnaar in Dapango (zie casus 3).

De volgende dag is, behalve Kpa Kâ, Abdulaye en Yacubu, ook Na Tòma aanwezig. Deze weigert procedeer-geld te betalen: 'Mijn ngwè (zuster's zoon) Yacubu heeft reeds betaald'. Het hof aanvaardt dit. Ook het wijkhoofd van Fòmboro is aanwezig.

De vorst geeft de spreker opdracht Na Tòma aan het woord te laten. Deze zegt dat Yacubu een Mossi is en de zoon van zijn zuster. Er is voor haar nog geen vrouw teruggegeven en hij acht nu de tijd gekomen dat Yacubu een meisje aan lineage B ten huwelijk geeft. Na Tòma herinnert de vorst eraan dat deze zelf indertijd beslist heeft (in een eerder gedane uitspraak) dat Yacubu een meisje aan Na Tòma moest uithuwelijken.

Het wijkhoofd van Fòmboro[20)] meent dat Yacubu Abdulaye niet kan dwingen Myema af te staan om daarmee de schuld voor zijn eigen moeder af te lossen. Dat zou betekenen dat Abdulaye zelf zijn schuld tenover zijn moeder's patrilineage niet kan nakomen en dus ook geen meisje uit die lineage kan verwachten. Het wijkhoofd meent dat Yacubu maar in zijn eigen lineage een meisje moet vinden om aan Abdulaye uit te huwelijken, die haar dan kan door-uithuwelijken aan Kpa Kâ, waarna Abdulaye zijn zuster Myema aan Yacubu kan afstaan om haar te laten trouwen met Na Tòma.

Yacubu wijst echter dit voorstel af, want hij acht zich niet verantwoordelijk voor de schuld van Abdulaye aan diens moeder's broer Yombo. Bovendien kan hij niet Abdulaye's zuster aannemen als aflossing van de schuld voor zijn moeder Awa: 'Abdulaye is een afstammeling van een vreemdeling (Dagomba) en ik zelf ben een Mossi'. Wàt Yacubu hiermee bedoeld, is niet geheel duidelijk, want dit feit heeft immers van het begin af aan vastgestaan en werd toen niet door hem als een bezwaar aangevoerd. Hoe dit ook zij, de vorst is niet bereid Myema aan Na Tòma te doen uithuwelijken zonder dat er voor hem de verplichting tegenover staat dat hij een meisje aan Abdulaye ten huwelijk belooft, die dit meisje dan weer aan Kpa Kâ kan door-uithuwelijken.

Partijen blijken tenslotte onverzoenlijk: Abdulaye weigert zijn zuster Myema aan Yacubu af te staan als Yacubu niet de garantie wil geven dat hij aan Abdulaye een meisje ten huwelijk belooft dat Abdulaye dan kan door-uithuwelijken aan Kpa Kâ.

De vorst slaagt er niet in partijen te verzoenen en zegt dat Myema maar 'haar ngwè Kpa Kâ moet volgen' (eigenlijk haar moeder's broer's zoon). Daarmee wordt de zaak op losse schroeven gezet, want het is nu wel duidelijk geworden dat zij niet met iemand van het platteland zal trouwen.

(c)

Nabeschouwing

Aan het einde van de zitting laat het wijkhoofd van Fòmboro zijn ongenoegen merken over de afloop. De reden ligt voor de hand. Weliswaar zou Abdulaye zijn zuster Myema aan Kpa Kâ hebben kunnen uithuwelijken -- de zienswijze van de vorst - maar deze zou dan toch niet zelf met haar kunnen trouwen wegens het verbod dat een huwelijk tussen en man en zijn FZD in elke stand verboden is. (zie Hoofdstuk VI). Kpa Kâ zou genoodzaakt zijn Myema af te staan aan een verwant en dan maar moeten afwachten of deze hem een meisje zou terug uithuwelijken.
Voor de hand liggend zou zijn geweest als Memuna door Yacubu ten huwelijk zou zijn beloofd aan Kpa Kâ. Na het overlijden van Daudu had Yacubu kunnen proberen een regeling met Memuna's opvoedster, Bandua te treffen, want met haar kan Kpa Kâ wèl trouwen. Abdulaye van zijn kant had zich tegen deze gang van zaken niet verzet en zou zeker bereid zijn geweest zijn zuster aan Na Tòma uit te huwelijken, omdat hierdoor zijn recht op een moeder's broer's dochter verzekerd zou zijn.

Dit was ook trouwens de oplossing die het wijkhoofd Fòmboro voorstond.

Overigens kleeft er wel een feitelijk bezwaar aan deze oplossing, want Memuna is ongeveer zeven jaar terwijl Myema reeds een minnaar heeft. Dit betekent dat Kpa Kâ nog geruime tijd zou moeten wachten àls dit meisje aan hem ten huwelijk beloofd wordt. Dit laatste staat geenszins vast, want Mariama is na haar hertrouwen met een man uit haar lineage in N'zara gaan wonen en heeft haar dochtertje bij zich genomen. Weliswaar heeft haar tweede man niet het recht Memuna uit te huwelijken. Dat recht komt toe aan Yacubu. Mariama's lineage is echter een geïslami-

seerde ngye lineage. Zij zal zich verzetten dat haar dochter met de ongeïslamiseerde ngye Kpa Kâ trouwt. Yacubu zal dus gedwongen worden Mariama in rechte te vervolgen om zijn recht Memuna uit te huwelijken vast te stellen. Hierop doelde het wijkhoofd van Fòmboro toen hij aan het einde van de zitting bij de vorst voorzag 'dat het geschil nog lang niet beëindigd was'.

Tenslotte is het geschil een goed voorbeeld van de geringe macht van de vorst als de vrouw pertinent weigert te trouwen met de partner die haar mannelijke verwanten voor haar uitkozen. Deze weigering kan het traditionele systeem van uitwisselen van vrouwen ernstig in gevaar brengen. In dit geval betekent Myema's weigering om in een niet-geïslamiseerde kring een man te trouwen dat Abdulaye's kans op een meisje uit zijn moeder's patrilineage vermindert. Het is tevens een aantasting van de relatie tussen Yacubu en diens moeder's broer Na Tòma die nu eindelijk weleens de barankatò voor zijn zuster geleverd wil zien. Van Abdulaye kan Yacubu niet verwachten dat deze zijn troef - Memuna - zo maar uit handen geeft zonder een bevredigend compromis.

Categorie III

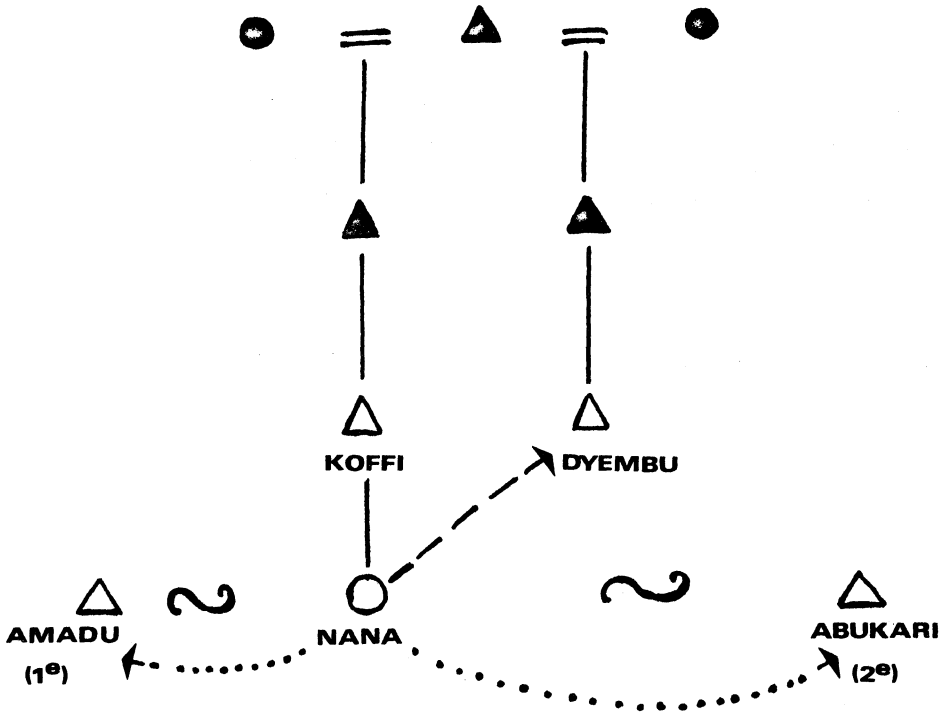
Casus 5: Dyembu - Koffi

(a)
Voorgeschiedenis

Toen Nana nog jong was, werd zij door haar vader Koffi aan Dyembu ten huwelijk beloofd. Dyembu is een jongere klassifikatorische broer van haar vader. Van zijn kant heeft Dyembu aan Koffi een meisje beloofd als hij een dochter krijgt bij zijn eerste vrouw. Op grond van de betrekkelijk nauwe verwantschap heeft Dyembu minder ashibyèya betaald dan gebruikelijk.

Als echter Nana de huwbare leeftijd heeft bereikt en Dyembu bij zijn broer laat informeren wanneer het huwelijk gesloten kan worden, draalt Koffi; Dyembu zou nog niet voldoende ashibyèya hebben betaald. In werkelijkheid heeft Nana een ngye meisje) verkering gekregen met Adamu, een karamo uit het huis Gònò in N'zara. Zij is van hem zwanger geworden en wil niet met Dyembu trouwen.

casus 5: relatiediagram: Dyembu - Koffi



Als Dyembu hoort dat zijn verloofde zwanger is van Adamu, laat hij Koffi weten dat hij bereid is met het huwelijk te wachten tot na de bevalling. Daarna zal hij opnieuw met Koffi overleggen over een huwelijksdatum. (Het is niet ongebruikelijk dat als een verloofd meisje zwanger wordt van haar minnaar, zij later na de bevalling toch nog met haar wettige verloofde trouwt).

Maar ook deze keer vist Dyembu achter het net, want na de bevalling stuurt Koffi hem opnieuw met een kluitje in het riet, omdat er nog steeds niet genoeg ashibyèya zou zijn betaald.

De maat is bij Dyembu echter vol. Hij voelt zich in zijn hemd gezet en vindt het gedrag van zijn broer (wiens hand hij in Nana's gedrag vermoedt) beneden peil.

Kort na Nana's bevalling krijgt Dyembu een oproep van de Juge de Paix. Achter gesloten deuren probeert de Juge de Paix Koffi en Dyembu te verzoenen. Ogenschijnlijk lukt dit en, volgens Dyembu, belooft Koffi voor de Juge de Paix een datum voor het huwelijk vast te stellen.

Adamu, die ook gedaagd is, wordt opgedragen maandelijks een bedrag van 500 francs (10 FF) aan Nana af te dragen als onderhoud voor zijn kind. Hij laat daar echter wel merken niet met Nana te willen trouwen.
Verder wordt bepaald dat, zodra het kind kan lopen en zonder zijn moeder zelfstandig kan eten, Adamu zijn kind krijgt. Dyembu stemt met dit voorstel in en eist noch van de minnaar Adamu, noch van Koffi enige compensatie.
De belangrijkste schakel in het geheel, Nana, was echter niet op deze zitting aanwezig.

Ongeveer een half jaar later (de zitting bij de Juge de Paix vond waarschijnlijk in 1969 plaats), knoopt Nana een nieuwe relatie aan met Abukari uit haar moeder's lineage, volgens haarzelf 'omdat ik niets van Adamu kreeg

en van honger omkwam'. Dyembu is woedend en verwijt Koffi dat hij hierin de hand heeft. 'ishi wo nu' - haar vader zit er achter. Koffi stelt Dyembu opnieuw voor naar de Juge de Paix te gaan, maar Dyembu weigert pertinent en wil zijn zaak aan de vorst voorleggen.

(b)

Berechting

Zitting bij de Juge de Paix in 1969.

Deze zitting heb ik niet bijgewoond, maar uit informatie van betrokkenen en de gegevens die op de zitting bij de vorst naar voren kwamen, blijkt dat Koffi zijn broer Dyembu voor de Juge de Paix heeft gedaagd, zeer waarschijnlijk hiertoe aangezet door zijn dochter die haar vader gezegd heeft onder geen beding te willen trouwen met Dyembu. Adamu is ook gedagvaard en geeft van meetafaan te verstaan dat hij niet met Nana wil trouwen.

De Juge de Paix behandelt het geschil achter gesloten deuren en zonder assesseurs, maar wel in aanwezigheid van de secretaris-griffier. Voor zover ik kon nagaan is er geen proces-verbaal opgesteld.

De Juge de Paix zou verklaard hebben (Dyembu en Koffi bestrijden dit niet) dat zijns inziens Nana na de bevalling ten huwelijk moet worden gegeven aan haar verloofde Dyembu, van wie Koffi ook een dochter beloofd heeft gekregen. Als Koffi merkt dat Adamu verder niets meer met zijn dochter te maken wil hebben, blijft hem niet veel anders over dan toe te geven en Dyembu te beloven een huwelijksdatum vast te stellen. Adamu krijgt van de Juge de Paix de verplichting opgelegd maandelijks een bedrag van

500 francs aan Nana af te dragen als onderhoudskosten voor het kind. De Juge de Paix zou Adamu gedreigd hebben hem over te dragen aan de politie als hij zijn onderhoudsplicht niet zou nakomen. Maar zoals reeds gezegd, Koffi komt zijn afspraak niet na. Dyembu legt het geschil tenslotte aan de vorst voor op 25 mei 1971.

Zitting bij de vorst op 25 mei 1971.

Beide partijen zijn aanwezig. Dyembu aarzelt als de spreker hem vraagt het procedeer-geld af te dragen. Hij heeft aangevoeld dat de hofleden het gedrag van Koffi afkeuren en hij wil deze stemming niet vergallen door met de betaling te treuzelen.
Koffi, als gedaagde opgeroepen, weigert echter en zegt geen geld bij zich te hebben. Een van de hofleden (uit het huis Dyabu) merkt lakoniek op dat hij dan ook geen recht heeft om zijn mond te openen.

De vorst vraagt Koffi wat hij denkt te komen doen als hij geen procedeer-geld betaalt: 'Je weet toch wat het betekent als je een oproep-briefje ontvangt?' Koffi sputtert tegen, maar als de vorst van zijn divan opstaat om aan te geven dat hij het geschil niet verder wil behandelen, vraagt Koffi aan de spreker voor hem borg (gyina) te staan, door hem de 500 francs te lenen.[21)]
Adamu wordt vergezeld door zijn familiehoofd en deze schiet hem 500 frs CFA voor.

Als eerste krijgt Dyembu het woord.

'Ik heb mijn broer Koffi lange tijd geholpen met het betalen van zijn belasting, bij het innen van de oogst, het bouwen van een graanschuur en dergelijke zaken meer. Als dank heeft hij mij zijn dochter Nana beloofd en ik

van mijn kant heb hem een meisje ten huwelijk beloofd als mijn eerste vrouw een dochter zou baren. Maar Koffi heeft steeds het huwelijk uitgesteld, éérst omdat ik niet genoeg ashibyèya betaald zou hebben, maar later werd het me duidelijk: ik hoorde dat Nana een minnaar had gekregen - die karamò daar (wijst op Adamu) - en met hem geslapen had in het huis dat ik zelf heb meegeholpen te bouwen. Ik verwachtte dat, als Nana gebaard zou hebben, zij wel met mij zou trouwen, zoals onze gewoonte (lashiria) is. Ik hoorde echter dat mensen uit Amadu's huis voor het kind suna (Islam-naamgeving) hadden verricht. Hierover heeft Koffi met geen woord tegen mij gerept. Hij heeft steeds ontkend dat hij van die suna afwist, maar dat liegt hij.

Toen ik een oproep kreeg van de Juge de Paix wist ik niet wat me overkwam, want deze vroeg me waarom ik Adamu geslagen had. Ik zei de Juge de Paix dat ik Adamu niet eens kende. De Juge de Paix heeft mij met Koffi verzoend en mijn broer beloofde dat hij zo snel mogelijk een datum voor het huwelijk zou vaststellen. Adamu moest voor zijn kind zorgen en elke maand 500 francs aan Nana afdragen. Ik dacht dat alles in orde was, maar kortgeleden hoorde ik dat Nana opnieuw een vrijer had gekregen en weer zwanger was. Ik heb er nu genoeg van en wil mijn wahara (lett. lijden, hier synoniem voor ashibyèya) terug.

Koffi wordt gevraagd of hij gehoord heeft wat zijn broer zei. Als hij wil antwoorden vliegt de vorst overeind en vraagt waar het procedeer-geld blijft (hij weet heel goed dat de spreker daarvoor borg is, maar wil dit Koffi nog eens extra onder zijn neus wrijven). Iedereen grinnikt.

Koffi heeft niet veel terug te zeggen. Hij zegt dat het Dyembu's eigen schuld is dat Nana nog niet met hem getrouwd is, omdat hij niet voldoende ashibyeya heeft afgedragen.

Koffi vertelt dat het wijkhoofd van Fòmboro heeft geprobeerd te bemiddelen en dat toen bepaald is dat Dyembu (op verzoek van Koffi's vrouw) nog 6.000 francs (120 FF) zou moeten bijeenbrengen. Dyembu was daarmee akkoord gegaan en heeft dit bedrag ook betaald: 'Als hij niet een stomme streek had uitgehaald, zou ik allang een datum voor het huwelijk hebben vastgesteld'. De 'stomme streek' blijkt te zijn dat Dyembu het kind van Adamu op zijn naam heeft willen inschrijven in de burgerlijke stand. Koffi heeft zich daar tegen verzet. Adamu wordt gevraagd of er een geboorteakte is opgesteld. Het kind is inmiddels op zijn naam ingeschreven. Adamu erkent dat hij de minnaar is geweest van Nana en dat hij haar zwanger heeft gemaakt. Voor de Juge de Paix heeft hij verklaard haar maandelijks te steunen, maar, voegt hij eraan toe, 'ik weet niets van haar huidige zwangerschap af'.

Vervolgens wordt Nana naar voren geroepen en gevraagd van wie ze nù zwanger is. Ze begint te vertellen dat Adamu haar minnaar is geweest en dat zij van hem een kind heeft gekregen, maar dat hij haar noch het kind voldoende onderhoudt. Ongeduldig kapt de vorst haar verhaal af en zegt dat het hier gaat om de tweede zwangerschap, 'Is daar Adamu ook verantwoordelijk voor?' Deze keer is ze zwanger van Abukari, iemand uit haar moeder's patrilineage: 'Ik moest wel, want Adamu weigert me te ondersteunen, terwijl ik een kind van hem heb. Ik moet toch ergens van leven? Van Dyembu wil ik niets hebben, met die oude man wil ik ook niet trouwen'.

De vorst geeft haar geen ongelijk, maar kan toch niet nalaten eraan toe te voegen dat 'ze niet alleen haar mond via Abukari heeft gevuld, maar ook haar buik', een dubbelzinnige opmerking die het hof apprecieert. Een van de raadsleden scheldt Koffi de huid vol dat hij zijn dochter aan meerdere mannen probeert uit te huwelijken om van haar materiëel voordeel te trekken. Als Koffi daarop iets wil zeggen, geeft de vorst de parketwachter bevel hem een

paar harde meppen te geven. De vorst heeft zich al herhaaldelijk over Koffi's gedrag opgewonden en gedreigd hem een pak slaag te geven.

Als de vorst vraagt waar de tweede minnaar (Abukari) is en deze niet aanwezig is, geeft hij zijn secretaris opdracht Abukari voor de volgende dag op te roepen. De zitting wordt geschorst tot de volgende dag.

Tweede zitting bij de vorst op 26 mei 1971.

Behalve Koffi, Dyembu en Adamu, is nu ook Abukari als gedaagde aanwezig. Hij betaalt zonder veel protest het procedeer-geld en wil gelijk van wal steken, maar de vorst gebiedt hem te wachten tot Dyembu aan het woord is geweest.

Dyembu zegt nogeens dat hij Koffi ook een meisje ten huwelijk beloofd heeft en hij vraagt het wijkhoofd dit te onderstrepen. Het wijkhoofd bevestigt deze belofte. Dyembu herhaalt zijn eis tot vergoeding van de ashibyèya; hij taxeert deze op 35.000 francs. De vorst antwoordt hem dat sinds hij vorst is, 'in deze zaal (lè) nooit meer gevraagd is dan 25.000 francs (500 FF), zelfs niet als we de nauwkeurige manier van berekenen van de blanken volgen'.

De overige raadsleden ondersteunen de vorst hierin en het wijkhoofd van Fòmboro dringt er bij Dyembu op aan zijn eis te verlagen. Hij wijst erop dat het huwelijk van Nana en Dyembu een intra-lineair huwelijk (awuru adya) zou zijn geweest, waarvoor in de regel veel minder ashibyèya behoeft te worden opgebracht (zie Hoofdstuk VII).

Over de vergoeding van de ashibyèya is het hof kort. Reeds tijdens de eerste zitting was het hof algemeen van mening dat Adamu hiervoor niet aansprakelijk kon worden

gesteld, nu er een tweede minnaar is. Het hof acht het echter onredelijk het volle pond van Abukari te vorderen, aangezien Nana's vader zijn dochter niet beter in de hand heeft weten te houden.

Op dit punt windt de vorst zich weer bijzonder op over Koffi die zijn dochter maar laat rondlopen en avontuurtjes laat beginnen met iedereen. Hij scheldt hem uit voor 'hond', een vernedering voor Koffi, maar die het nu niet meer waagt zich te verzetten, zoals op de vorige dag.

Inmiddels heeft Abukari zich fluisterend tot het wijkhoofd van Fòmboro gewend (ze zijn aanverwanten) en zegt bereid te zijn aan Dyembu 15.000 francs (300 FF) te betalen. Midden in de scheldkanonnade tegen Koffi, vraagt het wijkhoofd het woord met de standaard-uitdrukking hiervoor: '<u>Fèmè, Nyèmè de u shere</u>' - vorst, moge God Uw wens vervullen![22] Hij vertelt dat Abukari hem zojuist heeft gezegd bereid te zijn 15.000 francs als compensatie te betalen.

Het hof gaat daarmee akkoord. Abukari zal dit bedrag aan het wijkhoofd van Fòmboro afdragen, die het op zijn beurt ter hand zal stellen aan Dyembu. Het hof bepaalt verder dat, tot deze schuld betaald is, Nana in het huis van haar ouders zal blijven.

Een week later komt Abukari een eerste betaling van 7.000 francs aan het wijkhoofd in bijzijn van de vorst en enkele andere raadsleden afdragen. De vorst is daarover tevreden en vraagt 'of Abukari soms in overheidsdienst is', waarmee hij wil zeggen dat iemand met een vast inkomen minder moeite heeft een schuld af te betalen. Een maand later komt Abukari opnieuw 5.000 francs brengen maar zegt wel dat het restant (3.000 francs) nog wel een tijdje op zich zal laten wachten. Het wijkhoofd belooft het bedrag (12.000 francs) aan Dyembu af te dragen.[23]

Hoe staat het echter met Adamu?
Als de compensatie die Abukari aan Dyembu moet betalen is vastgesteld, vraagt het raadslid uit het huis Badara wat Adamu nu eigenlijk in het totaal na de bevalling, aan Nana heeft gegeven. Het is geen toeval dat juist dit raadslid deze vraag stelt. Hij is bijzitter aan het Tribunal Coutumier en kent de standpunten van de Juge de Paix in deze heel goed. De vorst richt zich hiernaar en laat het raadslid zijn gang gaan.

Adamu haalt een papiertje te voorschijn waarop in het Arabisch staat wat hij aan Nana heeft gegeven sinds de bevalling van zijn zoon. Nauwkeurig somt hij op wat hij maand voor maand heeft afgedragen. Het hof luistert aandachtig en als Nana tussen beiden wil komen ('allemaal leugens!') legt de spreker haar het zwijgen op. De macht van het papier (kadashi, zoals men zegt) is zo groot dat niemand aan het hof Adamu's opsomming betwijfelt.

Nana is het echter niet met het eind-bedrag (4.000 francs) eens en zoekt bij het wijkhoofd van Fòmboro steun. Adamu zou haar slechts 2.500 francs hebben gegeven. Er ontstaat herrie, men scheldt Nana de huid vol en er worden herhaaldelijk opmerkingen gemaakt over haar bedenkelijk gedrag. Dit bepaalt mede de kritische houding van het hof jegens haar. Er wordt haar verweten dat ze het hof heeft voorgelogen door aanvankelijk te vertellen dat ze geen cent van Adamu kreeg. Toch meent de vorst dat Adamu eigenlijk te weinig heeft afgedragen. Hij stelt voor dat Adamu 2.500 francs op tafel legt, in ééns, of in bedragen van 500 francs per maand gedurende een periode van 6 maanden. Het raadslid uit het huis Badara acht dit voor Adamu een te zware last. Hij stelt voor Adamu maandelijks 300 francs te laten betalen tot het totaal van 2.500 francs en het kind gedurende die tijd bij zijn moeder te laten. De vorst neemt dit voorstel over en geeft zijn secretaris opdracht dit schriftelijk vast te leggen. Koffi krijgt nog eens te horen dat een dochter maar één keer wordt uitgehuwelijkt en dat een

vader de taak heeft te voorkomen dat zijn dochter overal minnaars zoekt.

(c)
Nabeschouwing

In dit geval wordt het konflikt van de Juge de Paix overgebracht naar de vorst door degene die voor de Juge de Paix de gedaagde was. In de meeste gevallen weigert de vorst in dergelijke situaties rechtshulp (zie Hoofdstuk V). Het is niet duidelijk waarom hij in dit geval een uitzondering maakt.

Wat betreft zijn keuze voor de Juge de Paix zou Koffi gezegd hebben (volgens Dyembu) dat hij niet bereid was, behalve een compensatie voor de ashibyèya, ook nogeens verplicht te worden aan de vorst en hofleden wat af te schuiven. Meer voor de hand liggend is evenwel de druk die Nana op haar vader uitgeoefend heeft om Dyembu en Adamu beiden voor de Juge de Paix te dagen, enerzijds omdat zij verwachtte voor de rechter af te komen van de verplichting om met Dyembu te trouwen, anderzijds om haar minnaar te dwingen tot onderhoudsplicht van zijn kind.

In dit laatste ondersteunt de Juge de Paix haar, maar het is toch opmerkelijk dat hij niet de huwelijksbelofte aan Dyembu onwettig verklaart, hetgeen in de lijn zou liggen van de overheids-jurisprudentie. Het lijkt erop (zeker weten doe ik dit niet) dat de Juge de Paix getracht heeft beide klassifikatorische broers met elkaar te verzoenen, opdat de door hen opgestelde vrouwen-uitwisseling zou kunnen plaatsvinden.

Wat ook de tweespalt tussen beide broers is (hierover wordt niets gezegd tijdens de zittingen voor de vorst), in elk geval reikt deze verder dan alléén de ruzie over Nana. Het hof beseft dat een verzoening nauwelijks te

verwachten is, als ook het wijkhoofd van Fòmboro met zijn grote ervaring in dit soort zaken daar niet in is geslaagd. Vorst noch andere raadsleden proberen Dyembu en Koffi te verzoenen; men gaat er kennelijk vanuit dat de ruzie tussen beide broers tot een splitsing in de lineage zal leiden.

In beginsel wordt in gevallen als deze de vordering tot vergoeding van de ashibyèya niet ingesteld tegen de ouders van het meisje, tenzij de verloofde vermoedt dat zij hun dochter tegen hem hebben opgezet, hetgeen onder meer door de spreker van de vorst in dit geval wordt vermoed; hij spreekt zijn vermoeden ook openlijk uit. En hoewel Dyembu niet onder stoelen of banken steekt dat hij Koffi verantwoordelijk acht voor Nana's gedrag, gaat hij toch niet zover om van hèm de ashibyèya terug te eisen.

Abukari heeft stellig belang bij het voldoen van de ashibyèya aan Dyembu, want Koffi houdt in opdracht van de vorst zijn dochter thuis zolang hij het opgelegde bedrag niet heeft afgedragen. De vlotte betaling in korte tijd wijst erop dat hij serieus van plan is met Nana te trouwen en wegens zijn verwantschap met haar zal hij zich extra verplicht voelen (zij behoren tot dezelfde moeder's lineage).

Procedureel in deze kwestie is van belang de aanvankelijke weigering van Koffi het procedeer-geld te betalen. Betaling echter wordt als een conditio sine-qua-non beschouwd en het dreigement van de vorst om geen recht te doen als Koffi niet betaalt, is niet een loos gebaar. In andere zittingen heb ik meegemaakt dat de vorst inderdaad weigerde recht te spreken en partijen door de parketwachter uit het hof liet zetten, als zij weigerden te betalen.

Categorie III

Casus 6: Awu - Aòfòbara & Nyèmé Koku

(a)

Voorgeschiedenis

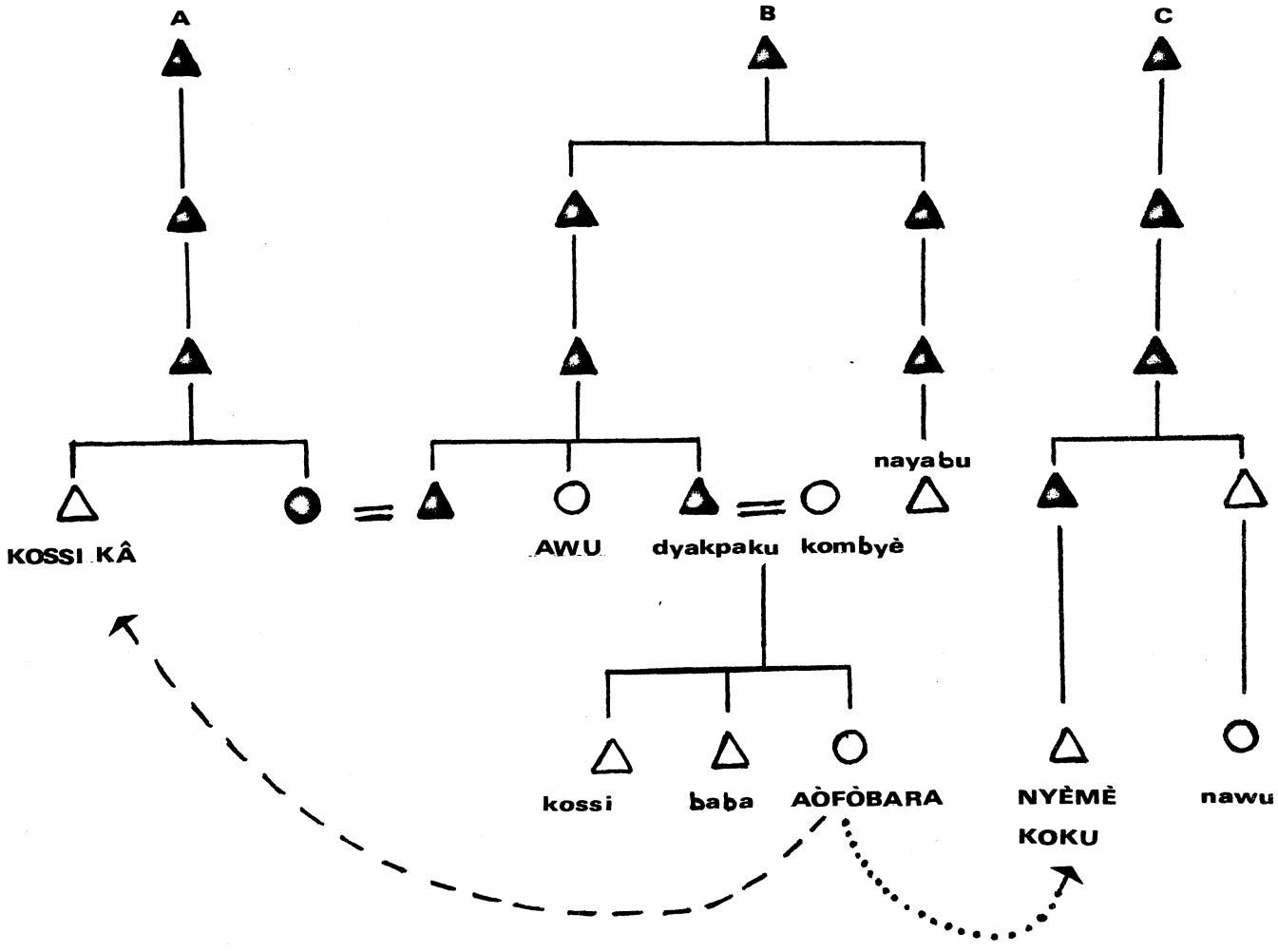
In april 1971 kwam het Tribunal Coutumier de Ie Instance onder zijn derde voorzitter te staan, een man van middelbare leeftijd en van Fon-Yoruba afkomst. Als klerk bij diverse Tribunaux Coutumiers in de Franse koloniale tijd heeft hij ervaring opgedaan in volksrechtspraak.

Dit geschil was in november 1972 door de vorst berecht, maar hij had partijen terugverwezen naar het lineagehoofd Nayabu, tevens dorpshoofd van een dorpje in het zuid-oosten van de circonscription Mango. Of partijen zich niet bij die terugverwijzing hadden neergelegd, of niet bij de uitspraak van het dorpshoofd is niet duidelijk, in elk geval wordt in februari 1971 dit geschil aan het Tribunal voorgelegd.

Awu heeft jarenlang de dochter van haar jongere broer Dyakpaku opgevoed. Zij zelf heeft geen kinderen gehad en in zo'n situatie krijgt een vrouw vaak van een van haar broers een dochtertje als hulp in de huishouding. Voor zijn dood zou Dyakpaku zijn dochter, Aòfòbara als barankatò ten huwelijk hebben beloofd aan Kossi Kã, een aanverwant. Volgens Awu zou Aòfòbara van deze belofte op de hoogte zijn en meerdere jaren achtereen kurubi geld (zie Hoofdstuk VII) hebben ontvangen dat zij aan haar vader's zuster zou hebben afgedragen. Aòfòbara bestrijdt zowel het eerste als het laatste. Zij zou niets af weten van deze belofte.

In september 1972 loopt Aòfòbara bij haar pleegmoeder weg. Awu brengt Kombyè, Aòfòbara's eigen moeder, op de hoogte en raadt haar aan via de vorst Aòfòbara te dwingen weer naar huis te keren.

casus 6: relatiediagram Awu -- Aòfòbara & Nyèmè Koku



(b)

Zitting bij de vorst in november 1972[24)]

Op de zitting zijn aanwezig Kossi Kâ, Awu, Kombyè en haar zonen Kossi en Baba, Het dorpshoofd, Nayabu is als getuige opgeroepen. Aòfòbara en Nyèmè Koku zijn ook aanwezig, evenals Nawu, de jongere zuster van Nyèmè Koku. Van alle opgeroepenen zouden alleen Kossi Kâ en Nyèmè Koku het procedeergeld betaald hebben.

Kossi Kâ zegt jarenlang ashibyèya aan Awu te hebben afgedragen en enkele malen het kurubi geld aan Aòfòbara. Hij was echter niet van plan zelf met haar te trouwen, maar haar aan een van zijn zoons ten huwelijk willen geven (Kossi Kâ is oud). Hij eist geen compensatie voor de ashibyèya, noch van Awu of Kombyè, noch van haar zonen of van Aòfòbara's minnaar. Hij meent dat Aòfòbara zelf wel de gevolgen zal ondervinden van het feit dat zij zo uitdrukkelijk tegen de wens ingaat van haar overleden vader Dyakpaku.

Kombyè verzoekt de vorst haar dochter te dwingen haar minnaar te verlaten en terug te keren naar het huis van Awu. De vorst antwoordt dat hij wel zijn best hiervoor wil doen, maar dat zij moet verwachten dat Aòfòbara toch weer naar haar minnaar wegloopt. Het meisje heeft reeds uitdrukkelijk gezegd niet met Kossi Kâ te willen trouwen en niet eerder naar haar pleegmoeder's huis te willen teruggaan als deze niet meer aandringt op een huwelijk met Kossi Kâ.

Nyèmè Koku stelt de vorst voor een direkte vrouwen-ruil toe te passen tussen zijn zuster Nawu en Aòfòbara. Zijn zuster is ongeveer even oud als Aòfòbara en Nawu heeft gezegd wel met Kossi of met Baba te willen trouwen.

De vorst is het hiermee eens, evenals het dorpshoofd Nayabu. Hierop werd besloten de afwikkeling van dit voorstel aan het dorpshoofd over te laten. Maar Awu heeft zich verzet tegen deze vrouwen-ruil, omdat zij Nyèmè Koku niet kent, met andere woorden (nog) niets met hem te maken wil hebben. Zij kent slechts Kossi Kâ als wettige verloofde van Aòfòbara.

Aòfòbara die na de zitting bij de vorst onder de hoede is gesteld van haar broers, loopt in januari 1973 opnieuw weg naar haar minnaar Nyèmè Koku en als Awu in maart het geschil aan de Juge de Paix voorlegt is zij reeds twee maanden zwanger.

Berechting door het Tribunal Coutumier de Ie Instance op 15 maart 1973.

Uit het proces-verbaal blijkt dat Kombyè en Awu voor de Juge de Paix optreden als eiseressen (in deze volgorde) en Nyèmè Koku en Aòfòbara als gedaagden (in deze volgorde). Als getuigen zijn opgeroepen en verschenen: Nawu, Nayabu en Kossi en Baba. Niet verschenen, maar wel opgeroepen, is Kossi Kâ.

Als eerste krijgt Kombyè het woord. Haar verklaring wijkt niet veel af van wat zij voor de vorst gezegd heeft, alleen aarzelt zij of haar dochter nu wèl of níet aan Kossi Kâ is uitgehuwelijkt. Voor de vorst had ze uitdrukkelijk verklaard dat Aòfòbara wèl aan Kossi Kâ was uitgehuwelijkt. Hoe dit ook zij, Kombyè verzoekt de Juge de Paix haar dochter te dwingen terug te keren naar het huis van haar man's zuster Awu. Op een vraag van de rechter of zij van plan is haar dochter uit te huwelijken, haalt ze haar schouders op. Ze heeft er nog niet over gedacht (in geen geval is ze daartoe alleen gerechtigd).

Aòfòbara zegt dat zij door haar vader's zuster is opgevoed, maar dat zowel zij als haar moeder heel goed weten dat noch Dyakpaku, noch iemand anders (van lineage B) haar ten huwelijk heeft beloofd aan Kossi Kâ. Zij beweert zelfs dat haar moeder èn Awu op de hoogte waren van haar verhouding met Nyème Koku. Zij wil zich niet laten dwingen om met de oude Kossi Kâ te trouwen. Zij zegt ook niet geschaakt te zijn zoals haar moeder en Awu beweren, maar uit eigen vrije wil bij haar minnaar is gaan inwonen.

Nyèmè Koku verklaart dat op een dag - 'à ma grande surprise', - Aòfòbara is komen aanzetten, kennelijk van plan bij hem in te trekken. Zijn vader (inmiddels overleden) heeft daarop het dorpshoofd ingelicht en deze raadde hem aan naar de vorst te gaan. Voor de vorst had hij aangeboden Nawu aan een van Aòfòbara's broers ten huwelijk te willen beloven, maar hij had niet de indruk gekregen dat dit voorstel in goede aarde was gevallen. De vorst had hen echter het advies gegeven hun geschil aan het dorpshoofd voor te leggen, tevens familiehoofd van Aòfòbara's patrilineage.

Als de Juge de Paix informeert waarom Kossi Kâ eigenlijk niet is komen opdagen, antwoordt Awu dat zijn gezondheid hem niet toelaat de verre tocht naar N'zara te maken. Hij woont in Gando, 45 km ten zuid-oosten van N'zara. Dit excuus wordt door de rechter niet aanvaard; er wordt aangenomen dat hij geen belang in de zaak stelt.

Nawu, de klassifikatorische jongere zuster van Nyèmè Koku, bevestigt dat bij de vorst haar is voorgesteld met een van Aòfòbara's broers te trouwen, maar zij dacht dat Kossi en Baba hierop niet wilden ingaan: 'Vandaar dat ik nu ook niet meer wil'. Ze is kennelijk gekrenkt door Kossi en Baba's weifelende houding. Ze weet echter ook dat zij niet met haar kùnnen trouwen wegens het risico van een vervloeking door hun vader Dyakpaku; ik kom hierop terug.

Awu weigert hardnekkig op het voorstel van Nayabu in te gaan: 'Je voudrais bien retenir les conseils de Nayabu, mais s'il arrive que Nawu n'accepte plus d'épouser un membre de notre famille, que ferions-nous?'.

Als de Juge de Paix vraagt wat zij daarmee bedoelt, antwoordt Awu dat Nawu toch wel heel duidelijk te verstaan heeft gegeven noch met Kossi of met Baba te willen trouwen, noch met Kossi Kâ wegens zijn hoge leeftijd.

De Juge de Paix laat dit (belangrijke) punt liggen en probeert langdurig Awu en Aòfòbara met elkaar te verzoenen. Aanvankelijk wil Awu daar niets van weten, maar als de rechter Nyèmè Koku laat zeggen dat hij 'als een schoonzoon' voor haar op haar oude dag zal zorgen, lijkt uiterlijk het ijs een beetje te breken. De Juge de Paix gebiedt Aòfòbara om, op haar knieën, haar excuses aan Awu aan te bieden. Er wordt gegniffeld, want men is er niet aan gewend zo nadrukkelijk excuses aan te bieden.

Maar een verzoening staat nog ver af, want Awu zegt geërgerd dat zij noch Aòfòbara noch haar minnaar in haar huis wil zien.

Na een kort beraad achter gesloten deuren, komt het Tribunal onder meer tot de volgende overwegingen.

- la coutume appliquée à la solution du litige est la coutume tchokossi qui stipule: 1o - le père ou son représentant donne la main de sa fille au chef de famille d'une famille amie ou qui en fait la demande. Ce chef de famille désigne un des siens pour se marier avec la fille; le tout après le consentement réciproque et librement exprimé de la fille et celui désigné;
  2o - avec l'évolution actuelle de la coutume tchokossi, la jeune fille peut refuser le choix des parents et faire elle-même son choix. Les parents du jeune homme sont alors tenu de faire toutes les démarches coutumières auprès des parents de la fille;

Deze Juge de Paix blijkt in dit geschil de uitwisseling in zekere mate te erkennen, maar niet zover dat het meisje

gedwongen kan worden tot een huwelijk dat zij niet wenst. Een belangrijke toevoeging is dan evenwel dat, in het geval het meisje haar minnaar verkiest, de familie van de minnaar gehouden is de volksrechtelijke verplichtingen te verrichten die de verloofde anders ook zouden hebben moeten verrichten.

Met betrekking tot de afwezigheid van Kossi Kâ overweegt het gerecht:

- attendu en outre que le sieur Kossi Kâ n'a pas daigner accompagner les parents de sa fiancée coutumière devant le Tribunal comme le prévoit la coutume.

Het Tribunal gaat er dus vanuit dat zijn afwezigheid moet verklaard worden als 'niet-geïnteresseerd' en schrijft hem als belanghebbende af. Er wordt niet gerept over enige compensatie voor de door Kossi Kâ betaalde ashibyèya.

Over de relatie tussen Aòfòbara en haar minnaar overweegt het Tribunal:

- attendu qu'il est établi par les débats que Aòfòbara a choisi Nyèmè Koku pour son mari;
- attendu que Koku accepte d'épouser Aòfòbara;
- qu'il y a lieu de constater le consentement réciproque et libremé exprimé de Aòfòbara et Koku;
- attendu que pour une bonne administration de la justice, il y a lieu de fixer un délai avant lequel les susdites formalités doivent être remplies, c'est à dire avant l'accouchement de Aòfòbara.

Op grond hiervan komt het Tribunal tot de volgende uitspraak:

- het verzoek van Kombyè en Awu moet worden afgewezen; Aòfòbara mag blijven wonen in het huis van haar minnaar Nyèmè Koku;
- Nyèmè Koku krijgt echter de verplichting opgelegd vóór de bevalling - zeven maanden - te rekenen van de zittings-

dag - stappen te ondernemen, die men pleegt te doen voor het sluiten van een huwelijk (De Juge de Paix legt Nyèmè Koku dus de verplichting op nashi te houden en daarna de ngye-furu (of konya-tani) te verrichten; zie hiervoor Hoofdstuk VII).

Niet in het proces-verbaal is opgenomen een korte speech van de Juge de Paix na de uitspraak. Gezien het eigen karakter ervan, citeer ik dit onverkort:

'La coutume évolue un peu, avant ce sont les parents qui donnent leur filles en mariage. Mais chaque jour les vieux grandissent et les jeunes aussi, ainsi les coutumes. Il y a un nouveau élément rentré dans les coutumes, c'est à dire il faut que les parents de la fille demandent à elle si elle accepte d'épouser tel homme ou non. Tout ce qu'on a ajouté, c'est le consentement de la fille et du garçon. Rien à changer pour le reste de la coutume. C'est cette coutume que nous allons appliquer. Aòfòbara restera chez l'homme qu'elle a choisi jusqu'au moment que le bébé arrive.
Il faut que les parents de Nyèmè Koku se conforment à toutes les coutumes tchokossi.
Chef du village et Nyèmè Koku! Le Tribunal vous demande tout ce que la coutume demande avant l'accouchement: faites-les! Si vous ne les faites pas, l'affaire ne sera pas réglée et ainsi le mariage n'est pas légal et aussi Aòfòbara est libre de vous quitter pour retourner chez ses parents.
A cette condition, le mariage sera légal. Dites à la vieille (= Awu) que toutes les coutumes et cérémonies auront lieu avant l'accouchement.
Aòfòbara, c'est à cause de vous, que cette coutume sera appliquée pour vous protégér dans votre nouvelle famille'.

(c)

Nabeschouwing

Het is opmerkelijk dat Awu na de uitspraak van de vorst toch haar toevlucht neemt tot de Juge de Paix met een eis die, gezien de houding van het Tribunal inzake de vrijheid van huwelijkspartner, bij voorbaat al tot

falen gedoemd moet zijn. Een van haar redenen is waarschijnlijk haar teleurstelling (èn woede) dat de vorst haar pleegdochter niet kan dwingen bij haar terug te keren en dat ook ogenschijnlijk niet wil wegens haar weigering met de oude Kossi Kâ te trouwen.

Een andere reden is het voorstel van de vorst het geschil op dorpsniveau onder leiding van het dorpshoofd Nayabu af te handelen. Hiertegen verzet Awu zich omdat Nayabu het voorstel tot uitruil van Aòfòbara tegen Nawu voor de vorst had ondersteund. En juist dit voorstel is voor Awu onaanvaardbaar. Waarom zal zij dan het geschil aan het dorpshoofd voorleggen als zij toch al zijn oplossing kent?[25)]

Er blijft Awu dan niets anders over de Juge de Paix in te schakelen.

