

ZONDER BLOED GEEN VLIEGEN

15388

Berto Merx

Geschilsbeslechting bij het Kantonhoofd
in Gando (Noord-Togo):
een onoplosbaar conflict binnen de lineage

Working Papers no. 9 / 1986



African Studies Centre Leiden / the Netherlands



0732 0000303870

In the same series

- | | | |
|--|---|--------------|
| 1. Laan, H. L. van der | Modern Inland Transport and the European Trading Firms in Colonial West Africa.
1980 | Out of print |
| 2. De Jonge, K. | Relations paysans-pêcheurs, capitalisme, état.
1980 | Dfl. 2,50 |
| 3. Hesseling, G. | Etat et langue en Afrique.
1981