Awu's aarzeling en argwaan het meisje Nawu als huwelijkskandidaat voor Kossi Kâ te accepteren, is begrijpelijk. Het meisje zelf immers heeft toegegeven niet met de oude Kossi Kâ te willen trouwen. Aanvankelijk geeft Nawu de indruk wèl met een van Aòfòbara's broers te willen trouwen, maar komt daarop terug als zij merkt dat die broers niet met haar willen trouwen.

Overigens zou een huwelijk tussen Nawu en een van Aòfòbara's broers het recht van Kossi Kâ op een vrouw uit lineage B (als <u>barankatò</u> voor het huwelijk tussen Kossi Kâ's zuster met Dyakpaku's broer) niet hebben doen verminderen. Dit is een verplichting voor lineage B en niet voor lineage C waarmee Kossi Kâ's lineage geen enkele binding heeft.

Wat is echter de reden dat Aòfòbara's broers Nawu niet als echtgenote accepteren?

Awu heeft herhaaldelijk verteld dat Dyakpaku zijn dochter heeft uitgehuwelijkt aan Kossi Kâ, een van zijn aanverwanten. De Juge de Paix vraagt aan Kombyè of dit waar is. Kombyè antwoordt daar niet rechtstreeks op, hoewel ze voor de vorst heeft verklaard dat haar dochter inderdaad aan Kossi Kâ was uitgehuwelijkt. Ze wil zich niet de woede van Awu op de hals halen, noch haar dochter te veel dwarsbomen.

De Juge de Paix gaat niet op deze vraag in, het meisje zelf zegt dat niemand van haar patrilineage haar ten huwelijk beloofd heeft. De kwestie is geenszins onbelangrijk, omdat hier de kern ligt van het probleem: als Aòfòbara aan Kossi Kâ ten huwelijk beloofd is, dan kan noch Awu noch Kombyè tegen de wens van de overleden Dyakpaky ingaan wegens het risico van een vervloeking. Dàt is dan ook de reden van hun verzet tegen Aòfòbara's vlucht naar haar minnaar. Een vervloeking door Dyakpaku bedreigt echter niet alleen Awu en Kombyè, maar ook de broers van Aòfòbara àls zij een huwelijk met Nawu zouden aanvaarden, tenzij zij dit meisje zouden door-uithuwelijken aan Kossi Kâ. Van dit laatste kan echter geen sprake zijn nu zij niet met Kossi Kâ wil trouwen. Anderzijds weet Nawu dat Aòfòbara's broers door een vervloeking getroffen kunnen worden als zij met een van hen trouwt en mede om deze reden verzet zij zich tegen de uitruil.

Resteert echter de aanspraak van Kossi Kâ op een meisje uit de patrilineage van Dyakpaku.

De meest voor de hand liggende oplossing zou inderdaad zijn geweest Aòfòbara en Nawu uit te ruilen, onder voorwaarde dat de broer van Aòfòbara die met Nawu zou trouwen aan Kossi Kâ een meisje uit zijn eigen patrilineage (B) ten huwelijk zou beloven. Met dit meisje zou Kossi Kâ dan wel niet zelf hebben kunnen trouwen gezien zijn leeftijd, maar een van zijn zoons. Een dergelijke verschuiving van een verplichting tot het leveren van een meisje naar de vol-

gende generatie, komt regelmatig voor en past in het systeem van uithuwelijking van vrouwen tussen de verwantengroepen.

Als deze oplossing gevolgd zou worden, zou Kossi Kâ niet de ashibyèya terugvragen, omdat hij hierdoor de relatie met zijn aanverwanten zou verbreken. Zijn zoon zal dan wel minder ashibyèya behoeven te voldoen. In een geval van een barankatò wordt toch al minder ashibyèya betaald (Zie Hoofdstuk VII), maar hij zal geenszins zijn immateriële verplichtingen (betonen van respekt, etc.) tegenover patrilineage B kunnen verzaken.

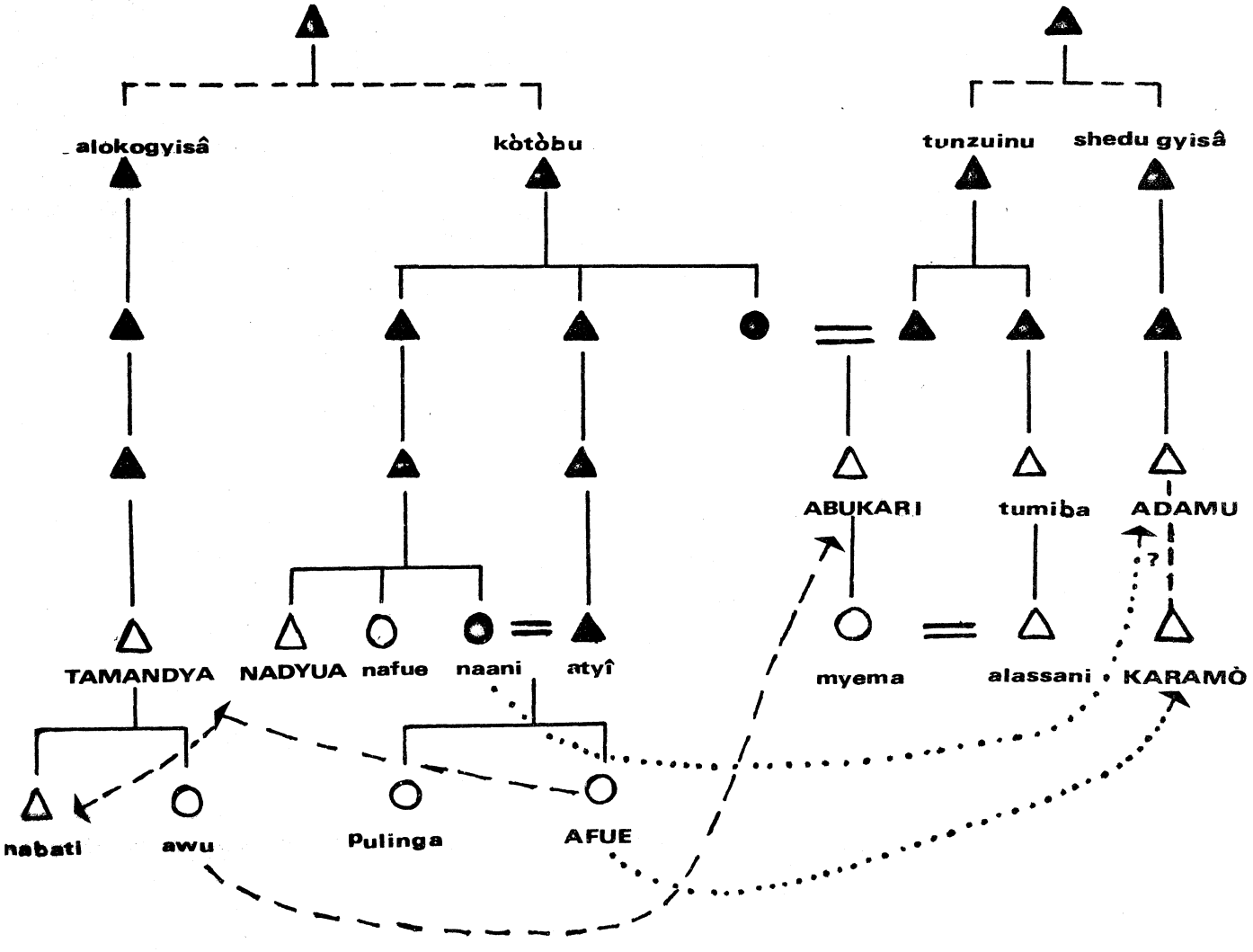
Categorie III

Casus 7: Nadya - Adamu

(a)
Voorgeschiedenis

Dit geschil tussen Nadyua uit het niet-geïslamiseerde ngye huis Asadoro in N'zara en Adamu uit het karamò huis Tunzuinu (huis van smeden), is een voorbeeld van een meisje uit de ngye stand, dat lang werd opgevoed in een sterk geïslamiseerde omgeving en niet bereid is terug te keren naar het sociaal lager geachte milieu van ongeïslamiseerde ngyem. De uitspraak van de vorst voorkomt niet dat het meisje Afue zich aan haar eigen ngye kring onttrekt en een karamò verkiest.

relatiediagram casus 7: Nadyua - Adamu



Adamu heeft jaren geleden Naani uit Asadoro (segment Kòtòbu) geschaakt. Zij was indertijd getrouwd met Atyî, ook uit Asadoro Kòtòbu. Het was een voorbeeld van een huwelijk binnen de lineage. Uit dit huwelijk zijn twee meisjes geboren, Pulinga en Afue. Toen Adamu de vrouw Naani schaakte, was Afue ongeveer 2 jaar oud. Evenals haar zuster Pulinga, ging zij mee naar het huis van Adamu.

In de lineage van Atyî is tegen de schaking nooit iets ondernomen en tijdens de zittingen vraagt niemand naar de reden ervan. Hoe dit ook zij, in elk geval is Adamu een hooggeachte karamò en imam van een aantal bij elkaar gegroepeerde huizen. Deze sociale afstand tussen hem en Atyî is mogelijk een van de redenen geweest dat Atyî niets tegen de schaking durfde te ondernemen.

Naani overlijdt in 1971 en zowel in het huis van haar overleden man Atyî als in het huis van Adamu worden ceremoniën voor de overledene gehouden. Hiermee geeft Nadyua aan dat hij de rechten op zijn zuster's kinderen niet heeft opgegeven. Zijn positie als erfopvolger van Atyî was zwakker geweest als hij de begrafenis niet had laten verrichten.

Kort hierna stuurt Nadyua aan Adamu bericht dat hij Afue wil uithuwelijken. Nadyua heeft haar uitgehuwelijkt aan Tamandya, een klassifikatorische oudere broer uit een ander segment van het huis Asadoro (het segment Alokogyisâ). Tamandya is niet-geïslamiseerd en woont op het platteland in de buurt van N'zara. Tamandya heeft zijn klassifikatorische broer reeds gezegd niet met Afue zelf te zullen trouwen, maar haar ten huwelijk te zullen geven aan één van zijn zoons, Nabati. Nadyua is het hiermee eens.

Adamu heeft inmiddels laten weten dat hij niet bereid is Afue af te staan. Hij zou het meisje hebben opgezet om een huwelijk met Tamandya te weigeren wegens het verschil in milieu. Afue volgt deze raad op en heeft een

minnaar gevonden in Tunzuinu, Karamò. Zij weigert naar Nadyua te luisteren (Afue's vader's patrilineage is praktisch uitgestorven). Nadyua daagt daarop Adamu voor de vorst.

(b)

Berechting

Eerste zitting bij de vorst op 31 mei 1971

Het hof is samengesteld met de gebruikelijke leden en behalve het wijkhoofd van Sangbana heeft niemand zich laten verontschuldigen. Het is evenwel opmerkelijk dat niet óók het hoofd van het huis Asadoro aanwezig is. Meestal is hij of een man die hem vertegenwoordigt, aanwezig als een geschil tussen mensen uit zijn huis aan de vorst wordt voorgelegd. Uit navraag blijkt dat tussen de vorst en het hoofd van het huis Asadoro op dat moment een laaiende ruzie bestaat en dat de vorst hem verboden heeft nog één stap in zijn paleis te zetten.

Nadyua betaalt het procedeer-geld, maar Adamu niet. Hij wijst op de verwantschap tussen zijn huis en dat van de vorst; noch de spreker, noch iemand anders van het hof dringen verder aan.[27)] De minnaar Karamò heeft wel een oproep ontvangen, maar is niet komen opdagen. De vorst is daar niet over te spreken. Hij vraagt aan Afue waar hij uithangt. Ze haalt haar schouders op en kijkt onverschillig naar buiten. Dit levert haar direkt een uitbrander op: ze dient de vorst aan te kijken als hij haar iets vraagt.

Nadyua erkent dat Asadoro Kòtòbu indertijd het meisje

Afue bij Adamu heeft gelaten (nu ongeveer 16 à 17 jaar geleden), naar zijn zeggen met het oog op een goede Islam-opvoeding. Hiermee is echter niet gezegd dat Adamu ook het recht heeft gekregen Afue uit te huwelijken zonder overleg met Asadoro.[28] Nadyua geeft toe - de toon waarop hij dit zegt, verraadt het respekt voor de karamo Adamu - dat Adamu zeker wel gezag over het meisje heeft. Hij zegt zelf: 'batafò tara iwufò' - de opvoeder van een kind overtreft degene die hem heeft verwekt (vergelijk ook casus 6). Dit houdt toch niet in dat Adamu alléén het recht heeft Afue ten huwelijk te beloven zonder overleg met de erfopvolger van Atyî.

Adamu ontkent dit en zegt dat zijn recht, als opvoeder, van dien aard is dat hij Afue ten huwelijk kan beloven. Als Nadyua voet bij stuk wil houden, eist hij van hem een compensatie voor het jarenlange onderhoud: too nwa, geld voor de millet.

Verontwaardigd wijst de vorst dit van de hand: 'Sinds wanneer kan een schaker ook nog onderhoudskosten eisen?' Een ander raadslid wijst Adamu erop dat hij dan wel erg goedkoop een hulp in zijn huishouding heeft gehad. Kan Nadyua hier ook een vergoeding voor eisen?

Als Nadyua gevraagd wordt waaròm hij de begrafenis-ceremoniën heeft laten verrichten voor Naani, antwoordt hij dat als hij dit nagelaten had hij nu geen eis had kunnen instellen.

Afue heeft steeds verveeld voor zich uitgekeken en als haar gevraagd wordt of ze niet naar haar moeder's broer wil luisteren en wil trouwen met degene die hij voor haar heeft uitgekozen, zegt ze dat ze nu voor het eerst hoort dat ze ten huwelijk beloofd is. Men weet dat ze liegt, maar het is niet zozeer het liegen als wel haar ongeïnteresseerde manier van praten die haar op een paar fikse oorvijgen (van de parketwachter) komt te staan. Ze gaat meteen rechtop zitten.

Afue wordt overgedragen aan Nadyua, hij moet er voor zorgen dat ze met Nabati trouwt. Er wordt hem echter op het hart gebonden dat hij eerst Afue moet laten bekeren tot de Islam, want men vindt algemeen dat hij dit tegenover Adamu verplicht is (Nabati is een geïslamiseerde ngye). Nadyua stemt hiermee in.
Adamu noch Afue hebben hierop iets gezegd. De vorst houdt Adamu voor dat als hij probeert met list of geweld Afue terug te halen, hij wel zal merken 'dat er geen macht (yiko) is die mijn lè (hof) overtreft'.

Niettemin loopt Afue kort daarop weg naar haar minnaar. Deze heeft als korân-leerling lange tijd bij Adamu gewoond en wordt door hem als 'zoon' aangeduid. Het paar vlucht naar Lomé.

Inmiddels heeft Tamandya een handige zet gedaan door zijn eigen dochter Awu - jongere zuster van Nabati - ten huwelijk te beloven aan Abukari uit Tunzuinu, een klassifikatorische oudere broer van Adamu. Door een meisje uit te huwelijken aan Abukari is een huwelijk tussen Afue en Karamò minder goed mogelijk geworden, want Karamò is nu zowel van Tamandya als van Afue een aanverwant geworden.[29] Het schaken van Afue door Karamò betekent in feite dus niets minder dan het schaken van een aanverwant. Dit wordt beschouwd als een grove belediging (zie ook casus 9) en heeft, zoals hieronder blijkt, tot gevolg dat Tamandya zijn huwelijksbelofte aan Abukari intrekt.

Belangrijk is dat Tamandya heeft laten weten dat hij de schuld van de verhouding tussen Afue en Karamò niet toe schrijft aan Afue of Nadyua, maar aan Adamu en Karamò. Als de vorst dit ter ore komt, geeft hij zijn secretaris opdracht een briefje aan Tumiba (van het huis Tunzuinu) te schrijven, waarin hij hem vraagt of hij Afue en Karamò kan overreden naar N'zara te komen. (Tumiba is een gendarme en op dat moment in Lomé gestationeerd).

Eind augustus 1971 keert Afue inderdaad terug naar N'zara, ook vanwege de druk die (via Tumiba) op Abukari is uitgeoefend wegens diens vrees dat hij het hem beloofde meisje (Awu) zal verspelen als Afue volhardt in haar houding.

Tweede zitting bij de vorst op 6 september 1971

Het hof heeft dezelfde samenstelling als op de eerste zitting; ook het wijkhoofd van Sangbana is aanwezig. Er wordt in deze vervolgzitting geen procedeer-geld betaald. Van de betrokkenen zijn Nadyua, Nafue en Tamandya aanwezig; van de tegenpartij is alleen Afue gekomen. Karamõ heeft ook deze keer niet gereageerd en Adamu heeft laten weten 'ziek te zijn'. Hij heeft inmiddels begrepen dat het hof hem geen recht toekent om Afue uit te huwelijken.

Nadyua dankt de vorst voor zijn moeite om Afue uit Lomé te halen en zegt dat hij, Tamandya en het hoofd van Asadoro overleg gepleegd hebben. Op die bijeenkomst was ook Afue aanwezig. Afue heeft toen gezegd niet met Tamandya's zoon te willen trouwen, want dat zij als stedeling niet naar het platteland wilde verhuizen. Zij hebben Afue voorgesteld iemand anders te trouwen binnen het huis Asadoro. Zij moest maar uit haar hoofd zetten ooit met Karamõ uit Tunzuinu te kunnen trouwen. Met dat huis zou Asadoro nog steeds overhoop liggen wegens de schaking van Naani door Adamu.

Als pressie-middel werd haar voorgehouden dat Tamandya zijn dochter Awu niet aan Abukari zou uithuwelijken.

Nadyua zegt dat, sinds de vorst Afue in mei 1971 aan hem heeft toevertrouwd, het hem nog steeds niet duidelijk is met wie Afue nu eigenlijk wel binnen het eigen Asadoro wil trouwen. Dit houdt voor hem in dat Afue hem niet als

barafò (bevoegde uithuwelijker) erkent en hierom heeft hij besloten opnieuw het geschil aan de vorst voor te leggen om te zien of zij zich misschien aan zijn gezag onderwerpt.

De vorst vraagt Afue of ze erkent 'een barafò te hebben'. Afue geeft toe: 'nla fò', ik heb een eigenaar. De vorst vraagt of ze er soms op uit is de familieband te verbreken. Hij herinnert haar eraan dat ook haar zuster Pulinga enkele jaren geleden geweigerd heeft met haar verloofde (uit Asadoro) te trouwen en dat hij haar meer dan drie maanden in zijn paleis heeft vastgehouden om te voorkomen dat ze naar haar minnaar vluchtte. 'En met wie is ze nu getrouwd?', vraagt de vorst haar Afue (tamelijk timide): 'met haar verloofde in Asadoro'.

De vorst dringt er bij haar op aan - wil ze tenminste hetzelfde lot ontlopen als Pulinga - in elk geval binnen Asadoro te trouwen om te voorkomen dat er spanningen binnen dat huis optreden.

Afue antwoordt dat ze na haar terugkomst uit Lomé nauwelijks gelegenheid heeft gehad om een geschikte man in Asadoro te zoeken. Sommige raadsleden achten dit een aanwijzing dat Afue bereid is tenminste binnen Asadoro te trouwen, anderen zijn daarvan niet zo overtuigd. Een van de raadsleden meent dat Nadyua voor haar een man moet uitzoeken in Asadoro (als ondersteuning van het 'vaderlijk' gezag) en dat niet aan Afue zelf over te laten, zoals de vorst voorstelt.
Men gaat daarmee akkoord, behalve de parketwachter. Hij heeft zijn bedenkingen want, zegt hij, 'Ik zie Afue van 's ochtends vroeg tot 's avonds laat bij Adamu in Tunzuinu over de vloer'. De vorst wuift dit weg, want Afue heeft niet Adamu als haar barafò aangewezen. Adamu zal zich wel koest houden wegens zijn opmerking op de eerste zitting. Besloten wordt Afue onder de hoede te plaatsen van Nafue, Nadyua's volle jongere zuster.

Nafue wordt opgedragen voor de uitzet zorg te dragen.

Hoewel Afue in het midden heeft gelaten of ze nu wel of niet in Asadoro zal trouwen, gaat Tamandya er vanuit dat zij onder de druk van haar moeder's broer (èn van zijn eigen dreigement de huwelijksbelofte aan Abukari in te trekken) uiteindelijk zal toegeven. Hoe dit ook zij, hij begint tenminste na de tweede zitting ashibyèya te voldoen aan Nafue en begin 1972 heeft hij ongeveer 20.000 francs aan Nafue afgedragen. (informatie uit januari 1973).

Afue echter heeft haar verhouding met Karamò niet verbroken, maar is zo handig de schijn op te houden dat zij zich conformeert aan de uitspraak van het hof van de vorst. Maar als Karamò, metselaar in overheidsdienst, aan het werk wordt gezet in Gando, loopt Afue opnieuw weg en trekt bij Karamò in.

Ze wordt van hem zwanger en baart in Gando een kind.

Tamandya is woedend en begrijpt nu wel dat hij er niet meer op hoeft te rekenen dat Afue ooit met zijn zoon zal trouwen. Hij laat Nadyua weten dat hij in elk geval de ashibyèya terug wil zien die hij aan Nafue heeft gegeven.

Bemiddeling van de Juge de Paix (eind 1972).

Niet met het oogmerk om Afue alsnog te overreden met Tamandya's zoon te trouwen, maar eerder om de aansprakelijkheid voor het terugbetalen van de ashibyèya op Karamò af te wentelen, wendt Nadyua zich tot de Juge de Paix.

Deze heeft het geschil achter gesloten deuren behandeld. Er waren geen bijzitters of tolk aanwezig en voor zover ik heb kunnen nagaan, is er geen proces-verbaal opgesteld. Volgens Nadyua heeft hij tijdens de bijeenkomst

als tolk dienst gedaan (hij werkt bij Publieke Werken).

Op de dagvaarding van de Juge de Paix antwoorden alleen Afue, Tamandya en Nadyua. Karamò laat verstek gaan. Zoals Nadyua wel had verwacht, gezien het standpunt van het Tribunal in dit soort kwesties, verklaart de Juge de Paix Afue niet te kunnen dwingen haar minnaar te verlaten en met haar verloofde Nabati te trouwen. Hij zegt echter wel dat de minnaar Karamò aansprakelijk is voor de compensatie van de ashibyèya aan Tamandya, die conform Tamandya's berekening wordt gesteld op 10.000 francs. Hij zou erbij gezegd hebben dat hij Karamò tot betaling zou dwingen via de politie als deze zou weigeren.[30)]

Toch schijnt Karamò ook aan deze druk niet te hebben toegegeven, want in januari 1973 heeft niet hij maar Nadyua de helft van de ashibyèya aan Tamandya teruggegeven om te voorkomen, aldus Nadyua, dat hun vriendschapsrelatie zou verslechteren en er spanning zou ontstaan binnen de Asadoro groep. Nafue had reeds een deel van het geld aan de uitzet uitgegeven en was niet in staat het geld aan Tamandya terug te geven. Noch Tamandya, noch Nadyua dringen daar op aan.

Op mijn vraag waarom hij zich niet nogeens tot de Juge de Paix gericht heeft, antwoordt Nadyua dat hij er geen gat meer in zag nu Karamò taal noch teken van zich had laten horen. Hij was er vanuit gegaan dat, als Karamò zich met hem wilde verzoenen, hij zeker bereid zou zijn geweest de ashibyèya terug te betalen.

Inmiddels heeft echter Tamandya zijn belofte om Awu aan Abukari ten huwelijk te beloven ingetrokken.

(c)

Nabeschouwing

Tot tweemaal toe probeert Nadyua door inschakeling van de vorst zijn zuster's dochter te dwingen zich aan zijn gezag te onderwerpen en binnen de eigen verwantengroep te trouwen. Maar ook in dit geval blijkt de betrekkelijke onmacht van het inheems gezag om de traditionele uithuwelijking tegen de zin van de jongere generatie af te dwingen. Het is niet onwaarschijnlijk dat dit mede een gevolg is van de invloed van het Tribunal. Het is ook niet voor niets dat Nadyua bij de Juge de Paix met een andere eis komt dan voor de vorst. Het moet hem toch wel bekend zijn dat een aktie om Afue te dwingen binnen het huis Asadoro te trouwen voor dit gerecht zou stranden.

Zijn eis tot vergoeding van de ashibyèya door de minnaar is niet zozeer een poging schadeloos gesteld te worden voor het verlies van de vrouw, als wel hoofdzakelijk een wraakaktie tegen de minnaar.

Nu Karamò zelfs niet toegeeft aan het bevel van de Juge de Paix, laat Nadyua het toch niet zover komen dat Tamandya in geen tijden iets van zijn ashibyëya terug ziet. Hij betaalt zelf de helft van de 10.000 francs en vraagt Tamandya of hij hem voor de rest nog enige respijt kan geven. Voor die terugbetaling heeft hij twee redenen:

- enerzijds wil Nadyua de ergernis van Tamandya over de weigering van Afue niet verder opjagen en zo voorkomen dat er een breuk tussen beide segmenten in Asadoro ontstaat,

- anderzijds aarzelt Nadyua om iemand uit de karamò kringen (Karamò) hard aan te pakken. In dit opzicht vertoont zijn

aarzeling enige overeenkomst met Atyî's houding die ook niets durfde (?) te ondernemen tegen de schaking van zijn vrouw door Adamu.

Hoewel de vorst zeker niet afwijzend staat tegenover compensatie van de ashibyèya door de minnaar, is het in dit geval toch wel de vraag of hij Nadyua in zijn vordering tegen Karamò zal ondersteunen. Bij de eertijds plechtige overeenkomst tussen de donzom en karamòm gesloten voor hun vertrek uit het land van herkomst Anò, werd immers overeengekomen dat de donzom zich niet zouden inlaten met geschillen in karamò kringen (zie Inleiding). De vorst zal zich dus wel tweemaal bedenken voordat hij een karamò al te zeer het vuur aan de schenen legt. (Zie in dit verband ook casus 9). De karamòm zijn zich hun sociaal overwicht bewust en maken daar onder alle omstandigheden gebruik van, zeker in 'vrouwenzaken'.

Niettemin zal Karamò er verstandig aan doen (hij heeft tenslotte een overtreding begaan) zich met Nadyua te verzoenen, mede omdat Afue niet in eeuwige onmin met haar moeder's broer wil blijven leven, al zou het alleen al zijn om een vervloeking van haar vader Atyî te ontlopen. Of Afue wil terugkeren naar haar ongeïslamiseerde verwanten in Asadoro is de vraag. Als geïslamiseerde vrouw is het niet waarschijnlijk dat zij bereid zal zijn ooit terug te gaan naar ongeïslamiseerde kringen, of zelfs om op het platteland te gaan wonen.

Hoe dit ook zij, Karamò zal op de een of andere wijze zich met Nadyua moeten verzoenen, als hij tenminste rust en vrede in zijn eigen gezin wil hebben. Het gebaar om Tamandya een redelijke compensatie aan te bieden is daarbij onmisbaar.

Categorie III

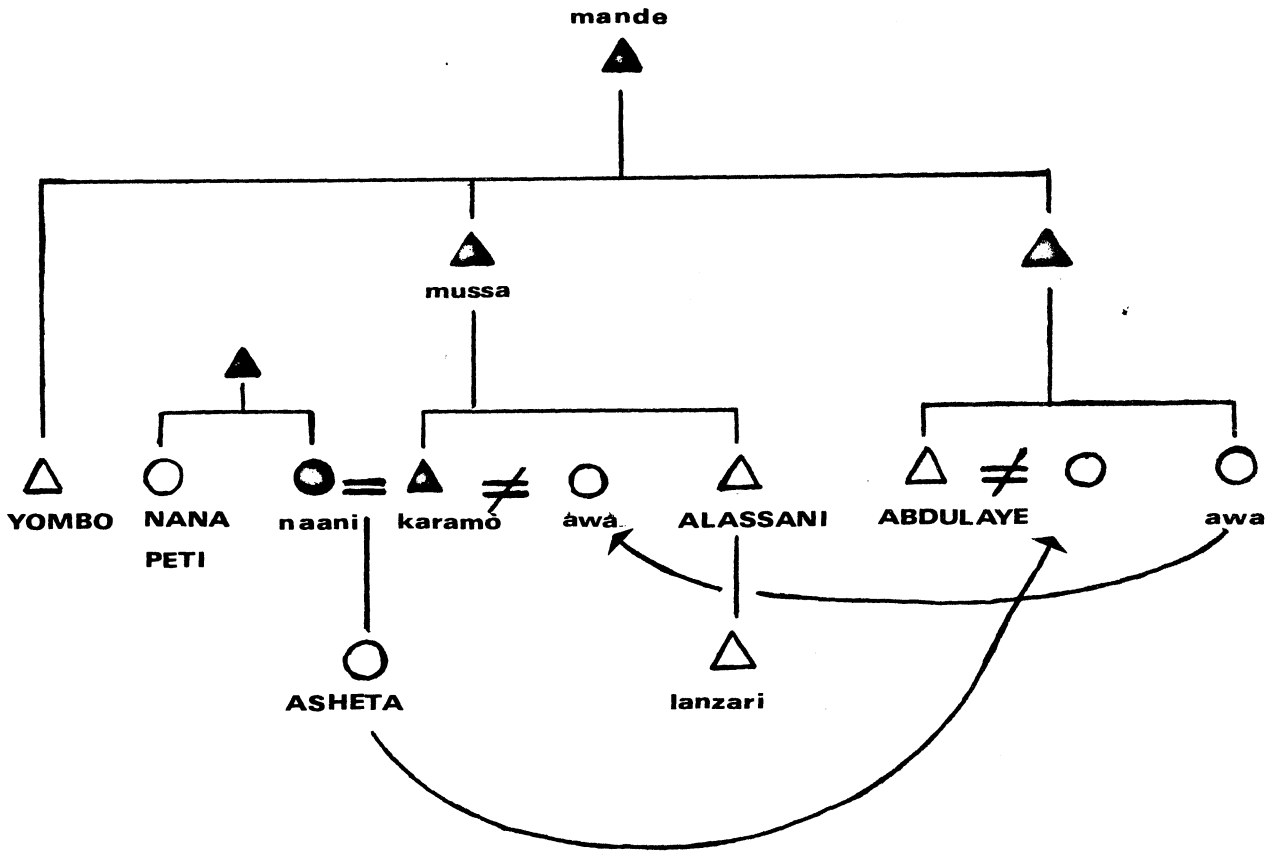
Casus 8: Asheta - Abdulaye

(a)

Voorgeschiedenis

Asheta, dochter van wijlen Karamò uit het sinds verscheidene generaties lang geïslamiseerde donzo huis Mande en wijlen Naani uit een ongeïslamiseerd ngye huis in de wijk Fòmboro, is na de dood van haar vader ten huwelijk gegeven door haar vader's jongere broer Alassani aan Abdulaye.
Kort nadat het huwelijk naar Islam wijze gesloten is in 1967, vertrekt het paar naar Yendi, (Noord-Ghana). Na drie jaar kinderloos samen te hebben geleefd laat Asheta haar man in de steek en gaat zij samenwonen met een minnaar, een Dagomba uit Noord-Ghana). Zij krijgt van hem een kind, maar besluit ook hem in de steek te laten. Zij vertrekt in 1971 naar N'zara, geholpen door haar nieuwe minnaar, Sanussi, een Yoruba koopman.

relatiediagram casus 8: Asheta - Abdulaye



Toen Asheta in 1969 bij haar man wegliep, stelde Abdulaye niet direkt pogingen in het werk om haar weer bij zich terug te krijgen, erop vertrouwend dat zij uit eigen beweging zou terugkomen uit vrees voor een vervloeking door haar vader die gewild had dat zij in het huis Mande trouwde.

In 1971 keert ook Abdulaye uit Ghana terug. Hij probeert zijn vrouw over te halen bij hem terug te komen. Daartoe richt hij zich tot Yombo, hoofd van het lineage-segment (op dat moment ook in Ghana). Deze antwoordt hem per brief dat niet hij, maar Alassani verantwoordelijk is voor het uithuwelijken van Asheta. Hij raadt hem aan zich tot Alassani te wenden.

Nadat Asheta in N'zara is teruggekeerd en bij haar pleegmoeder Nana Peti is ingetrokken, dringt deze erop aan om toch naar Mande terug te gaan en haar contacten met Sanussi te verbreken. Asheta voelt daar echter niet voor; ze is in-

tussen zwanger geworden van Sanussi. Abdulaye beschuldigt Yombo èn Nana Peti onder één hoedje te spelen en Asheta in haar weigering bij hem terug te keren te ondersteunen. Volgens Abdulaye zouden zij tegen Asheta gezegd hebben dat zij geen ongelijk had om niet naar haar man terug te gaan (wegens zijn leeftijd?). Abdulaye is hierover verbolgen en tegen alle verzoeningspogingen binnen Mande[31] in, besluit hij het geschil aan de vorst voor te leggen.

(b)

Berechting

Zitting bij de vorst op 6 augustus 1971.

Alleen de raadsleden van het huis Dyabu en het hoofd van het huis Mande, Mussa, zitten in de rechtszaal. Het hoofd van Mande wordt met respekt behandeld, er wordt een goed geitevel voor hem neegelegd. Het geschil wordt behandeld in de sfeer van 'binnen het huis', als een awuru dyòrè (geschil binnen de lineage). Vandaar ook dat de niet-Dyabu raadsleden niet gekomen zijn. Door geen van de betrokkenen (Abdulaye, Alassani, Asheta, Nana Peti en Yombo) wordt procedeer-geld betaald. Sanussi, is niet aanwezig. Voor zover ik heb kunnen nagaan, had hij ook geen oproep ontvangen.

Tijdens de verklaring van Abdulaye windt Yombo zich erg op. Hij beluistert in Abdulaye's woorden dat hij de schuld krijgt van Asheta's weglopen. Volgens Abdulaye zou Yombo gezegd hebben dat dit huwelijk nooit had mogen plaats vinden en dat dit ook zeker niet gebeurd was als hij in N'zara was geweest. Yombo noemt dit een leugen en vraagt zich af hoe zijn 'jongere broer' zo on-

dankbaar kan zijn voor de materiële steun die hij hem heeft gegeven toen hij Asheta trouwde. Het is bovendien wel heel vreemd, vindt Yombo, dat Abdulaye tot driemaal toe hem in Ghana heeft geschreven te willen bemiddelen in het konflikt met Asheta. Dat zou hij toch niet gedaan hebben als hij werkelijk dacht dat hij, Yombo, de hand in het spel had?

Alassani vertelt, dat na Karamò's dood, Yombo op de hoogte is gebracht van het voornemen om Asheta uit te huwelijken volgens de wens van haar vader. Yombo had daar geen bezwaar tegen. Toen Alassani hoorde dat Asheta in N'zara terug was, heeft hij haar pleegmoeder Nana Peti proberen over te halen druk op Asheta uit te oefenen, opdat ze naar Mande zou teruggaan. Toen Asheta echter weigerde, had Alassani haar gedreigd dat zij geen stap meer in Mande zou kunnen zetten als ze volhardde.

Asheta vertelt dat er tussen haar en haar man geen grote ruzies zijn geweest, geen belediging of mishandeling. Zij wijt haar weglopen aan een 'duivel' (shitana) die bezit van haar had genomen. Als een van de raadsleden enigszins ongelovig vraagt wat die shitana dan wel was, begint ze te huilen. Men kan daar niet best tegen en ruw gebiedt de spreker haar op te houden. Als de vorst vraagt waarom ze bij Abdulaye is weggelopen, draait ze om de zaak heen. Ze zegt dat haar man haar geslagen heeft, maar als ze haar tegenspraak bemerkt, komt het hoge woord er onder een stortvloed van tranen uit: haar vader Karamò is getrouwd geweest met Awa, een oudere zuster van Abdulaye. Deze vrouw was aanzienlijk jonger dan Karamò en placht haar man te zeggen dat hij haar niet kon bevredigen zoals een man betaamt; zij had hem tenslotte hierom verlaten. Asheta vindt het verschrikkelijk dat ze, na de dood van haar vader, ten huwelijk is gegeven aan Awa's jongere broer. Zij zegt dat als haar vader geweten zou hebben dat zij aan Abdulaye ten huwelijk beloofd was, hij hier niet mee ingestemd zou hebben. Ze is nu bang

dat haar overleden vader haar zal verwijten getrouwd te zijn met iemand, die hem tijdens zijn leven (en huwelijk met Awa) bepaald geen goed hart toedroeg.

De vorst vraagt waarom Asheta niet geweigerd heeft Abdulaye te trouwen toen het huwelijk gesloten werd en zij daags na de huwelijkssluiting haar duimafdruk heeft gezet op de huwelijksakte. Toen had ze immers kunnen weigeren.[32] Asheta geeft daar geen antwoord op. De vorst wordt kwaad en zegt dat een vrouw niet om elk wissewasje maar van huis kan weglopen. In de beste huwelijken kan zich weleens een shitana van de vrouw meester maken (sarcastisch bedoeld).

Het lijkt erop dat iemand (Nana Peti?) Asheta heeft opgestookt en dat het verhaal over haar vader is opgerakeld om Asheta tegen Abdulaye op te zetten. Grond voor deze verdenking ligt in het feit dat een huwelijksaanzoek uit Asheta's moeder's patrilineage werd afgewezen. Alassani echter heeft dit verzoek niet alleen afgewezen wegens zijn belofte aan Karamò, maar ook omdat een karamò meisje nooit aan een ngye lineage ten huwelijk wordt beloofd. Niettemin heeft de weigering in deze lineage kwaad bloed gezet en het is niet geheel duidelijk welke kant Yombo hierin heeft gekozen, die zelf ook een vrouw uit deze lineage heeft getrouwd.

Aan de verklaring van Nana Peti wordt veel waarde gehecht, omdat zij lange tijd Asheta heeft opgevoed. Zij heeft ook haar uitzet gekocht van het geld van Abdulaye. Zij vertelt dat Karamò lange tijd in Fòmboro heeft gewoond toen hij ruzie had in het huis Mande. Nadat Karamò zich echter met zijn vader's verzoend had, was hij weer teruggekeerd naar Mande. Vóór zijn vertrek zou hij gezegd hebben dat hij wegens de genoten gastvrijheid een dochter aan Nana Peti's patrilineage zou uithuwelijken. Haastig voegt zij eraan toe (om de reeds gewekte schijn dat zíj achter het weglopen van Asheta zou zitten, weg te nemen)

dat zij zich niet gekwetst zal voelen als Alassani die belofte van zijn broer toch uitvoert. Zij wijst Abdulaye's verwijt, als zou zij gezegd hebben dat Asheta niet het eerste meisje uit Mande is dat het huwelijk met iemand uit Mande weigert, van de hand. Yombo valt haar daarin bij en meent dat Abdulaye een opmerking die misschien ooit in scherts gezegd is, opblaast om de schuld van het mislukken van Asheta's huwelijk op hem en Nana Peti af te wentelen.

Alassani valt hier Nana Peti heftig in de rede. Hij vindt dat Yombo en Nana Peti de feiten verdraaien. Asheta zou wel degelijk zijn opgestookt om Abdulaye te laten zitten. De vorst legt hem echter het zwijgen op en meent dat Nana Peti - die indruk heeft gemaakt door haar rustige en heldere betoog - geen verwijt treft als de 'vader' zelf niet eens alles in het werk stelt om zijn 'dochter' terug te krijgen (een verwijt aan Alassani). Dit verwijt treft tevens Abdulaye die zich ook niet het vuur uit de sloffen heeft gelopen om zijn vrouw terug te krijgen.

Asheta blijft weigeren om naar Abdulaye terug te gaan. Het hof vraagt Abdulaye wat hij als ashibyèya eist. Zonder zich te bedenken taxeert hij dit op 25.000 francs. Hij voegt er echter aan toe dat hij dit bedrag niet van Alassani eist, maar van de minnaar van Asheta. Als een raadslid hem vraagt wie hij daarmee bedoelt, wil hij geen namen noemen. Er wordt bepaald dat elke man die een relatie aanknoopt met Asheta 25.000 francs aan Abdulaye moet afdragen. Onder hilariteit sluit de vorst de zitting af door te vragen 'of er nog iemand is die een vrouw wil hebben voor 25.000 francs'.

Tijdens deze zitting hebben Nana Peti, Asheta of Abdulaye met géén woord gerept over de huidige minnaar van Asheta, de Yoruba Sanussi. Hij is niet opgeroepen en niet aanwezig. Zoals later zal blijken, was Asheta naar eigen zeggen toen reeds twee à drie maanden zwanger

van Sanussi. Het is onwaarschijnlijk dat dit feit aan het hof (èn Abdulaye) onbekend was, want in N'zara verbreiden zich dergelijke feiten snel. Hoe dit ook zij, in dit proces wordt Sanussi nog niet aansprakelijk gesteld voor de 25.000 francs.

Na dit proces keert Asheta voor korte tijd naar Abdulaye terug, maar daar kan ze natuurlijk niet verbergen dat ze zwanger is. Toch schijnt niet dit feit voor Abdulaye aanleiding te zijn geweest van Sanussi de ashibyèya terug te vorderen, maar de geruchten dat Asheta van het huishoudgeld dat zij van haar man krijgt, voor haar minnaar eten klaarmaakt en aan hem laat brengen. Abdulaye voelt zich hierdoor in zijn hemd gezet en verzoekt in november 1972 de vorst om Sanussi op te roepen en hem te dwingen een compensatie te betalen voor de ashibyèya. Hij zegt aan de vorst echter niet met 25.000 francs genoegen te nemen, maar 35.000 francs te willen hebben. De reden van de verhoging zou zijn niet alleen de openlijke vernedering die Abdulaye heeft ondergaan, maar ook het feit dat Sanussi een florerende handel drijft in N'zara.

De vorst belooft Abdulaye de minnaar te zullen dagvaarden. Hij spreekt zich in dat stadium nog niet uit over de verhoging met 10.000 francs (de gebruikelijk opgelegde compensatie is 25.000 francs, ik kom hierop aan het einde van dit hoofdstuk terug).

Maar tot een nieuw proces voor de vorst komt het niet. Op 14 december 1972 dient Asheta een verzoek in bij het Tribunal Coutumier de Ie Instance tot echtscheiding.

Eerste zitting van het Tribunal Coutumier de Ie Instance op 14 december 1972.

Aanwezig zijn Asheta als eiseresse en Abdulaye als gedaagde. Nana Peti is als getuige gedagvaard. Niet gedagvaard zijn Yombo, Alassani en Sanussi.

Voor de Juge de Paix verklaart Asheta dat zij op augustus 1971 reeds een aantal maanden zwanger was van Sanussi, maar dat zij dit heeft verzwegen om haar minnaar te behoeden voor een vordering tot terugbetaling van de ashibyèya. Zelf had ze niet naar haar man terug gewild, maar onder druk van haar pleegmoeder Nana Petit (het proces-verbaal spreekt van 'imprécations') en wegens ziekte van haar zoontje[33] is ze toch naar Abdulaye teruggegaan.

Dit duurt echter niet lang, want de eerste vrouw van Sanussi, die volgens Asheta jaloers op haar is, vertelt Abdulaye dat zijn vrouw nog steeds kontakt heeft met haar minnaar Sanussi en hem zelf eten laat bezorgen. Abdulaye heeft haar daarop de deur gewezen en een eis tegen Sanussi tot vergoeding van de ashibyèya ingediend bij de vorst. Asheta verzoekt nu het Tribunal de echtscheiding uit te spreken en de vordering van Abdulaye af te wijzen.[34]

Eerst wordt Nana Peti naar voren geroepen. Zij zegt dat het huwelijk tussen Abdulaye en Asheta gesloten is op verzoek van Abdulaye's eerste vrouw Nangroma (uit het huis Mande), omdat zij wegens een gebrekkige gezondheid niet goed meer voort kon in de huishouding. Vanaf het begin kon Asheta slecht met haar opschieten, mede door de herinnering dat Awa, een klassifikatorische oudere zuster van Nangroma, Asheta's vader zo vaak openlijk bespot en vernederd had.

Weliswaar heeft Nana Peti kritiek op het feit dat Abdulaye haar pleegdochter de deur heeft gewezen - een

man behoort zo iets niet gauw te doen - maar zij wil toch wel dat Asheta opnieuw terugkeert naar haar man. Ze verzoekt de Juge de Paix haar geen uitleg te vragen over de hoogte van de ashibyèya, maar Alassani daarover te laten vertellen. Zij zegt zelf slechts 8.000 francs te hebben ontvangen; dit bedrag heeft ze uitgegeven aan de uitzet van Asheta.

Om Alassani te kunnen verhoren wordt de zitting verdaagd naar 8 maart 1973.

Op de hervatte zitting[35] zijn alle genoemde personen aanwezig. De Juge de Paix geeft het eerst het woord aan Abdulaye. Deze vertelt dat Asheta in de eerste maanden na de zitting bij de vorst (aangeduid in het proces-verbaal als 'le Tribunal du Chef Supérieur')[36] voor Sanussi het eten klaar maakte van het huishoudgeld dat hij haar gaf. Voordat hij Asheta de deur wees, heeft hij aan Nana Peti gevraagd te bemiddelen. Maar Nana Peti wilde hem zelfs niet ontvangen. Abdulaye benadrukt dat de Juge de Paix niet de indruk moet krijgen dat hij iemand, die tot het huis Mande behoort, uit huis wilde zetten, maar dat hij het niet langer slikt door zijn vrouw publiekelijk zo te kijk te worden gezet. In november 1972 heeft hij de vorst gevraagd Sanussi op te roepen om hem aansprakelijk te stellen voor compensatie van de ashibyèya. Maar: 'A ma grande surprise j'ai été traduit devant le Tribunal Coutumier de Première Instance de Mango'.
Abdulaye eist van zijn kant compensatie van de ashibyèya van Sanussi. Hij taxeert de ashibyèya op 35.000 francs. Hij voegt eraan toe dat hij zeer verbaast is nu te horen dat Asheta zich tegen deze vordering verzet, terwijl Sanussi in november 1972 middels een boodschapper, aan de vorst had laten weten bereid te zijn tot vergoeding van de ashibyèya.

De Juge de Paix vraagt Abdulaye of hij het formulier van de burgerlijke stand bij zich heeft waarop indertijd

(in 1967) zijn huwelijk werd ingeschreven bij de vorst. Op deze formulieren wordt, behalve de namen, geslacht en geloof, ook de 'dot' vermeld, maar dit laatste wordt zelden ingevuld. De aangever van het huwelijk realiseert zich op het moment van de inschrijving blijkbaar niet dat hij ooit eens de ashibyèya zal terugeisen. De traditionele conceptie van ashibyèya kan trouwens moeilijk door 'dot' vertolkt worden.

Als de Juge de Paix Abdulaye erop wijst dat hij op de akte niets over de 'dot' heeft ingevuld ('néant'), haast Abdulaye zich te verklaren dat het huwelijk met Asheta een huwelijk betreft 'entre les membres d'une même maison, raison pour laquelle je n'ai pas voulu faire mentionner le montant de l'achigbéya. Si j'ai été amené à le faire, c'est pour la seule raison que Achéta m'a traité d'imbécile et d'idiot en disposant de mes revenus pour entretenir son amant'.

Abdulaye's opmerking dat het huwelijk met Asheta een huwelijk is binnen het huis Mande maakt het onwaarschijnlijk dat zijn uitgaven aan de ashibyèya zo hoog zijn als hij doet voorkomen. Zijn opmerking direkt na het zo juist geciteerde, is van belang: 'Je renonce au remboursement de l'achigbéya. Acheta est libre d'aller ou bon lui semble. Je voudrais tout simplement faire connaître au Tribunal que ni moi-même, ni mon grand-frère Alassani n'avions en aucune circonstance chasser Acheta de la maison. Elle est tout comme nous, fille de la maison. C'est pour pouvoir rejoindre son amant qu'elle a quitté la maison'.

Deze opmerking is echter alléén te begrijpen als men weet dat het een reaktie is op een door de Juge de Paix gestelde vraag of Abdulaye ôôk zijn vrouw aansprakelijk achtte voor de terugbetaling van de ashibyèya. Deze vraag is evenwel niet in het proces-verbaal opgenomen. Abdulaye heeft deze opmerking gemaakt om uit te sluiten dat zijn vorderingen ook tegen Asheta is gericht.

De echtscheiding wordt uitgesproken en verder bepaalt het vonnis dat de verwanten van Asheta's moeder's patrilineage niet aansprakelijk gesteld kunnen worden voor de terugbetaling van de ashibyèya, omdat op het formulier van de burgerlijke stand hiervoor niets staat ingevuld. Over enige aansprakelijkheid van Sanussi (die ook voor de tweede zitting niet was opgeroepen) rept het vonnis niet.

(c)

Nabeschouwing.

Opnieuw is de vorst er niet in geslaagd een vrouw te dwingen tot een traditionele uithuwelijking. En zij weet dat zij hierin door de moderne volksrechtbank zal worden ondersteund. Vandaar haar beroep op het gerecht. Haar verzet tegen de vordering van 35.000 francs is goed te begrijpen; ten eerste is het bedrag als ashibyèya voor een intra-lineair huwelijk (awuru adya) te hoog, en ten tweede wil zij voorkomen dat Sanussi wegens een vordering tot vergoeding van dit bedrag afgeschrikt wordt om zijn relatie met haar door te zetten.

Als Asheta onder aandrang van haar pleegmoeder in september 1971 toch naar Abdulaye terugkeert, is Abdulaye's reaktie volkomen begrijpelijk als hij van anderen hoort en naar eigen zeggen haar zelf ook betrapt dat zij haar minnaar Sanussi eten laat brengen van zijn geld. Het is de druppel die bij hem de emmer doet overlopen. Zoals hij zegt voor de Juge de Paix. 'Si j'ai été à le faire - het terugeisen van de ashibyèya - c'est pour la seule raison que Acheta m'a traité d'imbécile et d'idiot en disposant de mes revenus pour entretenir son amant'.

Overigens is haar verzet tegen het huwelijk met Abdulaye ook begrijpelijk. Zij is een jeugdige, aantrekkelijke vrouw van rond de twintig, terwijl Andulaye een man is van omstreeks zestig jaar. Abdulaye maakt een rustige indruk en, als man op leeftijd, verwacht hij niet veel kans te maken om Asheta blijvend aan zich te binden. Het is zelfs mogelijk dat Asheta haar man - evenals Awa indertijd haar vader - ostentatief heeft laten merken dat zij bij jongere mannen kreeg wat zij bij hem niet (meer) kon vinden.

Het is vaste jurisprudentie van het Tribunal Coutumier dat de man wiens vrouw hem verlaat van de minnaar schadevergoeding kan eisen ('remboursement de dot'). Ook in dit geval erkent het Tribunal dit recht, ondanks het feit dat het de man is geweest die zijn vrouw tenslotte zijn huis heeft uitgezet (een ongebruikelijke zaak, zie ook casus 9). In de overwegingen van het vonnis wordt dit nogeens onderstreept.

Dit geschil bewijst trouwens opnieuw het belang om onderscheid te maken in:
a. terugbetaling van de ashibyëya door de schoonfamilie (of de vrouw zelf) en
b. schadevergoeding door de minnaar aan de verloofde/echtgenoot.

Ook in dit geval denkt de echtgenoot er niet over terugbetaling van de ashibyëya te eisen van zijn schoonfamilie. Abdulaye is alleen uit op eerherstel en niet op een breuk met zijn schoonfamilie, ook al stelt hij geen prijs meer op Asheta die hem in het openbaar zo belachelijk heeft gemaakt.

Abdulaye's opmerking 'je renonce au remboursement de dot' houdt echter niet in dat hij de minnaar Sanussi niet aansprakelijk zou achten voor schadevergoeding. Zijn aktie voor de vorst wees trouwens al in die richting. Maar in het echtscheidingsproces voor de Juge de Paix

heeft Abdulaye zijn vrouw als tegenpartij, en niet de minnaar, die zelfs niet gedagvaard is.

Als Abdulaye schadevergoeding zou willen eisen van de minnaar Sanussi zou hij een andere aktie moeten instellen, en bij de Juge de Paix niet veel kans maken nu hij zo uitdrukkelijk heeft verklaard geen 'remboursement' te willen hebben, hetgeen door de Juge de Paix werd uitgelegd dat hij niets materiëels wilde eisen van zijn vrouw of haar familie. Strikt juridisch bezien is dit wellicht juist en beschouwt de rechter dit geval alleen maar binnen het verband van de echtgenoten en de vrouw's familie. Hij legt het 'je renonce au remboursement' ook aldus uit - maar dàt wil Abdulaye nu juist ook niet.

Categorie III

Casus 9: Idrissa - Yussuf

(a)

Voorgeschiedenis

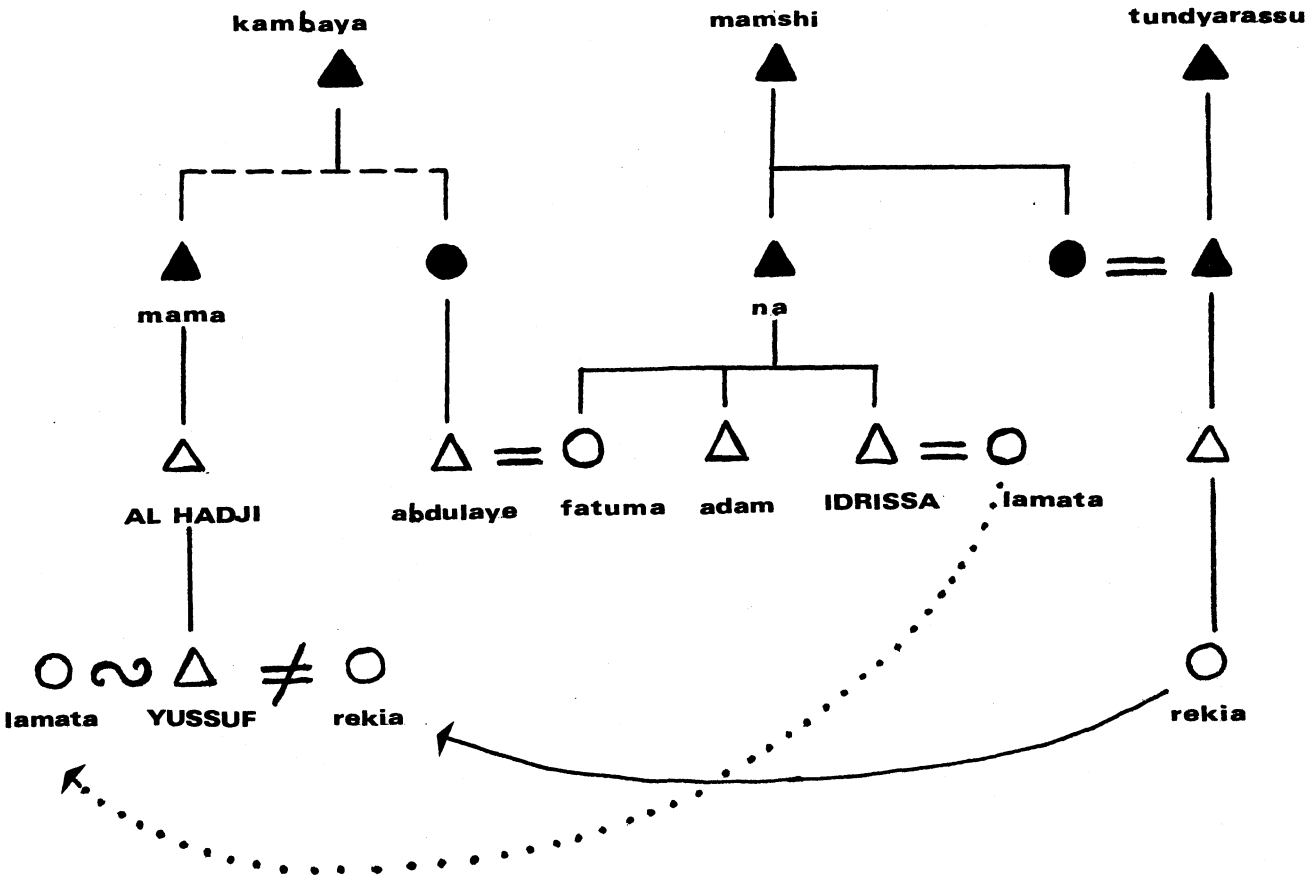
In het verleden heeft de (toen nog niet geïslamiseerde) ngye lineage Mamshi toestemming gekregen zich op het grondgebied te vestigen van de geïslamiseerde donzo lineage Badara. Over de jaren heen werd Mamshi in sociaal-politiek opzicht afhankelijk van Badara. Leden van Mamshi leggen hun geschillen binnen eigen kring voor aan het hoofd van Badara voordat zij bij de vorst aankloppen. Hun dochters worden ten huwelijk gegeven aan donzo mannen uit Badara, niet andersom.

Anderzijds is Mamshi ook geassocieerd met de karamö lineage Kambaya. Moslims uit deze lineage hebben leden van Mamshi enkele generaties geleden tot de Islam bekeerd en uit dank hiervoor heeft Na, de vader van Idrissa en eiser in dit geschil, zijn eigen dochter Fatuma aan de Imam Mama ten huwelijk gegeven. Deze trouwde echter niet zelf met haar, maar huwelijkte haar uit aan Abdulaye, een zoon van Mama's klassifikatorische zuster. Op grond nu van dit huwelijk zijn alle direkte mannelijke verwanten van Abdulaye aanverwanten van Idrissa, dus óók Yussuf, kleinzoon van de Imam Mama en tweede hoofdpersoon in deze zaak. Yussuf en Idrissa spreken elkaar aan als nshibyè, een term die wederkerig gebruikt wordt onder mannelijke aanverwanten.

Idrissa is niet alleen door dit huwelijk aanverwant aan Yussuf, maar ook wegens zijn (ontbonden) huwelijk met Rekia

uit de lineage Tundyarassu.[37] Rekia is Idrissa's FZSD.

Relatiediagram casus 9: Idrissa - Yussuf



Yussuf woont nog steeds bij zijn vader Al Hadji, maar wegens ruimtegebrek wil hij naar elders verhuizen. Daar Idrissa's lineage over voldoende grond beschikt, vraagt Yussuf zijn vader met Idrissa in onderhandeling te treden over het gebruik van een stukje grond.

Medio 1969 begint Al Hadji de onderhandelingen. Op grond van hun aanverwantschapsrelaties èn het respekt dat leden van het huis Mamshi hebben voor Kambaya, wordt met alle welwillendheid op dit verzoek gereageerd. Als de besprekingen rond zijn, geeft Al Hadji het traditionele geschenk in dergelijke zaken (500 frs CFA) en een kalebas kolanoten als erkenning van Idrissa's rechten op het stukje grond.

Het is alle betrokkenen duidelijk dat de grond niet in eigendom werd overgedragen, noch werd verkocht. Men is het erover eens dat Yussuf slechts het gebruiksrecht van de grond heeft gekregen om er een huis op te zetten voor zijn gezin.[38)]

Na de overeenkomst verzoekt Yussuf in 1969 aan de Chef de la Circonscription om afgifte van een 'certificat de donation de terrain'. Yussuf is als commies werkzaam op het bureau van het districtshoofden zeer vertrouwd met dergelijke administratieve zaken. Hij kent ook de macht van een dergelijke formele akte tegenover derden (in de eerste plaats tegenover de overheid zelf). Dit certificaat is te vergelijken met een eenvoudig kadaster. De stereotiepe bewoording ervan is nogal misleidend en geeft de indruk van <u>eigendomsoverdracht</u>. Dit is echter geenszins de bedoeling van partijen geweest. Het certificaat dat in het landregister is opgenomen, luidt

<u>certificat de donation de terrain</u>

Je sousigné, K.D.[39)], propriétaire demeurant et domicilié à Mango, certifie avoir fait don à Monsieur Yussuf, Commis à la Circonscription de Mango, une parcelle de terrain...(maat)... pour construire une maison d'habitation.

Le terrain est situé...(nauwkeurig omschreven)

Le terrain serait <u>propriété</u> (onderstreping van mij, v.R.v.N.) de Monsieur Yussuf et il pourrait faire n'importe quelle construction la-dessus.

le donateur	l'acquéreur
K.D.	Yussuf
(duimafdruk)	(handtekening)

De afgifte van dit document is voorafgegaan door nauwkeurig opmeten van het terrein door landmeters van de overheid. Deze stellen ook een plattegrond van het stukje grond op dat later gehecht wordt aan het certificaat. Het geheel wordt opgenomen in het landregister.

De aktiviteiten van de landmeter hadden Idrissa al enigszins bevreemd, maar hij liet dit niet aan Yussuf merken. Dat werd echter anders toen Yussuf een bulldozer het terrein liet egaliseren en opdracht gaf het te omheinen met betonnen paaltjes en boompjes. Idrissa zei tegen Yussuf dat hij dit tegen de afspraak vond ingaan en dat de handelingen verdacht veel leken op die van een eigenaar. Bijzonder ergerde Idrissa zich aan het feit dat Yussuf alle handelingen liet verrichten (of zelf verrichtte) zonder enig overleg met hem.

Hoewel het optreden van Yussuf zijn aanverwanten in het huis Mamshi irriteren, durft niemand Yussuf voor enig gerecht te dagen. Als derhalve Idrissa wordt opgeroepen om op het bureau van de Chef de la Circonscription zijn duimafdruk te komen zetten op het certificaat, is er ogenschijnlijk geen vuiltje aan de lucht. Maar reeds toen besefte Idrissa (volgens eigen zeggen) dat deze formele handeling de oorspronkelijke overeenkomst tussen hem en Al Hadji ingrijpend had veranderd en naar overheid's begrippen neerkwam op overdracht van de eigendom van de grond. De tekst van het certificaat is ook sprekend.

Yussuf probeert Idrissa's argwaan te sussen en legt hem uit dat hij door de registratie van de overeenkomst slechts formeel heeft willen laten vastleggen dat hij een recht van opstal op de grond heeft. Hij voegt er aan toe dat dit ook hard nodig is gezien de steeds toenemende vraag naar bouwgrond in de stad.

Geheel gerust is Idrissa echter niet. Zo vraagt hij zich af of er ook een tijdslimiet aan de overeenkomst is gesteld.

Want hij bedoelde slechts Yussuf te helpen, niet ook diens erfgenamen.

Natuurlijk realiseerde Yussuf zich dat met deze akte, zijn rechten op de grond naar moderne rechtsbegrippen meer verzekerd zijn dan naar volksrechtelijke regels. Yussuf zou echter later wel Idrissa's opmerking voor de Juge de Paix ondersteunen dat het nooit de bedoeling was dat de eigendom van de grond zou worden overgedragen (als dit naar volksrechtelijke begrippen al zou kunnen).

In de overeenkomst was besloten dat er een huis gebouwd zou mogen worden voor Yussuf en zijn gezin. Maar het certificaat omschrijft het ruimer. Yussuf heeft het recht een woning op de grond neer te zetten of welke andere constructie dan ook. Er wordt niet gesproken over de vraag of Yussuf ook het recht heeft de woning te verhuren. Waarschijnlijk heeft Idrissa, die geen woord Frans verstaat, de inhoud van het dokument maar half begrepen toen hij zijn duimafdruk zette. Het is de vraag of de inhoud voor hem vertaald werd; mogelijk heeft Yussuf de inhoud in eigen bewoordingen aan Idrissa verteld.

Als de grond is afgegrensd, laat Yussuf er een huis op zetten en in plaats van er zelf in te gaan wonen, verhuurt hij het. Hij staat van de huuropbrengst niets aan Idrissa af en hoewel deze begrijpt dat Yussuf iets van zijn bouwkosten wil terugzien, vindt hij het verhuren van het huis aan derden in strijd met de overeenkomst.

Deze gang van zaken verslechtert de relatie tussen beide aanverwanten, maar nog niet zover dat Idrissa zijn 'schoonzoon' Yussuf gerechtelijk ter verantwoording roept. Daarvoor is zijn relatie met hem te hecht en het verschil in sociale status te groot. De druppel die de emmer doet overlopen is het feit dat Yussuf het aanlegt met Lamata, Idrissa's tweede vrouw.

Het huwelijk tussen Lamata en Idrissa is bijzonder slecht. Zij laat haar man vaak in de steek en naar later blijkt, loopt ze dan weg naar haar minnaar Yussuf. Tot nu toe heeft Abdulaye, de echtgenoot van Idrissa's oudere zuster Fatuma, beiden weten te verzoenen, maar dit lukt ook hem niet meer als Lamata voor de vijfde keer er vandoor gaat. Het is een publiek geheim dat de ruzies voortkomen uit de impotentie van Idrissa. Het verhaal gaat dat zijn vader (Na) een belofte aan zijn voorouders niet heeft ingelost, waardoor zijn kinderen door allerlei onheil worden getroffen.

Al Hadji en Yussuf beweren dat het huwelijk tussen Lamata en haar man verbroken is. Idrissa zou ooit gezegd hebben dat zijn vrouw kon trouwen met wie ze wilde. Dit wordt door Idrissa bestreden en hij voert als bewijs aan dat noch Kuam, de vader van Lamata, noch de Imam van N'zara die het huwelijk gesloten heeft, op de hoogte gesteld zijn dat hij Lamata niet langer als zijn vrouw beschouwt. Voor ontbinding van de huwelijksrelatie is dit voorwaarde.

Hoe dit ook zij, in elk geval is het leggen van amoureuze relaties met de vrouw van een aanverwant uiterst laakbaar, ook al is het huwelijk ontbonden. Zet de man de relatie, ondanks druk van buitenaf, toch voort, dan wordt dit beschouwd als een van de ergste beledigingen van de aanverwantengroep en een overtreding van het huwelijksverbod tussen een man en de vrouw van zijn aanverwant. Er ontstaat bovendien de gevaarlijke situatie van <u>putyandi</u> (Zie Hoofdstuk VI).

Lamata wil tenslotte niet meer naar haar man terug. Het dreigement van haar man's oudere broer Adam (die speciaal voor deze zaak uit Ghana is gekomen) om Fatuma mèt de kinderen bij Abdulaye weg te halen haalt evenmin iets uit. Hierop besluit Idrissa zich tot de vorst te wenden. Hij heeft lang geaarzeld, maar op aandrang van leden van het huis Badara, die het gedrag van Yussuf

sterk afkeuren, zwicht hij. Voor Idrissa is de openlijke vrijage tussen zijn vrouw en Yussuf een klap in het gezicht; hij gaat erg gebukt onder de spottende blikken van de anderen.

De vorst aarzelt echter om het geschil te behandelen. Hij wijst Idrissa erop dat het zijns inziens berecht behoort te worden door de nazara sherea, het Tribunal Coutumier de Ie Instance. Van de overeenkomst tussen Idrissa en Yussuf is immers een kadashi (papier) opgesteld. Idrissa stelt daar tegenover dat hij Yussuf niet aanklaagt wegens de overeenkomst betreffende het gebruik van de grond, maar vanwege zijn onfatsoenlijk gedrag met Lamata.

De vorst komt Idrissa gedeeltelijk tegemoet door de kwestie niet in het openbaar te behandelen, maar ergens op een overloop in het paleis. Hiermee geeft de vorst aan dat hij de behandeling beschouwt als een 'geschil binnen de lineage', als een awuru dyòrè. Vandaar ook dat niemand procedeer-geld betaalt.

Er zijn echter een aantal zwaarwichtige redenen waarom de vorst zich liever buiten het geschil wenst te houden:

- Yussuf is een aanverwant van de vorst, bovendien is zijn moeder afkomstig uit de patrilineage van de vorst;
- Het huis Kambaya is één van de belangrijkste karamöm huizen in de stad, waaruit steeds de Imam van N'zara wordt gekozen en op het moment van de twist is Al Hadji reeds kandidaat voor deze geestelijke funktie. Het denkbeeld om Al Hadji te moeten oproepen, lokt de vorst niet aan. Dit zou overigens in strijd zijn met de eed die de donzom en karamòm indertijd hebben gesloten (zie p. 14);

- tenslotte zijn de relaties tussen Al Hadji en de vorst (in 1971) tamelijk gespannen, omdat een jongere broer van Al Hadji het gepresteerd heeft een ex-vrouw van de vorst het hof te maken. En hoewel de vorst reeds enkele

keren Al Hadji heeft laten weten dat hij hem als oudere broer verantwoordelijk acht voor deze ongewenste verhouding, heeft Al Hadji om de een of andere reden toch nog geen einde hieraan weten te maken.[40)]

(b)

Berechting

Tijdens de bespreking van het geschil op de overloop in het paleis is de sfeer om te snijden. De vorst is geagiteerd en Al Hadji - anders een rustige en introverte man - is nerveus en gejaagd. Hij haalt herhaaldelijk fel uit tegen de raadsleden van Dyabu en vermijdt de vorst aan te kijken. Ook de vorst voelt zich niet geheel op zijn gemak. Iedereen weet - hoewel dit niet met zoveel woorden ter sprake komt - dat op dat moment een jongere klassifikatorische broer van Al Hadji een als overspelige relatie beschouwde verhouding heeft met een ex-vrouw van de vorst. De vorst wil het geschil liefst zo snel mogelijk behandeld zien.
Idrissa zit er wat bedremmeld bij.

Alle vaste raadsleden zijn aanwezig, behalve echter het wijkhoofd van Sangbana en het hoofd van het huis Badara. Het wijkhoofd laat weten verhinderd te zijn. Opgeroepen en aanwezig zijn Yussuf en Idrissa. Al Hadji is als getuige meegekomen en Adam laat weten dat hij zijn broer niet heeft kunnen vergezellen, omdat hij weer naar zijn gezin in Noord-Ghana terug moet keren.

Als Idrissa het geschil aan de vorst voorlegt, verzoekt hij deze het gedrag van Yussuf te veroordelen en hem te verbieden nog langer zijn verhouding met Lamata voort te zetten. Wat de grond betreft, vertelt hij dat hij inder-

tijd wel het gebruik ervan heeft afgestaan, maar niet voorzien heeft dat Yussuf zich langzamerhand als eigenaar zou gaan gedragen. Yussuf's handelingen met betrekking tot de grondafperking zijn ook in strijd met het certificaat. Hij roept dan uit: 'Maar wat krijg ik voor mijn bereidwilligheid terug? Niets anders dan ondankbaarheid. Hij kan nog niet eens met zijn vingers van mijn vrouw afblijven!'

De vorst geeft toe dat Yussuf's gedrag beneden peil is. Hij vraagt Al Hadji en Yussuf overtuigend bewijs te leveren dat Idrissa inderdaad niet meer met Lamata getrouwd wil zijn, zoals zij beweren.

Als bewijs haalt Al Hadji hiervoor aan dat Adam, Idrissa's oudere broer, gezegd zou hebben dat Idrissa niets meer met de onhandelbare Lamata te maken wilde hebben en dat zij kon trouwen met wie zij ook maar wilde. Hèm kon het niets schelen.

Idrissa ontkent dit en zegt dat hij ook namens zijn broer spreekt. Als verweer voert hij aan dat hij Kuam, Lamata's vader, noch de Imam die indertijd het huwelijk heeft gesloten, op de hoogte heeft gesteld dat hij niet langer met Lamata getrouwd wilde zijn.

Geen van de aanwezige raadsleden vindt Al Hadji's verweer voldoende gestaafd. De vorst vraagt sarcastisch 'of iemand soms ook zijn slaapmat te koop aanbiedt als deze in de zon te drogen hangt'. Lamata's weglopen moet niet direkt beschouwd worden als blijk dat haar man haar niet meer wilde hebben. In strijd hiermee wordt trouwens ook geacht de herhaalde verzoeningspogingen van Abdulaye die getrouwd is met Idrissa's oudere zuster Fatuma.

Beide partijen halen opgelucht adem als de vorst voorstelt om Abdulaye nogeens te laten proberen een

verzoening tot stand te brengen. De vorst merkt op dat Abdulaye geen gemakkelijke taak zal hebben, 'omdat iedereen wel weet dat de donzom rokkejagers zijn'. Het is een duidelijke hint aan het adres van Yussuf.

De vorst weet dat Abdulaye belang heeft bij een verzoening, want het is gebleken dat Idrissa en Adam herhaaldelijk gedreigd hebben hun zuster Fatuma met haar kinderen bij Abdulaye weg te halen als deze Lamata niet weet te overreden naar haar man terug te keren.

Maar eind oktober 1971 is er nog steeds geen verzoening tot stand gekomen. Lamata is definitief bij Yussuf ingetrokken toen ze merkte van hem zwanger te zijn en op 20 december 1971 verneem ik uit correspondentie met een tolk in N'zara dat Idrissa een klacht heeft ingediend bij het Tribunal Coutumier de Ie Instance.

Zitting van het Tribunal Coutumier de Ie Instance op 13 april 1972.

Toen Idrissa het geschil voorlegde aan het Tribunal Coutumier de Ie Instance, had hij niet langer het oogmerk zijn vrouw Lamata terug te krijgen en Yussuf veroordeeld te zien voor zijn onbetamelijk gedrag. In plaats daarvan eist hij nu dat de overeenkomst over het gebruik van de grond zal worden ontbonden wegens wangedrag van Yussuf.

Het Tribunal wijdt gedurende de maanden december 1971 - april 1972 een viertal zittingen aan deze kwestie; de ene keer wordt de zitting verschoven omdat Al Hadji onwel wordt, de andere keer wenst de Juge de Paix dat mensen van Publieke Werken nauwkeurig berekenen wat de opstal Yussuf heeft gekost (Yussuf heeft een onwaarschijnlijk hoog bedrag opgegeven). Het onderstaande is hoofdzakelijk

gebaseerd op het proces-verbaal waarvan de Juge de Paix mij een kopie toestuurde.

Idrissa verwijt Yussuf dat hij zijn vrouw Lamata het hof heeft gemaakt terwijl zij nog met hem getrouwd was en dat Yussuf, in strijd met bedoeling van partijen, een huis heeft laten zetten op de grond en daar inkomsten van trekt zonder ook maar iets af te dragen aan hem, als eigenaar van de grond.

Yussuf ontkent dat hij de woning gedurende 20 maanden voor 5.000 francs verhuurd zou hebben, zoals Idrissa beweert. De woning is eerst aan een onderwijzer verhuurd (voor één maand; deze vertrok zonder te betalen), daarna aan een Nederlandse onderzoeker voor 7 maanden voor 5.000 francs per maand. Op het ogenblik van de zitting heeft hij het huis verhuurd aan een andere onderwijzer die 2.000 francs heeft betaald gedurende drie maanden. De 35.000 francs die de Nederlander heeft betaald aan huur, heeft hij echter niet kontant ontvangen, maar werd in overleg met de huurder uitgegeven aan verbeteringen van het huis, zoals het laten aanbrengen van horren in deuren en ramen.
Yussuf stelt dat hij het gebruik van de grond heeft verworven volgens de heersende normen van het volksrecht ('selon les coutumes de notre droit'). Het feit dat hij een relatie is aangegaan met Idrissa's vrouw acht hij onvoldoende reden om hem het gebruiksrecht te ontnemen. 'Ik wist dat Lamata met Idrissa getrouwd was, maar zijzelf heeft mij verteld dat zij niet meer met hem wilde samenwonen; mag een man soms niet een relatie aangaan met een vrouw die volgens eigen zeggen van haar man gescheiden is?'
Op een vraag van de Juge de Paix of hij ook Idrissa zelf gevraagd heeft of deze zich niet meer getrouwd achtte met Lamata, antwoordt Yussuf: 'Ik heb nog nooit gehoord dat een man een dergelijke vraag stelt aan een ander die zijn vrouw niet meer als echtgenote erkent'.

Yussuf van zijn kant stelt Idrissa voor dat deze hem de waarde vergoedt van het huis en de rest van de opstal (vermeerdert met de andere gemaakte kosten). Op die voorwaarde is hij bereid het gebruik van de grond weer aan Idrissa af te staan. De totale kosten worden door hem beraamd op 560.000 francs CFA (= 11.200 FF).

Idrissa betwijfelt of dit bedrag juist is. Als tegenvoorstel stelt hij de waarde van de opstal geleidelijk aan Yussuf terug te betalen door de huur die Yussuf reeds heeft ontvangen en nog gaat ontvangen aan hem te laten tot de waarde van de opstal. Yussuf acht dit onmogelijk en wil alleen maar de overeenkomst ontbinden als Idrissa bereid is het genoemde bedrag in één keer kontant te betalen. Hierop verdaagt de Juge de Paix de zitting om een expertise te laten opstellen over de opstal.

In het deskundigen-rapport wordt de waarde vastgesteld op 240.000 francs (4.800 FF). Als het Tribunal opnieuw zitting houdt op 13 april 1972, herhaalt Yussuf zijn voorstel. Idrissa zegt financieel niet in staat te zijn dit bedrag in één keer op tafel te leggen.

Uit de overwegingen van het Tribunal vat ik het volgende samen:

- het Tribunal acht het bewijs dat Idrissa van zijn vrouw zou zijn gescheiden, onvoldoende; in dit verband wordt Yussuf's antwoord dat hij geen stappen heeft ondernomen om aan Lamata's vader toestemming te vragen met zijn dochter te trouwen, voor Yussuf ongunstig uitgelegd;

- het Tribunal beschouwt het bedrag van Yussuf jegens Idrissa in flagrante strijd met hetgeen betamelijk is volgens de regels van fatsoen en een uiting van ondankbaarheid jegens Idrissa ('ces faits constituent une violation des us et coutumes et un acte d'ingratitude'.

- op grond hiervan wordt de overeenkomst betreffende de gebruiksrechten op de grond ontbonden 'car selon la coutume Tchokossi, la violation des us et coutumes ou les actes d'ingratitude du donataire entraîne la révocation de la donation';

- het voorstel van Idrissa om Yussuf het huis te laten verhuren en de huurpenningen te laten incasseren totdat de huuropbrengst de getaxeerde waarde van het huis dekt, wordt overgenomen;

- ter uitvoering van de uitspraak zal een commissie worden samengesteld, bestaande uit Al Hadji en twee notabelen uit Dyabu (beiden raadsleden aan het hof van de vorst);

- deze commissie zal de huur ontvangen en afdragen aan Yussuf totdat het bedrag van 240.000 francs is bereikt, daarna valt èn het gebruik van de grond èn de opstal toe aan Idrissa;

- Yussuf wordt de toegang tot het terrein ontzegd om te verhinderen dat de openbare orde en rust worden verstoord.

(c)

Nabeschouwing

Het bovenstaande geschil is een illustratie van een aantal terugkerende thema's. In de eerste plaats het selectief gebruik van beide rechtsinstanties voor bepaalde doeleinden: Idrissa schakelt de vorst in om Yussuf te dwingen zich niet meer in te laten met zijn vrouw, terwijl hij voor de Juge de Paix als primaire eis heeft ontbinding

van de overeenkomst betreffende het gebruik van de grond.

Tevens illustreert het hoe geheel verschillende rechtsgronden - de overspelige relaties en het grondengeschil - in de volksrechtsgang over 'het' geschil in feite niet kunnen worden losgekoppeld. Zowel de vorst als de Juge de Paix ontkomen hier niet aan, hoewel men anders zou verwachten van een rechtsinstantie die gewend is akties van elkaar te scheiden. (In de vorige casus spreekt de Juge de Paix de echtscheiding uit, maar stelt de schadevergoeding van de ashibyèya door de minnaar niet aan de orde, omdat dit in reconventie door gedaagde niet was gevorderd).

Maar de instelling van beide rechters verschilt aanmerkelijk. Zo beroept de vorst zich op het certificaat om zich te onttrekken aan een interne rel tussen aanverwanten en om een scherpe confrontatie met belangrijke personen als de Imam van N'zara uit de weg te gaan. Door de talrijke 'interests' die hij heeft met de bij deze zaak betrokken mensen wil de vorst het geschil eigenlijk liever niet behandelen. Bewijs hiervoor is ook de plaats waar hij het geschil behandelt, namelijk op een overloop in het paleis die niet toegankelijk is voor iedereen. De vorst beperkt zich dan ook tot een afkeuring van Yussuf's gedrag. Daaraan kan hij zich zelfs niet onttrekken wegens de flagrante schending van de regel dat een man geen contact mag zoeken met de vrouw van zijn (klassifikatorische) schoonvader.

De Juge de Paix daarentegen kan zich tegenover dit conflict veel vrijer opstellen dan de vorst. Bovendien heeft hij (zie casus 6 bijvoorbeeld) een minder strikt formalistische opvatting van zijn taak als rechter naar volksrecht dan zijn voorgangers. Hij schroomt hier niet de buiten-contractuele kwestie rond Lamata te betrekken in de overeenkomst betreffende het gebruik van de grond. Hij besteedt daar ook ruimschoot aandacht aan door in

zijn overwegingen uitdrukkelijk te stellen dat het laakbare gedrag van Yussuf een ernstige overtreding inhoudt van de volksrechtelijke regels.

In dit geval is het de moderne en niet de traditionele rechter, die in de geest van de volksrechtspraak het geschil in zijn volle omvang benadert en probeert op te lossen. Of hij daarin slaagt is echter een andere kwestie. Want er zijn bedenkingen van Indrissa tegen het goed funktioneren van de door de Juge de Paix ingestelde commissie. De relatie tussen de leden is bijzonder slecht. Bovendien zal hij als ngye tegen de donzo leden van de commissie weinig kunnen uitrichten als zij hun taak niet naar behoren vervullen. Volgens Idrissa zal van de uitvoering van dit deel weinig of niets terecht komen. Zijn veronderstelling blijkt juist te zijn.

Kort daarna (mei-juni 1972) verzet Al Hadji zich openlijk tegen uitspraak. Het verhuren van het huis blijkt niet zo gemakkelijk en hij wil een begin maken met het slopen van het huis om zo toch nog een deel van de bouwkosten terug te zien. Vooral de golfplaten op het dak wil Yussuf terug hebben. Idrissa echter verhindert de sloop door de Juge de Paix in te lichten. Deze gelast Al Hadji zijn aktiviteiten te staken en stelt hem voor een verzoek in te dienen bij het gerecht om de eerste uitspraak (gedeeltelijk) ongedaan te maken en zodoende sloop van de opstal mogelijk te maken.

Voor zover mij bekend is, heeft noch Al Hadji noch zijn zoon Yussuf zich met een dergelijk verzoek tot het Tribunal gericht.

Dit voorbeeld toont nog eens aan dat het inheemse gezag eigenlijk geen enkel effektief middel schijnt te bezitten tegen het probleem van weggelopen vrouwen en overspelige relaties (zie bijvoorbeeld casus 3, 4, 7 en 8). Een van de weinige middelen waarover de vorst beschikt

is de mogelijkheid het meisje (vrouw) in zijn paleis vast te houden (zie casus 3). Maar in de meeste gevallen gaat het dan niet zozeer om haar te dwingen alsnog te trouwen met haar verloofde, maar om de minnaar onder druk te zetten tot het betalen van een schadevergoeding van de ashibyèya.

In zéér bedekte termen komt voor de vorst ook ter sprake de spanning tussen Al Hadji en de vorst vanwege een door de vorst ongewenste en als overspelig beschouwde relatie tussen zijn ex-vrouw en de jongere klassifikatorische broer van Al Hadji (een kwestie die bij de Juge de Paix niet aan de orde kwam). Weliswaar heeft de vorst hierover meerdere keren zijn misnoegen laten blijken - de spanning en de sarcastische vragen aan het adres van Al Hadji geven dit wel aan - , maar hij slaagt er niet in Al Hadji te dwingen toe te zeggen dat deze een einde zal maken aan de verhouding. Evenmin bereikt de vorst dat hij Yussuf zo onder druk zal zetten dat deze zijn verhouding met Lamata afbreekt. Het standverschil tussen de karamò Yussuf en de ngye Idrissa speelt hierin een belangrijke rol: in vrouwenkwesties gebruiken de karamòm vaak hun sociaal overwicht ostentatief. De vorst geeft Yussuf hiertoe ook de gelegenheid door op grond van puur eigen belang - het vermijden van een regelrecht konflikt met een van de belangrijkste karamò huizen te vermijden - te proberen het geschil zo snel mogelijk van zich af te schuiven.

In hoeverre het onbetamelijk gedrag van Yussuf jegens Idrissa alléén doorslaggevend was voor Idrissa om tenslotte ook de overeenkomst betreffende de grond te willen ontbinden, is de vraag. Idrissa zelf heeft (tegenover mij) herhaaldelijk gezegd dat ook het feit dat Yussuf het huis aan derden verhuurde zonder enig overleg met hem en zonder hem in enig opzicht in de opbrengst te laten meedelen, hem meer dan ergerde. (Zie in dit verband ook hetgeen hiervoor - (Hoofdstuk VII) - ter sprake kwam in verband met een jongeman die van zijn oom een geweer 'leende', hiermee regelmatig op jacht ging en de buit op de markt te gelde

maakte, zonder ooit een stuk wild aan zijn oom af te dragen). Als Yussuf regelmatig een klein bedrag aan geld aan Idrissa had aangeboden, zou dit zijn opgevat als erkentelijkheid wegens het in bruikleen geven van de grond èn als erkenning van de rechten van Idrissa als eigenaar. Voor beide gerechten is hieraan evenwel geen aandacht besteed.

Slotopmerkingen naar aanleiding van de casuistiek

Hoewel het door de wetgever ingestelde Tribunal Coutumier de Ie Instance door de Anufòm nog steeds beschouwd wordt als een voortzetting van de koloniale gouvernementsrechtspraak, is door zekere justitiabelen de rechtspraak van dit gerecht met enig enthousiasme aangegrepen. Dit komt onder meer tot uitdrukking in een liedje dat kort na de instelling van de Juge de Paix in 1965 ontstond en zowel op het platteland als in N'zara geregeld wordt gezongen:

- juusj de Pè aba N'zara nu - de Juge de Paix is naar N'zara gekomen;
- sungurum ni ngbèfenèm abyè alawari[41] - meisjes en jongens zijn hun aanklacht die tegen hen was ingediend, kwijt;
- mbòm abyè alawari - vrouwen zijn hun aanklacht kwijt;
- ndyam abyè alawari - mannen zijn hun aanklacht kwijt.

Sommigen hoopten in geschillen die reeds door de vorst berecht waren en voor hen ongunstig waren uitgevallen, van het Tribunal Coutumier de Ie Instance een andere,

gunstige uitspraak te verkrijgen. Bijvoorbeeld in de volgende gevallen:

- Bij de vorst heeft verzet tegen een huwelijk weinig kans van slagen, vooral niet als het huwelijk het gevolg is van de verplichtingen tot het uithuwelijken van de barankatò (zie Hoofdstuk VII), waarmee het meisje al min of meer heeft ingestemd uit vrees voor een vervloeking van haar overleden ouder(s). Het Tribunal echter ondersteunt haar eis voor vrije partnerkeuze.

- In verband met het terugeisen van de ashibyëya, voorziet het Tribunal bij een deel van de bevolking - zeker bij jonge mensen - in bepaalde behoeften. De jeugd wil ongetwijfeld een grotere vrijheid in keuze van de huwelijkspartner, de mogelijkheid tot ontbinding van een gedwongen huwelijk en een gedeeltelijke vergoeding voor degene die zijn vrouw of verloofde aan een ander is kwijtgeraakt.

Ook de vorst erkent deze behoefte - andere tijden, andere zeden - en poogt zijn rechtspraak daarbij aan te passen. Hij volgt hierin de Juge de Paix tot op zekere hoogte.
Het is illustratief de verschillen in standpunten tussen het ene en het andere gerecht te vergelijken.

Het Tribunal Coutumier de Ie Instance	-	Het Hof van de vorst
1. Daar het ten huwelijk beloven van vrouwen tussen de afstammingsgroepen wordt beschouwd als in strijd met de Togolese openbare orde, verklaart het Tribunal een dergelijke verbintenis on-		1. De vorst accepteert een feitelijke scheiding tussen man en vrouw, omdat de vrouw tegenwoordig niet meer gedwongen kan worden haar verloofde te trouwen of

geldig ('illicite') als de vrouw zich er tegen verzet. (zie casus 1, 2 en 8, daarentegen ook casus 5 en 6).

bij haar man te blijven. Dit impliceert echter niet dat de relatie tussen beide families verbroken wordt. (zie casus 3, 5, 7, 8 en 9).

2. Het Tribunal stelt de verloofde of echtgenoot in de gelegenheid tot het indienen van een eis tot schadevergoeding en dringt daar zelfs soms op aan. (Zie casus 1, 2 en 7, maar ook casus 8).

2. De vorst ondersteunt de eis van de verloofde of echtgenoot tegen de minnaar die zijn bruid of vrouw heeft 'gestolen'. In 1963, kort na zijn installatie als vorst, stelde Na Tyaba Tyekura een compensatie vast van 25.000 frs CFA (500 FF). Dit bedrag komt ongeveer overeen met hetgeen gemiddeld aan ashibyèya wordt uitgegeven. (Zie bijlage G; en casus 3, 7 en 8).

3. De schadeloosstelling moet betaald worden door de minnaar, de ouders van de bruid of eventueel (sporaradisch) door de bruid zelf. (zie casus 1 en 2).

3. Iedere man die een getrouwde vrouw of verloofd meisje schaakt, weet dat hij hierdoor het risico loopt 25.000 frs CFA te moeten betalen. Dit bedrag wordt gezien als een preventieve maatregel tegen de toename van de schakingen. Het vastgestelde bedrag wordt echter niet gevorderd van de ouders van de vrouw, noch van haar zelf, maar van de minaar. Want de

aanverwantschapsrelatie moet liefst behouden blijven. (zie casus 3 en 8).

4. Het Tribunal houdt over het algemeen geen rekening met de in het verleden gedane uitruil van vrouwen, noch met toekomstige uitruil tussen de families. (Zie alle gevallen, maar óók casus 6)

4. Indien mogelijk probeert de vorst aanwijzingen te geven voor het voortzetten van de vrouwen-uitruil, in elk geval poogt hij de relaties tussen beide families te laten voortbestaan waarbij herhaaldelijk gewezen wordt op de belofte die indertijd aan de voorouders werd gedaan. (zie casus 3, 4, 6 en 7, maar ook casus 5).

Beide rechtsinstanties echter verschillen van de zienswijze die vele Anufòm erop nahouden, dat het terugvorderen van de ashibyèya onverstandig is en zelf onjuist, zo niet onmogelijk. Volgens de traditionele opvattingen die het behoud van de interfamiliale relaties voorop stellen, is de enige compensatie in dit geval het uithuwelijken van een andere vrouw uit de lineage van de weggelopen of geschaakte vrouw. Een dergelijke eis zou door het Tribunal echter worden afgewezen, gezien zijn uitgesproken ideeën over vrijheid van partner-keuze. Derhalve wordt compensatie gezocht in het terugbetalen of het schadeloosstellen van de ashibyèya.

Het hof van de vorst spreekt niet expressis verbis van echtscheiding, maar aanvaardt wel het feit dat de vrouw zich tegenwoordig verzet tegen een huwelijk met een man die haar verwanten voor haar uitkozen, een opvatting overigens die vroeger - en volgens de huidige vorst Na

Tyaba Tyekura tot voor kort - nauwelijks werd getolereerd. Hier is ongetwijfeld de invloed van het Tribunal Coutumier de Ie Instance merkbaar.

Het idee dat de man behoort te worden schadeloosgesteld, wordt ook door de vorst onderschreven, maar de keuze wordt toch aan de echtgenoot of verloofde gelaten of hij een som geld wil eisen of rustig (misschien gelaten?) wil afwachten totdat de familie van zijn vrouw (of verloofde) hem een andere vrouw uit de verwantengroep zal aanbieden als compensatie voor het verlies van de vrouw. Verkiest hij evenwel de ashibyëya dan zal hij deze eis praktisch nooit tegen zijn schoonouders richten, maar altijd tegen de minnaar van zijn vrouw. Tenzij hij ervan overtuigd is dat zijn schoonouders zijn vrouw hebben aangezet om hem in de steek te laten en zij hem te verstaan hebben gegeven dat hij niet moet rekenen op een andere vrouw. In dat geval zal hij tot aktie overgaan, die echter een definitieve breuk met zijn schoonfamilie betekent.

De vordering tot compensatie van de ashibyeya door de minnaar wordt niet in de eerste plaats beschouwd als een poging schadeloos gesteld te worden voor het verlies van de vrouw, maar hoofdzakelijk als een wraakaktie door de echtgenoot en als strafoplegging door het vorsten-gerecht. Als wraakaktie wordt het door de Anufôm vergeleken met de gewapende achtervolging van een minnaar door de echtgenoot, zoals het vroeger gebruikelijk was. Als strafoplegging van de kant van de vorst vervangt het middel van eigenrichting en is het bedoeld als preventieve maatregel De praktijk wijst uit dat het echter niet altijd effektief is.

Daar de vorst zich ervan bewust is dat een eis tot terugbetaling van de ashibyèya door de ouders van het meisje de relaties tussen de man en zijn schoonfamilie verbreekt, of ernstig schaadt, zal hij een dergelijke vordering niet licht steunen.

Doet hij dat wel, dan introduceert hij een nieuw element in het Anufò recht, in het besef dat onder druk van veranderende sociale omstandigheden traditionele waarden niet altijd gehandhaafd kunnen blijven. De casuistiek duidt aan hoe moeilijk deze keuze vaak kan zijn.

In de bovengenoemde gevallen neemt het Tribunal een afwijkend standpunt in. Vooral jonge vrouwen zijn deze rechtsinstantie gaan beschouwen als een rechtbank waar een door de vorst gedane uitspraak ongedaan gemaakt kan worden. Het Tribunal heeft hierdoor een zekere populariteit gekregen vooral onder justitiabelen die geen vrede hebben met de uitspraak van de vorst, meestal om redenen van eigen profijt.

In zekere zin heeft het Tribunal in weerwil van de Wet R.O. 1961 die deze rechtsinstantie als een rechter in eerste aanleg beschouwt, de funktie gekregen van appèl-rechter (óók dit is een erfenis uit het koloniale verleden). Deze gang van zaken wordt door de vorst afgekeurd en hij zal partijen, als zij na de uitspraak van de Juge de Paix opnieuw bij hem aankloppen, de deur wijzen omdat hij zich in zijn waardigheid als hoogste traditionele volksrechter gekwetst voelt. Zijn weigering komt evenwel niet alleen voort uit gekrenkte trots. Een zeer belangrijke overweging hierin is dat hij zich niet wil laten compromitteren tegenover de overheid door het gemanipuleer van partijen die proberen beide gerechten tegen elkaar uit te spelen.

Noten Hoofdstuk VIII

1) R.E.S. Tanner: The selective use of legal systems in
1. East Africa, The Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala, 1970.
2) In de diagrammen worden daadwerkelijk gehuwden door een gesloten lijn, uitgehuwelijkten door een gestreepte en irregulaire betrekkingen door een stippellijn aangegeven.
3) Bawa's eerste vrouwen komen uit dezelfde lineage als hijzelf. De tweede vrouw speelt in deze zaak geen rol en zou, volgens Blatum, haar man verlaten hebben wegens slecht onderhoud.
4) Informatie van het wijkhoofd.
5) Een standaard-uitdrukking: 'iti Nyème - het is aan God (te beoordelen) en een onmiskenbare dreiging van een vervloeking door de voorouders (ashêngu dyôrè zie Hoofdstuk VI).
6) Bawa neemt tegenover Dandyita de houding aan (volgens D.) van een karamò jegens een ngye die aan hem een dochter ten huwelijk heeft gegeven: zijn betalingen als ashibyèya zijn minder dan gebruikelijk onder de ngyem. De geïslamiseerde ngye Bawa heeft nashi verricht (Hoofdstuk VII) en in één keer 4.000 frs CFA als kurubi geld (Hoofdstuk VII) betaald. Dandyita heeft zich hierover nogal geergerd: 'Dat heb je nu altijd met die nzòkòm uit de stad'. Hij gebruikt hier nzòkò (= Mande) voor een geïslamiseerde ngye in N'zara.
7) Informatie Blatum.
8) Een halfjaar na de echtscheiding door de Juge de Paix, heeft Bawa iemand naar Dandyita gestuurd om het dochtertje op te halen.
9) Dandyita desgevraagd zegt dat hij niet tweemaal zijn dochter kan uithuwelijken: 'Spuug dat je hebt uitgespuugd, kun je toch ook niet terugnemen?'
10) Het is gebruikelijk om aan een vrouw die zelf kinderloos is gebleven, een dochtertje van haar broers (of zusters) ter opvoeding te geven, als een hulpje in de huishouding. En hoewel men toegeeft dat de vrouw als opvoedster een bepaalde zeggenschap heeft over het meisje, heeft zij nooit het recht om haar uit te huwelijken.
11) Ook Buke's minnaar was opgeroepen, maar is nooit verschenen.
12) N'dyambara is dorpshoofd in Ghana.
13) Nana wil er geen twijfel over laten bestaan dat zij de wens van haar vader heeft willen eerbiedigen.
14) Adyisi is na haar weigering met Akò te trouwen in haar eigen patrilineage hertrouwd; het is niet duidelijk hoe de schaker met Akò verwant is, maar in elk geval niet zeer nauw.
15) Informatie van N'dyambara.
16) De kinderen uit dit huwelijk met een gastvriend (wòfò9 behoren tot de patrilineage van hun moeder, zie hoofdstuk VII.
17) Yacubu is een zoon van een gastvriend, een Mossi. Door adoptie behoort hij tot lineage B.
18) Zitting op 21 december 1969. Ik verbleef toen nog niet in Ayikpèrè; deze gegevens berusten op gesprekken met Abdulaye.

19) Het is ook Bandua geweest die Mussa in Ghana verzocht heeft Mariama als weduwe te 'wassen' toen niemand van haar patrilineage uit N'zara aanstalte maakte het te doen.
29) Het wijkhoofd van Fòmboro neemt in dit geschil een belangrijke plaats in, want inwoners van Ayikpèrê vallen onder zijn jurisdictie en zullen hem eerst inschakelen als zij een geschil aan de vorst voor willen leggen. Ook dit geschil is eerst bij hem aangebracht.
21) Dit borg staan, houdt eigenlijk een lening in en wordt niet zonder 'interest' gegeven.
22) Als nestor onder de raadsleden kan het wijkhoofd de vorst ongestraft in de reden vallen.
23) Na aftrek van de douceurtjes aan de vorst, het wijkhoofd (en waarschijnlijk de spreker). In dergelijke gevallen is het gebruikelijk de vorst 1.000 francs te geven, het wijkhoofd van Fòmboro een zelfde bedrag (Dyembu valt in eerste instantie onder zijn gezag), de spreker aanzienlijk minder (200 à 300 francs).
24) Gegevens berusten op informatie van een tolk uit correspondentie en het proces-verbaal van het Tribunal Coutumier de Ie Instance van 15 maart 1973.
25) Na het overlijden van Dyakpaku is Nayabu hem als lineagehoofd opgevolgd. In beginsel huwt hij alle meisjes in de lineage uit, maar in dit geval is kennelijk zijn gezag over zijn oudere klassifikatorische zuster Awu niet zo groot dat hij tegen haar wens in, Aòfòbara aan een ander dan Kossi kâ kan uithuwelijken. Als opvoedster van het meisje heeft Awu een belangrijke stem; zij heeft ook de ashibyèya en het kurubi geld ontvangen.
26) Mondelinge informatie van Awu en Kombye aan mij.
27) Ik heb de verwantschapsrelatie tussen beide huizen niet kunnen traceren.
28) Nadya vergelijkt het met karafa; in het algemeen is karafa het in leen geven van een goed (veel vooral). Het uitlenen gaat echter onder het beding dat de lener het goed niet mag verbruiken of vervreemden.
29) Het feit dat de schaking voor het uithuwelijken van Awu heeft plaatsgevonden, doet hier niet ter zake.
30) Gegevens uit een vraaggesprek met Nadyua in maart 1973.
31) Leden van het huis Mande staan bekend als kpatafòm, verzoeners (kpata: verzoening, pardon). Vooral bij ruzies tussen donzom en karamòm worden zij ingeschakeld. Een geschil in het huis Mande naar buiten brengen - in dit geval voor de vorst - wordt ervaren als een afgang tegenover de buitenwereld.
32) Als onderdeel van zijn bestuurlijke taak is de vorst verplicht de burgerlijke stand bij te houden; formulieren hiervoor worden door zijn secretaris ingevuld.
33) Voor Asheta, die een waarzegger raadpleegde is de ziekte van haar kind een duidelijke aanwijzing dat haar vader niet wil dat zij buiten Mande trouwt.
34) Voor zover ik kan nagaan verschijnt voor het eerst in de processen-verbaal de term ashibyêya (geschreven als achigbéya).

35) Deze zitting heb ik, in tegenstelling met de eerste zitting, wel bijgewoond. Ik kreeg de beschikking over een integrale kopie van het proces-verbaal. Gegevens zijn aan het einde van 1973 nog eens aangevuld door notities van een oud-tolk in N'zara.
36) Een aanduiding voor de vorsten-rechtspraak die vanaf 1971 regelmatig in de processen-verbaal verschijnt.
37) Deze lineage (die zich als donzom aanduiden) is een groep van wevers en waarschijnlijk van Mossi herkomst. De groep woont op het grondgebied van de lineage Badara.
38) Als ik in mei 1971 het huis huur dat Yussuf in 1970 op de grond heeft gebouwd en de tuinman toestemming geef voor zichzelf op het erf maïs te verbouwen, steekt Yussuf daar een stokje voor. Hij zegt dat Idrissa hem alleen het recht heeft gegeven een huis op de grond te zetten.
39) In het certificaat wordt de ongeislamiseerde naam gebruikt.
40) In feite dus eenzelfde soort geschil als tussen Idrissa en Yussuf: ook tussen de vorst en Yussuf bestaan aanverwantschapsbanden, omdat een dochter van de vorst getrouwd is met een jongere broer van Al Hadji (vader van Yussuf). Hierdoor zijn alle mannelijke verwanten van Al Hadji aanverwanten (shibyèm) van de vorst.
41) byè alawari: het afwassen (byè) van een ernstige beschuldiging die tegen iemand is uitgebracht, maar waarvan bewezen is dat deze ongegrond bleek.

HOOFDSTUK IX

Conclusies

Het doel van deze verhandeling was twee ongelijksoortige rechtsinstanties - vorst en vrederechter - in de circonscription Mango met elkaar te vergelijken, niet alleen wat hun samenstelling, werkwijze en procesgang betrof, maar ook hun verschillende opvattingen inzake enkele fundamentele waarden in het volksrechtverkeer onder de Anufòm. De studie bewoog zich hoofdzakelijk op het zo belangrijke terrein van het huwelijk.

Zoals overal elders veranderen normen en waarden. Relatiepatronen tussen de afstammingsgroepen, die soms gedurende enkele generaties wederzijds vrouwen ten huwelijk hebben gegeven, vervagen en worden losser. Collaterale bindingen binnen deze afstammingsgroepen worden minder hecht, zoals in het erfrecht, waar de vererving van vader op zoon (lineaire vererving) de overhand krijgt op de vererving van oudere of jongere broer (collaterale vererving). Zo wordt op het gebied van het ten huwelijk beloven van vrouwen de aandrang groter om op korte termijn een vrouw terug te geven.
De vrouw wenst niet meer te worden uitgehuwelijkt op grond van een verplichting die haar patrilineage jaren geleden heeft aangegaan. Zij verkiest haar eigen partner te kiezen. Sommige ouders geven er de voorkeur aan hun dochter niet meer ten huwelijk te beloven, uit angst dat zij door het gedrag van hun dochter deze belofte toch niet gestand kunnen doen.

Het door de Anufòm beoefende systeem van vrouwen-uitwisseling wordt minder sterk toegepast dan tot voor kort, hoewel ook in deze samenleving er verschillen bestaan tussen het conservatieve platteland en de stad. Een van de invloeden die deze veranderingen

teweeg brengt is de overheidsrechtspraak, in deze studie die van het Tribunal Coutumier de Ie Instance. Deze ondersteunt de wens van de vrouw om in vrijheid haar echtgenoot te kiezen.
Maar ook de vorst ziet tegenwoordig wel in dat de vrouw niet meer gedwongen kan worden een huwelijk te sluiten dat zijzelf afwijst. Hem ontbreekt overigens tegenwoordig ook een dwangmiddel daartoe.

Mijn studie was bedoeld als illustratie uit de rechtspraktijk van enkele aspekten van het ingewikkelde probleem van rechtsaanpassing, dat zich echter niet tot de Anufòm en het huwelijksrecht beperkt. Ook op andere gebieden van het recht en bij andere volken en landen doen zich bij snelle maar vaak ongelijke maatschappelijke veranderingen ernstige problemen van rechtsaanpassing voor. In ex-koloniale landen worden deze extra bemoeilijkt door de verscheidenheid aan cultuur en recht binnen één staatkundig verband, die door de koloniale wetgever nogeens vergroot werden door er zijn eigen recht en cultuur aan toe te voegen.
Uit deze lokaal beperkte studie kunnen wellicht enkele lessen getrokken worden, die elders ook van toepassing blijken te zijn.

Beide behandelde rechtsinstanties vormen een onderdeel van de lokale rechtshulp. Deze situatie geeft de justitiabele niet alleen de gelegenheid om, door middel van deze instellingen, rechtsherstel of redelijke schikking te bewerkstelligen, maar biedt hem ook de mogelijkheid beide gerechten tegen elkaar uit te spelen vaak uit puur eigen belang.

Er is vermeden om het Tribunal Coutumier de Ie Instance de formele en de vorst de informele volksrechter te noemen. Dit onderscheid is betrekkelijk: wat volgens de wetgever en justitie slechts 'hulpjes' zijn voor het lokale bestuur, zijn voor de bevolking zelf rechters, die zij ook als zodanig aanduiden. Een en ander betekent echter niet dat de bevolking niet zou beseffen dat het Tribunal behoort tot het nationale rechtsgezag, met de daaraan verbonden overheidsmacht, waarvoor men - zoals voor de politie en gendarmerie - ontzag heeft.

Het grote verschil in aantal geschillen die beide instanties ter behandeling voorgelegd krijgen in vergelijkbare tijdvakken, doet de vraag rijzen in hoeverre het Tribunal een door de bevolking aanvaard onderdeel is van de plaatselijke rechtshulp. Slechts in bepaalde gevallen, zoals het verzoek tot ontbinding van het huwelijk, verzet tegen een voorgenomen verloving en het terugvorderen van huwelijksbetalingen, is het Tribunal een gezochte instantie. Vaak alleen omdat men - in het bijzonder de jonge vrouw - in deze van het traditionele patroon afwijkende kwesties meer ondersteuning van eigen verlangens verwacht dan van de vorst, die minder geneigd is een eis tot echtscheiding te ondersteunen en meer gebonden is aan traditionele normen en instellingen.

Wat zijn in feite de faktoren die verhinderen dat het Tribunal ook een aktieve rol speelt in de totale rechtshulp binnen de circoncription Mango?
Er zijn hiervoor een aantal faktoren te noemen.

1. In Togo is het beleid er op gericht mensen tot Juge de Paix te benoemen die niet afkomstig zijn uit het ressort van het gerecht waarover zij het voorzitterschap zullen vervullen. Dit om 'klassejustitie' te vermijden. Voor het Tribunal in N'zara betekende dit dat alle drie voorzitters die de instelling gekend heeft van 1965 tot 1971 afkomstig waren uit het zuiden (Ewe). Tussen mensen uit het zuiden en het noorden bestaat echter een zeker wantrouwen. De meestal geïslamiseerde Anufòm hebben weinig waardering voor de veelal christelijke Ewe, en andersom hebben de Ewe weinig op met die 'luie moslims die niets beters te doen hebben dan onder een boom het gebedssnoer door hun vingers te laten glijden'.
In deze sfeer van onderling vertrouwen (èn onbegrip) is een Anufò minder snel geneigd een Ewe rechter in te schakelen voor het berechten van een geschil, tenzij hij van deze rechter ondersteuning van zijn eigen standpunt verwacht.
Men zou kunnen zeggen dat tussen een Ewe rechter en een Anufò datgene ontbreekt dat elders wel is aangeduid als 'tacit understanding'[1], stilzwijgend begrip voor elkaar dat tussen leden van

eenzelfde ethnische groep bestaat. Voor de Anufòm is de Juge de Paix steeds een vreemde gebleven aan wie men alles moet uitleggen zonder er op te kunnen rekenen dat hij begrijpt wat partijen eigenlijk bedoelen, hoe zij aan elkaar verwant zijn en wat hun motieven waren[2]. Immers onder leden van eenzelfde ethnische groep is vaak één woord of gebaar voldoende om te begrijpen wat er bedoeld wordt. Ook gezichtsuitdrukkingen e.d. spelen daarbij een belangrijke rol (uiterlijke signalen). Om slechts een voorbeeld te geven: tijdens een zitting bij de Juge de Paix liet een van partijen de term dike tyè vallen. In de zaal spitste men de oren, want men wist dat het geschil in de sfeer van de hekserij lag en dus ernstig was. Maar toen de tolk - letterlijk correct - 'quelque chose mauvaise' vertaalde en de Juge de Paix hier niet op reageerde, begreep men dat hem andermaal een belangrijk aspekt van de zaak ontging.
Het is vaste regel van bestuur dat elke overheidsfunktionaris binnen gezette tijden (drie à vier jaar) wordt overgeplaatst. Deze periode is echter voor velen te kort om de algemene beginselen van de voor hen vreemde cultuur en taal te begrijpen, laat staan de plaatselijke verhoudingen die in het volksrechtsverkeer zo belangrijk zijn.

2. Het ontbreken van dit 'stilzwijgend begrip' wordt niet alleen veroorzaakt door verschillende ethnische herkomst van rechter en partijen, maar ook negatief beinvloed door de westers-juridische scholing van de Togolese jurist.
Tot voor kort ontvingen de Togolese juristen hun opleiding[3] in Frankrijk en werden daar gevormd in de traditie dat het Franse recht beter geoutilleerd was (of is?) dan het Afrikaanse volksrecht en meer geschikt was als algemene richtsnoer te dienen voor het nationale eenheidsrecht[4]. Dit gold wel heel sterk voor de opvattingen omtrent de man-vrouw relatie, die gebaseerd waren op de christelijke beginselen. De aankomende Afrikaanse jurist werd doordrongen van de opvatting dat het huwelijk een individuele zaak is tussen man en vrouw en niet, zoals in vele Afrikaanse volksrechtssystemen, verbanden legt tussen verwantengroepen. Het

systeem van uithuwelijken werd (en wordt) strijdig geoordeeld met de regels van de openbare orden en zelfs veracht:

> '...all Sierra Leonean lawyers have been trained abroad in English jurisprudence, as there is no law school in the country. Only a handful have even been exposed to a curriculum which acknowledged the value of legal systems other than those of Western origin. Lawyers have been schooled in an atmosphere in which the superiority of Western Christian concepts of the family was eulogized and where, if they were considered at all, the dominant attitude towards traditional African family practices was one of attempt'.[5]

In dit opzicht is ook tekenend de zienswijze van de Juge de Paix uit de overwegingen in casus 2 (hoofdstuk IX).

3. De buitenstaander die de zittingen van het Tribunal bijwoont, krijgt de indruk dat de voorzitter zich verantwoordelijk voelt voor de overdracht van westerse (rechts)begrippen, zoals vrijheid in keuze van huwelijkspartner, schadevergoeding voor huwelijksprestaties als het meisje het huwelijk met haar verloofde weigert, etc. Invoering van deze opvattingen wordt als een noodzakelijke voorwaarde opgevat van een modernere - in de zin van betere - samenleving. Volksrechtsregels die hiermee in strijd zijn, worden terzijde geschoven en de Juge de Paix laat er geen twijfel over bestaan dat zijn standpunt de zienswijze weerspiegelt van de centrale overheid.
Deze houding uitte zich bij de ene Juge de Paix in neerkijken op het volksrecht, bij de andere als een welwillende, maar niettemin paternalistisch-afwijzende houding tegenover het volksrecht.

4. Als overheidsfunktionaris woont de Juge de Paix in het 'quartier administratif'. In N'zara ligt deze wijk tamelijk ver af van de Anufô wijken, praktisch aan de rand van de stad. De Juge de Paix heeft hierdoor weinig kans kennis te krijgen van het lokale volksrechtelijke verkeer. Hij leeft als het ware in een sociaal isolement en wat betreft informatie over verwantschapsrelaties, de sociale posities van de justitiabelen en de plaatselijke verhoudingen, is hij grotendeels aangewezen op informatie van de bijzitters. Deze houden zich echter tijdens de zitting op de achter-

grond; zelden nemen zij aktief aan de rechtspraak deel. Hun houding wordt gekenmerkt door een opmerking van een van de bijzitters 'onze rol is slechts van ondergeschikt belang, wij zijn geen volwaardig lid van het Tribunal, zoals de Juge Paix'.

5. Behalve echter van een sociale isolatie, is er ook sprake van een juridisch isolement. In Togo ontbreekt een systeem van verspreiding van jurisprudentie van de Tribunaux Coutumiers (inclusief de hogere rechtsinstanties) waaruit onderling lering getrokken zou kunnen worden. Anderzijds krijgt de Juge de Paix ook op geen enkele wijze informatie over de geschilsbeslechting door zijn traditionele counterpart, de vorst. De reden hiervoor is o.m. dat het officiele standpunt de rechtspraak van de vorst niet als zodanig erkent. Dit betekent overigens niet dat de overheid (inclusief de Juge de Paix) niet zou weten dat de vorst (en andere volkshoofden) vaak geschillen behandelen. De geschilsbeslechting wordt stilzwijgend toegelaten als 'conciliation' en als leken-rechtspraak - in denigrerende zin - herhaaldelijk gekenmerkt als partijdig en als klassejustitie. Deze opvatting houdt bijvoorbeeld in dat in geen enkel geval dat ik registreerde de Juge de Paix probeerde te achterhalen wat het standpunt van de vorst in deze kwestie was geweest. In de processenverbaal vindt men hoogstens een opmerking van de eiser terug: '....j'ai saisi le chef supérieur de Mango, mais celui-ci n'ayant pu me donner satisfaction, j'ai décidé à saisir le Tribunal Coutumier de Premiére Instance'.

Deze faktoren belemmeren mijns inziens de integratie van het Tribunal in de lokale rechtsbedeling en zijn er mede oorzaak van dat deze rechtsinstantie nog steeds gezien wordt als een vreemd element in de samenleving, niettegenstaande (of mogelijk zelfs?) zijn lange koloniale voorgeschiedenis (zie hoofdstuk IV).

Over de vorst is nog het volgende op te merken.
Hoewel hij tot een traditioneel-bureaucratische elite behoort,

heeft dit er niet toe geleid dat hij geen sociaal kontakt meer heeft met degenen die zijn rechtshulp inroepen. Integendeel; niet alleen behoort de vorst tot de Anufô samenleving en is hij er in bepaalde opzichten zelfs het middelpunt van, maar ook wordt hij omringd door raadslieden die hem voortdurend op de hoogte houden van wat zich romdom hem afspeelt. Bovendien spreken zij hem zeker niet altijd naar de mond, waartoe de bijzitters bij de Juge de Paix wel geneigd zijn uit ontzag voor het centrale (rechts)gezag.

Als hulp-ambtenaar van de burgelijke stand worden in zijn paleis huwelijks-, geboorte- en overlijdensakten opgesteld; hij is mede hierdoor uitstekend op de hoogte van de familie-betrekkingen. En in tegenstelling wat vroeger niet gebruikelijk was, reist de vorst zowel in de circonscription Mango (soms in gezelschap van de chef de la circonscription) als daarbuiten. Gedurende deze rondritten verneemt hij van dorps-en kantonhoofden hun (bestuurs) problemenen en de geschillen die zij recent afgehandeld hebben, maar waarin partijen zich tenslotte toch niet bij hun uitspraak hebben neergelegd. Deze contacten verzekeren de vorst van een goed werkend informatienet.
Ook over de rechtspraak van het Tribunal is hij zeer goed geinformeerd, omdat altijd wel een van de leden van het hof de zitting heeft bijgewoond (soms als bijzitter) en hem daar verslag van heeft gedaan.

Tijdens de zitting is niet alleen de vorst aan het woord, zoals de Juge de Paix. In eerste instantie is hij geneigd tot luisteren, achteloos achterover geleund op zijn ligbed. Gespitst op alles wat er gezegd wordt. Hij zal zelfs toelaten dat partijen en raadsleden elkaar in de haren vliegen, omdat hij ervan uitgaat dat uit dergelijke twistgesprekken altijd onbekende en belangrijke details naar voren komen. En als de vorst niet dadelijk

ingrijpt om de rust te herstellen, moet dit niet worden uitgelegd als gebrek aan gezag[6]. Zelf beschouwt hij dit een van de meest geschikte middelen om meer informatie los te krijgen dan partijen aanvankelijk van plan waren.

Tegenwoordig echter bedreigt de vorst het gevaar in tijdnood te komen en niet meer de rust te vinden geregeld zitting te kunnen houden. De reden hiervan is zijn inschakeling bij de massa-meetings van de eenheidspartij, de Rassemblement du Peuple Togolais. Frequent houdt de plaatselijke afdeling van de R.P.T. bijeenkomsten om de grondbeginselen van de Partij uit te leggen. De volkshoofden voelen zich verplicht om hierbij aanwezig te zijn om zõ ook hun loyaliteit aan de regering te demonstreren. Dit kost natuurlijk veel tijd, soms zoveel dat de vorst zich gedwongen ziet geen zitting te houden, of deze te verschuiven naar een later tijdstip, met als gevolg een ophoping van gevallen.

Hoewel deze ontwikkeling nog maar recent op gang gekomen is, werpt het nu toch al de vraag op hoever deze min of meer verplichte deelname aan partij-bijeenkomsten - die niet alleen in N'zara, maar ook elders in het land plaatsvinden - door kan gaan zonder zijn belangrijke volksrechtelijke funktie van rechter niet al te zeer in gevaar te brengen.
De vorst bevindt zich hier in een netelig parket: onvoldoende enthousiaste deelname aan de bijeenkomsten van de Partij (en van de Union des Chefs Traditionnels) komt hem ongetwijfeld op kritiek te staan van de kant van de overheid, die hem disloyaliteit zal verwijten, anderzijds op onvrede met de bevolking die hem minder kan raadplegen voor diverse zaken.
Het is tevens een illustratie van de ambivalente positie die de vorst in de plaatselijke gezagsstruktuur ten opzichte van de lokale (en centrale) overheid en eigen

bevolking inneemt. Voor de Rhodesische situatie beschrijft Holleman[7] dit als volgt.

> 'It is the chief's uneviable lot to be the bottom of the European upper half of the pyramid, and the top of the lower tribal structure. This dual position is fraught with difficulties, because it involves a reconciliation between two inherently conflicting roles and loyalties: that of faithful servant of and essentially foreign and superimposed Administration, and that of head and representative of an autonomous African tribal community whose support is equally vital to him. When the aims of the Administration and the tribal community coincide, reconciliation is no problem; but when these aims diverge, as they often do, the chief is in the unhappy position of seeking to satisfy one master without incurring the displeasure of the other. Usually a chief tries to steer a middle course, thereby running the risk of weaking his position on both sides'.

Maar ook uit andere gebieden in Afrika wordt van eenzelfde ambivalente positie voor de volkshoofden gewag gemaakt.[8]

Tot zover enkele algemene vergelijkingen tussen de Juge de Paix en de vorst.

Het bovenstaande brengt ons echter tot een andere, meer rechtspolitieke vraag: òf en in hoeverre de Togolese wetgever en de rechterlijke macht bereid zijn de volkshoofden als erkende leden van de nationale (volks)rechtspraak te beschouwen. Met erkenning wordt hier niet alleen bedoeld een wettelijke erkenning van justitiële bevoegdheden, maar ook en zeker niet minder van belang, in welke mate de vorst (als top van de hierarchieke pyramide van tribale gezagsdragers) erkende steun heeft bij de ten uitvoerlegging van zijn uitspraken. Want dit laatste is inhaerent aan het eerste.

Laat het van meetafaan duidelijk zijn dat het hier niet gaat om het stokpaardje van één Europese onderzoeker die 'toevallig' gestoten is op een in praktijk vòlop funktionerende vorsten-rechtspraak, maar om die hèle

hierarchie van volkshoofden, die een groot deel van het dagelijks volksrechtsverkeer behartigen en daarmee voorkomen dat de wettelijk ingestelde Tribunaux Coutumiers overstroomd worden met gedingen (een belangrijk aspekt waarvan men geneigd is het al te gemakkelijk over het hoofd te zien).

Deze kwestie is overigens niet specifiek voor Togo. Ook elders treft men een analoge situatie aan, zoals bijvoorbeeld in Sierra Leone:

> 'Despite the absence of any legislation wich would have given them jurisdiction to try customary law cases, Tribal Headmen have assumed this role throughout the years since the Colony was founded... ... During the course of this research we discovered more than thirty people who were unofficialy serving as Tribal Headman. All of them understood that their role included responsibility for hearing disputes and administering customary law Most of them held regular court sessions'.9)

Maar ook buiten Afrika, zoals in Indonesië en (voormalig Australisch) Nieuw-Guinea, doen zich soortgelijke problemen voor. Waar het in wezen om gaat is de slechte communicatie en vervreemding tussen de 'bovenbouw' en 'onderbouw' van de nationale rechtspraak. In dit verband en tegen de achtergrond van het verlangen naar drastische rechtshervormingen (gericht op het vormen van één nationaal recht) in vele ex-koloniale landen, formuleerde onlangs Holleman dit probleem als volgt:

> 'The problem of estrangement is aggravated by the fact that, in many cases, the traditional local adjudicators (chiefs, headmen, village or family elders) are no longer officially recognized as part of existing judicial structure..... This does not mean that they no longer operate. On the contrary..... at the grass-roots level the means of dispute settlement continue to operate according to locally accepted norms and practices. Depending on the kind of wrong committed or redress sought, they are being employed rather than the officially appointed courts of justice and other government agents.

> But how much legal authority is to be attached to their pronouncements in trouble-cases depends largely upon whether they are viewed folkwise or through official eyes. While their formal recognition may run counter to political aims and sensitivities regarding the often tender and vulnerable growth of national unity and of centrally directed development, their non-recognition tends to screen off this world of living folk law, obscuring its internal growth in regional and local diversity, and this inhibits the very chances of law reformers to direct its succesful evolution towards a more uniform and integrated part of an emerging national legal system.
>
> If, as I firmly believe, the most effective way of legal reform is by (suitably statutorily empowered) judicial rather than direct legislative action, and by building upwards from carefully examined ground-level structures rather than by projecting lofty plans and premises downwards through the hierarchy of state authority, every effort should be made to open up to communicating passages between officially recognized upper storys, and the non-recognized but crowded basement of existing legal stucture'.11)

Wat is echter de situatie in Togo?

Het formele standpunt van de wetgever (zie hoofdstuk V) is dat alléén de in artikel 1 van de Wet R.O. 1961 genoemde instanties bevoegd zijn recht te spreken. Waar dit standpunt ook op stoelt, in elk geval betekent het dat de volkshoofden niet als rechtsinstanties worden beschouwd en niet geintegreerd zijn in de nationale rechtsbedeling.

De consequenties van dit punt zijn tweeërlei:
enerzijds zijn de volkshoofden sinds de Franse koloniale tijd geplaatst onder het gezag van de Minister van Binnenlandse Zaken; hij is verantwoordelijk voor het bestuur en de bestuursorganen; terwijl anderzijds er geen nauwkeurige wettelijke regeling is opgesteld omtrent de justitiële bevoegdheden van de volkshoofden.
Maar in de praktijk heeft dit standpunt nooit verhinderd dat de volkshoofden-rechtspraak niet meer funktioneerde, want met kennis van de overheid en onder de noemer van 'conciliation', bleef deze vorm van rechtsbedeling bestaan en had onder meer tot gevolg dat de justitiabele

een 'selectief gebruik' kon maken van rechtsmiddelen. Deze rechtsinstanties voorzagen (en voorzien nog steeds) in een behoefte. Het is een vorm van rechtshulp waarin de mensen, om welke reden dan ook, vertrouwen blijven stellen. De vaak in overheidskringen geuite mening dat de toevloed naar de vorstenrechtspraak in N'zara wel zou wegebben als men zich het grote verschil in procedeerkosten tussen het 'goedkope' Tribunal en de 'dure' vorst zou gaan realiseren, heeft inmiddels - acht jaar na de instelling van de Juge de Paix - geen overtuigingskracht meer. Reden temeer om te erkennen dat deze rechtshulp voorziet in een behoefte waarin de Juge de Paix (nog?) niet kan voorzien.

Dit standpunt van wetgever en juristen-stand in Togo mag ons niet vreemd in de oren klinken, als men bedenkt dat ook in het koloniale Indonesië de dorpsvolksrechtspraak pas in 1935 officiële erkenning vond.[12)] Vanaf dat jaar kon deze rechtspraak een (bescheiden) plaats gaan innemen in de nationale rechtspraak. Lang daarvoor echter hadden volksrecht-juristen als Van Vollenhoven[13)] deze volksrechtspraak als eigen Indonesische volksrechtspraak erkend en op waarde geschat.

Niettemin ook in Indonesië is de vraag aktueel gebleven in hoeverre en in welke mate de volksrechtspraak binnen het raam geplaatst moet worden van de nationale rechtspraak.

Sugijono, Indonesische rechter, erkent uitdrukkelijk dat de nationale rechter in Indonesië het dorpshoofd zou dienen te raadplegen voordat hij over privaatrechtelijke geschillen uitspraak doet. Uit zijn conclusie citeer ik het volgende:

- 'anders dan de Lurah (dorpshoofd) zijn de nationale rechters aan mutaties onderhevig. Worden ze overgeplaatst naar een andere streek, dan worden ze geconfronteerd met een gemeenschap van een ander adatrecht. Zij moeten zich in al hun beslissingen aanpassen en rekening houden met de adatgevoelens en rechtsovertuiging van de bevolking

ter plaatse, opdat zij niet in botsing komen met hun eigen rechtsgevoelens.14) Daarom is het advies van de Lurah, rapat desa, ter plaatse onmisbaar, willen zij beslissingen nemen die in overeenstemming zijn met de rechtsovertuiging van het volk.

- een nationale rechter heeft ervaringen uit de praktijk nodig. Hij moet rechtsvergelijkingen verrichten tussen bepaalde rechtsgemeenschappen, bijzondere rechtsgedingen onder de loupe nemen, contact opnemen met de Lurah en het volk ter plaatse. Dit zijn allemaal factoren, waarmee de rechter rekening moet houden alvorens hij een waardige rechterlijke beslissing kan nemen'. 15)

Zoals ik hiervoor al zei, blijkt uit mijn eigen ervaring dat er weinig (of geen) contact is tussen de Juge Paix en de vorst. Toen in het begin 1971 de Juge de Paix vervangen werd, leek het erop dat de opvolger (een wat oudere man, met een administratieve-juridische ervaring uit de koloniale tijd) een poging ondernam contact te leggen met de vorst. Tijdens de eerste ontmoeting tussen hen beiden ten huize van de chef de la circonscription, gaf de Juge de Paix te kennen dat hij 'het normaal zou vinden, wenselijk zelfs, als de vorst bepaalde gevallen, zoals kwesties van hekserij en ingewikkelde huwelijksbeloften, blijft behandelen in de tijd dat ik nog niet ben ingewerkt'. De rechter voegde eraan toe: 'het zal weleens gebeuren dat ik mensen naar U verwijs, als ik denk dat het geschil beter door U behandeld kan worden wegens Uw kennis van de sociale verhouding'.[16)]

Dit standpunt leek een ommekeer in te luiden in de relatie Juge de Paix - vorst. Zijn voorganger had de vorstenrechtspraak altijd terzijde geschoven en als 'partijdig' afgedaan. In geen enkel opzicht had hij kontakt met de vorst willen hebben, hij was zelfs met hem in een persoonlijke vete verwikkeld. Maar kort na zijn benoeming en in diensttreding in april 1971, werd de nieuwe Juge de Paix ziek; hij kon gedurende meer dan zes maanden zijn funktie niet vervullen. Enkele maanden na zijn herstel (eind 1971) werd hij, begin 1972, overgeplaatst naar Dapango (75 kilometer ten noorden van N'zara) om

daar de open plaats van de Juge de Paix in te nemen. Naar verluidt wordt in die streek van Togo veelvuldig het Tribunal Coutumier de Ie Instance geraadpleegd. Hierop is mede van invloed dat in die regio een zwak volkshoofden-bestel bestaat, zo ontbreekt er bijvoorbeeld een vorst.[17)]

Het zou mij overigens niet verwonderd hebben als de Juge de Paix door de overheid in Lomé op de vingers getikt zou zijn, als deze al te openlijk de rechtspraak van de vorst had erkend. Voorlopig zijn de 'bureaumannen', om een uitdrukking van Van Vollenhoven te gebruiken[18)], nog te zeer doorgedrongen van de opvatting dat een bestuurder geen rechter kan zijn. Daarvoor 'drukt de geest van Napoleon nog te zwaar'.[19)]

Behalve op sociale en religieuze sankties (onder meer de verwijzing naar het gevaar van een voorouderlijke vervloeking) is de vorst bij de tenuitvoerlegging van zijn uitspraken afhankelijk van de bereidheid van politie en gendarmerie. En hoewel het kontakt tussen beiden heel goed is, weten zij beiden dat de steun van politie of gendarmerie in feite niet berust op de wet. Rapportage door een derde aan de Minister van Binnenlandse Zaken (waaronder de politie ressorteert) kan voldoende zijn om de politie-commissaris op het matje te doen roepen. Ook de vorst is zich dit wel bewust en zal daarom pas in de laatste instantie zijn niet ongebruikelijke dreigement, de politie of gendarmerie in te schakelen, in praktijk brengen. De vorst beseft maar al te goed dat tê vaak een beroep doen op deze instantie zijn goede betrekkingen met hen ondermijnt en erger nog zijn eigen gezag onder de bevoking aantast.
Het is andermaal een voorbeeld van de ambivalente positie van de vorst in de plaatselijke gezagsstruktuur, zoals deze hiervoor trouwens al ter sprake is gekomen (p. 440)

Tot zover de staatsrechtelijke positie van de vorstenrechtspraak ten opzichte van de wettelijk erkende volks-

rechtspraak. Uit het voorgaande blijkt hoe overheersend nog steeds westerse rechts-begrippen zijn in het post-koloniale Togo. Deze dominantie treft men ook aan op het gebied van het materiele recht. Een voorbeeld hiervan betreft het in de hoofdstukken VI en VII beschreven systeem van vrouwen-uitwisseling. Het Tribunal heeft steeds de vaste regel toegepast dat het Anufò systeem in strijd is met de regels van openbare orde in Togo en een ernstige aantasting betekent van de meest primaire individuele rechten, namelijk het recht in vrijheid haar (zijn) huwelijkspartner te kiezen. In dit opzicht volgt het Tribunal getrouw de koloniale rechtspraak. Want in de westerse opvatting over het huwelijk paste (past) niet het systeem van geven en teruggeven van een vrouw tussen verwantengroepen. Dit beginsel wordt beschouwd als een ontoelaatbare inbreuk op de rechten van de vrouw. De redenering is dan dat de vrouw als een pion op een schaakbord wordt heen en weer geschoven tussen twee belangen-groepen. Hierboven is echter de gedachte bestreden dat de vrouw in de uitwisseling een willoos objekt zou zijn. De vrouw kan wel degelijk gericht invloed uitoefenen op de keuze van de partner. Dit aspekt kwam niet alleen naar voren bij de bespreking van het huwelijksrecht in de hoofdstukken VI en VII, maar ook bij de casus in hoofdstuk VIII. Door echter de individuele rechten van de vrouw zo primair te stellen en uit te gaan van de (westerse) opvatting dat man en vrouw beide autonome eenheden zijn, veronachtzaamt de Juge de Paix de Anufò opvatting dat het huwelijk niet in de eerste plaats is een individuele relatie tussen man en vrouw - hoewel dit aspekt wel degelijk wordt erkend - maar bovenal als schakel gezien wordt tussen twee verwanten-groepen met gezamenlijke belangen. De echtband tussen personen is een trait d'union, die een band legt en verstevigt tussen twee families. En het feit dat, als een van de echtgenoten overlijdt (of in het geval de vrouw haar man verlaat), de relatie tussen beide families niet

ontbonden wordt, is anderzijds een bewijs dat de Anufòm aan deze wijdere rechtsband grotere waarde hechten dan aan het individuele huwelijk dat aan deze band ontsproten is.[20)]

Enerzijds is de vrouw zich ervan bewust dat haar huwelijk een koppeling is tussen wederzijdse families en een bevestiging vormt van de goede verstandhouding tussen beiden. Zij zal deze band dus niet zomaar in gevaar willen brengen. Al te hardnekkig weigeren van de huwelijkspartner, levert haar bovendien het risico van een vervloeking door haar voorouders op. Anderzijds spoort het haar familie aan om bij de keuze van de huwelijkspartner met zorg en overleg te werk te gaan, opdat de kans zo gering mogelijk zal zijn dat het meisje de voor haar gekozen echtgenoot afwijst.

De positie van de getrouwde vrouw in haar man's familie is zeker niet die van een rechteloze. Er wordt haar rechtszekerheid geboden op grond van de vaste relatie tussen haar eigen familie en die van haar man. De echtgenoot en verwanten willen deze verhouding niet in gevaar brengen door zijn vrouw slecht te behandelen, met het risico dat zij wegloopt naar haar vaders's patrilineage. Hierop zal de man - als hij er tenminste prijs op stelt zijn vrouw terug te krijgen - zich tot zijn schoonfamilie moeten richten om zich met zijn vrouw en haar familie te verzoenen. De eerste stap zal daarbij steeds, ongeacht de schuldvraag, van de man moeten uitgaan en in de meeste gevallen zal dit toch op een zeker gezichtsverlies komen te staan.

De vrouw wordt echter ook met respekt bejegend, want zowel haar man als diens verwanten zijn zich ervan bewust dat door haar procreativiteit het voortbestaan van hun patrilineage gewaarborgd wordt.

Uit de rol van moeder en procreatrice put zij waardigheid en een rechtsbeschermde status in het huis van haar man; zou zij onheus worden behandeld dan vormt haar dreigement om weg te lopen (met haar kinderen) een krachtige preventieve sanktie. Dit in tegenstelling tot haar positie in de familie van haar minnaar, waar zij zich - zeker in de eerste periode als de betrekkingen tussen haar minnaar en haar familie nog niet gestabiliseerd zijn - minder zeker zal voelen. In de meeste gevallen hebben immers noch haar minaar, noch diens familie, relaties met haar patrilineage. In dat geval zal dreigen met weglopen minder effektief zijn .

Om nu in deze context het standpunt in te nemen - zoals de Juge de Paix - dat het Anufô systeem te weinig rekening houdt met de eigen verlangens en rechten van de vrouw, is een onderschatting van de socio-juridische realiteit van de Anufôm. De opvatting van de Juge de Paix betekent hier de invoering van een rechtsbegrip - 'ieder individu is vrij in zijn keuze van huwelijkspartner' - dat voorlopig (?) nog niet verenigbaar is met Anufô begrippen over binding tussen verwantengroepen door huwelijk. Hier dreigt dan het gevaar waarvoor Holleman onlangs nog waarschuwde.[21)]

Is het in een dergelijke situatie verwonderlijk dat ook in geschillen betreffende het huwelijk het Tribunal toch nog maar een bescheiden aantal zaken per jaar te behandelen krijgt?

Uit het voorgaande zou wellicht een zekere voorkeur kunnen blijken voor de vorstenrechtspraak boven de rechtspraak van het Tribunal.

Hier is echter voorzichtigheid geboden.
Uit Hoofdstuk VIII, en met name uit casus 9, blijkt wel dat er Juges de Paix zijn die zich de moeite getroosten

tot de kern van het geschil door te dringen. Deze overheidsrechter heeft terdege beseft dat in dit geval een sociaal veel hoger geplaatste zijn positie misbruikte ten koste van de ongeletterde aanverwant. In dit geval was het de vorst die, om diverse persoonlijke reden, de gelaedeerde aan zijn lot overliet en zich zo snel mogelijk van het geschil afmaakte. Maar ook in casus 6 probeert de Juge de Paix partijen te verzoenen, hij poogt zelfs een vrouwen-ruil tot stand te brengen. Dit laatste druist in tegen de jarenlange jurisprudentie op dit punt, maar kennelijk achtte deze rechter, op grond van zijn rechtsovertuiging van dat moment, dat deze oplossing als rechtsbeslissing het best zou aansluiten op de bestaande betrekkingen tussen partijen. In Casus 4 is de vraag gerezen of de vorst, als donzo, wel altijd de meest aanvaardbare oplossing weet te treffen voor de leden van de ngye stand, die vooral op het platteland nog strikt vasthouden aan de regel dat voor een ten huwelijk gegeven vrouw een vrouw teruguitgehuwelijkt moet worden aan de eerste bruidgevers.

Het was slechts mijn opzet enige oorzaken aan te geven van, enerzijds de vervreemding van de overheidsrechter inzake het volksrecht en degene over wie hij rechtspreekt en anderzijds ook om te wijzen op de miskenning van de wetgever en overheidsrechter van het veelvuldig optreden van de volkshoofden in het volksrechtsverkeer. Bovendien was het mijn bedoeling te duiden op het feit dat de Juge de Paix rechtsregels introduceert die - althans voorlopig - nog niet stroken met de rechtsopvattingen van de mensen zelf. Dit is tevens mede de oorzaak van het feit dat het Tribunal door de justitiabelen nog steeds als een vreemde eend in de bijt wordt beschouwd. Hierbij kan men zich afvragen of de discrepantie tussen het rechters-recht en het levende volksrecht misschien niet erger is dan 'the pluralism of pre-national past for it means that the national body of law is bisected head from trunk. In such a situation to uphold

a view that law proper is that which statutes prescribe, or courts apply, would be juristic arrogance and sociological nonsense'[22] (ondersteping van mij)

Tegen deze achtergrond bezien lijkt het raadzaam zich voortdurend af te vragen óf en in wélke mate de uitspraken van de overheidsrechter aansluiten op de rechtswerkelijkheid en welke effekten diens uitspraken hebben op de rechtsbetrekkingen tussen de justitiabelen onderling (in hoeverre zij worden nageleefd). In dat opzicht ook zou de jurisprudentie van hetgeen in de ogen van de Togolese wetgever de enig wettelijk erkende rechtsinstantie in de circonscription Mango is, weleens vragen kunnen oproepen in hoeverre dit rechters-recht niet al te zeer afwijkt van het volksrecht - waardoor ook twijfel ontstaat over de betrouwbaarheid als bron van kennis over dat volksrecht en in meer of mindere mate een (sterk) vertekend beeld geeft van de sociale werkelijkheid.

Hoewel ik in dit verband niet kan ingaan op de talrijke juridische problemen waarmee de Afrikaanse landen te maken kregen na het verwerken van de onafhankelijkheid, op één punt lijken de opvattingen van de Afrikaanse wetgevers gelijkgericht te zijn. Het is de opvatting dat de rechtsdiversiteit die door de koloniale wetgever nog werd vergroot, binnen afzienbare tijd behoort plaats te maken voor één nationaal recht. Men gaat er hierbij vanuit dat rechtsverscheidenheid en onderontwikkeling hand in hand gaan, een opvatting die ook wel in het westen steun vindt.[23] In die trant liet de toenmalige Minister van Justitie in Togo zich ook uit in 1970 bij de heropening van de werkzaamheden van de Cour Supréme te Lomé.[24] Hierbij sloot hij zich - bewust of onbewust - aan bij de opvatting van de Franse jurist Laloum in 1963[25].

Dit verlangen naar rechtseenheid komt nogeens dui-

delijk naar voren in het (ongepubliceerde) rapport dat de voorbereidings-commisie voor de eenwording van het Tologese familierecht onlangs (1975) aan de regering aanbood en waaruit ik het volgende citeer:

> 'L'idée que l'oeuvre de codification doit être réalisé en faisant évoluer les coutumes n'a de valeur que dans certaines circonstances. Dans d' autres circonstances, il faut resolument combattre le droit coutumier et le faire disparaître, car il fait obstacle à une transformation nécessaire de la société'.

Parallel hieraan loopt een ander voorstel tot afschaffing van de dubbele rechterlijke organisatie, die naar de voorbereidingscommisie meent, niet meer past in een moderne staat.

Dergelijke drang naar rechtshervorming en eenmaking van het recht treffen we ook elders aan; om slechts enkele landen te noemen: Sierra-Leone[26], Ghana[27] en Uganda[28].

Bij deze rechtshervormingen neemt de Togolese wetgever het geïmporteerde recht als leiddraad, zonder dat dit overigens in strikt wettelijke zin betekent dat het volksrecht wordt afgeschaft, zoals bijvoorbeeld Ethiopië deed.[29]

De wetgever gaat hierbij uit van de mening dat eenheidsrecht de politieke, economische en sociale ontwikkeling van het land ten goede komt. In politiek opzicht vreest men dat door (rechts) verscheidenheid de onderlinge verdeeldheid en het tribalisme in de kaart wordt gespeeld en een gezonde ontplooiing van de economie wordt belemmmerd, terwijl in maatschappelijk opzicht de behoefte voorzien wordt aan diverse rechtsfiguren (hypotheek, assurantiën, sociale wetgeving, etc.) waarvoor het volksrecht geen voorzieningen kent. Het eenheidsrecht zal

dan worden gebruikt als een werktuig waarmee diverse uiteenlopende sociale doelstellingen verwezenlijkt kunnen worden.[30)]

Maar een andere drijfveer naar eenheidsrecht, heeft, zoals Berg onlangs schreef[31)], stellig óók te maken met het feit dat 'rechtseenheid een machtig ideologisch instrument is waarmee een kleine heersende bovenlaag zichzelf een positie als voorhoede van de vooruitgang en draagster van de ideale constitutie kan verschaffen. Als erfgename van de koloniale macht heeft die bovenlaag aan zo'n ideologische legitimatie vaak behoefte'.

Als we dit netelige vraagstuk van rechtseenheid hier verder laten rusten - vragen betreffende de rechtszekerheid: 'welk recht geldt?' zullen hierbij ook de aandacht vragen - dan rest toch wel de vraag wát nu in praktijk de (beperkte) wettelijke erkenning van het volksrecht in die stroming tot eenwording van het nationale recht betekent. Want om op grond van de bovenstaande overwegingen voor rechtseenheid, recht te spreken dat door de mensen niet goed begrepen wordt, of om de ogen te sluiten voor het feit dat er, naast de staatsrechtbanken, in de volksfeer nog andere rechtssprekende instanties aktief fungeren, is toch op zijn minst een inadequaat gebruik van de termen 'volksrecht' en 'volksrechtelijk'.

Waar het hier in wezen om gaat is de indoctrinatie van de Togolese jurist met westerse rechtsbegrippen. Hij wordt tijdens zijn op Frans recht georiënteerde studie doorkneed in de Franse rechtssystematiek, Franse rechtsbegrippen en procedure, met het daarbij gebruikte vakjargon[32)]. Hij leert dat recht keurig systematisch geordend is, onderverdeeld in diverse delen[33)], maar bovenal dat het recht op nationaal niveau een eenheid behoort te zijn. Het wordt hem met de paplepel ingegoten dat de rechtsverscheidenheid een verfoeilijke zaak is,

een standpunt dat de nederlandse akademische jurist ook te horen krijgt als de rechtsgeschiedenis van de landsheerlijke periode behandeld wordt.[34)]

Hierbij komen we dan terug op het punt dat juist door dit alsmaar blijven dóór-denken in westerse rechtssystematiek en westerse rechtsbegrippen, het gevaar niet denkbeeldig is dat, in die drang naar rechtseenheid, het door de staat gestelde en door de staatsrechters opgelegde, recht, steeds méér disharmonieert met de rechtswerkelijkheid. Als de Togolese wetgever en de Togolese staatsrechter zich werkelijk afvragen in welke mate hun recht (nog) aansluit op de sociale realiteit, dan behoren zij onderzoek hieromtrent - hetzij vanuit eigen land, hetzij van buitenaf als de middelen ontbreken - van ganser harte toe te juichen.[35)] Hier ligt een reusachtig veld van onderzoek braak, vooral in Togo waar recente sociojurudische studies schaars zijn, of zelfs ontbreken. Belangrijk onderzoek zou dan kunnen worden verricht naar de doeltreffendheid van nieuwe wetgeving[36)], de effektiviteit van de uitspraken van de staatsrechters inzake het volksrecht, in welke mate de volksrechtelijke instanties nog aktief deelnemen aan de lokale rechtshulp. Buiten de sfeer van geschil en geschilsbeslechting om, liggen kwesties over veranderend huwelijks- en huwelijksvermogensrecht, erfopvolging, rechten op grond en het schuldrecht (veehandel!) voor het oprapen. Het zijn delen van het recht die aan verandering bloot staan door de zich sterk wijzigende socio-economische omstandigheden, waarbij vooral de urbane situatie met zijn industrialisatie en toeloop van het platteland naar de steden, aparte aandacht vraagt.

Hoe ligt de situatie in Togo met de betrekking tot beide opgeworpen vragen?

De opleiding van de Togolese akademische jurist is, zoals ik onlangs (in 1975) nog heb kunnen constateren,

geheel gericht op de Franse rechtssystematiek en rechtsdogmatiek, zowel in publiekrechtelijke als in civielrechtelijke zin. Aan het Afrikaanse volksrecht wordt praktisch geen aandacht besteed, laat staan aan het volksrecht in eigen land (voor zover daar althans gegevens over beschikbaar zijn).

Aan rechts-sociologisch onderzoek wordt eveneens nog nauwelijks aandacht geschonken. Niet alleen ontbreken hiervoor de financiele middelen, maar ook de geschoolde Afrikaanse krachten. Op dit punt is men nog steeds aangewezen op hulp van buitenaf, een situatie waar men om psychologische (en andere) begrijpelijke redenen niet altijd verheugd over is.[37)]

Het kan echter als een bemoedigend teken worden opgevat dat eind 1974 met financiele steun van de overheid, in Lomé werd opgericht de Association des Sociologues Togolais. In haar eerste vergadering op 30 juni 1975 werd de hoop uitgesproken dat de overheid haar steun zou voortzetten er er een gewoonte van zou maken voor (sociologisch) onderzoek op de staatsbegroting geld te reserveren.

Het is echter tekenend dat in het tamelijk uitvoerige onderzoeksprogamma dat tijdens deze eerste vergadering ter tafel werd gebracht, geen enkel voorstel tot volksrechtelijk onderzoek was opgenomen.

En dit doet dan toch weer de vragen en twijfels opkomen in wèlke mate de herwaardering van de eigen cultuur waarover zoveel gewag gemaakt wordt[38)], verder zal doorwerken dan alleen in de afschaffing van de christelijke voornamen zoals in Togo plaats heeft in navolging van Zaïre.

Zo blijft het een open vraag weke plaats en funktie aan het eigen volksrecht wordt toebedeeld in de Code de la Famille waarover, zoals gezegd, kortgeleden reeds een voorstel aan de Togolese regering werd uitgebracht. Zal men zich kunnen, en ook werkelijk willen onttrekken aan de overheersing van de westerse rechtsbegrippen op dit terrein?

Noten

1) Zie voor dit begrip: Rules & Meanings, M. Douglas (ed.), Penguin, 1973, p. 17.
2) Voor een analoge situatie tussen doktor en patient: The doctor's dilemma: how to make friends with his patients and influence them, M.L. Creighton, paper, gepresenteerd op het Congres voor toegepaste anthropologie, Amsterdam, 1975.
3) Sinds 1970 bestaat er in Lomé een Juridische Faculteit als onderdeel van de Université de Bénin.
4) J.M. Laloum: Manuel du Juge de Paix, Lomé, 1963, p. 20.
5) B.E. Harrell-Bond & U. Rijnsdorp: Family Law in Sierra Leone, Research Report, Afrika-Studiecentrum, 1975, p. 109.
6) Zie ook J.F. Holleman: Issues in African Law, Den Haag, 1974, p. 3.
7) J.F. Holleman: Chief, Council and Commissioner, Assen, 1969, p. 117-118.
8) P. Geschiere: Traditional Elders, Colonial Chiefs and Modern Intellectuals, Kroniek van Afrika, 1975, vol. 2, p. 89-119.
9) B.E. Harrell-Bond & U. Rijnsdorp, op. cit. p. 110.
10) J.F. Holleman en Sugijono: Het belang van de adviezen van het dorpshoofd en de dorpsjustitie voor de nationale rechter in Indonesië, Bijdragen voor Taal, Land & Volkenkunde, 1971, p. 492-496;
G.J. van den Steenhoven: Formele en informele rechtspleging: de dorpsjustitie in Indonesië, Jubileumbundel der Katholieke Universiteit Nijmegen, Deventer, 1974, p. 247 en voor Nieuw-Guinea: A.L. Epstein (ed.): Contention and Dispute Settlement, aspects of law and social control in Melanesia, Canberra, A.C.T. 1974, p.17.
11) J.F. Holleman: Trouble-cases and trouble-less cases in the study of customary law and legal reform, Law & Society Review, 1973, vol. 7, no. 4, p. 602.
12) Indisch Staatsblad 1935, no. 102: erkenning van de dorpsrechtspraak in het gebied met gouvernementsrechtspraak.
13) Zie Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië, II, Leiden, 1931, p. 247 e.v.
14) Zie in dit verband ook Ter Haar's annotatie bij een vonnis van de rechtbank van Palembang (Indonesië) van 1933, Tijdschrift voor Indisch Recht, deel 142, p. 223.
15) Bijdragen voor Taal, Land & Volkenkunde, 1971, p. 496.
16) persoonlijke informatie.
17) informatie van de Juge de Paix aldaar.
18) De Indonesiër en zijn grond, Brill, Leiden, 1919, p. 2.
19) J.M. Pauwels: De inspiratiebronnen van de nieuwe Afrikaanse wetgevingen inzake het familierecht, Een Boek van hen voor ons, Jura Falconis, Leuven, 1974, p. 122.
20) In dezelfde zin: R. Verdier: L'image de la femme mariée dans les écrits des juristes français dans l'époque coloniale, Kroniek van Afrika, 1975, vol. 1, p. 74.
21) op. cit. (noot 11), 1973, p. 605.
22) J.F. Holleman, op. cit. (noot 11), 1973, p. 603.

23) D.M. Trubek: Toward a social theory of law: an essay on the study of law and development, The Yale Law Journal, vol. 82, no. 1, november 1972, p. 10.
24) Zie Togo Presse van 1 juni 1970.
25) op. cit. (noot 4), 1963, introduction.
26) Harrell-Bond & Rijnsdorp, op. cit., 1975, p. 97-116.
27) J. Dopheide-Goldschmidt & C. Flinterman Recht en ontwikkelingssamenwerking, Nederlands Juristen Blad, jaargang 51, 17 jan. 1976, p. 73-82.
28) E. Cotran: the place and future of customary law in East Africa, East African Law Today, Series 5, 1966.
29) R. David: Les sources du Code Civil Ethiopien, Revue Internationale de Droit Comparé, no. 3, 1962; idem: A Civil Code for Ethiopia: considerations on the codification of the Civil Law in African countries, 37, Tulane Law Review, 1963, p. 187-204.
30) Trubek, op. cit., (noot 23), 1972, p. 5.
31) G.C.J.J. van den Bergh: Eenheid en veelheid van recht in de moderne wereld, in: Het Exempel dwinght, opstellen aangeboden aan prof. mr. I. Kisch, 1976, p. 18.
32) Trubek, op. cit. (noot 23), 1972, p. 10.
33) Zie in dit verband ook het bekende begin van C. van Vollenhoven's standaardwerk. Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië, Deel I, Leil925 (herdruk), p. 3.
34) van den Bergh, op. cit. (noot 31), 1976, p. 17.
35) Holleman, op. cit. (noot 11), 1973, p. 603.
36) Bijvoorbeeld de zeer recente wet betreffende hervormingen op het gebied van de rechten op grond: 6 februari 1974, J.O. du Togo 16 maart 1974, p. 113.
37) J.E. Dopheide & C. Flinterman, op. cit. (noot 27), 1976, p. 81.
38) Zie bijvoorbeeld: J.M. Pauwels: La réforme du droit civil au Zaïre: comment concilier la tradition et le développement?, in: Journal of African Law, 1973, vol. 17, no. 2, p. 216-226.

Résumé[1)]

Dans cette étude nous nous proposons de comparer deux sortes de juridictions au Nord-Togo, dans la région où vivent les Anufòm.
Comme tant d'anciennes colonies et territoires sous mandat (tutelle), le Togo se trouve maintenant dans une situation de pluralisme juridique. Cette situation se caractérise par la coexistence d'une part d'un droit en grande partie occidental, ou moulé sur l'exemple occidental (le 'droit moderne') et d'autre part d'une grande variété de systèmes de droit traditionnel qui diffèrent selon la région (le 'droit coutumier'). Ce droit coutumier a obtenu, surtout dans le domaine du droit privé, une certaine reconnaissance, et il est considéré comme le droit en vigueur par la grande majorité des Togolais.

Sur le plan strictement légal, l'administration de la justice relève d'une organisation de juges professionnels selon le modèle occidental (français). Cette organisation prévoit aussi des juridictions de droit coutumier. Dans un sens plus large, cependant, l'administration de la justice comprend aussi l'action des chefs coutumiers lorsqu'ils interviennent dans le règlement de litiges. Cette intervention est admise par l'administration à titre de 'conciliation'. Les Anufòm sont conscients de la distinction entre ces deux sortes d'organismes juridictionnels, mais ils considèrent l'action des deux comme étant 'juridictionnelle', dans la langue anufò: sherea.

La présentation la plus simple de cette dualité - dualité qui est décrite plus amplement dans les chapitres I à V - montre une certaine stratification: on trouve une superstructure hiérarchisée des instances juridictionnelles officielles dites 'modernes' et une infrastructure également hiérarchisée des tribunaux coutumiers dits 'traditionnels'.
A la suite notamment des différences de milieu, d'éducation et de position entre les juges appartenant à la superstructure

---

1) Une traduction française de cette étude sera publiée bientôt.

d'une part, et les chefs coutumiers de l'infrastructure d'autre part, cette stratification représente des idées assez fondamentalement différentes concernant l'administration de la justice et le droit coutumier en vigueur.

En général, on trouve dans la superstructure des juges du droit moderne ou à l'orientation 'occidentale' et ayant une attitude 'progressiste'; dans l'infrastructure par contre on rencontre les chefs coutumiers prenant comme point de départ les principes et les institutions traditionnels. Toutefois, voir ces idées divergentes ne constituent pas nécessairement des antithèses absolues, puisque d'une part les chefs coutumiers ne manquent pas d'être conscients d'une évolution considérable dans les moeurs et coutumes, et que d'autre part le Juge de Paix se voit placé devant des cas où la loi lui prescrit d'appliquer le droit coutumier sous certaines réserves. Il n'en est pas moins vrai que l'administration de la justice constitue un champ conflictuel entre, d'une part, une tendance à la modernisation et à la réforme, tendance 'imposée' et dirigée de manière 'centrale' et d'autre part une tendance conservatrice venant de la base et 'de l'intérieur' et dirigée au niveau local. A ce point de vue la justice rendue par les chefs coutumiers et la justice gouvernementale s'opposent en ce qui concerne le droit coutumier; et ils sont tous les deux à la disposition des justitiables en quête d'une réparation juridique satisfaisante.

Non seulement cette situation met-elle en cause les garanties légales, mais elle permet aussi à bien des justiciables d'envisager, grâce à un emploi séléctif de recours juridiques, d'autres fins que la simple réparation d'un tort ou un arrangement raisonnable, telles que la libération d'obligations coutumières ou la possibilité de l'emporter sur un adversaire et le pur intérêt personnel.

Dans ces circonstances la juridiction risque, elle aussi, d'être dupée. En fait, il s'agit ici de problèmes sociaux d'une importance extrême lorsqu'il faut déterminer la politique que le gouvernement devrait suivre en ce qui concerne le développement et la réforme du droit.

C'est probablement sur le plan de rupture entre le droit moderne et le droit coutumier, c'est à dire là où dans le même context local les justiciables soumettent des litiges semblables soit au Juge de Paix, soit au chef coutumier, soit encore aux deux consécutivement, qu'on peut faire la comparaison la plus nette entre les deux sortes de justice. Cette situation se présente dans la région où l'enquête a été effectuée, c'est à dire dans la circonscription de Mango où, à un niveau à peu près comparable, agit d'une part le Tribunal Coutumier de Première Instance - le Juge de Paix - en tant qu'échelon inférieur des Tribunaux Coutumiers, et d'autre part le Chef Supérieur des Anufòm, reconnu dans cette qualité par l'administration, comme l'échelon supérieur des autorités traditionnelles.

La substance de la comparaison entreprise est constituée par une description détaillée et par une analyse de neuf litiges comparables ayant trait au mariage et questions annexes. Ces litiges, nous les avons notés pendant notre séjour parmi les Anufòm au cours de périodes allant de juillet 1969 - juillet 1970 et de février 1971 à octobre 1971. Le Chapitre en question (Ch. VIII) est précédé d'une description en détail des structures socio-politique et socio-familiale des Anufòm. L'un des thèmes les plus importants de cette description est le système d'échange de femmes entre deux groupes de parenté dont les membres appartiennent à la même classe sociale (Chapitres VI et VII). Avec la conclusion, ces chapitres constituent la deuxième partie du travail, instituté: Pratique Juridique.

Cette deuxième partie est précédée d'une introduction importante sur les fondements juridiques du droit coutumier au Togo. Tout d'abord, la politique juridique du régime colonial allemand est décrite (Chapitre I). Dans le Chapitre suivant la politique juridique française est esquissée, politique étroitement liée au système conçu par la France pour les autres colonies françaises de l'Afrique occidentale. Les lignes ébauchées dans ces deux chapitres sont tracées jusqu'à la situation actuelle au Togo. Dans le Chapitre III, qui est assez bref, il est exposé comment en 1961, lorsque la Loi relative à l'Organisation Judiciaire entre en vigueur, le législateur togolais n'a pas pu se détacher

du passé colonial, de sorte que le droit coutumier, s'il était maintenu sous certaines réserves, n'en devrait pas moins céder au profit du droit importé s'il entrait en conflit avec ce dernier.

On pourrait défendre le point de vue théorique que le législateur togolais considère le droit moderne - qui a succédé au droit français - et le droit coutumier comme étant égaux, mais on peut déduire le contraire des termes de certaines dispositions de la Loi de 1961, plus spécialement de la structure que revêt la dualité des juridictions moderne et coutumière. Tout comme dans le passé colonial, le législateur togolais a maintenu le principe de l'administration de droit coutumier par certains Tribunaux Coutumiers, dont le Tribunal Coutumier de Première Instance est l'échelon inférieur. Après une analyse des fonctions de ce Juge, l'exemple du Tribunal Coutumier de Première Instance de N'zara, chef-lieu de la circonscription de Mango, est examiné dans la dernière partie du Chapitre IV.

Nous avons déjà dit, ci-dessus, que outre les instances juridictionnelles reconnues officiellement par l'administration des chefs coutumiers jouent un rôle important dans la justice locale. Un nombre considérable de litiges de la vie courante est soumis à leur jugement. Ce règlement de litiges, appelé non sans quelque dédain 'conciliation', n'en est pas moins d'une grande importance pour la justice dans son ensemble. Après une introduction générale concernant la position politique et juridique des chefs coutumiers dans la circonscription de Mango du point de vue formel (légal et coutumier) l'attention est porté sur le Chef Supérieur actuel des Anufòm, Na Tyaba Tyekura. Non seulement les Anufòm eux-mêmes recourent à cette instance pour régler leurs litiges, mais nombreux sont les étrangers à la circonscription de Mango qui s'y adressent.

Les Chapitres VI et VII prennent comme point de départ le fait que les normes d'une société et la façon dont elles sont appliquées dans la vie quotidienne et dans le règlement de litiges, ne sauraient être comprises que dans le cadre de la culture de cette société. Puisque la culture est très peu connue des Anufòm, l'examen du

système normatif devait aller de pair avec l'étude de la culture dans son ensemble. Or, il était impossible d'effectuer une étude approfondie de la culture entière dans les limites du temps disponible.
C'est pourquoi, après avoir obtenu une idée générale, nous nous sommes surtout concentrés sur les aspects les plus étroitement liés au système normatif et au maintien de celui-ci.

Finalement notre enquête s'est portée surtout sur la parenté et le mariage, parce que la majorité des litiges soumis aux deux instances judiciaires citées ci-dessus - le Tribunal Coutumier de Première Instance et le Chef Supérieur - s'y rapportent. Dans ces chapitres il est surtout question de:
- la structure socio-politique et socio-familiale;
- la parenté;
- l'échange des femmes entre deux groupes de parenté.

Dans le Chapitre VIII, enfin, nous décrirons et examinerons neuf litiges ayant été soumis, soit au Tribunal Coutumier de Première Instance, au Chef Superieur, soit aux deux. De ce qui précède, on peut conclure que les anciennes valeurs et normes sont en voie de disparaître et que les relations entre les groupes parentaux qui parfois ne sont promis mutuellement des femmes en mariage deviennent plus vagues et moins fermes. En ce qui concerne la promesse en mariage de jeunes filles, la pression devient de plus en plus grande pour rendre une femme aux premiers donneurs de femme dans le plus bref délai. Mais de nos jours la femme se laisse donner moins facilement qu'autrefois, surtout si c'est en vertu d'une convention passée par son lignage il y a des années. Elle préfère choisir elle-même son conjoint et certains parents aiment mieux ne plus promettre leur fille en mariage, de crainte qu'ils ne puissent plus respecter cet engagement à cause de la conduite de leur fille.

Le système d'échange de femmes pratiqué par les Anufòm est appliqué moins strictement qu'autrefois, bien que dans cette société comme ailleurs il y ait des différences entre la ville et la campagne plus conservatrice. Une des influences qui ont causé ce changement des normes est la juridiction du Tribunal Coutumier de Première Instance. Celui-ci soutient le désir de la femme de choisir librement son conjoint. Mais le Chef Supérieur comprend lui aussi que de nos jours on ne peut plus forcer une femme à contracter un mariage auquel elle s'oppose. D'ailleurs, le Chef Supérieur manque de moyens pour l'y contraindre.

Bien que le Tribunal Coutumier de Première Instance soit toujours considéré par les Anufòm comme une continuation de la justice gouvernementale, un certain nombre de justiciables - surtout les jeunes filles et les femmes récemment mariées - ont accueilli l'institution de ce Tribunal avec enthousiasme. Certaines entre elles espéraient obtenir un jugement favorable alorsque le Chef Supérieur avait jugé à leur désavantage.

En ce qui concerne la réclamation des prestations matrimoniales le Tribunal Coutumier de Première Instance répond aussi à un besoin d'une partie de la population. Indubitablement les jeunes réclament-ils une grande liberté dans le choix de leur conjoint, ainsi que la possibilité de dissoudre un marriage forcé avec dédommagement partiel de celui qui a perdu sa fiancé ou sa femme en faveur d'un autre.

Or, le Chef Supérieur lui aussi reconnait ce besoin et il essaie d'y adapter sa justice dans une certaine mesure. On peut cependant signaler des différences très nettes entre les points de vue des deux instances. Ainsi le Tribunal Coutumier de Première Instance tend plutôt à accentuer les intérêts des partis en tant qu'individus, tandis que le Chef Supérieur - selon les normes du droit coutumier - reste fidele aux intérêts communs des groupes de parenté.

Les deux instances cependant ont un point de vue qui diffère de celui de bien des Anufòm; ceux-ci considèrent que la réclamation des prestations matrimoniales n'est pas raison-

nable sinon impossible. Selon l'opinion traditionnelle, la seule compensation possible, dans ce cas, serait la remise en mariage une autre femme du lignage de la femme qui est partie ou qui a été enlevée par un autre. Mais une telle compensation serait rejetée par le Tribunal Coutumier de Première Instance vu ses idées établies sur la liberté de l'individu de choisir son conjoint.

Vu le nombre exigu de litiges soumis au Juge de Paix de N'zara chaque année - litiges concernant le mariage et questions annexes - on pourrait cependant douter si parmi les instances judiciaires dans la cironscription de Mango le Tribunal Coutumier de Première Instance ait été accepté par la population.
La conclusion enumère les raisons pour lesquelles cette instance est toujours considérée par les Anufòm comme un 'corpus alienum'.

Ceci va de pair avec une quesition d'ordre politico-juridique: dans quelle mesure, le législateur togolais est-il prêt à reconnaître les chefs coutumiers commes des juges? 'Reconnaître' n'impliquerait pas seulement ici que les chefs coutumiers soient reconnus comme instances compétentes, mais encore, et ce n'est pas moins important, qu'ils soient soutenus officiellement dans l'exécution de leurs jugements. On oublie trop facilement qu'il ne s'agit pas ici du violon d'Ingres d'un seul chercheur qui a rencontré comme 'par hasard' une justice coutumière rendue par des chefs coutumiers encore en pleine vigueur, mais qu'il existe toute une hiérarchie de chefs coutumiers qui s'occupent d'une large part des relations juridiques quotidiennes, évitant ainsi que les Tribunaux Coutumiers soient comblés de litiges.

Ce point de vue formel n'a jamais abouti à la disparition actuelle de la juridiction par les chefs coutumiers. Ces instances répondent toujours à un besoin. C'est une sorte de justice à laquelle le peuple continue à faire confiance, pour quelle raison que ce soit.

Mais dans d'autres domaines aussi on trouve la domination des concepts juridiques occidentaux. Le système d'échange de

femmes décrit in extenso dans les Chapitres VI et VII en fournit un exemple. Le Tribunal Coutumier de Première Instance a toujours jugé que le système anufò viole les regles de l'ordre public togolais et qu'il constitue une atteinte sérieuse à un des droits primordiaux de l'homme, celui de choisir librement un conjoint.

En accordant une telle importance aux droits de la femme en tant qu'individu, et en prenant comme point de départ l'idée (occidentale) que l'homme et la femme sont tous les deux sujets autonomes, le Juge de Paix néglige la conception anufò en vertue de laquelle le mariage n'est pas en premier lieu une relation individuelle entre un homme et une femme - bien que cet aspect ne soit pas méconnu - mais qu'il est avant tout un lien entre deux groupes parentaux.

Le lien conjugal entre deux personnes est considéré comme un trait d'union entre deux groups de parenté. Et le fait que, lorsqu'un des conjoints vient à mourir ou lorsque la femme quitte son mari, la relation entre les deux groupes de parenté n'est pas rompue, prouve que les Anufòm attachent une plus grande valeur à ce lien juridique plus large qu'au mariage individuel résultant de ce lien.

Prétendre - comme le fait le Juge de Paix à N'zara - que le système anufò manque de tenir compte des désirs et des droits de la femme en tant qu'individu, c'est méconnaître la réalité socio-juridique des Anufò. Au fait, le point de vue du Tribunal Coutumier de Première Instance implique l'introduction d'une idée juridique nouvelle - à savoir: 'chaque individu est libre dans le choix de son conjoint' - qui en ce moment se concilie encore mal avec les concepts des Anufòm concernant les liens tissés par le marriage entre les groupes de parenté.
Dans une telle situation faut-il s'étonner qu'un nombre très modeste d'affaires soit soumis au Tribunal Coutumier de Première Instance, également en ce qui concerne les mariages?

Or, ceci ne signifie pas qu'on préfère coûte que coûte la justice des chefs coutumiers à celle du Tribunal Coutumier

de Première Instance.
Il convient d'être prudent ici.
Les différents litiges décrits au Chapitre VIII montrent que le Chef Supérieur ne sait pas toujours trouver la solution juste vu le contexte social du litige, ou qu'il renvoie simplement l'affaire en abandonnant ainsi les justiciables à leur sort.

Le but de cette étude consiste - entre autres - à indiquer d'une part qu'il existe une barrière entre le Juge de Paix et les justiciables et que d'autre part l'administration et le Juge de Paix méconnaissent la justice exercée par les chefs coutumiers.

Bijlage A

Journal Officiel du Togo
1949, no. 1145

COMMANDEMENT INDIGENE

arrêté du 2 Octobre 1949

Le Gouverneur des Colonies,
Chevalier de la Légion d'Honneur,
Compagnon de la Libération,
Commissaire de la République du Togo

vu le décret du 23 mars 1921 déterminant les attributions et les pouvoirs du Commissaire de la République du Togo;

vu le décret du 3 janvier 1946 portant réorganisation administrative du Territoire du Togo et création d'Assemblées réprésentatives;

vu le décret du 13 mars 1926 portant réorganisation du Domaine et du regimes des terres domaniales au Togo;

vu le décret du 21 avril 1933 réorganisant la justice indigène au Togo et les actes modificatifs subséquents;

vu l'arrêté du 1 mai 1933 instituant les allocations en faveur des chefs indigènes pour services rendus à l'Administration Française, modifié par l'arrêté du 17 avril 1940;

vu l'arrêté no. 113/APA du 1 mars 1945 portant réorganisation du commandement indigéne au Togo, ainsi que les textes qui l'ont modifié ou complète;

vu l'avis émis par l'Assamblée Réprésentative du Togo dans sa séance du 16 novembre 1949;

ARRETE:

art. 1 l'Administration autochtone du Territoire est assurée par des chefs de village, de quartier, de canton et des chefs supérieurs désignés selon les régles coutumières, et assistés de conseils dont la composition et les attributions sont déterminées par la coutume et communiqués à l'Administration.

art. 2 Le village réprésente l'unité administrative autochtone: il comprend.
a) l'ensemble de la collectivité y residant habituellement et dont les membres sont liés entre eux par des attaches familiales ou ethniques, sous l'autorité de son chef traditionnel.
b) les étrangers, dont l'établissement au sein de la collectivité a un caractère certain de perennité et se trouvent, de ce fait, soumis à l'autorité du chef traditionnel.
c) les terres qui, traditionnelement, sont réputées déprendre de la collectivité.

Bijlage A

art. 3 Tout individu fait obligatoirement partie du village où il réside habituellement et se trouve de ce fait soumis à l'autorité d'un chef de village.

art. 4 Dans les centres urbains où l'autorité d'un chef coutumier n'est pas traditionnellement s'établie ou dans les centres érigés en commune, les attributions du chef de village sont dévolues à des chefs de quartier, qui sont désignés et retribués dans les mêmes conditions que les chefs de village.

art. 5 Le groupement des villages et des territoires qui en dépendent, organisé conformément à la coutume, est appelé canton et est placé sous autorité d'un chef coutumier qui es designé sous le nom de chef de canton. Certains villages non groupés en canton peuvent être érigés en villages autonomes. Dans ce cas, leur chef conserve strictement ses attributions et prérogatives de chef de village, et ne peut en aucun cas prétendre aux avantages accordés aux chefs de canton.

art. 6 Là où la coutume l'exige, plusieurs cantons peuvent être groupés sous le nom de chef coutumier.

art. 7 La désignation des chefs coutumiers est réglée par la coutume locale, qui définit également l'aptitude à la fonction de chef, sauf réservés formulées à l'article 10 ci-après.
Il n'y aura lieu à désignation d'un nouveau chef par le conseil coutumier qui par suite de décés du précédent titulaire, d'abdication définitive acceptée par la coutume ou de révocation régulièrement prononcée soit par le chef du Territoire, soit par le conseil coutumier par suite de condemnation à une peine criminelle ou à une peine correctionnelle à caractére déshonorant.

art. 8 Le chef est le représentant de la collectivité qu'il dirige et en même temps agent du gouvernement local auprés d'elle. Sa désignation, faite selon les régles coutumiérs, doit en conséquence être re connue par l'autorité administrative.

art. 9 La reconnaissance de la désignation coutumiére d'un chef est faite par le chef du Territoire pour le chefs du canton et chefs supérieurs, par le commandants de cercle pour les chefs de village.

art.10 Les fonctions de chef sont incompatibles avec tout emploi administatif, toute profession libérale, toute condemnation ferme à une peine criminelle ou correctionnelle à caractére déshonorant.

art.11 L'autorité administrative peut, au cas ou les incompatibilités de l'article précédent ne seraient pas respectées, refuser de reconnaître la désignation. Le refus de reconnaissance prononcé par le commandant de cercle est immédiatement notifié au chef du Territoire.

Bijlage A

art.12 L'autorité administrative peut également, au cas où un chef dont la désignation a été déjà reconnue serait condamné à une peine criminelle ou correctionnelle à caractère déshonorant, suspendre la reconnaissance. La direction de la chefferie est alors assurée provisiorement selon les régles coutumiers. La suspension prononcée par le commandant de cercle est notifiée immédiatement au chef du Territoire.

art.13 Le chef du Territoire, assisté d'un conseil dont la composition est donnée à l'article suivant, peut affirmer ou annuler le refus de reconnaissance. En cas de confirmation, le conseil coutumier procède à la désignation d'un autre titulaire ou intérimaire.

art.14 Le conseil mentionné à l'article précédent sera composé, sous la présidence du chef du Territoire ou de son représentant, de la façon suivante:
l'Inspecteur des Affaires Administratives;
le chef du Bureau des Affaires Politiques et Administratives;
le commandant du cercle intéressé;
le chef immédiatement supérieur à l'intéressé si la hiérarchie locale le permet;
deux chefs de même catégorie qui ce dernier, et appartenant au même groupe ethnique que lui;
l'intéressé est autorisé à présenter sa défence devant le conseil personnellement ou par mandataire.
Les décisions du chef du Territoire en conseil sont définitives.

art.15 Les contestations de la chefferie, qu'il s'agisse de destitution ou de la désignation, qui n'auraient pas, pour une raison quelconque, pu être réglées par le conseil coutumier, seront arbitrées, s'il agit d'un chef de village, par un conseil désigné par le commandant du cercle et accepté par les intéressés, et composé, sous la présidence du chef de canton, s'il en existe ou dans le cas contraire du plus âgé des chefs de village, de six chefs de village de même coutume que l'intéressé.
S'il s'agit d'un chef de canton, l'arbitrage sera effectué par un conseil désigné par le chef du Territoire et accepté par les intéressés et composé, sous la présidence du chef supérieur, s'il existe, ou dans le cas contraire du plus agé des chefs de canton, de six chefs de canton de même coutume que l'intéressé.
S'il s'agit d'un chef supérieur, l'arbitrage sera effectué par un conseil désigné par le chef du Territoire et accepté par les intéressés et composé de tous les chefs de canton dépendant de l'autorité de ce chef supérieur, sous la présidence du plus agé d'entre eux.

Bijlage A

art.16 En plus de ses attributions coutumières, le chef du village exerce les attributions administratives suivantes.
police générale: son autorité s'exerce sur tous les habitants du village, y compte sans retard au chef de circonscription de tous faits ou propagande tendant à troubler l'ordre public. Il prendra au besoin les mesures propres à les faire cesser. Il doit empêcher les rixes et les disputes, ainsi que tout tumulte dans les lieux d'assemblée publique. Il dénombre les armes a feu détenues par les habitants de son village et signale au chef de canton ou au chef de circonscription tout détenteur d'un fusil non déclaré. Dans tous les cas où il est procédé à une arrestation (criminels, délinquants, prisonniers, évadés, etc.) il doit immédiatement faire conduire l'individu soit au chef de circonscription, soit au chef de canton qui le livre sans retard aux autorités.
Dans l'intervalle, le chef et les habitants du village doivent veiller à la nourriture de l'individu arrêté et lui éviter tout mauvais traitement.
Aidé par des habitants du village, qu'il peut requisitionner à cet effet, le chef du village, doit prêter son concours en cas d'accidents ou d'événements graves tels qu'incendies, inondations, invasions de suaterelles ou de crituets etc. police rurale: le chef du village veille à la protection des cultures, des plantations et des récoltes, en empêchant qu'elles ne soient comprises ou détruites par les animaux ou les feux de brousses.
Il empêche la divagation des animaux sur les terrains de culture ou sur les grandes routes, notamment dans la traversée des villages.
Il doit également apporter ses soins aux cultures vivrières, à la conservation des semences, à la constitution des greniers de réserve.
matière économique: le chef du village rend sans délai à l'autorité immédiatement supérieure de toute infraction aux réglements et de tout fait, en général, de nature à nuire au ravitaillement et à l'approvisionnement de son village.
voirie: le chef du village doit maintenir en état de propreté l'agglomération et les environs immédiats, veiller à la conservation et au bon entretien des chemins et sentiers du village, des plantations d'arbres établies le long des voies de communication traversant son territoire et des plaques indicatrices placées sur les routes.
hygiène: le chef du village signale immédiatement à l'autorité supérieure les cas de maladies con-

tagieuses; il doit contribuer aux mesures à prendre pour assurer l'isolement des malades et les désinfections nécessaires.
justice: le chef du village est investi en matiere civile et commerciale du pouvoir de concilier les parties.
perceptions des impôts: en ce qui concerne l'assiette et le recouvrement des impôts perçus sur rôts numériques, l'action du chef du village consiste à assurer la mise à jour annuelle des sommes dues par les assujettis et à les verser aux centres de perception aux dates fixées par les chefs de circonscription.
attributions administratives: le chef du village peut être chargé de recevoir les déclarations d'état-civil des habitants de son village. naissance, décès, mariages, et divorces. IL les signale en tout cas à son chef du canton ou de subdivision.
Il peut être également chargé de tenir à jour la liste des étrangers qui séjournent ou se fixent dans son village; il en donne avis à son chef du canton ou de subdivision. Il aide a dresser les listes de recensement pour son village et rend compte périodiquement des modifications à y apporter.
dispositions générales: le chef et les habitants du village doivent satisfaire à toutes les réquisitions des autorités pour assurer, dans le cas urgent, la remise des convocations et le transport des correspondances administratives et judiciaires.

art.17 En plus de leurs attributions coutumières les chefs du canton et les chefs supérieurs exercent les attributions administratives suivantes:
attributions administratives: les chefs du canton et les chefs supérieurs tranmettent aux chefs placés hiérarchiquement sous leur autorité les ordres émanant du chef de circonscription et veillent à leur exécution.
Ils peuvent être chargés de tenir un double des registres de recensement, de centraliser et de faire parvenir au chef de circonscription tous renseignements relatifs à l'établissement des actes de l'état-civil indigène, de suivre les mouvements des étrangers de passage, séjournant ou se fixant dans le canton, de dresser ou de fournir toutes précisions utiles pour établir la répartition des charges collectives.
Ils contrôlent en permanence l'administration des chefs qui sont hiérachiquement placés sous leur autorité; ils surveillent l'exécution des prescritions de l'autorité administrative relatives aux cultures, au conditionnement des produits,

aux réserves de produits vivriers, à la police des marchés.
attributions judiciaires: les chefs de canton et les chefs supérieurs sont investis, en matiere civile et commerciale, du pouvoir de concilier les parties. Toutefois, lorsqu'il s'agit de litiges entre habitants d'un même village, ou d'un même canton, la conciliation doit être tentée en premier lieu par le chef du village ou du canton interessé.
Ils veillent à l'ordre public et doivent prendre d'urgence toutes mesures propres à l'assurer.
Ils signalent au chef de circonscription toute propagande subversive, tous faits susceptibles de compromettre l'ordre et la sécurité.
attributions financieres: les chefs du canton et les chefs supérieurs assurent la transmission des ordres du chef de circonscription en vue de la préparation et la perception de l'impôt et veillent à l'exécution de ces ordres par un contrôle de l'action des chefs placés hiérarchiquement sous leur autorité. Ils ne peuvent agir eux-mêmes, en ce qui concerne l'assiette et le recouvrement des impôts perçus sur les rôles numériques, que dans le cas où ils sont appelés à cumuler leurs fonctions avec celles de chef d'un village donné, et pour ce village seulement. Des remises peuvent alors leur être accordées à ce titre.
attributions sanitaires: Les chefs du canton et les chefs supérieurs signalent sans délai au chef de circonscription les épidémies et épizooties qui sévissent dans leur territoire.
Ils veillent à l'application des règlements en matière économique; ils relèvent et portent immédiatement à la connaissance du chef de circonscription tout fait de nature à nuire au ravitaillement et à l'approvisionnement de leur territoire.

art.18 Les chefs du village et les chefs du quartier dans les centres urbains ou érigés en commune, sont énumérés au moyen de remises sur le produit des impôts perçus sur rôles numériques.
Ils peuvent bénéficier, en outre, d'allocations pour les services d'ordre administratifs qui leur ont été demandés pendant l'année écoulée.

art.19 Les remises sont accordées aux chefs ci-dessus désignés sur les sommes recouvrées par eux au titre des impôts perçus sur rôles numériques, dans les conditions fixées par arrêté du Commissaire de la République pris en conseil privé.

art.20 La liste des chefs des catégories ci-dessus désignés bénéficiaires d'allocation et la quotité de l'allocation qui est attribuée à chacun d'eux sont fixés, chaque année, par décision du Commissaire de la République sur les propositions des commandants du cercle en tenant compte de l'importance du canton ou du village.
L'allocation est payée en une seule fois.

art.21 Les chefs du canton et les chefs supérieurs sont retribués par:
a) des indemnités de fonction
b) des remises sur le produit des impôts perçus sur rôles numériques.
Les sommes ainsi acquises ne présentent en aucune façon le caractère d'un traitement ou d'un salaire.

art.22 Les indemnités de fonction des chefs du canton et des chefs supérieurs sont fixés par le Commissaire de la République proportionnellement à l'importance de la chefferie.

art.23 Les remises sur le produit des impôts perçus sur rôles numériques sont attribuées dans les conditions fixées par arrêté du Commissaire de la République.

art.24 Les chefs peuvent percevoir des indemnités en dédommagement de certains frais occasionnés, par l'exercice de leurs fonctions (frais de bureau, tournées etc.).
Les chefs ont droit à des frais d'hospitalisation.
Des arrêtés subséquents en fixeront le taux par référence à une catégorie de fonctionnaires.

art.25 Tous actes, paroles, gestes, manoeuvres quelconques, toutes abstentions volontaires susceptibles de constituer une opposition à l'autorité légitime d'un chef coutumier investi et reconnu par l'Administration et, par là, d'atteindre l'ordre public ou d'entraver la bonne marche des services administratifs, ainsi que toute excitation à cette opposition, seront punis des peines de simple police.

art.26 Les chefs du canton et les chefs supérieurs ont éventuellement à leur disposition un secrétaire.

art.27 Les secrétaires des chefs ci-dessus désignés sont choisis par les chef intéressés, ce choix est approuvé par le Commissaire de la République après avis du chef de circonscription sur la moralité et le degré d'instruction de l'intéressé.

art.28 Tout secrétaire de chef reste à la disposition exclusive des chefs qui les ont choisis, qui les emploient comme bon leur semble, les reprimandent ou les renvoient pour des raisons dont ils sont seule juges. En cas de licenciement, ils n'informeront le chef de circonscription et proposent un remplacent. L'employeur peut également demander au chef de circonscription la réduction du traitement de son secrétaire; la mesure est prononcée par le Commissaire de la République.

Bijlage A

art.29 L'arrêté no. 113.APA du 1er mars 1945, modifié et completé par les arrêtés nos 241/APA du 29 mars 1946, 605:APA du 25 août 1947, 9-49/APA du 5 janvier 1949, 696-49/APA du 29 août 1949, ainsi que toutes dispositions antérieures contraires, sont abrogés.

art.30 Les commandants de cercle sont chargés de l'exécution du présent arrêté, qui sera enrégistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Lomé, le 2 décembre 1949
J.H. Cédile.

Bijlage B

ACTES DU GOUVERNEMENT DE LA REPUBLIQUE DU TOGO

DECRETS, ARRETES; DECISIONS ET CIRCURLAIRES

Présidence de la Conseil

Décret no 58-121 du 3 août 1959 portant statut de la Chefferie traditionnelle et modifiant l'arrêté no 951-49/APA du 2 décembre 1949

Le Premier Ministre,

vu l'ordonnance no 58-1376 du 30 décembre 1958, portant statut de la Republique togolaise;
vu la loi Togolaise no 56-2 du 18 septembre 1956, modifiée par la loi no 57-13 du 28 mars 1957, déterminant les pouvoirs du Gouvernement de la Republique du Togo et ceux réservés à la Chambre des Députés;
vu l'arrêté no 951-49/APA du 2 décembre 1949 sur le commandement autochtone au Togo;
le conseil des ministères entendu;

DECRETE:

art. 1 - les art. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 et 14 de l'arrêté no 951-49/APA du 2 décembre 1949 réglementant le commandement autochtone au Togo sont abrogés et remplacés par les dispositions suivantes:
art. 7 - la désignation des chefs coutumiers est réglée par la coutume locale là où elle existe. Une consultation populaire remplace cette désignation partout où la chefferie n'est pas traditionnelle ou coutumière.
Il sera procédé à la désignation d'un nouveau chef par le conseil coutumier ou à l'élection d'un nouveau chef par voie de consultation populaire dans les cas suivants:
- décès du précédent titulaire;
- abdication définitive acceptée selons les règles coutumières quand il y a lieu;
- démission lorsque la désignation du chef résulte d'une élection;
- destitution prononcée a la suite d'une délibération du conseil coutumier ou à la suite d'une consultation populaire, intervenant, soit en raison de la condamnation du chef, à une peine criminelle ou à une peine correctionnelle à caractère déshonorant, soit lorsque le chef ne jouit plus de la confiance du conseil coutumier qui l'a désigné ou de la population qui l'a élu.

Bijlage B

La déstitution sera prononcée par l'autorité qui procède à la reconnaissance de la désignation coutumière ou de l'élection du chef.
Lorsque la succession du chef destitué ne peut être réglée immédiatement un régent est désigné selon les règles coutumières là où elles existent et, dans le cas constraire, par voie de consultation populaire.

art. 8 - le chef est le représentant de la collectivité qu'il dirige et, en même temps, l'agent du gouvernement auprès d'elle. Sa désignation faite selon les règles coutumières, ou son election par voie de consultation populaire, doit en conséquence être reconnue par le gouvernement ou son représentent dans les conditions prévues à l'article 9.

art. 9 - la reconnaissance de la désignation coutumière ou de l'élection d'un chef est faite par le Premier Ministre pour les chefs de canton et les chefs supérieurs, par le commandants de cercle pour les chefs de village.

art. 10 - les fonctions de chef sont incompatibles avec tout emploi administratif, toute profession libérale, toute condamnation ferme à une peine criminelle ou correctionnelle à un caractère déshonorant.

art. 11 - aux cas où les incompatibilités prévues à l'article précédent ne seraient pas respectées, l'autorité compétente peut refuser de reconnaître la désignation ou l'élection. Lorsque le refus de reconnaissance est opposé par le commandant de cercle, ce refus est immédiatement notifié au Ministre de l'Intérieur.

art. 12 - le Ministre de l'Intérieur peut confirmer ou annuler le refus de reconnaissance d'un chef de village après avis d'un conseil dont la composition est donnée à l'article 13 suivant. En cas de confirmation, le conseil coutumier ou la population, procède, dans les conditions de l'article 7, à la désignation ou à l'élection d'un autre chef ou d'un régent.

art. 13 - le conseil mentionné a l'article précédent sera composé de la façon suivante
- une personnalité désignée par le Ministre de l'Intérieur, président;
- le commandant de cercle interessé;
- le chef immédiatement supérieur à l'interessé si la hiérarchie locale le permet,
- deux chefs de la même catégorie que ce dernier, et appartenant, si possible, au même groupe ethnique que lui.

Bijlage B

L'interessé est autorisé à présenter sa défense devant le conseil, personnellement ou par mandataire. Les décisions du Ministre de l'Intérieur prises apres avis de ce conseil sont définitives.

art. 14 - l'autorité compétente peut également, au cas où un chef régulièrement serait l'objet de poursuites judiciaires, ou ne jouirait plus de la confiance de la population, susprendre la reconnaissance jusqu'à ce qu'une décision judiciaire définitive intervienne, ou dans les autres cas, pour une durée qui ne saurait excéder 12 mois.

La décision de suspension, prise par le commandant de cercle est notifiée immédiatement au Ministre de l'Intérieur qui peut la reformer.

En cas de suspension d'un chef, la chefferie est exercée provisoirement selon les règles coutumières là où elles existent ou, en leur absence, par un régent désigné par voie de consultation populaire.

Le Ministre de l'État, de l'Intérieur est chargé de l'exécution du présent décret qui sera enregistré, publié et communiqué partout où besoin sera.

Fait à Lomé, le 3 août 1959.
S.E. Olympio
par le Premier Ministre:
le Ministre d'État, chargé de l'intérieur,
P. Freitas.

Bijlage C

LOI no. 61-17
relative à l'organisation judiciaire

L'Assemblée Nationale a délibéré et adopté;
Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit:

TITRE I
Dispositions préliminaires

Article Premier. - Au Togo, la justice est rendue par:
1) - Une Cour Suprême dont la composition et le fonctionnement sont fixés par une loi spéciale.
2) - Une Cour d'Appel qui se constitutera en:
- Chambre civile, commerciale ou sociale;
- Chambre des appels correctionnels;
- Chambre des mises en accusation;
- Cour d'Assises
- et Chambre d'Annulation statuant en matière civile et commerciale coutumière et en matière de simple police.
3) - Un Tribunal de droit moderne de première instance siégeant à Lomé et des sections détachées de ce Tribunal;
4) - Un Tribunal du Travail et des jurisdictions sociales;
5) - Des Tribunaux coutumiers de première instance et d'appel;
6) - des Tribunaux de simple police, composés de juge de paix dont le statut fera l'objet d'une loi particuliere.

Article 2. - Les débats sont publics devant toute juridiction, à moins que cette publicité ne soit dangereuse pour l'ordre ou les moeurs.

Echappent à cette regle de publicité les affaires réservées à la compétence particuliere de la Chambre du Conseil et des chefs de juridictions de première instance et d'appel.

Les arrêts et jugements sont rédigés en français. Ils sont prononcés publiquement, sauf les exceptions prévues par la loi et doivent être motivés à peine de nullité. Ils doivent contenir l'indication qu'ils ont été rendus en premier ou en dernier ressort et s'ils sont contradictoires ou par défaut.

Article 3. - Les personnes qui assistent aux audiences doivent observer le silence et une attitude respectueuse; tout ce que le président ordonnera pour le maintien de l'ordre sera exécuté ponctuellement et à l'instant.

La même disposition sera observée dans les lieux où, soit les juges, soit les procureurs de la République, exerceront des fonctions de leur état.

Bijlage C

Article 4. - Si un ou plusieurs individus, quels qu'ils soient interrompent le silence, donnent des signes d'approbation ou d'improbation, soit à la défense des parties, soit aux discours des juges ou du ministère public, soit aux interpellations, avertissements ou ordres des président ou procureur de la République, soit aux jugements ou ordonnances, causent ou excitent du tumulte de quelque manière que ce soit, et si, après l'avertissement de l'huissier ou du greffier, ils ne rentrent pas dans l'ordre sur-le-champ, il leur sera enjoint de se retirer et les résistants seront saisis et déposés à l'instant dans la maison d'arrêt pour vingt-quatre heures: ils y seront reçus sur l'exhibition de l'ordre du président, qui sera mentionné au procès verbal de l'audience.

Article 5. - Si le trouble est causé par une personne remplissant une fonction près le tribunal, elle pourra, outre la peine ci-dessus, être suspendue de ses fonctions pour la durée prévue par son statut professionnel.

Article 6. - Sous réserve des dispositions particulières du code d'instruction criminelle ceux qui outrageraient ou menaceraient les magistrats dans l'exercice de leurs fonctions pourront être, en vertu de l'ordonnance du président, du juge de paix ou du procureur de la République, chacun dans le lieu dont la police lui appartient, saisis et déposés à l'instant dans la maison d'arrêt, interrogés dans les vingt-quatre heures et traduits devant la juridiction à laquelle appartient le magistrat. Cette juridiction, sur le vu du procès-verbal, constatera l'infraction et prononcera une peine d'emprisonnement qui ne pourra être supérieure à huit jours et une amende de 300 à 36.000 francs ou l'une de ces deux peines seulement.

Article 7. - Le prévenu pourra être envoyé en état de mandat de dépôt devant le tribunal compétent, pour être poursuivi et puni suivant les regles établies par le code d'instruction criminelle.

Article 8. - Ne donneront lieu à aucune action en diffamation, injure ou outrage, ni le compte-tenu fidèle fait de bonne foi des débats judiciaires, ni les discours prononcés ou les écrits produits devant les tribunaux.

Pourront néanmoins les juges, saisis de la cause et statuant sur le fond, prononcer la suppression des discours injurieux, outrageants ou diffamatoires et condamner qui il appartiendra à des dommages-intérêts. Les juges pourront faire des injonctions aux avocats et officiers ministériels. Les juridictions de première instance et d'appel, à l'exclusion des juges de paix a compétence ordinaire pourront, en outre, les suspendre de leurs fonctions.

La durée de cette suspension sera celle prévue par le statut personnel des intéressés.

Bijlage C

Toutefois les faits diffamatoires étrangers à la cause pourront donner ouverture, soit a l'action publique, soit à l'action civile des parties, lorsque ces actions leur auront été réservées par les tribunaux et, dans tous les cas, à l'action civile des tiers.

Dans le cas d'injure ou de diffamation envers les cours et tribunaux, la poursuite n'aura lieu que sur une délibération prise par eux en assemblée générale et réquérant les poursuites.

Pendant le cours des débats et à l'intérieur des salles d'audience des cours et des tribunaux, l'emploi de tout appareil d'enregistrement sonore, caméra de télévision ou de cinématographie est interdit, sauf autorisation donnée à titre exceptionnel par le ministre de la justice; la même interdiction est applicable à l'emploi des appareils photographiques.

Article 9. - Les débats sont suivis par les mêmes juges, de leur ouverture au prononcé du jugement. Ils doivent être repris si l'un des juges se trouve empêché au cours de l'instance et s'il est nécessaire de le remplacer.

Article 10. - Les jugements et arrêts de tous les tribunaux portent en tête la mention suivante

* AU NOM DU PEUPLE TOGOLAIS *

En toute matière la formule exécutoire est la suivante:

* En conséquence, la République Togolaise mande et ordonné
* à tous huissiers ou agents légalement habilités sur ce
* requis de mettre ledit arrêt (ou ledit jugement) à exé-
* cution, au procureur général près la cour d'appel et au
* procureur de la République près le tribunal de première
* instance de Lomé, d'y tenir la main, a tous commandants
* et officiers de la force publique de prêter main-forte
* lorsqu'ils en seront légalement requis.

* En foi de quoi le présent arrêt (ou jugement) a été
signé par.....*

Les décisions revêtues de ladite formule exécutoire sont exécutées dans les formes prescrites par la législation applicable en matière de procédure civile.

Bijlage C

TITRE II

Organisation et compétence des juridictions

Chapitre premier

La cour d'appel.

Article 11. - Le ressort de la Cour d'appel comprend tout le territoire de la République Togolaise. Le siège de cette juridiction est à Lomé.

Article 12. - La composition de la cour d'appel est fixée par le tableau A annexé à la présente loi.

Le président de la cour d'appel est remplacé de plein droit en cas d'absence ou d'empêchement par le vice-président à son defaut par le magistrat du siège le plus ancien dans le grade le plus élevé.

Le procureur général est, dans les mêmes cas, remplacé de plein droit par le magistrat du parquet le plus ancien dans le grade le plus élevé.

Article 13. - La cour d'appel se complète pour le service des audiences, de magistrats du siege n'ayant pas connu de l'affaire, désignés par le présent et éventuellement d'un avocat-défenseur n'ayant pas occupé ou postulé dans l'affaire.

La chambre des mises en accusation de la cour d'appel est constituée conformément aux dispositions du code d'instruction criminelle.

Article 14. - La cour d'appel connaît tant en matière civile, commerciale et sociale qu'en matiere correctionnelle de l'appel des jugements rendus en premier ressort par le tribunal de première instance de Lomé, les juges des sections détachées et les tribunaux du travail.

En toute matière, les arrêts sont rendus par trois magistrats, sauf ce qui est dit à l'article 13 § 2 in fine ci-dessus. Ils sont signés par le président de l'audience et le greffier.

CHAPITRE II

La chambre d'annulation

Article 15. - La chambre d'annulation siege à Lomé. Elle connaît sur pourvoi en annulation:

1 - En matière civile et commerciale coutumière

a) des jugements des tribunaux coutumiers de première instance lorsqu'il ne sont pas susceptibles d'appel ou, si le délai d'appel est expiré, sur pourvoi du seul

procureur général exercé d'office soit à la demande des parties.
b) des jugements des tribunaux coutumiers d'appel.

2 - En matière de simple police, des jugements définitifs rendus en premier et dernier ressort par les juges de paix ou sur appel par le tribunal de première instance ou les juges de section.

Section Première

de la Chambre d'Annulation en matière coutumiere

Article 16. - La chambre d'annulation statuant en matière coutumière se compose:
1 - du président de la cour d'appel ou de son remplaçant, président;
2 - de deux magistrats du siège désignés par ordonnance du président de la cour d'appel et n'ayant pas connu de l'affaire;
3 - de quatre assesseurs coutumiers a voix délibérative appartenant de préférence à la coutume des parties et choisis par le président de la chambre d'annulation sur une liste de douze notables dressée avant le 15 décembre de chaque année par le ministre de la Justice.

Les fonctions du ministère public sont exercées par le procureur général ou l'un des membres du parquet du tribunal de première instance; celles de greffier, par le greffier en chef de la cour d'appel ou l'un des greffiers.

Article 17. - Le pourvoi, dans l'intérêt des parties, est formé directement par les parties elles-mêmes ou d'office par le procureur général sous forme d'acte, soit au greffe de la juridiction coutumiere qui a rendu la décision attaquée, soit au greffe de la chambre d'annulation. Il est signé du déclarant et du greffier. Si le déclarant ne peut signer, il en est fait mention par le greffier.

Le pourvoi peut être formé par un avocat-défenseur ou par un fondé de pouvoir spécial. Dans cette hypothèse le pourvoi demeurera annexé à la déclaration.

Pour permettre au procureur général d'excercer son droit de pourvoi, il sera adressé à ce haut magistrat, immédiatement après chaque audience, une notice des affaires jugées indiquant le dispositif du jugement rendu.

Le délai de pourvoi est, dans tous les cas, de six mois; il court du prononcé du jugement; il n'est pas majoré en raison de la distance.

Bijlage C

Article 18. - Le pourvoi ne peut être formé que pour incompétence ou violation des dispositions de la présente loi ou des règles coutumières.

Il peut être formé par le procureur général dans l'intérêt de la loi ou de la coutume; dans ce cas particulier, il est dispensé de tout délai.

Si la chambre admet le pourvoi formé pour incompétence, elle renvoie l'affaire devant le tribunal compétent.

S'il s'agit d'un pourvoi pour violation de la loi ou de la coutume, la chambre, si elle l'admet, doit indiquer les dispositions de la loi ou les règles coutumières qui ont été violées et peut renvoyer l'affaire devant la même juridiction qui est tenue de se conformer aux indications de l'arrêt de la chambre.

Elle peut également, si l'affaire est en état, évoquer le fond.

Elle évoque obligatoirement lorsque la décision rendue sur renvoi fait l'objet d'un second pourvoi.

Le pourvoi n'est pas suspensif.

Article 19. - Le président de la chambre fixe de la date de l'audience à laquelle l'affaire sera appelée. Le greffier en donne avis aux parties par l'intermédiaire du président de la juridiction qui a rendu la décision attaquée et qui, dès réception de cet avis, s'il n'a déjà transmis le dossier au parquet de la chambre d'annulation à la demande du procureur général, doit faire parvenir ledit dossier au greffe de la chambre.

Les parties ne comparaissent pas sont invitées à présenter par elle-mêmes ou par un avocat-défenseur un mémoire exposant les moyens d'annulation, dans un délai de deux mois à compter de l'avis du greffier. Ce mémoire doit être notifiées par le greffier aux défendeurs au pourvoi. Ceux-ci disposent du même délai pour déposer leur mémoire en réponse.

Le président de la chambre d'annulation désigne un rapporteur puis, sur le vu du rapport, ordonne la communication du dossier au ministère public.

La chambre d'annulation statue le rapporteur, les avocats-défendeurs et le ministere public entendus.

Article 20. - Les arrêts de la chambre d'annulation sont signés par le président et le greffier de l'audience.

Bijlage C

A la diligence du procureur général, notification en est faite aux parties et mention en est portée en marge ou au pied des jugements attaqués.

Section II

de la Chambre d'Annulation en matière de simple police

Article 21. - La déclaration de recours en matière de simple police sera faite au greffe de la juridiction qui a rendu le jugements attaqué par la partie condamnée et signée d'elle et du greffier. Si le déclarant ne sait ou ne peut signer, le greffier en fera mention.

Cette déclaration pourra être faite dans la même forme par un avocat-défenseur ou par un fondé de pouvoir spécial. Dans ce dernier cas, le pouvoir demeurera annexé à la déclaration.

Article 22. - Les pourvois en matière de simple police sont jugés par la cour d'appel.

Le délai du pourvoi en annulation accordé aux parties est de trois jours francs à compter du prononcé du jugement s'il a été rendu contradictoirement.

En cas de défaut, le délai court du jour où le jugement est devenu définitif.

Le délai et le pourvoi sont suspensifs.

Le pourvoi du procureur général est dispensé de tout délai. Il est formé par déclaration faite au greffe de la chambre d'annulation.

Article 23. - Tout demandeur en annulation est tenu de consigner à peine de déchangé une amende de deux mille francs.

Sont dispensés de consignation d'amende les recours en annulation émanant du ministère public, de la République Togolaise ou d'une administration publique et enfin ceux exercés par les indigents admis au bénéfice de l'assistance judiciaire conformément à la législation en vigueur.

Article 24. - Le condamné, la partie civile ou la partie civilement responsable, soit en formant recours, soit dans les dix jours suivants, pourra déposer au greffe du tribunal une requête contenant des moyens d'annulation.

Récépissé de cette dépôt lui sera délivré sans frais par le greffier qui devra remettre immédiatement cette requête, avec l'expédition de la déclaration et toutes les pièces produites à l'appui au juge de paix, au juge de section ou au procureur de la République suivant les cas.

Ce magistrat transmettra le dossier sans retard au procureur général, qui, dans les vingt-quatre heures de la réception des pièces, en opérera le dépôt au greffe de la chambre d'annulation.

Lorsque le recours émane du procureur de la République, ce magistrat adresse à la cour d'appel une requête qu'il transmet avec le dossier de la procédure.

Article 25. - Les parties pourront adresser un mémoire à la cour d'appel.

Article 26. - Le président de la cour commet un rapporteur et sur le vu du rapport ordonne la communication au procureur général qui inscrit l'affaire au rôle et cite les parties ou leurs mandataires.

La chambre statue, le rapporteur, les parties et le ministère public entendus, dans le mois au plus tard à partir du jour où l'affaire a été appelée à l'audience.

Article 27. - Lorsque la chambre prononce l'annulation, elle ordonne le renvoi de l'affaire devant le même tribunal qui devra nécessairement se conformer, pour le point de droit, à la solution indiquée par l'arrêt. Il n'y aura pas lieu à renvoi dans le cas où l'annulation sera prononcée dans l'intérêt de la loi ou par voie de retranchement.

Article 28. - Lorsque la cour annulle un jugement pour incompétence, elle prononce le renvoi de l'affaire devant la juridiction qui aurait dû en connaître.

Article 29. - Lorsqu'un pourvoi aura été rejeté, la partie qui l'avait formé ne pourra plus se pourvoir en annulation contre le même jugement, sous quelque prétexte et par quelque moyen que ce soit.

En cas de rejet, la cour prononcera la confiscation totale ou partielle au profit du trésor de l'amende consignée.

Article 30. - Un extrait de l'arrêt de la cour sera délivré au procureur général, et mention sera faite à la dilligence de ce magistrat, en marge ou à la suite du jugement annulé.

CHAPITRE III

La cour d'assises.

Article 31. - La cour d'assises siège à Lomé. Elle est constituée conformément aux dispositions du code d'instruction criminelle.

Bijlage C

CHAPITRE IV

Le Tribunal de droit moderne de première instance de Lomé et ses sections détachées.

Article 32. - Le siège, la composition et le ressort du tribunal de droit moderne de premiere instance de Lomé et de ses sections détachées sont fixés par le tableau A annexé à la présente loi.

Article 33. - En cas de vacances d'un emploi ou lorsque le titulaire est absent par congé ou atteint par un empêchement l'obligeant à susprendre de ses fonctions, le service est assuré conformément aux règles suivantes:

Le Président est suppléé de plein droit par le vice-président ou a défaut, par le juge le plus ancien.

Il est pourvu aux suppléances des autres fonctions du siège par délibération de la cour d'appel prise sur la proposition de son président, le ministere public entendu.

Le procureur de la République est suppléé de plein droit par le magistrat du parquet le plus ancien en grade.

Dans le cas d'absolue nécessité, les magistrats du siège peuvent être délégués par le Procureur Général dans les fonctions du parquet, et ceux du parquet délégués par le Président de la Cour dans des fonctions du siège, après délibération conforme et motivée de l'assemblée générale de la cour d'appel.

Article 34. - En matière civile et commerciale, le tribunal de droit moderne de première instance de Lomé et les sections détachées sont juges de droit commun.

Toutefois, si le litige n'intéresse que des parties de statut coutumier, le demandeur peut au choix attraire son adversaire devant le tribunal de droit moderne ou devant le tribunal coutumier.

Dans cette dernière hypothèse, de défendeur peut, avant toute défense au fond, demander le renvoi devant le tribunal de droit moderne; ce renvoi ne peut lui être refusé.

Le tribunal de droit moderne applique en principe la loi moderne, sauf réclamation expresse de l'une des parties en cause. Dans ce cas, la coutume est appliquée à toutes les parties en cause.

Dans tout litige dont la solution nécessite l'application d'une coutume togolaise, les dispositions de l'article 38 paragraphe 2 recevront application.

Bijlage C

Article 35. - Le tribunal de droit moderne de première instance de Lomé et ses sections détachées, connaissent en premier et dernier ressort, des actions civiles et commerciales jusqu'à 50.000 francs en principal et 5.000 francs de revenu, déterminé soit en rente, soit par prix de bail, et, en premier ressort seulement, à charge d'appel, des actions s'élevant au-dessus de ces sommes.

Article 36. - En matière correctionnelle, le tribunal de droit moderne de première instance et les sections connaissent de tous les délits commis dans leurs ressorts respectifs.

La cour d'appel pourra toutefois, pour cause de sûreté publique et sur les réquisitions du procureur général, renvoyer par arrêt motivé la connaissance d'une affaire correctionnelle du tribunal à une section détachée ou inversement.

Article 37. - Les sections détachées du tribunal de droit moderne de première instance de Lomé ne comportent pas de représentant permanent du ministère public. Devant ces juridictions, le droit de se porter partie principale, en matière civile, est exercé par le Procureur de la République qui a, vis-à-vis d'elles, droit de réquisition, conformément aux dispositions du code d'instruction criminelle. Il procède par voie de requête ou de conclusions écrites.

Le procureur général peut exceptionnellement déléguer un magistrat du parquet pour remplir les fonctions de ministere public dans une affaire déterminée.

Les dossiers des affaires communicables sont transmis par les soins du greffier au procureur de la République et jugés sur le vu de ses conclusions écrites.

Article 38. - Le président du tribunal de droit moderne de première instance et les juges des sections détachées rendent seuls la justice dans les matières de leur compétence.

Lorsque ces jurisdictions devront statuer en matière coutumière à défaut de l'option tacite de législation prévue à l'article 34 de la présente loi, elles s'adjoindront un assesseur de la coutume des parties litigantes ou deux assesseurs si les parties en cause ne sont pas de même coutume. Ces assesseurs ont voix consultative et sont choisis sur la liste prévue à l'article 41 ci-après.

Les magistrats cités à l'alinéa I remplissent les fonctions attribuées en matière civile, commerciale, administrative et électorale aux présidents des tribunaux de première instance et aux juges de paix.

Bijlage C

Article 39. - Dans le ressort du tribunal de droit moderne de première instance de Lomé, les fonctions de juge d'instruction sont remplies par le juge d'instruction titulaire et s'il y a lieu, par un juge désigné par délibération de la cour d'appel sur proposition du procureur général.

Ces magistrats instructeurs peuvent être remplacés provisoirement dans les conditions prévues par l'article 58 du Code d'Instruction Criminelle; si à défaut de tout autre magistrat c'est le président du tribunal qui est chargé des fonctions de juge d'instruction, il règle lui-même la procédure comme il est dit à l'article 127, alinéas 1, 2 et 3 du Code d'instruction criminelle.

L'alinéa 4 du dit article 127 est abrogé.

Dans le ressort des sections détachées, l'instruction est faite par le juge de section ou par un suppléant.

CHAPITRE V

Le Tribunal du travail et les jurisdictions sociales

Article 40. - Le Tribunal du Travail siège à Lomé conformément aux dispositions des articles 180 et suivants de la loi no. 52-1322 du 15 décembre 1952. Son ressort est celui du Tribunal de droit moderne de Lomé et de sa section détachée d'Anécho.

Dans le ressort des autres sections, les différents individuels du travail sont jugés selon la procédure fixée par la loi suvisée par les juges de section dans le concours d'assesseurs; le greffier de la section fera fonction de secrétaire.

CHAPITRE VI

Les tribunaux coutumiers

Article 41. - Les tribunaux coutumiers de pre,ière instance dont le siège et le ressort sont fixés par décret sont composés:

- d'un juge de paix affecté dans le ressort du tribunal de première instance de Lomé ou de la section détachée, par ordonnance du président de la cour d'appel sur avis du procureur général;
- de deux assesseurs coutumiers à voix délibérative, appelés à siéger par le juge de paix dans l'ordre de l'arrêté

de nomination, sauf absence ou empêchement et sous réserve du principe de la représentation de la coutume des parties.

Dans le cas où la coutume des parties ou l'une d'elles n'est représentée par aucun des douze assesseurs nommés comme il est dit ci-après, le tribunal recueille l'avis d'un notable de ladite coutume, s'il s'en trouve un au lieu où siège le tribunal ou à proximité; mention de l'avis de ce notable est obligatoirement portée au jugement.

Les assesseurs sont au nombre de douze au moins pour chaque ressort et chaque siège d'audience foraine. Ils sont nommés pour un an avant le 15 décembre de l'année précédente par décret sur une liste de vingt quatre notables, dressée par le ministre de la justice.

Cette liste doit être de telle manière que les justiciables puissent être jugés autant que possible avec l'avis de notables pratiquant leurs coutumes.

Si l'arrêté de nomination n'a pas été pris à la date fixée, les assesseurs de l'année précédente demeurent en fonctions.

L'arrêté portant nomination des assesseurs est notifié à chacun d'eux et il est publié au journal officiel.

Article 42. - Le même magistrat peut être appelé à présider plusieurs tribunaux coutumiers de première instance à l'intérieur du ressort du tribunal de droit moderne de première instance ou de la section détachée. Les jugements qu'il rend doivent préciser sa qualité et le lieu où ils sont rendus.

Les tribunaux coutumiers de premiere instance peuvent tenir des audiences foraines dont le tableau sera dressé dans les conditions fixées par l'article 65 de la présente loi.

Article 43. - Le tribunal coutumier de première instance connaît:

- en premier et dernier ressort, des actions civiles et commerciales jusqu'à 50.000 francs en principal ou 5.000 frs de revenu déterminé, soit en rente, soit par prix de bail;
- en premier ressort seulement et à charge d'appel devant le tribunal de premiere instance de Lomé ou la section détachée compétente, des actions s'élevant au-dessus de ces sommes ainsi que de tous les litiges dont le taux ne peut être évalué en argent.

Le tribunal coutumier de premiere instance territorialement compétent est celui du domicile du défendeur, ou du lieu de la passation du contrat, ou du lieu de la situation de l'objet litigieux.

Bijlage C

En matière de succession, le tribunal compétent est celui du lieu où s'ouvre la succession.

Article 44. - Toutes actions tant réelles que personnelles se prescrivent par trente ans.

Les actions en nullité des conventions se prescrivent par dix ans qui commerceront à courir du jour où la partie qui aura intérêt à agir aura eu connaissance certaine du vice atteignant la convention.

La prescription ne court pas contre les mineurs et les incapables, pendant le temps de leur minorité ou de leur incapacité.

L'exécution d'une décision judiciaire définitive peut être poursuivie pendant trente ans.

Article 45. - L'instance est introduite par une requête présentée soit par écrit, soit verbalement, au président du tribunal coutumier de première instance qui fixe la date de l'audience par ordonnance après présentation de la quittance des droits. La requête verbale est transcrite sur un registre d'ordre tenu par le secrétaire-greffier. Les requêtes tant écrites que verbales reçoivent un numéro de ce registre d'ordre qui est également porté sur l'ordonnance. Cette ordonnance est notifiée contre récépissé par le secrétaire-greffier au demandeur et au défendeur dix jours au moins avant la date fixée pour l'audience. La notification emporte citation à comparaître.

Les parties peuvent aussi se présenter volontairement devant le tribunal auquel cas, il juge leur différend, même s'il n'est pas le juge naturel des parties en raison du domicile du défendeur ou de la situation de l'objet litigieux. La déclaration des parties qui demanderont jugement sera signée par elles ou mention en sera faite au procès-verbal de l'audience si elles ne savent ou ne peuvent signer.

Article 46. - Les parties comparaissent en personne. Toutefois, en cas d'impossibilité ou d'incapacité, elles peuvent se faire représenter par un mandataire choisi à l'exclusion de tous les autres, parmi les parents ou les notables de statut coutumier du lieu de leur domicile, dont la qualité aura été reconnue par le tribunal.

Article 47. - Avant tout débat au fond, le tribunal est tenu de vérifier sa compétence et de tenter de concilier les parties. En cas de conciliation, il établit un procès-verbal qui a force exécutoire; en cas d'échec, il est passé outre.

Bijlage C

La mention au jugement de la tentative de conciliation des parties est une formalité substantielle.

Article 48. - Le Tribunal est assisté d'un secrétaire-greffier qui dresse proces-verbal des déclarations des parties et des dépositions des témoins, et, en cas de besoin, d'un ou plusieurs interprêtes ayant prêté le serment de bien et fidèlement traduire les discours à transmettre entre ceux qui parlent des languages différents.

Le Ministère public n'est pas représenté aupres des Tribunaux coutumiers de première instance.

Article 49. - Il n'existe pas de défaut en matière coutumière.

Si au jour indiqué par la notification, l'une des parties, citée à personne ou à domicile, ne comparaît pas ni personne pour elle, le tribunal ordonne une nouvelle notification à dix jours de date au moins, portant avis qu'à défaut de comparution le jugement à intervenir sera déclaré contradictoire.

Si des pièces du dossier et des renseignements apportés au tribunal, il ressort, soit que des délais suffisants n'ont pas été donnés au défendeur, soit que ledit défendeur n'a pu être instruit de la procédure en temps utile, une troisième notification à dix jours de date au moins pourra être prescrite.

Article 50. -
A - Les qualités des jugements des tribunaux coutumiers de première instance et d'appel doivent mentionner:

1. - les noms des membres du tribunal, la coutume des assesseurs et le rang qu'ils occupent dans le décret de nomination;
2. - le nom, la qualité de l'interprete ou des interpretes et la mention de leur serment;
3. - le nom du secrétaire;
4. - le nom, le sexe, l'âge, la profession, le domicile et la coutume de chacune des parties avec ses déclarations;
5. - l'exposé sommaire du litige, rédigé par le juge;
6. - le nom, le sexe, l'âge, la profession, le domicile et la la coutume de chacun des témoins, son degré éventuel de parenté ou d'alliance avec l'une des parties, la mention et la formule du serment qu'il a prêté si sa coutume le prévoit, ainsi que ses déclarations.

B. - Les motifs doivent être précédés de l'énoncé complet de la règle coutumière applicable à la solution du litige.

C. - Le disposif doit préciser si le jugement est rendu en premier ou dernier ressort.

D. - Les jugements rendus en premier ressort doivent contenir la mention de l'avis donné par le président aux parties de leur droit d'appel dans le délai prévu par l'article 57 de la présente loi. A défaut de cette mention, le délai

d'appel est censé ne pas avoir couru; toutefois, faute d'appel dans le délai de trois ans, le jugement deviendra définitif; il en sera de même si, pendant le cours du délai d'appel il a fait l'objet d'une exécution volontaire ou d'un acquisement constaté dans les formes du décret du 2 mai 1906.

Article 51. - Les minutes des jugements sont signées par le président et le secrétaire-greffier. Elles sont reliées. Les dossiers de procédures sont conservés aux archives de la juridiction.

Les parties peuvent toutefois retirer les originaux des pièces leur appartenant à l'expiration des délais de recours contre récépissé détaillé remis au secrétaire-greffier et s'en faire délivrer, à leurs frais, a tout moment des copies par le secrétaire-greffier.

Tout jugement rendu hors la présence d'une partie ou de son représentant doit lui être notifié par remise d'une copie. Cette remise, assurée par voie administrative, est confiée au maire de la commune ou, à défaut, au chef de circonscription.

Article 52. - L'exécution provisoire sera ordonnée dans tous les cas où il y a titre authentique, promesse reconnue ou condamnation précédente dont il n'y a point eu appel. Dans tout les cas, le président du tribunal coutumier de première instance pourra ordonner l'exécution provisoire nonobstant appel et sans caution lorsqu'il s'agira de pension alimentaire, ou lorsque la somme n'excèdera pas soixante quinze mille francs et avec caution au-dessus de cette somme. La caution sera reçue par le président du tribunal coutumier de premiere intance.

La caution pourra consister dans la garantie donnée par un tiers solvable ou justifiant de la propriété d'un bien foncier immatriculé, ou dans la consignation entre les mains de l'agent local du trésor d'une somme arbitrée par le président.

Article 53. - Les difficultés d'exécution d'un jugement relèvent de la compétence du tribunal qui a statué définitivement.

Article 54. - Le président du tribunal coutumier de première instance pourra être saisi par la voie du référé dans tous les cas d'urgence ou lorsqu'il s'agira de statuer provisoirement sur les difficultés relatives à l'exécution d'un titre exécutoire ou d'un jugement.

Le référé est introduit par une requête au pied de laquelle le président fixe les jours et heure de comparution et ordonne citation à bref délai du défendeur par voie de notification.

L'ordonnance de référé ne doit pas préjudicier au fond.

Article 55. - Le président du tribunal coutumier de première instance répondra par ordonnances aux requêtes qui lui seront présentées dans les matières où aucune contestation ne paraîtrait devoir être soulevée.

L'ordonnance du président sera transcrite sur le registre des jugements.

Elle pourra être frappée d'opposition par toute personne qui se prétendrait lésée et être rapportée après audition de l'opposant et du requérant, par le magistrat qui l'a rendue.

Dans les cas où il apparaîtrait qu'une contestation sérieuse peut s'élever, le président rejettera la requête et ordonnera la citation des interessés devant son tribunal dans les formes ordinaires.

Article 56. - L'appel du jugement coutumier de première instance est formé après et hors l'audience par déclaration transcrite sur un registre spécial tenu par le secrétaire-greffier. L'appel n'est reçu que si l'appelant justifie de la consignation de l'amende de fol appel dont le montant est fixé par l'article 59 ci-après, à moins qu'il n'ait obtenu l'assistance judiciaire.

Avis de l'appel est donné aux autres parties et copie du jugement est transmise avec les pièces du dossier par le secrétaire-greffier au greffe de la juridiction compétante pour statuer sur l'appel.

Article 57. - Le délai pour interjeter appel est d'un mois. Ce délai court dès le jour du jugement contre les parties qui y ont assisté; il ne commence à courir que du jour de la remise de la copie du jugement aux parties qui n'y ont pas assisté.

Si la remise a été faite à une autre personne que l'intéressé, le délai d'appel est porté à deux mois et commence à courir du jour où procès-verbal en a été dressé.

En cas d'appel principal les autres parties peuvent former appel incident par déclaration faite à la première audience utile de la juridiction d'appel.

Article 58. - L'appel des causes jugées en premier ressort par les tribunaux coutumiers de première instance est porté devant le tribunal de droit moderne de premiere instance ou du juge de la section et de deux assesseurs coutumiers à voix délibérative, choisis et désignés dans les mêmes formes que les assesseurs des tribunaux coutumiers de première instance.

Le ministère public est représenté au tribunal de Lomé par le procureur de la République ou l'un de ses substituts. Les sections détachées jugent en appel hors la présence du ministère public mais le procureur général peut exceptionnellement déléguer un magistrat du parquet pour remplir les fonctions du ministère

public dans une affaire déterminée.

Article 59. - Les règles de procédure fixées pour le tribunal coutumier de première instance sont suivies par la juridiction d'appel.

Toutefois, en cause d'appel, les parties pourront se faire représenter par toute personne de leur choix, non privée du droit de témoigner en justice.

Si le mandataire n'est pas avocat-défenseur, il doit justifier de son mandat un acte sous seing privé, dûment légalisé, par un acte authentique ou par une déclaration faite par les parties devant le secrétaire-greffier qui en portera mention sur le registre d'ordre sous sa signature et en dressera acte qu'il remettra au mandataire. Toutefois, les chefs de collectivités ou de famille, pères, fils et conjoints des parties peuvent de leur qualité, ou si cette qualité n'est pas contestée par la partie adverse.

Seront, en cause d'appel, communiqués au procureur de la République les dossiers concernant l'état de personnes, les incapables et les absents. Le ministere public peut se faire communiquer les pièces de toute autre procédure.

L'appelant qui succombe est condamné à une amende de fol appel de mille frans. La juridiction d'appel peut, cependant, suivant les circonstances, réduire le montant de cette amende ou en exonérer l'appelant.

Article 60. - Les jugements des tribunaux coutumiers de première instance et d'appel pourront faire l'objet de pourvois en annulation dans les cas, formes et délais prévus aux articles 15 et 17 de la présente loi.

CHAPITRE VII

Les tribunaux de simple police

Article 61. - Les juges de paix connaissent de toutes les contraventions de simple police; ils jugent seuls, le ministère public n'est pas représenté.

Article 62. - Avant d'être déférées au tribunal, les contraventions sont soumises a la procédure d'arbitrage dans les conditions et sous les réserves prévues par les articles 141 à 144 du code d'instruction criminelle.

Article 63. - L'appel des décisions du juge de paix en matière de simple police est porté devant le tribunal ou le juge de la section détachée dont il relève. Il est sommis aux formes et délai des articles 172 à 176 du Code d'instruction criminelle.

Bijlage C

Article 64. - Le procureur généreur et les parties pourront se pourvoir en annulation contre les jugements en matière de simple police dans les formes et délai prescrits par les articles 21 et suivants de la présente loi.

Le procureur général peut former un pourvoi dans l'intérêt de la loi.

TITRE III

Des audiences foraines

Article 65. - Le tribunal de droit moderne de première instance de Lomé, ses sections détachées, les juges de paix et les tribunaux coutumiers peuvent tenir des audiences foraines dans leurs ressorts respectifs; ils statuent dans la plénitude de leur compétence. Ils se complétent avec les assesseurs désignés pour le siège de cette audience, comme il est prévu aux articles 38 alinéa 2 et 41 du présent texte.

Un décret règlera le régime des audiences foraines.

Article 66. - En matière correctionnelle le président du tribunal en l'absence du magistrat du ministère public et le juge de section se saissent d'office; il en va de même pour le juge de paix en matière de simple police; s'il n'y pas en arbitrage ces magistrats font donner avis à comparaître à l'inculpé par un agent de l'administration. L'avis, qui vaut citation, est donné par écrit, dans le délai fixé par le juge, à sa requête et dans la forme d'un simple avertissement. Les témoins peuvent être requis verbalement.

Si le magistrat du ministere public est présent, il lui appartient de saisir le tribunal correctionnel en faisant citer à sa requête dans le délai fixé par le juge et dans les formes ci-dessus établies.

Article 67. - En matière civile et commerciale de droit moderne, l'avis est donné sur la réquisition de la partie demanderesse, dans le délai fixé par le président ou le juge, par l'agent désigné à l'article ci-dessus. L'avis contient les noms, prénoms, profession, domicile ou résidence du demandeur et du défendeur, l'objet de la demande et les moyens invoqués à l'appui, et le jour et l'heure de la comparution. Cet avis et signés par le demandeur qui doit en remettre au président ou au juge, copie certifiée destinée au défendeur.

Cette copie est remise au défendeur par l'agent qui se fait délivrer un récépissé.

Si le demandeur est illettré, le président ou le juge rédige l'avis à sa requête en mentionnant qu'il est illettré. Si le défendeur est illettré, l'agent chargé de la remise l'avis dresse acte de cette remise ou en fait dresser acte par le

président ou le juge.

Lorsque les deux parties sont illettrées, le président ou le juge peut même dispenser le demandeur de l'avis préalable et convoquer verbalement les parties devant lui.
En tout état de cause, les parties ont la faculté de comparaître volontairement.

Article 68. - Un plumitif spécial sera tenu pour les audiences foraines; il contiendra le résumé des conclusions des parties, des déclarations des prévenus et des dépositions des témoins.

Les jugements rendus en audience foraine indiquent aussi le nom de l'agent qui a été chargé de donner l'avis à comparaître, le délai qui a été fixé par le juge pour la comparution et le lieu où l'audience a été tenue.

Ils sont transcrits sur le même registre que les décisions rendues au siège de la juridiction.

TITRE IV

Dispositions transitoires

Article 69. - La procédure en matière civile et commerciale, en ce qui concerne les matières non réglées par la présente loi, demeure provisoirement réglée par le décret du 22 juillet 1939.

Article 70. - A titre également provisoire, les délais d'ajournement en matière civile et commerciale sont fixés comme suit:

A.- Lorsque celui qui est assigné demeure au Togo;
  a) le délai est de huitaine si la citation est servie dans la ville où siège la juridiction saisie ou à une distance de vingt kilomètres au plus;
  b) ce délai est majoré de un jour par fraction supplémentaire de dix kilomètres.

B. - Lorsque celui qui est assigné demeure en dehors du Togo,
  1.) de deux mois s'il demeure dans un territoire limitrophe;
  2.) de trois mois s'il demeure en France ou dans l'un quelconque des pays africains de la communauté française.
  3.) de quatre mois s'il demeure dans un autre pays d'Europe ou d'Afrique;
  4.) et de six mois s'il demeure dans tout autre pays.

Article 71. - Le délai pour former opposition contre un jugement rendu par une juridiction moderne de première instance ou d'appel en matière civile ou commerciale est fixé à huit jours et court à partir de la signification de ce jugement faite à personne par l'huissier que commettra le tribunal.

Bijlage C

A défaut de signification faite à personne le délai d'opposition continuera à courir jusqu'à l'exécution par la partie condamnée du jugement intervenu.

Article 72. - Le délai pour interjeter appel d'un jugement rendu par une juridiction moderne de première instance, en matière civile est fixé à deux mois à partir du prononcé de ce jugement s'il est contradictoire, ou s'il est par défaut, à partir du jour où l'opposition ne sera plus recevable.

Le même délai sera observé en matière commerciale mais l'appel pourra être formé pendant le cours du délai d'opposition.

En cas d'appel principal recevable, l'appel incident pourra être formé par conclusions prises à la première audience utile.

Article 73. - A l'égard des incapables le délai ne court qu'à compter de la signification à la personne ou au domicile de leurs représentants légaux.

Article 74. - Les délais fixés aux articles 71 et 72 de la présente loi sont des délais francs.

Ils sont éventuellement majorés des délais de distance fixés à l'article 70 ci-dessus.

Article 75. - En cas de pluralité de défendeurs, si l'un ou plusieurs d'entre eux font défaut, le président rendra à l'expiration du délai d'ajournement le plus long, une ordonnance par laquelle il commettra un huissier et lui prescrira de citer de nouveau, celui ou ceux qui ne seraient pas présentés. Cette citation contiendra la mention que le jugement à intervenir aura les effets d'un jugement contradictoire à l'égard de tous les défendeurs, qu'ils soient ou non présents ou représentés.

Article 76. - Toutes les instances portées devant les juridictions modernes de premiere instance sont dispensées du préliminaire de conciliation.

Néanmoins, dans toutes les affaires, les parties peuvent comparaître volontairement aux fins de conciliation devant le juge compétent. Celui-ci peut également, en tout état de la procédure, inviter les parties demeurant dans le ressort, à comparaître devant lui sur simple avertissement et sans frais, pour tenter de les concilier.

Le procès-verbal de la conciliation aura force exécutoire.

Bijlage C

Article 77. - Les arrêts rendus par la cour d'appel hors les cas où elle statue comme chambre d'annulation, peuvent être déférés à leur Cour Suprême.

Article 78. - La profession d'avocat-défenseur au Togo demeure provisoirement régie par l'arrêté du 8 avril 1935.

Les avocats-défenseurs nommés près les tribunaux du Togo ont le monopole de la postulation devant les juridictions.

La règlementation du service des huissiers reste fixée par le décret du 30 novembre 1931 et par l'arrêté du 30 janvier 1932 étendu au Togo par arrêté local du 23 septembre 1947.

Article 79 (modifié par loi no. 61-40 du 28 décembre 1961) - Le procureur général pres la Cour d'Appel exerce la discipline des offiers ministériels dans les conditions prévues par leur statut.

Article 80. - La présente loi sera rendue exécutoire par des décrets qui en fixeront la date de mise en vigueur et les modalités d'applications (1).

Seront abrogés aux dates prévues par ces décrets, dans les ressort considérés.
- le décret du 25 juillet 1914 relatif à la Chambre d'annulation;
- le décret du 21 avril 1933 réorganisant la justice de droit local au Togo;
- la loi no. 58-33 du 3 mars 1958 relative à l'organisation de la justice;
- les textes réglementaires subséquents et toutes autres dispositions contraires à la présente loi.

Article 81. - Lorsque des postes de la magistrature togolaise seront occupés par des magistrats français détachés l'assimilation des postes togolais aux postes français sera celle fixée au tableau B annexé a la présente loi.

Article 82. - La présente loi sera exécutée comme loi de la République Togolaise.

Fait à Lomé, le juin 1961.

---

(1) - Décret du 21 février 1962 (J.O.T. 1962 page 231).

Bijlage D.

Berechte geschillen voor het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara: 1 oktober 1965-31 juli 1970.

Deze bijlage geeft een kort overzicht van:
- het aantal geschillen dat door het Tribunal Coutumier de Ie Instance in N'zara berecht werd in de periode 1 oktober 1965 (datum van in werking treden van deze rechtsinstantie) tot 31 juli 1970 voor zover deze zijn opgenomen in het archief van het Tribunal;
- de aard van de aangebrachte zaken (tabel 2);
- en het aantal geschillen waarin alle betrokken personen Anufòm, Ngam Ngam of Moba waren (de drie grootste bevolkingsgroepen in het territoir van het Tribunal).

In dit tijdvak werden 138 geschillen berecht in 69 zittingen, als volgt verdeeld:

1965 - 10
1966 - 49
1967 - 23
1968 - 34
1969 - 12
1970 - 10[1)]

Dit op een bevolkingstal van ongeveer 55.000 in de circonscription Mango.

---

1) In begin augustus 1970 keerden wij terug naar Nederland voor een eerste inventarisatie van de veldwerkgegevens; in februari 1971 vertrokken wij opnieuw naar Togo. Tot mijn spijt heb ik echter niet meer de gelegenheid gehad het aantal zittingen dat nà juli 1970 door het Tribunal werd berecht, te noteren en te copiëren. Het jaar 1971 is niet in de cijfers opgenomen, omdat in dit jaar de werkzaamheden practisch stillagen door een langdurige ziekte van de nieuw benoemde Juge de Paix (in april 1971 benoemd). Pas in september 1971 werden de zittingen van het Tribunal hervat en medio oktober van dat jaar sloot ik mijn onderzoek in N'zara af. Een en ander maakt dat dit jaar niet representatief is voor het aantal aangebrachte en behandelde geschillen.

Bijlage D

In het aantal 138 geschillen zijn niet opgenomen de zogenoemde "jugements supplétifs et rectificatifs". Dit zijn uitspraken over kwesties van de burgerlijke stand zoals het vaststellen van de geboortedatum, leeftijd en verwantschap (vaak fictief, vooral met betrekking tot de geboortedatum en leeftijd). In toenemende mate is behoefte aan geboortebewijzen voor allerlei administratieve kwesties als de aanvraag voor een identiteitskaart, beurzen, etc.

Op grond van de Wet op de Rechterlijke Organisatie 1961 wordt onderscheid gemaakt in:

- "jugements ordinaires";
- "conciliations";
- "ordonnances référés", kort gedingen - geschillen met een urgent karakter waarin de Juge de Paix als unus judex optreedt (bijvoorbeeld in politiezaken).

Tabel 1

1	jugements ordinaires	concilitations	ordonnances référés	totaal
1965	4	6	-	10
1966	30	17	1	49
1967	15	8	-	23
1968	26	7	1	34
1969	12	-	-	12
1970	9	-	1	10
totaal	96	39	3	138

Naar inhoud worden de geschillen ondergebracht in een aantal rubrieken:

Bijlage D

A. familierecht

A. 1 - geschillen betreffende huwelijken en rechten op kinderen;
1. echtscheiding;
2. vaderschapsacties;
3. verzoek tot voogdij over kinderen al of niet geboren uit erkende huwelijksrelaties.

A. 2 - verzet tegen (een voorgenomen) huwelijk.

B. vorderingen

B. 1 - vorderingen uit huwelijksverbintenissen;
1. eis tot teruggave van de huwelijksbetalingen ("la dot");
2. eis tot het voldoen van onderhoudskosten voor vrouw en/of kinderen;
3. vordering tot het nakomen van de verplichting tot het leveren van een vrouw.

B. 2 - vorderingen tot het nakomen van verplichtingen uit (handels-) overeenkomsten, bijvoorbeeld het niet leveren van vee of het niet aflossen van een geldelijke schuld.

B. 3 - aansprakelijkheid voor schade uit onrechtmatige daad.

C. grondgeschillen

C. - geschillen betreffende de rechten op grond en hetgeen daarmee onlosmakelijk is verbonden, zoals bomen, gewas en opstal.

Bijlage D

In Tabel 2 wordt aangegeven het aantal van elk van deze categorieën; het getal tussen haakjes heeft betrekking op de tot stand gebrachte verzoeningen.

Tabel 2

	Familierecht		Vorderingen			Grond	Totaal
	A. 1	A. 2	B. 1	B.2	B. 3	C.	
1965	3 (1)	-	2	4 (4)	1 (1)	-	10 (6)
1966	13 (3)	1	17 (6)	14 (7)	1	3 (1)	49 (17)
1967	4 (1)	1	15 (5)	3 (2)	-	-	23 (8)
1968	12 (2)	7 (1)	12 (3)	2 (1)	1	-	34 (7)
1969	3	1	6	-	1	1	12
1970	3	-	6	-	1	-	10
tot.	38 (7)	10 (1)	58 (14)	23 (14)	5 (1)	4 (1)	138 (38)

De vorderingen uit huwelijksverbintenissen (kolom B. 1) is de grootste categorie (ruim 42%). Opmerkelijk is verder dat zaken die direct of indirect met huwelijk en huwelijksgoederenrecht te maken hebben de grootste belasting (± 77%) van deze rechtspraak vormen (vergelijk ook Bijlage E, categorie I).

Volgens de gegevens van de volkstelling 1958-1960 (de meeste resultaten van de volkstelling 1970 zijn nog niet gepubliceerd) zijn de drie numeriek grootste bevolkingsgroepen in de circonscription Mango: de Anufòm (41,4%), de Ngam Ngam (30,6%) en de Moba (14,7%).
Van het totaal aantal berechte geschillen (138) hadden 43 zaken betrekking op geschillen waarbij alle betrokken personen Anufòm waren of zich als zodanig hadden opgegeven (ruim 31%); voor de Ngam Ngam waren dit slechts 8 zaken (5%), en voor de Moba 18 geschillen (13%).
Het gering aantal Ngam Ngam zaken is onder anderen te verklaren uit het feit dat zij tamelijk afgelegen van N'zara wonen met slechte verbindingen.
Van het aantal Anufòm zaken (43) woonden in 29 gevallen zowel eiser als gedaagde in de stad zelf, of in de direkte omgeving; de geografische afstand is zeker een belemmering voor de justitiabelen frequent gebruik te maken van het Tribunal Coutumier de Ie Instance.

Bijlage E

In deze bijlage wordt aangeggeven het aantal geschillen dat door het hof van de vorst Na Tyaba Tyekura werd afgehandeld in de onderzoeksperiode. Dit aantal is gebaseerd op eigen geluidsopnamen en notities. (deze rechtsinstantie heeft zelf geen enkele registratie)[1].

De hier volgende cijfers hebben betrekking op de periode:
1 augustus 1969 tot 1 januari 1970 (6 mnd)
1 januari 1970 tot 1 april 1970 (3 mnd)
23 mei 1971 tot 15 okt. 1971. (5 mnd)

Van 1 januari 1970 tot eind mei 1970 woonden wij in Ayikpèrè (zie kaartje Inleiding). Aanvankelijk had ik in januari, februari en maart 1970 de hulp van een assistent in N'zara die tijdens onze afwezigheid notities maakte aan het hof van de vorst. Bij controle van elke twee weken bleek dat deze werkzaamheden toch te veel eisten van de assistent. Hij scheef zijn rapportage thuis in plaats van aan het hof zelf. De rapportage werd een soort formulieren-boek waarin het ene geschil nauwkeurig op het andere geleek. Na deze ervaring zette ik deze werkwijze stop.

Vervolgens wordt een overzicht gegeven van het soort geschillen dat aan de vorst wordt voorgelegd. In zekere mate is de rubricering te vergelijken met de rubricering in bijlage D, tabel 2, maar is daaraan niet identiek. Zo is er een aparte plaats ingeruimd voor 'hekserij', zaken die niet gauw het Tribunal Coutumier de Ie Instance bereiken (wèl de Gendarmerie Nationale of de politie).

Tenslotte wordt vermeld de woonplaats van partijen om een indruk te geven van de omvang van de territoriale jurisdictie en in aansluiting daarop het aantal geschillen waarin partijen uitsluitend Anufòm, Ngam Ngam of Moba waren (de in volgorde

---

1) Zie ook S. Roberts: The survival of the traditonal courts in the national legal system of Botswana, in J.A.L., 1972, vol. 16, no. 2, p. 109.

grootste ethnische groeperingen in de circonscription Mango).

In het tijdvak van het onderzoek werden 108 geschillen geregistreerd tijdens 64 zittingen.
In het landbouwseizoen - van mei tot en met december - is men niet erg geneigd te procederen, omdat de landbouw dan alle aandacht vraagt zowel van de justitiabelen als van de leden van het hof, inclusief van de vorst zelf. Over het algemeen houdt de vorst strikt de hand eraan in de landbouwperiode slechts op vrijdag, de algemene rustdag voor de geïslamiseerde Anufòm, zitting te houden.

Aard van de geschillen

Een westerse jurist tracht al gauw geschillen naar inhoud te rubriceren, het is een neiging die hem tijdens zijn opleiding eigen wordt gemaakt. In studies echter betreffende volksrecht uit buiten-europese gebieden is deze neiging hem meer tot last dan een hulpmiddel. In de meeste gevallen zijn de europese-juridische categorieën niet te vereenzelvigen met hetgeen hij in de niet-europese samenleving opgediend krijgt. Het is derhalve met terughoudendheid dat hieronder de geschillen naar aard worden gerubriceerd.
Het is meer uit de behoefte te ònderscheiden dan scherp van elkaar te scheiden. Voor zover mogelijk wordt het gebruik van Anufò termen gebezigd, voor bestuurskwesties kent het Anufò geen aparte term.

Bijlage E

		Totaal
I	Geschillen betreffende 'vrouwzaken', waaronder:	
	a) vordering tot het nakomen van de overeenkomst tot het uithuwelijken van een vrouw;	7
	b) terugeisen van de ashibyèya;	14
	c) weigering van het huwelijk;	18
	d) schaking;	3
	e) opeisen van kinderen;	3
	f) aansprakelijkheid voor zwangerschap, veroorzaakt door buiten-echtelijk verkeer;	8
II	vorderingen tot het nakomen van een overeenkomst, bijvoorbeeld uit veehandel, markt, leningen, etc.;	9
II	aansprakelijkheid voor onrechtmatige daad, het nalaten van een handeling;	10
IV	rechten op verplaatsbare goederen;	5
V	rechten op grond en hetgeen daarmee onlosmakelijk verbonden is;	3
VI	hekserij;	10
VII	diefstal;	5
VIII	geschillen betreffende bestuur;	5
IX	diversen;	8
	totaal	108

Bijlage E

Groep I wordt aangeduid als bara sherea, rechtspraak om een vrouw (bara). In deze context heeft bara - vrouw in het algemeen - de betekenis van verloofde/echtgenote. Het is natuurlijk mogelijk dat bij diefstal of hekserij een vrouw betrokken is, maar in dat geval worden deze geschillen niet aangeduid als bara sherea.

Het aantal keren dat bij de vorst de ashibyèya wordt teruggeëist, is gering. De reden is stellig dat de vorst (en zijn hof) beseffen dat het eisen van de ashibyèya (van de schoonfamilie) de relaties tussen man en diens schoonfamilie bruuskeert; het hof zal terugvordering trachten te voorkomen door de gebelgde echtgenoot/verloofde te wijzen op de consequenties ervan.

Het 'weigeren van het huwelijk' - kete adya (adya: huwelijk; kete: ww. weigeren) - gaat bijna altijd uit van de kant van de vrouw, hetzij omdat zij een minnaar heeft gekregen, hetzij omdat haar man haar niet goed onderhoudt of omdat haar man haar familie in ernstige mate heeft beledigd, bijvoorbeeld door niet aan zijn verplichtingen te voldoen (verzuimd om een begrafenis bij te wonen zonder acceptabele rede). Vroeger - 'voor de komst van de blanken' - zou het niet voor zijn gekomen dat een vrouw weigerde met haar verloofde te trouwen: anufò bara ikete ma adya - een Anufò vrouw weigert het huwelijk niet, zei de vorst mij eens. Dit is echter een tamelijk ideeële voorstelling van een norm, voortkomend uit gevoelens van nostalgie naar vroeger 'toen alles beter was'. Ook toen heeft de vrouw ongetwijfeld middelen gehad om het huwelijk met de voor haar uitgekozen man te ontlopen.

Bijlage E

Soms tendeert een geschil over vee - naani sherea - in de richting van diefstal; dit is afhankelijk van de wijze waarop de aanbreng wordt geformuleerd. Als A zegt dat hij een koe is kwijtgeraakt en dat hij het hof verzoekt hem te helpen bij het terugvinden van het beest, dan betreft het noch een aanklacht wegens een vordering tot het nakomen van een overeenkomst, noch diefstal. Dit geval werd gerangschikt onder 'diversen'.
Stelt A echter dat hij zijn koe aantrof onder de kudde van B aan wie hij niet heeft verkocht, in dat geval zijn er twee mogelijkheden: òf A beschuldigt B van diefstal, òf hij betwist B zijn rechten op de bewuste koe[1]. In dat laatste geval is het geschil gebracht onder 'rechten op verplaatsbare goederen', groep IV.

De overeenkomst lenen - fyè - komt in enkele vormen voor. Te onderscheiden zijn:

1.) Het lenen van geld zonder interest (exclusief het lenen van geld tegen rente, soms woekerrente, waartegen de overheid probeert op te treden).
2.) Het in bruikleen geven - karafa - van een stuk vee, (een koe, schaap of geit, ookwel pluimvee) met het doel de ontvanger in staat te stellen ermee te fokken. Na verloop van tijd ontvangt de uitlener het stuk vee terug (er kunnen een aantal jaren overheen gaan), tesamen met een klein deel van de opfok. Met het geleende goed mag echter niet gehandeld worden. Het is een geliefde vorm van lenen tussen een man en zijn zuster's zoon (ngwè).

Onder groep III - aansprakelijkheid uit onrechtmatige daad - zou men kunnen rekenen de aansprakelijkheid voor de gevolgen van sexuele contacten tijdens buiten-echtelijke relaties.

---

1) Vooral tijdens de droge tijd als het vee her en der zwerft op zoek naar voedsel en water, is het schering en inslag dat het zoekraakt. De Fulani die het vee hoeden worden vaak beschuldigd dat zij koeien buiten medeweten van de eigenaars om trachten te verkopen onder het mom dat het vee verloren is gegaan in de droge tijd.

Deze relaties zijn ongetwijfeld 'onrechtmatig', de vrouw is immers verloofd of getrouwd. Toch is deze categorie onder groep I gebracht wegens de specifieke aard van de aansprakelijkheid. Deze categorie verschilt mijns inziens aanmerkelijk (vooral in emotioneel opzicht) van de aansprakelijkheid voor het omslaan van een veerboot waardoor yamknollen en kleding verloren gingen, of aan de aansprakelijkheid voor de gevolgen van brandstichting die de te velde staande oogst heeft vernietigd.

Groep VI en VII worden door de overheid tot het 'strafrecht' gerekend en behoren formeel niet tot de bevoegdheid van de vorst. Met de afhandeling van dit soort zaken is de vorst uiterst voorzichtig, omdat hij ervaring genoeg heeft gekregen dat de overheid dergelijke kwesties acht te behoren tot het gebied van de openbare orde en rust, waarvoor de centrale overheid in de eerste plaats verantwoordelijk is.

Onder groep VIII tenslotte vallen geschillen die betrekking hebben op intern bestuur binnen de circonscription. Vier van de vijf getallen in 1970 hebben betrekking op moeilijkheden over het innen van de belasting, één over het gedrag van een dorpshoofd.
Met de belastinginning wordt na de oogst- in december, januari - begonnen en duurt voort tot het begin van het volgende landbouwseizoen (mei, juni). Er is nogal eens verwarring wie eigenlijk belastingplichtige is en aan welk volkshoofd hij belasting moet afdragen.
Sinds het Franse bestuur is de inning buiten de hoofdplaats N'zara opgedragen aan de volkshoofden, die zich soms (kantonhoofden) laten bijstaan door een hulpje ('dansanda', zie p. 146).

Een groot deel van partijen is afkomstig uit plaatsen in de circonscription Mango, een enkele keer ook van daar buiten. Zo noteerde ik in 1969 en 1970 elk één geschil waarin de be-

Bijlage E

trokken personen (Anufòm) afkomstig waren uit de buurt van het plaatsje Dyereponi (Noord-Ghana, ongeveer 45 km ten noordwesten van N'zara). In 1971 werden drie geschillen berecht waarvan partijen eveneens uit Noord-Ghana kwamen, in een van die gevallen was een Mossi betrokken. Een vierde geschil van buiten de circonscription betrof een conflict tussen een Fon (bevolkingsgroep in Dahomey) en een Anufò vrouw.

In het totaal kwamen 64 personen (als eisers) van buiten N'zara en van de gedaagden 73, de overigen (79) woonden in N'zara. De woonplaatsen waren als volgt verdeeld over de diverse kantons in de circonscription Mango:

kanton[1)]	Totaal
Mango (exclusief N'zara zelf)	42
Mogou	22
Gando	9
Koumongou	10
Kountoiré	8
Takpamba	5
Nagbeni	6
Tyanaga	14
Galangashie	6
Barkoissi	3
buiten de circonscription	
Dapango (ten noorden van N'zara)	3
Noord-Dahomey (omgeving Gando)	2
Noord-Ghana (omgeving Dyereponi)	6
Totaal	137

Uit dit staatje blijkt dat de kanton (exclusief N'zara) numeriek de belangrijkste plaats inneemt: ruim 30% van de plattelandsbewoners is afkomstig uit dorpen in deze kanton.

1)De administratieve indeling van de volkstelling 1958-1960 wordt hier gevolgd.

Bijlage E

Deze kanton strekt zich uit over een gebied van ongeveer 20 kilometer rond N'zara. Uit de kantons Mogou, Gando, Koumongou en Takpammba (ten zuid-oosten en ten zuid-westen van N'zara) tesamen komt eveneens 30%, terwijl de kantons Nagbeni, Tyanaga, Galangashie en Barkoissi (allen ten noorden of ten noord-oosten van N'zara) gezamenlijk 21% voor hun rekening nemen. De afstanden binnen de kanton Mango tot N'zara zijn gering en worden te voet of per fiets afgelegd. Het is dus begrijpelijk dat deze kanton alleen een groot aantal van de plattelands-litiganten heeft. De kantons Mogou, Gando, Koumongou en Tyanaga zijn goed te bereiken en vrachtwagenverkeer onderhoudt lijn-diensten op marktdagen tussen N'zara en de hoofdplaatsen van deze kantons. De verbinding Takpammba, Kountoiré en Galangashie is veel slechter en minder frequent; de kanton Barkoissi ligt aan de snelweg (Lome - Opper-Volta; Route no. 1, binnenkort in geheel Togo geasfalteerd).
Barkoissi ligt 25 kilometer ten noorden van N'zara.

In overeenstemming met het percentage Anufòm in de circon-scription (ruim 41%) is het aantal conflicten waarbij alleen Anufòm betrokken waren ook het grootst: 42,5%, gevolgd door de categorie Anufòm versus niet-Anufòm (15,7%); dit laatste percentage is gelijk aan het percentage geschillen tussen Ngam Ngam onderling (deze bevolkingsgroep is na de Anufòm de grootste bevolkingsgroep in de circonscription met 30,6%). Het aantal Moba geschillen betrof slechts 4,6%, terwijl toch 14,7% van de totale bevolking in de circonscription Moba zijn.

Uitgaande van het voorgaande, blijkt de jurisdictie van het hof van de vorst in de eerste plaats de Anufòm zelf te betreffen; de territoriale jurisdictie strekt zich uit over de gehele circonscription, met als zwaartepunt N'zara, de kanton Mango en vervolgens de kantons Mogou, Gando, Koumonugou, kantons die hoofdzakelijk door Anufòm en Ngam Ngam bewoond worden. Er wonen nauwelijks leden van andere bevolkingsgroepen.

Bijlage F

Verwantschapsterminologie

Ego duidt in zijn eigen generatie al zijn patrilineaire verwanten aan met dezelfde term die hij voor zijn echte broers en zusters gebruikt. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen hen die eerder dan ego geboren en dus ouder (gòrò) zijn en hen die later geboren, dus jonger zijn (nyema). In het geval van een tweeling geldt de laatstgeborene van de twee als de oudste, want 'hij heeft zijn jongere broer vooruit gestuurd om zijn komst aan te kondigen'. Indien nodig, omdat er anders onduidelijkheid bestaat, wordt door de toevoeging bara (vrouw) duidelijk gemaakt dat het om een vrouwelijke verwante gaat. De toevoeging byè (man), kan alleen gebruikt worden bij de verwantschapsterm voor ouder (gòrò) broer, maar meestal wordt deze weggelaten

gòrò, gòròbyè	- oudere broer
gòrò (bara)	- oudere zuster
nyema	- jongere broer
nyema (bara)	- jongere zuster

De mannelijke agnaten in de generatie boven Ego worden onderscheiden in ouder en jonger dan de eigen vader:

shi	- vader
shi kpyê	- oudere vader, oudere broer van de vader, alle agnaten van de vader's generatie ouder dan de eigen vader;
shi kâ	- kleine vader, jongere broer van de vader, alle agnaten van de vader's generatie, jonger dan de eigen vader.

Voor de vrouwelijke agnaten in de vader's generatie bestaat de term tènè, die echter niet zoveel wordt gebruikt, meer in zwang is de term ni welke ook voor de eigen moeder wordt gebruikt; dan wordt onderscheid gemaakt in vrouwelijke agnaten van de vader's generatie ouder en jonger dan de eigen moeder.

Bijlage F

Cognaten

De patrilineaire en matrilineaire verwanten twee en meer generaties boven Ego worden allen aangeduid als na, eventueel te onderscheiden naar sexe, in nabyèsò : grootvader, en nabara : grootmoeder. In de generatie onder Ego wordt dezelfde term gebruikt voor Ego's kinderen en de kinderen van zijn broers: ba of wa, eventueel ook naar sexe onderscheiden: babyèsò: zoon, en babara: dochter. De termen ba kpyê: ouder kind en ba kâ: jonger kind worden alleen gebruikt in situaties waar het leeftijdsverschil tussen de kinderen uitdrukkelijk gesteld moet worden, zoals bij erfopvolging. Deze termen kunnen ook gebruikt worden ter onderscheiding van segmenten die afstammen van een oudere of jongere broer van dezelfde vader; het ene segment wordt in zijn geheel aangeduid als het kind van de oudste (broer): kpyêwa en het andere segment als het kind van de jongste (broer): kâwa.[1)]

De leden van het ene segment kunnen de leden van het andere segment op grond van de verwantschapsrelatie tussen hun eponiemen aanduiden als gòrò (oudere broer of oudere zuster) of nyema (jongere broer of jongere zuster). Dergelijke aanduidingen kunnen een zeer bruikbare aanwijzing zijn bij de reconstructie van een genealogie, vooral als check op de onderlinge samenhang van de diverse afstammingslijnen.

==========

1) kpyê: kan zowel bijvoeglijk als zelfstandig worden gebruikt, de betekenis wisselt van vergrotende naar overtreffende trap
oudere, oudste
kâ : idem
jongere, jongste
ba/
wa : kind (mannelijk/vrouwelijk)
ba kpyê : het oudere/oudste kind
de oudere/oudste zoon
ba kâ : het jongere/jongste kind
de jongere/jongste zoon

maar:
kpyê wa : het kind van de oudere/oudste zoon
kâwa : het kind van de jongere/jongste zoon

Bijlage F

Twee generaties onder Ego worden alle kinds-kinderen aangeduid als anuma, zonder onderscheid in ouder of jonger, mannelijk of vrouwelijk.

De term voor Ego's andere cognaten verschillen weinig van de termen die hij voor zijn agnaten gebruikt. Zo worden in de eigen generatie cross-cousins evenals parallel cousins aangeduid als broers en zusters. Er wordt onderscheiden naar relatieve ouderdom ten opzichte van Ego en - indien nodig voor de duidelijkheid - naar sexe.

gòrò, gòròbyè	- B, FBS, FZS, MZS, MBS; ouder dan Ego
gòrò (bara)	- Z, FBD, FZD, MZD, MBD; ouder dan Ego
nyema	- B, FBS, FZS, MZS, MBS; jonger dan Ego
nyema (bara)	- Z, FBD, FZE, MZD, MBD; jonger dan Ego

De aanduiding voor cross-cousins is baraba ni byèsòba: kind van een vrouw en een kind van een man.

In de generatie boven Ego worden de moeder's zusters onderscheiden in ouder en jonger dan de eigen moeder:

ni	moeder
ni kpyê	oudere moeder, oudere zuster van de moeder
ni kâ	jongere moeder, jongere zuster van de moeder

voor de moeder's broer bestaat een afzonderlijke term, dezelfde als voor de zuster's zoon:

ngwè	moeder's broer en zuster's zoon
ngwèbara	de eigen dochter die een moeder's broer reserveert voor zijn zuster's zoon om mee te trouwen, Ego's MBD.

Bijlage F

De cognaten twee generaties boven Ego worden evenals de agnaten in deze generatie aangeduid als na, met de mogelijkheid tot een onderscheid naar sexe: nabara en nabyèsò.

In de generatie onder Ego worden alle cognaten behalve de zuster's zoon (ngwè, zie hierboven, p. 3 van de bijlage) aangeduid met dezelfde term als de agnaten in deze generatie, ba (of wa), onderscheiden naar sexe in babyèsò en babara.

Alle kindskinderen, agnaten zowel als cognaten noemt men anuma. Voor achterkleinkinderen bestaat de term anuma nzyè (nzyè: achter); deze term wordt eigenlijk alleen gebruikt met betrekking tot vrouwen die een zo respectabele leeftijd hebben bereikt dat haar kindskinderen kinderen hebben.

Aanverwanten.

De term voor echtgenoot is hû, voor echtgenote yi. Een verloofde of gehuwde vrouw gebruikt de term hû ook voor alle broers en zusters van haar echtgenoot. Een man kan de term yi alleen gebruiken voor zijn echtgenote(s) of verloofde(s) en die van zijn broers. Een mannelijke Ego noemt alle mannen uit de patrilineage van zijn echtgenote(s) shibyè en alle vrouwen shibara. Deze noemen hem allen: shibyè.
Een vrouwelijke Ego noemt alle agnaten van haar man in diens generatie, mannen en vrouwen, hû; zij noemen haar yi.
De agnaten van haar man in de generatie van diens vader en de moeder van haar man, worden door haar aangeduid met een omschrijvende term als: nhû dè shi - de vader van mijn man (soms gebruikt zij dezelfde termen als haar man). De echtgenote van een zoon wordt aangeduid met een descriptieve term: nwa yi - de echtgenote van mijn kind.

Wanneer een man en zijn vrouw elkaar met een verwantschapsterm aanduiden vóór het huwelijk (op grond van cognatische of agnatische verwantschap) blijft het gebruik van deze term ook na het huwelijk bestaan.

Bijlage F

Een vrouw gebruikt de term shibyè alleen voor de mannen die getrouwd zijn met vrouwen uit haar eigen patrilineage.

Bij een huwelijk tussen verwanten zal een man gewoonlijk de reeds door hem gebezigde verwantschapstermen blijven gebruiken in plaats van de termen shibyè en shibara.

Aanspreektermen

De aanspreektermen worden gevormd door toevoeging van het bezittelijk voornaamwoord 1e persoon enkel- of meervoud:
shi: vader nshi: mijn vader
Overigens worden de verwantschapstermen vrijwel nooit zonder bezittelijk voornaamwoord of eigen naam (van de 'bezitter') gebruikt, aangezien iemand alleen in relatie tot een ander kan worden aangeduid als een bepaald soort verwant:
igòrò - zijn (haar) oudere broer (zuster);
Kodyo ba - het kind van Kodyo

Descriptief termgebruik

Aangezien de meeste termen klassifikatorisch gebruikt worden, hebben de Anufòm zelf ook dikwijls behoefte aan een nauwkeurige omschrijving, bijvoorbeeld:

nwa lè	- dat is mijn kind
ma nkunu wa	- niet mijn eigen kind (letterlijk: kind uit mijn buik, ook gezegd van een man)
ngòròwa	- het kind van mijn oudere broer
ingwè lè	- het is zijn ngwè (MB of ZS)
inidè gòrò nzyè ugòròbara wa ?	- een oudere broer van zijn moeder of een kind van zijn oudere zuster ?
unyema tikitiki ?	- Uw eigen jongere broer ?
mmmm..	- ja
sanga ni sanga shi ò?	- met dezelfde moeder en vader ?
yà ti shi kû	- wij zijn van dezelfde vader

Bijlage F

uni wòrò ti nzyè ò ? - hoe bent U met hem verwant ?
nshi dè gòrò dè yi, idè wa - hij is het kind van de echtgenote van de oudere broer van mijn vader

Overdrachtelijk gebruik van verwantschapstermen

Iemand die men respekteert kan men aanspreken met de verwantschapsterm voor vader of moeder: nshi of nni (mijn vader, mijn moeder); plechtiger is het nog als men hierbij het bezittelijk voornaamwoord le persoon meervoud gebruikt: yashi of yani (het grotere respekt ligt hier in de impliciete veronderstelling dat de aangesprokene vele 'kinderen' heeft).
De term yashi bijvoorbeeld is een zeer gebruikelijke aanspreektitel voor de vorst van de Anufòm.
Iemand van zeer hoge leeftijd, spreekt men uit beleefdheid aan als na (FF, of MF).
Een man kan iedere vrouw van ongeveer zijn leeftijd aanspreken als nni (mijn moeder) of uit beleefdheid de term nshibara (mijn schoonmoeder) gebruiken? het gebruik van deze laatste term schept bovendien afstand door het uitsluiten van een intieme relatie.
In een min of meer vertrouwelijke relatie tussen mensen die ongeveer elkaars gelijke zijn in leeftijd en sociale positie, worden de termen voor oudere of jongere broer (zuster) gebruikt.

Bijlage G

Voorbeeld van de huwelijksprestaties (ashibyèba).

De volgende goederen werden gegeven door Leguly (zoon van Mbambim uit Ayikpèrè) voor zijn eerste vrouw, Ashetu, een nawurubara (een echte MBD, ngwèbara) van Leguli's vader. Deze ashibyèya werd betaald uit de gemeenschappelijke graanschuur van Leguli en zijn vader, aangezien Leguli in die tijd als ongehuwde jonge man nog samen met zijn vader verbouwde.

	Kurubi geld gedurende 14 jaar	geschenk voor het meisje[1]	cadeautje aan de vriendin[2]
1e jaar	200 frs	25 frs	50 frs
2e jaar	300 frs	50 frs	50 frs
3e jaar	400 frs	50 frs	50 frs
4e jaar	500 frs	50 frs	50 frs
5e jaar	600 frs	50 frs	50 frs
6e jaar	700 frs	50 frs	50 frs
7e jaar	800 frs	50 frs	50 frs
8e jaar	900 frs	50 frs	50 frs
9e jaar	1000 frs	50 frs	50 frs
10e jaar	1100 frs	50 frs	50 frs
11e jaar	1200 frs	50 frs	50 frs
12e jaar	1300 frs	50 frs	50 frs
13e jaar	1400 frs	50 frs	50 frs
14e jaar	1500 frs	50 frs	50 frs

in oogstprodukten

begonnen in het 8e levensjaar van het meisje

8e, 9e en 10e jaar - ieder jaar	totaal in drie jaar: millet	yams	fonio
2 estagnons fonio[3]			6
20 yams		60	
3 estagnons millet	9		

---

1) ambòròkò genoemd
2) Het vriendinnetje dat het meisje begeleidt om het kurubi geld te halen (sumafò).
3) 1 estagnon is ongeveer 18 à 20 liter; fonio is een soort millet (drie maanden na inzaaien oogstbaar).

Bijlage G

in het 11e, 12e, 13e en 14e levensjaar van het meisje, ieder jaar	totaal in vier jaar: millet	yams	fonio
2 estagnons fonio			8
20 yams		80	
4 estagnons millet	16		
totaal in zeven jaar	25	280	14

Kosten voor de formele huwelijkssluiting tussen Leguli en Asheta.

Voor de nashi (verloving): 11 potten millet bier van 30 liter elk, waarvoor ongeveer 6 estagnons millet nodig waren en voor de yo dongu.[1] ceremonie vóór het huwelijk: 6 parelhoenders en 6 kippen.

Voor de eigenlijke huwelijkssluiting:

1 koe, geofferd door Leguli's vader,
1 konya tani, waarde 2500 frs en
500 frs zogenoemd nò teke nwa: het geld om de mond van de bruid te openen (gegeven de ochtend na consommatie van het huwelijk)[2].

Leguli had geld voor zijn ashibyèya en huwelijkssluiting verdiend door seizoen arbeid (cacao) in Ghana; de landbouwprodukten waren afkomstig uit zijn vader's graanschuur.[3]

---

1) yo dongu: letterlijk herstellen zowel van goederen als van een relatie. Deze ceremonie wordt verricht voor het huwelijk en in het huis van het meisje; de kosten zijn voor de bruidegom. Met de ceremonie beoogt men alle onreinheden (fuî) van het meisje af te wassen/te vegen.
2) nò: mond; teke: openen; nwa: geld
3) Het spreekt vanzelf dat de prijzen van de landbouwprodukten naar tijd en plaats variëren. Millet kost in N'zara altijd duurder dan op het platteland. Op het platteland kostte in 1971 in de kanton Kountoiré een estagnon millet, direkt na het oogsten (januari) ongeveer 250 frs; deze prijs loopt in N'zara gemakkelijk op tot 350 frs. Yams, al naar gelang de grootte, kosten tussen de 80 en 150 frs; fonio kost ongeveer hetzelfde als millet.

Glossarium

Lijst van de in de verhandeling gebruikte Anufò termen

aburua (mv. aburuam) - afstammeling van een onvrije man en ingelijfd bij een patrilineaire afstammingsgroep

adya - huwelijk, zie ook awuru

afani - slavin

akò (mv. akòm - slaaf

anò - deuropening van de vergaderhut (lè), van de compound en in overdrachtelijke zin: de patrilineaire afstammingsgroep die de compound bewoont of die oorspronkelijk tot één compound behoren.

anò shè - gelijke mond, gezegd voor een bijeenkomst waarop gestreefd wordt naar een gemeenschappelijk doel.

anò tyè - plaats naast de deuropening van de vergaderhut (lè) als men naar buiten komt aan de linkerhand, altijd naar het zuiden; deze plaats is ook bestemd voor het offeren aan de voorouders.

Anufò (mv. Anufòm) - man uit de streek Anò (herkomstgebied in Ivoorkust van de Anufòm in Noord-Togo), hier gebruikt alleen voor de bewoners die zich in Noord-Togo zo aanduiden.

asa - hand, term uit de militaire strategie en gebruikt in de zin van vleugel, deel van een kampement; b.v. asa fòmboro: rechtervleugel. Tegenwoordig is Fòmboro een wijk in N'zara.

ashê - grond

ashêfò - grondvoogd

ashêngu dyòrè - oordeel(vonnis) door de voorouders in de grond, die behoren tot dezelfde patrilineaire afstammingsgroep. Tijdens dit oordeel wordt het handelen (of nalaten) van de levenden besproken en eventueel veroordeeld; zie ook dyòrè en samandò.

ashibyèya - 1. de relatie tussen bruidgevers en bruidnemers,
2. de bruidgevers (of de bruidnemers) als verwantengroep; zie ook shibyè.
3. het geheel van omgangsvormen, verplichtingen en prestaties, zowel in materiele als in immateriële zin en in het kader van de aanverwantschapsrelatie;

Glossarium

ashibyèya (vervolg)	-	meestal wordt de term gebruikt voor de eenzijdige prestaties van de bruidnemers jegens de bruidgevers.
atungbana	-	trom, waardigheidsteken voor een traditionele gezagsdrager (de vorst).
atungbana bara	-	'vrouwelijke' trom voor de lage toon.
atungbana byèsò	-	'mannelijke' trom voor de hoge
	-	toon.
awè	-	diefstal
awuru (mv. awurum)	-	1. patrilineaire afstammingsgroep/
	-	huis;
	-	2. woonstede/compound.
awuru adya	-	huwelijk binnen de awuru.
awuru ba	-	kind van de awuru, iemand die op
	-	grond van zijn patrilinieaire afstamming tot de awuru behoort.
awuru dyòrè	-	geschil binnen de awuru, zie ook dyòrè
awurufòbara	-	eerste vrouw van het hoofd van een awuru.
awurufòbyè	-	hoofd van een awuru
ayiri	-	medicijn, ook in de zin van 'magisch medicijn' als bescherming tegen slechte en kwade invloeden
bara	-	vrouw (algemeen) bijvoorbeeld: bara sa lamòya su, bara kusu saki lamòya: een vrouw hecht (susa: naaien/hechten) verwantschap (lamòya), maar zij kan deze ook weer bederven (saki:bederven)
bara ba ni byèsò ba	-	lett. kind (ba) van een vrouw en een kind van een man (byèsò), term voor cross-cousins.
barafò	-	de man van een vrouw, de man waar de vrouw bijhoort; door de plaatsing fò (zie hierna) is het duidelijk dat bara in de genitief staat. De term heeft speciaal betrekking op de man die gerechtigd is om de vrouw ten huwelijk te beloven.
barakaki		gelijktijdige vrouwen-ruil van (huwbare) meisjes van gelijke leeftijd.
barakyewa	-	een (ten huwelijk) gegeven vrouw;
	-	kye: geven schenken, kyewa: gegeven
barafawa	-	weduwe
barankatò	-	de vrouw die als schuld wordt teruggegeven aan de eerste bruidgever, zie ook katò.
batafò	-	opvoeder.

Glossarium

bobo	-	lett. slaan/kloppen. De belofte aan de voorouders op voorwaarde dat zij eerst een genezing (of: onheil) afwenden.
bomfò	-	onbewoonde woonplaats
busu	-	1. spoor van een mens of dier;
	-	2. spoor of lijn van het ene punt naar het andere, ook de lijn van het verleden naar het heden, de lijn waarlangs afstamming wordt getraceerd, de lijn van de leermeester naar leerling (in de Islâm-wetenschappen: isnad);
		3. een groep mensen die op grond van hun afstamming bijeenhoren, maar de term wordt niet gebruikt voor de huizen waarbinnen de afstamming nog getraceerd kan worden, maar altijd voor grotere eenheden die hun relatie niet meer kunnen traceren.
byè (of:byèsò)	-	man, zie ook awurufòbyè
byèfò	-	heks
daashi	-	ceremonie, inhoudende het bedanken voor het ten huwelijk geven van een vrouw, gebruikelijk bij de donzom en ngyem
damfoya	-	vriendschap
damfoya bara	-	vrouw verworven op grond van vriendschap tussen mannen
dangba	-	1. afkeurenswaardig gedrag
		2. ook gebruikt voor incest relaties
danifò (mv. danifòm)	-	getuige
dansada	-	hulpje van de gomnaba zie hierna.
deka	-	woonplek, aanduiding voor de ligging van de awuru als woon-eenheid.
dike tyè	-	zie sònò tyè
donzo (mv.donzom)	-	stand van edelen/'prinsen'
dyara massa (Mande)	-	'hij die de leeuw aait', zie ook fèmèdyòdyòfò
fanga	-	1. lichamelijke kracht
	-	2. gezag
fangafò	-	1. een man met lichamelijke kracht
		2. een gezagsdrager
fashi	-	gevonden voorwerp, loslopend vee waar men de eigenaar niet van kent
fèmè	-	vorst, hoogste traditionele gezagsdrager
fèmèmbam	-	afstammelingen van een opperbevelhebber die de Anufòm uit Anò naar Noord-Togo leidde; alleen

Glossarium

fèmèmbam (verv.)	-	een fèmèba (enkelv.) kan recht doen gelden op de titel en funktie van fèmè
fèmèya	-	het vorstenschap, zie ook fèmè
fèmèdyabufò	-	lid van het hof van de vorst, raadslid, lett. 'hij die aan de voeten (adya) van de vorst zit'
fèmèdyòdyòfò	-	'spreker' van de vorst, intermediaire tussen vorst en partijen dyòdyò: spreken)
fèmèfòtûfò	-	raadgever van de vorst (tûfò: raadgeven
fèmèsumafò	-	parketwachter bij de vorst, lett. 'hij die door de vorst gezonden wordt' (suma: zenden)
fèmètanafò	-	raadslid aan het hof van de vorst, lett. 'hij die bij de vorst zit' (tana: zitten)
fò	-	persoon zie awurufò, awurufòbyè, myèfò, etc.
furu	-	belangrijke (uiterlijk) element van de formele huwelijkssluiting bij geïslamiseerde Anufòm, bestaande uit een grote schaal (van koper of emaille) waarin een aantal voorgeschreven geschenken voor de bruid en haar verwanten
gbagba nwa	-	'sandalen geld', betaald aan de parketwachter van de vorst als hij het oproepbriefje bij de geadresseerde aflevert
gomnaba	-	dorpshoofd aangesteld door de plaatselijke centrale overheid (verbastering van het Engelse 'governor')
gò nzue	-	brengen van een plengoffer bestaande uit meel en water
gòrò wa	-	verwantschapsterm voor een kind (wa) van een oudere (al of niet klassifikatorische broer
gyisâ	-	1. binnenhof van een compound 2. gezin (minimale patrilineage)
kâ	-	1. spreken, vertellen 2. rechtspreken in de samenstelling met sherea kâ
karafa	-	het in bruikleen geven van een goed hetzij aan een (aan)verwant, hetzij aan een goede vriend opdat de bruiklener er zijn voordeel mee kan doen
karamò (mv. karamòm)	-	geleerde moslim, stand in de Anufò samenleving

Glossarium

kari - schuld

katò - samenstelling van kari en tò: betalen, zie ook barankatò

kete - weigeren, vergl. kete adya: weigeren van een huwelijk

kontigi - term voor een hoge gezags-funktionaris

konya tani - kleed voor de bruid op de ochtend na consommatie van het huwelijk, overhandigd in het huis van de bruid en in aanwezigheid van de verwanten van de bruid; niet altijd betaald door de bruidegom. De konya tani (konya: echtgenote; tani kleed) wordt gegeven onder niet-geislamiseerde ngyem.

kpaki - verbreken/scheiden

kpata - verzoenen

kpaweni - kollektieve werkzaamheden, vooral met betrekking tot landbouwwerk-zaamheden, workparty

kpri - groot

kpyè - 1. snijden
2. vaststellen van een boete: kpyè kobka ook in de zin van berechten: kpyè dyòrè; zie dyòrè

kpyè kobka - vastellen van een boete

kuna - ceremonie waarmee de weduwe periode wordt afgesloten

kunafò - weduwe/weduwnaar

kurubi nwa - een jaarlijks te geven bedrag, als onderdeel van de ashibyèya, waar-van de hoogte afhankelijk is van de leeftijd van het meisje

kurubi feest - feest op de 27e dag van de vasten-maand (Ramadân)

kyikyi furu - zie ook furu, het 'vastbinden' van de furu is het sluiten van de huwelijksovereenkomst onder leiding van de Imam

lamòya - (aan)verwanten

lashiria - verbastering van het arabisch al sjaria'h;
1. regels voor ceremoniële han-delingen, zoals huwelijks-sluiting, naamgeving, etc.
2. het geheel van rechten en ver-plichtingen van een groep.

lè - vergaderruimte in een compound

lè nwa - procedeer-geld aan het hof van de vorst

myè - dorp, streek

myèfò - 1. inwoner
2. traditioneel hoofd van het

Glossarium

myèfò	-	oudste man uit het huis van de stichter van het dorp, oudste zowel in generatie als wat leefijd betreft
myèkpyê	-	oudste in leven zijnde man van het dorp
na	-	verwantschapterm voor grootouders van beide sexen
nana ninge	-	voorwerpen tot het gemeenschappelijke bezit van een awuru behorend met sacrale betekenis
nawuru (na awuru)	-	ego's moeder's patrilineaire afstammingsgroep
nawuru bara	-	vrouw uit ego's moeder's patrilineare afstammingsgroep
nawuru tyè	-	offer aan de voorouders van de patrilineaire afstammingsgroep van ego's moeder, zie ook tyè.
nashi	-	ceremoniëel bedanken door bruidnemers aan bruidgevers voor het ten huwelijk geven van een vrouw
nazara	-	christen, blanke
nazara sherea	-	rechtspraak van de blanke, zie ook sherea
Ngam Ngam	-	'heiden, hij die niet tot de Islâm is bekeerd' - Anufò aanduiding voor de bevolking ten zuid-westen en ten zuid-oosten van N'zara.
ngashi	-	onjuist handelen, inbreuk maken op een regel of op een recht van een ander, faux pas, een vergrijp
ngwè	-	verwantschapsterm voor MB en ZS
ngwè bara	-	ego's MBD
ngwèya	-	relatie tussen ego en zijn MB
ngye (mv. ngyem)	-	krijgsman, lid van het gewone volk, een stand van de Anufò samenleving
ngye furu	-	zie furu; het overhandigen van een gift door de bruidnemers aan de bruidgevers in tegenwoordigheid van vertegenwoordigers van bruid en bruidegom
ni	-	verwantschapsterm voor moeder
nibam	-	kinderen van eenzelfde moeder
nyema	-	verwantschapsterm voor jongere broer of jongere zuster
nikâ	-	verwantschapsterm voor een jongere zuster van ego's moeder
nikpyê	-	verwantschapsterm voor een oudere zuster van ego's moeder
ni nò aniè	-	vervloeking van de moeder, no = anò: mond zie ook shi nò aniè

Glossarium

nwa	-	geld zie ook: lè nwa
Nyèmè	-	God
nzòkò	-	Mande (als taal); ookwel nzòsu
ohini	-	Ashanti term voor hoge traditionele gezagsdrager, bij de Anufòm alleen gebruikelijk voor fèmè
putyandi	-	gevaarlijke relatie tussen twee mannen die met dezelfde vrouw geslapen hebben
samandò	-	vervloeking, straf van de voorouders, resultaat van een ashèngu dyòrè
safunyana	-	term voor onderbevelhebber onder de stand van de ngyem
sa ngbê	-	immoreel gedrag (ngbê: niets)
sanya	-	eerbied, respekt
shè	-	begrafenis-ceremoniën (voor geïslamiseerde Anufòm)
shèbè	-	afweermiddel, amulet (Islâm)
sherea	-	verbastering van het arabisch al sjaria'h 1. rechtspraak 2. geschil, bijvoorbeeld: bara sherea: geschil om een vrouw
shereakâfò	-	rechter zie ook kâ
shèshèsu	-	egaliseren (van een terrein) en van een gespannen relatie: verzoenen
shi awuru	-	ego's vader's patrilineaire afstammingsgroep
shibam	-	kinderen van eenzelfde vader
shibara	-	verwantschapsterm voor vrouwelijke aanverwante
shibyè	-	verwantschapsterm voor mannelijke aanverwant
shi nò anìè	-	vervloeking van de vader (shi); no = anò: mond
shi	-	verwantschpsterm voor vader
shikâ	-	verwantschapsterm voor jongere broer van ego's vader
shikpyê	-	verwantschapsterm voor oudere broer van ego's vader
shèrè	-	formele huwelijkssluiting door de Imam
sòma	-	geliefde/minnaar
sòmaya	-	liefdesverhouding
sòmaba	-	ernstig scheldwoord voor een kind wiens vader niet bekend is
sòmaba	-	kind uit een liefdesverhouding geboren en waarvan de vader bekend is
sònò tyè	-	een slecht mens, vaak als aanduiding voor een heks (byèfò)

Glossarium

susu	-	lett. volgen, de inspanningen die iemand zich getroost om met de ander een goede relatie te krijgen met het doel om een vrouw te verwerven
tana bri	-	1. plaats waar men zit 2. plaats van vestiging
ta ndyè	-	zweren vergelijk ook: nta Kunana: ik zweer op de Korân
tara	-	overtreffen (in gezag bijvoorbeeld: ntara yiko sherea kâ: ik overtref in gezag (ieder ander) om recht te spreken
taraka	-	iemand zonder enige (materiele) rijkdom, een armoedzaaier
tènè	-	verwantschapsterm voor ego's vader's oudere zuster
terefyè bara	-	lett. 'geluksvrouw'; het recht van een gast/vreemdeling die het geluk (terefyè) heeft dat er tijdens zijn verblijf in het huis een meisje geboren wordt waarop hij een zeker recht heeft om haar uitgehuwelijkt te krijgen
tyè	-	offer aan de voorouders
tûtûa	-	wapenspreuk van een hooggeplaatst persoon of van een awuru
tyètyòbunò	-	1. trappen op, dorsen 2. een standje geven 3. bijeenkomst
yi	-	verwantschapsterm voor verloofde/echtgenote
yiko	-	gezag/macht
yo dongu	-	1. repareren, herstellen (van een dak) 2. herstellen van een stukgelopen relatie
yo furu	-	formeel (op Islamitische wijze) sluiten van een huwelijk
yo tuba	-	zich tot de Islâm bekeren
wahara	-	het lijden, vaak gebruikt om aan te geven de onkosten die men gemaakt heeft bij het werven om een vrouw en dan als synoniem gebruikt voor ashibiyèya in de zin van huwelijksbetalingen
wòfò	-	gastvriend, vreemdeling.

Index

Aanverwantschap - bruidgever-bruidnemer (ashibyèya): 242-243, 254-256, 266, 281, 284, 316, 407, 426; alliantie: 256, 268, 273; evenwicht: 281; ernstige belediging: 412, 414, 420, 422; 'groeten' als eerste aanzet tot huwelijk: zie huwelijksprestaties; materiële en immateriële verplichtingen: idem; overgang naar lamoya: 256; en zie ook: werven.

afstammingsgroep - zie awuru

Allott, A.N. - zie rechtsdualisme

Agni-Baulé - zie Anufò

Améga, A.K. - 97, 102

Anò - deur: 213 (zie ook: awuru); herkomst van de Anufòm: 11-12

Anufò - 27-28; zie ook: Stewart

Anufòm - bestaansmiddelen: 25-26; criterium: 199; herkomst: 11-15; politieke eenheid: 200; razzia's: 159; schatplichtigheid: 231; sociale relaties: 154; verleden: 24; woongebied: 20

assesseur - zie bijzitter

Asmis, R. - 30, 160, 190, 195; zie ook vorst

assimilation - invloed op gelding van het volksrecht, 58, zie ook personeel-statuut; politique d'assimilation: 53-55; Sarrault: 55, 84

attributie - zie bevoegdheid

atungbana - zie vorst

awuru - afstammingsgroep: 194, 209-212; aansprakelijkheid in verband met leveren van een vrouw (barankatò): 255, 271-272; compound: 8, 21-23, 212, 222, 233; exogamie: zie huwelijk; gezamenlijke aktiviteiten: 221, 233; geschil binnen de lineage: 239, 345, 370, 388-389, 392, 396, 403, 413; hoofd van de lineage (awurufòbyè): 225-229, 303; inlijving: 229; politieke eenheid: 209; rechtsgemeenschap: 209, 212, 231; segment: 210-213; uitwisseling van vrouwen: zie huwelijk

Badara - raadslid: 183; recht op titel fèmè (vorst): 158; relatie met de patrilineage Dyabu: 193, 202

begroeting - zie werven (om een vrouw)

Bergh, van G.C.J.J. - 98, 453, 458

Bernus, E. - 31

bestaansmiddelen - 25-26

bevoegdheid - invloed van overheid: 176; matière civile et commerciale: 114, 137, 140, 150; territoriale jurisdictie: 113-114, 129, 153, 178, 350; Tribunal de Droit Moderne: 106; Tribunal Coutumier de Ie Instance (Juge de Paix): 111-115; zie ook: volkshoofd

bewijsmiddelen - (materiëel) bewijs: 92, 187-191, 365, 402, 404, 413, 430; het Tribunal Coutumier de Ie Instance: 123; ooggetuigen: 187; zweren: 125, 189-190

Index

Bismarck - 34-36
bruidgever-
bruidnemer - zie: aanverwantschap; en huwelijk
bruidschat - zie: huwelijksprestaties
burgerlijke stand - zie: (materiëel) bewijsmiddelen
bijzitter - alg: 76, 79, 117, 362, 368, 436, 438; eed: 118; voordracht: 132; recht op de funktie: 118; representatiekosten: 178

Camerlynck, G.H. - 85
Chabas, J. - 74, 78, 85, 87-88, 136
chef supérieur - zie: vorst
Christaller, J.G. - 194
circonscription - administratieve eenheid: 3; chef de la circonscription: 132, 144, 185, 410, 445; territoriale jurisdictie: zie bevoegdheid; vorst: 153, 438
circulaire - (1924) betreffende de pouvoir de conciliation des chefs de village: 137, 192
citoyen français - zie personeel-statuut
Cissé, Y. - 30
conferentie - Berlijn (1884-1885): 35; Brazzaville (1944): 56
connubium - 250, 258, 273-274, 279
Cornevin, R. - 49, 192
Cotran, E. - 134, 458
Creighton, M.L. - 457

Dareste, P. - 70, 85
David, R. - 100, 458
Delafosse, M. - 30-31, 193-194, 251
delegatie - van verordeningsbevoegdheid: 43
Dernburg, B. - 38-39, 49
diefstal - zie: bevoegdheid
donzo - edele: 15; karakter: 202-203, 250, 415; islamisering: 164; recht op titel fèmè (vorst): zie vorst; wijkhoofd: 147
Dopheide-
Goldschmidt, J.E. - 458
dorpshoofd - zie gomnaba
Dubow, F.L. - 196
Dyabu - Dyeremabu: 159; recht op titel fèmè: 158; spreker aan het hof van de vorst: zie spreker; en wijkhoofd
Dijk, van R. - 192

Echtscheiding - alg: 260, 284, 289, 308-311, 325, 328-329, 400, 404, 426, 429, 443; schuldvraag: 448
eed - zie: bewijsmiddelen en: Korân
endogaam - zie: stand
Epstein, A.L. - 192, 457
erfrecht - familievermogen (nana ninge): 302-303; (collaterale) vererving: 277, 316, 318, 432
Etienne, P. & M. - 253
étranger - 'assimilé au indigène', zie: personeel-

Index

executie - pressiemiddel: zie vorst; Tribunal Coutumier de Ie Instance: 128
exogamie - zie huwelijk

Fallers, L. - 192
fèmè - (faama) zie: Person, Y; en: vorst
Flinterman, C. - 457
Fòmboro - zie: wijkhoofd
Fulani - (Peul): 23

Galadima - nestor aan het hof van de vorst: 184, 356, 368, 430; raadslid: 167; titel: zie wijkhoofd
Gareis, K. - 49
gedingpand - (sama nwa) zie: proces
Geschiere, P. - 192, 457
geschil - bestuursgeschillen: zie vorst; criteria (genealogische en territoriale): 155-157; eerste aanleg: 149, 155, 175; effenen (shèshèsu): 142; intergentielrechtelijk: 58, 69, 109, 112, 433; zie: Kollewijn, R.D. en van Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B.; verloop: 155-157; rechtsregels buiten geschil: 6-8; vervloeking (ashêngu dyòrè): zie vervloeking
getuige - alg: 153, 176, 283, 335, 342, 375, 401, 414; betaling procedeer-geld: zie procedeer-geld; getuige-deskundige: 193, 418; van huwelijksovereenkomst: 293, 295, 297, 343, 346-347, 349; verschil met 'partij': 178
Girault, A. - 53, 83
Gluckman, M. - 29
godsoordeel - zie: bewijsmiddelen
Gonidec, P.J. - 97
Goody, E. - 151, 193-194
Goody, J. - 192, 252
gomnaba - (dorpshoofd): 145, 193, 232-233; bewijs: 187, 374; terugverwijzing: 372, 375, 380; verschil met traditioneel dorpshoofd (myèfò): 146
groepsrecht - zie: geschil (intergentielrechtelijk)
grond - certificat de donation: 409-410, 420; gebruiksrecht: 17, 40, 211, 221, 407-423; grondvoogd: 251; kadaster: 47, 409; Kronland = herrenloses land: 40, 46-47; landbouwgronden: 232, 298, 302; landbouwprodukten: 224, 285; offer: 251; opstal: 416-421; verkoop: 18, 410; wetgeving (1974): 18
Grondwet - 1946: 58, 84; 1961: 90, 92, 97
Grundbuch - inschrijving van inheemse rechten: 47

Harrell-Bond, B.E. - 457
hekserij - zie: bewijsmiddelen en: vorst
Hintze, U. - 32
Hoebel, A.E. - 29

Index

hof - van de vorst: 167-175
Holleman, F.D. - 29
Holleman, J.F. - 192, 195, 251, 440-442, 449-451, 457-458
hulpbetoon - 233, 241-242, 244, 265, 272, 299, 363
huwelijk - alg: (barakyewa - barankatɔ̀): 8, 206-319; belofte: 242, 263, 290, 345, 349, 390, 399; aansprakelijkheid: 346, 350; bewijslast: 349; verbreking: 290, 388, 391; ceremoniën: 211, 250; consommatie: 295; element: 294, 307, 379; essentie: 254, 260, 273; exogamie: 234-237, 254, 267, 359; rechtsverbintenis: 284, 313; gemeenschappelijke boedel: 299; huwelijksgift: 294; keuze van partner: 252, 313, 448-449; huwelijkssluiting: 293-296, zie: Imam en vorst; ontbinding: zie echtscheiding
incest: 234, 314; relatie met moeder's patrilineage (nawuru): 243-245, 267, 276, 302, 306, 312-313, 323, 338, 352-354; overdracht bruid: 292; rechten en verplichtingen tussen echtgenoten: 297-298; ruilovereenkomst: 261; rechtstreekse ruil (bara kaki): 277-278, 287, 354, 369, 374; vormen van: 8, 246, 277, 280
huwelijks-prestaties - alg: 284-292, 302, 313, 317, 329, 361, 390-391; berekening: 335; bruidsschat: 286, 317; 'groeten' als eerste aanzet: 287-288; hoogte: 286, 402; kurubi-geld: 285-287, 298, 372; pressiemiddel: zie: vorst; nalaten: 312; vergoeding: 291-292, 313, 328, 341, 366, 374, 378, zie ook: minnaar; vorderen: 185, 245, 289-291, 322, 327, 329, 337, 341-343, 348, 370, 390, 399, 402-405, 424-425, 434-436, zie ook: vorst - relatie met Juge de Paix; uitzet: 286, 317, 398
Imam - huwelijkssluiting: 250, 293-294, 296, 318, 414, 415; installatie van de vorst: 194; relatie met de vorst: 420
Islam - bekering: 206, 407; besnijdenis: 307; eed op de Koran: 190; dagelijks leven: 16-17, 206, 260, 355, 357, 383, 386, 394; kurubi-feest: 211; naamgeving: 364
joking relationship - 225; zie: huwelijk - relatie met moeder's patrilineage
Juge de Paix - alg: 113-117, 320, 325, 420, 428; benoemingsbeleid: 129, 434; bevoegdheid: zie aldaar; invloed op het systeem van uitwisseling van vrouwen: 322, 427, 433; jurisprudentie: 328-330, 335, 338, 369, 377, 379, 391-392, 401-405, 424-426, 449-456; onderhoudskosten van kinderen: 307; verhouding tot justitiabele: 434-435, 450

Index

jurisdictie - zie: bevoegdheid
justice coutumière - zie: (rechterlijke) organisatie en wet
Juynboll, Th.W. - 29

Kantonhoofd - funktie: 147; Kountoiré: 147, 154, 354; rechtsinstantie: 151, 353, 438
karamò - adviseur: 205, 208; gastvriendschap met legeraanvoerders: 17; herkomst: 204; huwelijkssluiting: zie huwelijk en Imam; ontbinding: idem; karakter: 205-206; relatie met de donzom (edelen): 205, 393; sociaal overwicht: 393, 398, 422; zie ook: stand
kenmerken - van het proces: zie proces
keuze - van rechter: zie personeel-statuut (koloniale situatie); in Togo: 106-108; van recht: 99, 109-110; onbevoegdheid van het Tribunal Coutumier de Ie Instance: 112
kind - rechtspositie (erkende en niet-erkende verbintenis): 301-307, 331-332, 361, 365
klassejustitie - 434, 437
Köbben, A.F.J. - 100, 134
Kollewijn, R.D. - 84, 97, zie ook: geschil
Konkomba - 22, 31
Koran - eed op: 15, 190, 205, 393, 413
Kouassighan, G.A. - 84
Krass, A.L. - 30, 194
Kronland - zie: grond
Kundyuku - zie: N'zara (ex-Sansanné-Mango)

Laloum, J.D. - 97, 101-102, 126, 134, 136, 451, 457
Lamine-Guye - zie: personeel-statuut
Lampué, P. - 84, 86
legitimiteit - zie: volkshoofd
Levtzion, N. - 30, 250
Llewellyn, K. - 29
Lewis, J.M. - 31, 249-250
lineage - zie: awuru en bijlage F
Luchaire, F. - 49, 83

Man - echtgenoot: 260, 297-298; polygamist: 260; recht op een MBD: zie huwelijk; uithuwelijken van een dochter: 263; teruggeven van een vrouw (barankatò): 274, 310
Mamprussi - 14
Mande - 30, 160, 200, 205-206, 249, 295, 438
métis - zie: personeel-statuut
minnaar - aansprakelijkheid voor terugbetaling van de huwelijksprestaties: 348, 392-393, 399, 405, 420, 422, 426; zie ook huwelijksprestaties; relatie met 'schoonfamilie': 306, 310-312, 323, 328, 341, 349-350, 374, 377, 449; zie ook: kind

Na Tyaba Tyekura - zie: vorst
naturalisatie - zie: personeel-statuut

Index

nazara sherea - blanken-rechtspraak: 1, 128, 141 en Juge de Paix

Ngam Ngam - oorspronkelijke bevolkingsgroep: 17, 30-31; relatie met Anufòm: 18, 31, 199

ngye - lid van het gewone volk: 15; islamisering: 16; ondergeschiktheid: 202-203, relatie met Agni-Baulé: 15, 30; slaven: 204; zie ook: huwelijk - algemeen; en stand

N'zara - binding met platteland: 154, 199, 233, 252, handelscentrum: 23; hoofdplaats van de circonscription Mango: 3, 158, 194; Kundyuku (of: Koniogu): 158; invloed Islam: 16, 201; Sansanné-Mango: 3, 29; vestiging: 17-18, 230

nzòkò - zie: Mande

Onbevoegdheid - Tribunaux Coutumiers: 92-96, 110-112; zie ook: openbare orde en personeel-statuut

openbare orde - conflict tussen het moderne recht en het volksrecht: 126, 326, 333, 336, 338, 424, 436, 447; handhaving door het volkshoofd: zie volkshoofd; hekserij: zie vorst; koloniale openbare orde: 46, 68, 71

Opoku, K. - 85

organisatie - koloniale rechterlijke organisatie: 44, 72-82; na de onafhankelijkheid in Togo: 102-106; schema: 104; eenvormige rechterlijke organisatie: 101-102, 452; Konsulargerichtsbarkeitsgesetz: 42; sociale organisatie: 198-209; territoriale organisatie: 230-234, zie ook: awuru

overdracht - van bruid: zie huwelijk

Parketwachter - 7, 151; taak: 174-175, 183, 366, 370, 387, 389

Pauwels, J.M. - 83, 457-458

Pechoux, L. - 49, 85

Person, Y. - 158

personeel-statuut - citoyen-français - sujet (administré) français: 60-63; afstand doen van: 63-69; dualité de statuts (statut de droit moderne/statut de droit coutumier): 90-92, 106, 108; grondwetswijziging 1946: zie grondwet; keuze van rechter: 74-75, 106; keuze van recht: 75, 109-111; naturalisatie: 65-66, 97

pintade - schatplichtigheid van Ngam Ngam: zie Ngam Ngam

procedeer-geld - betaling: 177-178, 179, 326, 342, 356, 363, 364, 366, 370, 374, 385, 396; zie ook: proces

proces - gedingpand (sama nwa): 177; procedeergeld: zie aldaar; Tribunal Coutumier de Ie Instance: 122-127; vorst: 175-187 en zie: bewijsmiddel

Index

putyandi - zie: huwelijk

Rechterskeuze - zie: keuze
rechtsaanpassing - eenheidsrecht: 433-435, 452-454; overdracht van europese rechtsbegrippen: 379, 436, 449
rechtsdualisme - (of: rechtsdiversiteit): 1, 100, 451-453, zie ook: Allott, Kollewijn en van Rouveroy van Nieuwaal
rechtskeuze - zie: keuze
rechtsingang - hof van de vorst: 169; Tribunal Coutumier de Ie Instance: 122
rechtsmiddelen - selectief gebruik: 2, 320, 327-328, 369, 372, 379, 419, 433, 443; zie ook: Tanner, R.E.S.
rechtsmacht - zie: bevoegdheid
rechtspolitiek - 440, 452
rechtspraak - koloniale volksrechtspraak: 45, 72-82; Tribunal Coutumier de Ie Instance: 111-128; idem in N'zara: 129-133; zie ook: (rechterlijke) organisatie en volkshoofd
rechtswerkelijkheid - discrepantie tussen opgelegd/toegepast recht en volksrecht: 451-454, zie ook: J.F. Holleman
Rey-Hulman, D. - 249-250
rivaliteit - tussen mede-echtgenoten: 299-301
Robert, A.P. - 66
Riou, L. - 97, 102, 105, 117, 125-126, 133
van Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B. - 30, 84, 253, 318
Rijnsdorp, U. - 457

Sangbana - Mali: 159, 163; raadslid: 167; recht op titel fèmè: 157-160, 201; verwantschap met de patri-groep Dyabu: 159; zie ook: Thierry en wijkhoofd
Santos, A. - 85
Sarrault, A. - zie: assimilation
Schlettwein, A. - 49
Schutzgebietsgesetz - 42
Seelbach, F. - 49
schuld - aansprakelijkheid voor vrouwen-schuld (barankatò): 272-277; 290, 312, 323; opeisbaarheid: 258; overdracht van een vrouwen-schuld: 274; splitsing van de lineage: 258-259, 270
schadevergoeding - 353, 386, 418; zie ook: huwelijksprestaties
secretaris - van de vorst: zie vorst
secretarisgriffier - van het Tribunal Coutumier de Ie Instance: 119-120, 127, 132
Seefried, von - 30, 160, 192-193; zie ook: vorst
segment - exogame eenheid: 234-236; politieke eenheid: 211; zie ook: awuru

Index

Senghor, L.S. - zie: Union Française
slaaf - zie: awuru - inlijving; en ngye
spreker - dyara massa: 173; recht op funktie: 169; taak (fèmèdyòdòfò): 167; verdeling procedeer-geld: 179, 385
stand - alg: 200-206, zie ook donzo, ngye en karamò; huwelijksrelaties tussen: 206-208, 239-240, 255; huwelijkssluiting: 293-297; ontbinding: 308; rivaliteit: 202
Solus, H. - 55, 83, 87, 102
van den Steenhoven, G.J. - 457
Sugijono - 444, 457
stem - zie: bijzitter
Stewart, J.M. - 31, 199
sujet (administré) français - zie: personeel-statuut

Tait, D. - 31
Tanner, R.E.S. - 29, 429
Ter Haar, B. - 5, 29, 209, 251, 457
Thierry - 11, 30, 160, 162
Tribunal Coutumier de Ie Instance - zie: rechtspraak
Trimingham, J.S. - 31, 194, 249, 252, 317
Trubek, D.M. - 458
tussenpersoon - zie: spreker
Tyokossi - of: Chakosi of Tschokossi: zie Anufòm
tolk - aan het Tribunal Coutumier de Ie Instance: 121-122 en zie: spreker

Uitwisseling - van vrouwen: zie huwelijk; collaterale binding binnen de lineage: 276, 392; ondermijning van het Anufò systeem: 276-277, 360, 377, 392, 404, 432, 434; verschil tussen Juge de Paix en vorst: 424-426
uitzet - zie: huwelijksprestaties
Union Française - 56

Verdier, R. - 457
vervloeking - (ashêngu dyòrè) alg: 189, 224, 228, 246-248, 323, 338, 354, 376, 381, 393, 395, 429, 446, 448
verwantschap - systeem: zie bijlage F
verzoening - alg: 78, 123, 210, 324, 338, 357, 369, 412, 415; bezegeling: 190-191; echtgenoot: 310; Juge de Paix: 362, 364, 377 - zie ook bijlage D; Mande: 396; pouvoir de conciliation: 137; proces-verbaal: 124; onderscheid: rechtspraak - verzoening: 1, 141, 437; optreden van het lineagehoofd: 229; voorouders: zie vervloeking
vordering - zie: huwelijksbetalingen (ashibyèya)

Index

volkshoofd - (chef coutumier) bestuurstaken: 137-139, 439; commandement indigène: zie circulaire en Cornevin; gesteunde naleving: zie Van Vollenhoven; hierarchie: 144-149; loyaliteiten (ambivalente positie): 139-140, 439; rechtsinstantie: 1-2, 45, 137-140, zie ook Van Vollenhoven; rechtsmacht: 44-45, 150-153, 327; verkiezing: 138-139
volksrecht - beperking op de gelding: zie openbare orde; droit d'exception: 91; herwaardering: 456 en Pauwels; staatsrechtelijke grondslag: 41, 59, 91; relatie modern recht en volksrecht: 92-95, 452
volksrechtspraak - zie: organisatie en volkshoofd
Van Vollenhoven, C.- 29, 141, 192-195, 318, 444, 446, 457-458
voogd - huwelijksvoogd, 316, 389
voorkeurshuwelijk - zie: huwelijk
voorouders - liederen voor: 249; offer aan: 244, 251, 296; zie ook: vervloeking
vorst - alg: 6, 157-165; belanceerkunst: 140, 151, 439; belediging: 184; beroep op overheid: 180, 185-186, 328, 446; funktie: 164-166; genealogie: 161; huwelijkssluiting: 142, 263, zie ook Iman en Van Vollenhoven; installatie: 165, 424; machtspolitiek: 160; overdracht rechten op grond: 17, 142; recht op titel: 157-163; relatie tussen Juge de Paix en vorst: 175-176, 328, 369, 421, 424, 428, 432, 437-438, 445-446, 449; secretaris: 174, 366, 368, 387; spreekwoorden: 185; pressiemiddel: 344, 347-348, 360, 363, 388, 391, 412, 433, 446; waardigheidstekenen: 166, 194, zie ook E. Goody
vorstenrechtspraak - 10, 124, 140-142, 166-167, 320, 441
vriendschap - 241-242, 264, 337, 391; gastvriend: 230, 249, 265, 398, 429; prestaties: 265; overgang naar aanverwantschap: 281
vrouw - aktiviteiten: 260; betrekkingen tussen mede-echtgenoten: 299-301; erfgename: 281; hekserij: 151, 308-309, 425; man-vrouw relatie: 298, 435, 447; recht om een dochter uit te huwelijken: 262; voortzetster van de lineage: 223, 259, 266, 289, 292, 448

Wederkerigheid - zie: huwelijk
weduwe - ceremoniën: 314, 353, 384; kosten: 352-354; echtscheiding: zie aldaar; leviraatshuwelijk: 238, 314, 353; onderhoudsverplichtingen: 315
werven - (om een vrouw): 221, 242, 264, 280, 283, 287, 338; risico: 265; 'geluksvrouw' (terefyèbara): zie vriendschap
wet - inheems rechterlijke organisatie: 1922 - 75-77; 1933 - 78-82; 1961 - 99-106; vormvereisten voor overeenkomst betreffende keuze van rechter: 69, 74

Index

wilsverklaring - zie: keuze van rechter
woonstede - zie: awuru
work-party - zie: hulpbetoon
wijkhoofd - gemeenschappelijk: 155 - zie ook verloop van een geschil; in N'zara: 147-150; polygamist: 260; raadslid: 149, 356, 366, 368

Zekerheidsstelling - 349, 363-364
Zorn-Giessen - 50

Bibliografie

Abel, R.L.	1969	Case method research in the customary laws of wrong in Kenya, Part I - Individual Case Analysis; East African Law Journal, 1969, vol. V, no. 4
idem	1970	Statistical Analysis, Part II - East African Law Journal, 1970, vol. VI, no. 1
idem	1973	A comparative theory of dispute institutions in society, Law & Society Review, vol. 8, no. 2, 1973
Allen, C.K.	1964	Law in the making, 7e druk, Oxford, At the Clarendon Press, 1964
Alliot, M.	1965	Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les Etats d'Afrique Francophone et Madagascar, in: Etudes de droit africain et de droit malgache, Paris, Cujas, 1965
idem	1970	Les institutions privées africaines et malgaches, Paris, Cours de droit, Paris, 1970-1971
Allott, A.N.	1960	Essays in African Law, London, Butterworths, 1960
idem	1963	Legal development and economic growth in Africa, in: Changing laws in developing countries, J.N.D. Anderson (ed.), New York, F.A. Praeger, 1963
idem	1968	African Law, in: An introduction to legal systems, J. Duncan Derett (ed.), London, Sweet & Maxwell, 1968
idem	1970	New Essays in African Law, London, Butterworths, 1970
Amadeo, G.	1958	Ordre public et droit privé négro-africain, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1958, no, 4, p. 605 e.v.
Koffi-Améga, A.	1972	Dix ans de droit en Afrique Noir, Recueil Penant, 82, no. 737
Anderson, J.N.D.	1955	Customary law and Islamic law in British African territories, in: The future of Customary Law in Africa, Leiden, 1956
idem	1957	Conflicts of laws in Northern Nigeria, Journal of African Law, 1957, vol. 1, no. 2, p. 87

Bibliografie

Beattie, J.H.M.	1957	Informal judicial activity in Bunyoro, Journal of African Administration, XI, 4, p. 188 e.v.
von Benda-Beckmann, Fr.	1974	Norm und Recht in Niklas Luhmanns Rechssoziologie, Archiv für Rechts-Sozialphilosophie, vol. 1974, LX/2
Biedelman, T.O.	1967	Intertribal tensions in some local government Courts in Colonial Tangayika, Journal of African Law, vol. 10, spring, p. 118-130 (1966) en vol. 11, spring, p. 27-45 (1967)
idem	1963	Beer drinking and cattle theft in Ubaguru - Intertribal relations in an African Chiefdom, American Anthropologist, 63, p. 534 e.v.
Bohannan, P.	1957	Justice and judgment among the Tiv, New York, Oxford University Press, 1957
Bohannan, Laura & Paul	1953	The Tiv of Central Nigeria, International African Institute London, 1953
Bohannan, P. & J. Middleton (eds.)	1968	Kinship and Social Organization, American Sourcebooks in Anthropology, New York, the Natural History Press, 1968
Bouckart, F.	1967	Les règles de conflits des lois en Afrique Noire, Recueil Penant, 1967, p. 9 e.v.
Bourel, P.	1968	Conjonction du droit africain et du droit européen dans le droit des conflits de lois en Afrique Noire Francophone, Annales Africaines, 1968, p. 59
Braimah, J.A. & J.R. Goody	1967	Salaga: the struggle for power, London, 1967
Cartwright, Bl., Galanter, M.& Kiddler,R.	1974	Litigation and dispute processing, Law & Society Review, vol. 9, no. 1, Fall 1974, p. 5 e.v.
Chabas, J.	1955	La justice de droit local en Afrique Occidentale, Annales Africaines, 1955
idem	1955	Les juridictions et la procédure de droit local en Afrique Noire, in: Juris-Classeur de procédure civile, articles 443 à 473

Bibliografie

Cornevin, R.	1961	Evolution des chefferies traditionnelles en Afrique Noire d'expression française, Recueil Penant, 1961, p. 235 seq; p. 379 seq; p. 539 seq.
Cotran, E.	1966	The place and future of customary law in East Africa, in: East African Law Today, 5 Commonwealth Law Series, 72, 84, 1965
idem		Integration of Courts and Application of Customary Law in Tanganyika, 1, East African Law Journal, 108
idem		Integration of courts and Application of Customary Law in Kenya, 4, East African Law Journal, 14
Driberg, J.H.		The African conception of law, Journal of Comparative Law, Legislation and International Law, XV, p. 230 e.v.
Dubow, F.	1973	Language, Law and Change; some problems in the development of a national legal system, in: William & Jean O'Barr (eds.), Language and politics, Den-Haag, Mouton, 1973
idem	1973	Justice for people; law and politics in the lower courts of Tanzania, Ph.D., University of California, Berkeley, 1973
Duncan, P.	1960	Sotho Laws and Customs, Cape Town, Oxford University Press, 1960
Epstein, A.L.	1954	The administration of justice and the urban African: a study of urban native courts in Northern Rhodesia, Colonial Research Studies, 7, London
idem	1954	Juridical techniques and the judicial process - a study in African customary law, Rhodes-Livingstone Papers, 23, Manchester, Manchester University Press, 1954
idem (ed.)	1967	The craft of social anthropology, Social science Paperbacks, Tavistock Publications, London. 1967
idem (ed.)	1974	Contention and dispute, aspects of law and social control in Melanesia, Canberra, 1974
Elias, T.O.	1956	The nature of African customary law, Manchester, Manchester University Press, 1956

Bibliografie

Evans-Pritchard, E.E.	1940	The Nuer, Oxford, at the Clarendon Press, 1940
Fallers, L.A.	1965	Bantu Bureaucracy: a study of conflict and change in the political institutions of an East African People, Chicago, University of Chicago Press, 1965
idem		The predicament of the modern African Chief; an instance from Uganda, American Anthropologist, 57, p. 290-305
idem	1969	Law without precedent: legal ideas in action in the courts of colonial Busoga, Chicago, University of Chicago Press, 1969
Felstiner, W.L.F.	1974	Influences of social organization on dispute processing, Law & Society Review, vol. 9, no. 1, 1974, p. 63
Frake, Ch. O.	1969	Struck by speach: the Yakan concept of litigation, in: Law in culture and society, Nader. L. (ed.), Chicago, Aldine, 1969
Fox, R.	1967	Kinship and marriage, an anthropological perspective, Pelican Anthropology Library, Penguin Books, Harmondsworth, England, 1967
Ghai, Y. & Mc Auslan, J.P.W.B.	1970	Public law and political change in Kenya: a study of the legal framework of government from colonial times to the present, New York, Oxford University Press, 1970
Geertsz, C. (ed.)	1963	Old societies and new states; the quest for modernity in Asia and Africa, London, The free press of Glencoe, 1963
Goody, Esther, N.	1973	Contexts of kinship, an essay in the family sociology of the Gonja of Northern Ghana, Cambridge University Press, Social Anthropology no. 7, 1973
Goody, J.R. (ed.)	1966	Circulating succession among the Gonja, in: Succession to High Office, Goody, J.R., (ed.), Cambridge, Cambridge papers in social anthropology, 1966
idem (ed.)	1969	Comparative studies in kinship, London, Routledge & Kegal Paul 1969

Bibliografie

idem (ed.)	1971	Kinship, London, Penguin - Modern Sociology Readings, 1971
Goody, J.R. & Tambiah, S.J. (eds.)	1973	Bridewealth and dowry, Cambridge, Cambridge papers in social anthropology 7, at the University Press, 1973
Gluckman, M.	1955	The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester, Manchester University Press, 1955
idem	1965	Reasonableness and responsability in the law of segmentary societies, in: African Law: adaptation and development, Hilda & Leo Kuper (eds.) Berkeley, University of California Press, 1965
idem (ed.)	1969	Ideas and procedure in African customary law, London, Oxford University Press, 1969
idem	1973	Limitations of the case-method in the study of tribal law, Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973, p. 611
Gonidec, P.F.	1959	Droit d'outre-mer, Paris, Dourat-Montebrestien, 2 vol. 1959-1960
idem	1968	Les droit africaines, évolution et sources, Paris, Librairie générale de droit et jurisprudence, R. Pichon et R. Durand-Jones, 1968
Gouet, Y.	1957	L'article 82 de la Constitution relatif à l'option de statut, Recueil Penant, 1957
Gulliver, Ph.	1963	Social control in an African society, a study of the Arusha: agricultural Masai of Northern Tanganyika, London, Routledge and Kegan Paul, 1963
idem	1969	Introduction to case-studies of law in non-western societies, in: Law and Culture, L. Nader (ed.), Chicago, Aldine, 1969
idem	1971	Neighbours and networks, the idiom of kinship in social action among the Ndendeuli of Tanzania, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1971
idem	1974	Negotations as a mode of dispute settlement: towards a general model, Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973, p. 667

Bibliografie

ter Haar, B.	1939	Beginselen en stelsel van het adatrecht, Groningen, 1939
Lord Hailey	1957	An African Survey, New York, Oxford University Press, 1957
Harrell-Bond, B.E. & U. Rijnsdorp	1975	Family Law in Sierra Leone, Research Report, Leiden, Afrika-Studiecentrum, 1975
Hart, H.L.A.	1961	The concept of law, Oxford, at the Clarendon Press, 1961
Harris-Jones, P.	1964	Marital disputes and the process of conciliation in a Copperbelt Town, Human Problems in British Central Africa, 35 June, 1964
Herbots, J.	1966	Les techniques des recours en droit congolais, 20 Revue Juridique et Politique, Indépendence et Coopération, 203, 221 (1966)
Hoebel, E.A.	1954	The Law of Primitive Man, a study in comparative legal dynamics; Cambridge, Harvard University Press, 1954
(n.b. voor een overzicht van Hoebel's publikaties zie: Law & Society Review, vol. 7, no. 4, summer 1973, p. 787-798		
Holleman, J.F.	1969	Shona Customary Law, Manchester, Manchester University Press, 2e ed., 1969
idem	1969	Chief, Council and Commissioner, Assen, Van Gorkum, 1969.
idem	1971	Het belang van adviezen van het dorpshoofd en de dorps-justitie voor de nationale rechter in Indonesië, Bijdragen voor Taal, Land & Volkenkunde, 1971, p. 492
idem	1973	Trouble-cases and trouble-less cases in the study of customary law and legal reform, Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973, p. 585-609
idem	1974	Issues in African Law, Den-Haag, Mouton, 1974
Howell, P.P.	1954	A manual of Nuer Law, New York, Oxford University Press, 1954
Hutchison, Th. W. (ed.)	1968	Africa and Law, developing legal systems in African commonwealth nations, Madison, the University of Wisconsin Press, 1968

Bibliografie

Josselin de Jonge, J.P.B.	1948	Customary law, a confusing fiction, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling no. LXXX, afdeling Volkenkunde, no, 29, 1948
Kaplan, I.	1965	Courts as catalysts of change: a Chagga case; 21, Southwestern Journal of Anthropology, 79, 1965
M'baya, Keba	1971	L'unification de droit en Afrique, Revue Sénégalaise de Droit, 5 (1971), 10, p. 65 e.v.
Köbben, A.J.	1969	Law at the village level: the Cottica Djuka of Surinam, in: Law in Culture & Society, L. Nader (ed.), Chicago, Aldine, 1969
idem	1971	Van primitieven tot medeburgers, 2e druk, Assen, 1971
Kollewijn, R.D.	1955	Verzamelde Opstellen over intergentiel privaatrecht, Den-Haag, Van Hoeve, 1955
Kouassighan, G.A.	1966	L'Homme et la Terre, Paris, Berger-Levrault, 1966
idem	1974	Quelle est ma loi? Paris, Pedone, 1974
Koch, K.F.	1969	Law and anthropology: thought on interdisciplinary research, Law & Society Review, vol. 4, no. 1, p. 11
Kuper, A.	1969	The work of customary courts: some facts and speculations, African Studies, vol. 28, no. 1, 1969
Kuper, Hilda & Leo (eds.)	1965	African Law: adaptation and development, Berkeley, University of California Press, 1965
Integration of customary and modern legal systems in Africa	1966	Institute for African Studies, University of Ife, Nigeria, 1966
Lampué, P.	1957	L'étendue d'application du statut personnel dans les territoires d'outre-mer français, Civilisations, 1957
idem	1961	La diversité des statuts de droit privé dans les Etats Africains, Recueil Penant, 1961
idem	1969	Droit d'outre-mer et de la coopération, 4e editie, Paris, Dalloz, 1969
Luchaire, F.	1957	Le Togo, de la tutelle à l'autonomie, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1957

Bibliografie

idem	1958	Les institutions politiques et administratives des territoires d'outre-mer d'après la loi cadre, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1958
Mair, L.	1962	Primitive Government, Baltimore, Penguin, 1962
idem	1974	African Societies, London, Cambridge University Press, 1974
McAuslan, J.P.W.B.		The problems of representation in the Primary Courts, East African Law Review, 11, September, p. 179-197
Melone, S.	1971	Le poids de la tradition dans le droit africain contemporain, Recueil Penant, 81, no. 734
Mensah-Brown, A. Kodwo	1970	The nature of Akan native law, 20, Sociologus, 123, 1970
Moore, Sally F.	1969	Descent and legal position, in: Law in Culture and Society, L. Nader (ed.), Chicago, Aldine, 1969
idem	1970	Politics, Procedures, and Norms in changing Chagga law, 40, Africa, 1970
idem	1970	Law and Anthropology in: Biennial Review of Anthropology, B.J. Siegel (ed.), Stanford, Stanford University Press, 1970
idem	1973	Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study, Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973, p. 719-746
Nader, L.	1967	The anthropological study of law, American Anthropologist, 67, december, p. 3-32
idem (ed.)	1969	Law in Culture and Society, Chicago, Aldine, 1969
Nader, L & B. Yngvesson	1973	The ethnography of law and its consequences, in: J. Honigmann (ed.), Handbook of social and cultural anthropology, Chicago, Rand McNally, 1973
Needham, R. (ed.)	1971	Rethinking kinship and marriage, Associociation of Social Anthropologists (A.S.A.), Monographs 11, London, Tavistock publications, 1971
Nguini, M.	1974	Droit moderne et droit traditionnel, Recueil Penant, 83, no. 739

Bibliografie

Niang, A.	1974	L'évolution de la dot au Sénégal de la tradition à la modernité, Recueil Penant, 83, no. 745
Olawale, E.T.	1961	Nature du droit coutumier africain, Paris, Présence Africaine, 1961
Olympio, L.	1973	Justice coutumière et ordre public au Togo, Recueil Penant, 82, no. 735
Opoku, K.T.	1972	Le mariage africain et ses transformations, Genève-Afrique, Acta Africana, vol. XI, no. 1, 1972
idem	1974	Law and social order on Leopold Pospisil's Anthropology of Law, Archif für Rechts- und Socialphilosophie, vol. 1974, LX/2
Oyewole, A.	1973	The role of the courts in the process of national integration in Nigeria, Journal of Administration Overseas, 12 (1973), 2
Pauwels, J.M.	1967	Rechtskeuze en wording van een eenvormige stadsgewoonte in de Inlandse rechtbanken te Leopold-stad (Kinshasa), 1926-1940 Annalen van het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, Reeks in-8e, no. 60, Wetenschappen van de Mens, Tervueren, 1967
idem	1973	La réforme du droit civil au Zaïre, comment concilier tradition et développement? Journal of African Law, vol. 17, no. 2, 1973
idem	1974	De inspiratiebronnen van de nieuwe Afrikaanse wetgevingen inzake familierecht, in: Een boek voor hen voor ons, Jura Falconis 10 jaar, Leuven, 1974
Podgórecki, A.	1974	Law and society, London, Routledge & Kegan Paul, 1974
Podgórecki, A & J. Kurczewski	1975	The disparity between Law and Social Reality, Kroniek van Afrika, vol. 1, 1975
Poirier, J.	1956	L'organisation judiciaire de l'Afrique Occidentale Française, in: L'avenir du droit coutumier en Afrique, Symposium, Colloque d'Amsterdam, Leiden, 1956
idem (ed.)	1965	Etudes de droit africain et de droit malgache, Paris, Cujas, 1965

Bibliografie

Pospisil, L.	1973	E. Adamson Hoebel and the anthropology of Law, Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973
Rattray, R.S.	1929	Ashanti Law and Constitution Oxford, 1929
Read, J.S.	1970	Some legal problems in East Africa, East African Law Journal, vol. 2, 1
Rheinstein, M.	1963	Problems of law in the New Nations of Africa, in: Old Societies and New States, the Quest for modernity in Asia and Africa, Cl. Geertsz (ed.), London, the Free Press of Glencoe, 1963
Richards, A. & A. Kuper (eds.)	1971	Councils in Action, Cambridge Papers in Social Anthropology, 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1971
Robert, A.P.	1955	L'évolution des coutumes de l'Ouest-Africain et de la loi française. Thèse de doctorat, Paris, 1955
idem	1957	Note sur la question des chefferies traditionnelles, Revue Juridique et Politique de l'Union Française, 1957, p. 149-164
idem	1956	Attitude du législateur français en face du droit coutumier d'Afrique Noire, in: L'avenir du droit coutumier en Afrique, Symposium, Colloque d'Amsterdam. Leiden, 1956
van Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B.	1968	Verkenning in het intergentiel recht, Nederlands Juristen Blad, 1968, aflevering 19 en 20
idem	1971	A study of some aspects of customary law among the Tyokossi (Anufòm) Report for the year 1971, Stichting Wetenschappelijk Onderzoek voor de Tropen, Den-Haag
idem	1972	Quelques aspects du droit matrimonial chez les Tyokossi (Anufòm), Mededelingen no. 10, Afrika-Studiecentrum, Leiden, 1972
idem (ed. tesamen met B.E.Harrell-Bond)	1975	The plot of the sophisticated son-in-law; old and new ways of establishing rights over land in N'zara, North Togo, Kroniek van Afrika, vol. 1, 1975

Bibliografie

idem	1975	Droit coutumier et droit moderne au Togo, Recueil Penant, 84, no. 747, 1975
idem, tesamen met E.A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends	1975	To claim or not to claim, changing views about the restitution of marital payments among the Anufòm, North Togo, African Law Studies, no. 12, 1975, p. 102
idem	1976	La justice coutumière au Nord-Togo, Recueil Penant, no. 751, 1976
idem (tesamen met E.A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends	1976	Ti Anufò, un coup d'oeil sur la société des Anufòm, Leiden-Hasselt, 1976
Roberts, S.	1972	The survival of the traditional courts in the national legal system of Botswana, Journal of African Law, vol. 16, 1972
Roberts-Wray, K.	1960	The adaptation of imported laws, Journal of African Law, vol. 4, 1960
Sawyerr, A. (ed.)	1967	Internal conflicts of laws in East Africa, in: East African Law & Social Change, Nairobi, East African Publishing House, 110. 1967
idem	1969	Reflexions on the internal conflict of laws in Tanzania, Afrika Spectrum, 3/69, 23
idem	1974	Judicial manupulation of customary family law in Tanzania, paper, gepresenteerd op het Seminar van het Afrika-Studiecentrum te Leiden van 23 september tot 3 oktober 1974, ter perse.
Schaeffer, E.	1974	Aliénation, réception - autenticité Recueil Penant, 84, no. 745
Schiller, A.A.	1965	Law, in: R.A. Lystad (ed.) : the African world: a survey of social research, New York, Praeger, 1965
Schott, R.	1970	Aus Leben und Dichtung eines Westafrikanischen Bauernvolkes, Ergebnisse völkerkundlichen Forschungen bei den Bulsa in Nord-Ghana, Westdeutscher Verlag - Köln und Opladen, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen
Schuyt, C.J.M.	1971	Rechtssociologie, een terreinverkenning, Rotterdam, Universitaire Pers Rotterdam, 1971

Bibliografie

idem	1975	De rol van rechtspraak en rechterlijke macht in een democratische samenleving, Praeadvies, Handelingen der Nederlandse Juristen Vereniging, deel I, Zwolle, 1975
Seidman, R.	1969	The reception of English law in colonial Africa revisited, East African Law Review, vol. 2, 1969
idem	1972	Law and development: a general model, Law & Society Review, 6, 1972
Sevareid, P.	1973	Bookreview: Integration of customary and modern legal systems in Africa, African Law Studies, vol. 9, 1973
Schapera, I.	1969	Uniformity and variation in Chief-made law: a Tswana case study, in: Law in Cuture and Society, L. Nader (ed.), Chicago, Aldine, 1969
Smith, D.N.	1972	Man and Law in urban Africa: a role for customary courts in the urbanization process, American Journal of Comparative and International Law, 1972, p. 223-246
Solus, H.	1927	Traité de la condition des indigènes en droit privé, Paris, Sirey, 1927
Sonius, H.W.J.	1962	Inleiding tot begrippen van het gewoonterecht in Afrika en enige vergelijkingen met Indonesische recht, Leiden, Universitaire Pers Leiden, 1962
Spalding, F.O. & Hoover, E.L. & J.C. Piper	1970	One Nation, one Judiciary: the lower courts of Zambia, Zambia Law Journal, 1970, 2
Starr, J. & J. Pool	1974	The impact of a legal revolution in rural Turkey, Law & Society Review, vol. 8, no. 4, 1974, p. 533
Steenhoven, van den G.J.	1973	Musjawarah in Karo-land Law & Society Review, vol. 7, vo. 4, 1973, p. 693
idem	1974	Formele en informele rechtspleging: de dorpsjustitie in Indonesië, Rechtspleging, Jubileumbundel van de Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1973, Deventer, 1974
idem & L. Erades	1974	Cornelis van Vollenhoven 1874-1974 Nederlands Juristen Blad, 74, 18
Tanner, M.	1966	The codification of customary law in Tanzania, East African Law Journal, vol. 2, no. 2, 1966

Bibliografie

Tanner, R.E.S.	1972	Penal practice in Africa: some restrictions on the possibility of reform, Journal of modern African Studies, 10 (1972), p. 447-458
Trubek, D.	1972	Toward a social theory of law: an essay on the study of law and development, 82, Yale Law Journal, 1, 1972
Twining, W.	1963	The place of customary law in the national legal systems of East Africa, Chicago: Law School, University of Chicago, 1963
idem	1973	Law and anthropology: a case study in inter-disciplinary collaboration, in: Law & Society Review, vol. 7, no. 4, 1973
Verhelst, Th.	1968	Safeguarding African customary law: judicial and legislative processes for its adaptation and integration, Occasional Paper, no. 7, Los Angeles, 1968
Velsen, van J.	1967	The extended-case method and situational analysis, in: The craft of social anthropology, A.L. Epstein (ed.), London, Tavistock Publications, 1967
idem	1969	Procedural informality, reconciliation and false comparisons, in: Ideas and Procedures in African Customary Law, M. Gluckman (ed.) London, Oxford University Press, 1969
Verdier, R.	1963	Ethnologie et droits africains, Journal de la Société des Africanistes, 33 (1), 1963
idem	1971	Evolution et réformes foncières de l'Afrique Noire Francophone, Journal of African Law, vol. 15, no. 1, 1971
idem	1973	L'Afrique Noire à la recherche de son langage juridique: langage de la coutume et langage de la loi, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 73. Band, Heft 2, 1973, p. 223
idem	1975	L'Image de la femme mariée d'Afrique Noire dans les écrits des juristes français à l'époque coloniale, Kroniek van Afrika, vol. 1, 1975
Vollenhoven, van C.		Het Adarecht van Nederlandsch-Indië, Deel I (1918), Deel II (1931, Deel III (1933), Leiden, Brill.
Wade, A.	1956	L'Afrique Noire doit-elle élaborer un droit positif? Premier Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs, 1956, Présence Africaine, no. spécial.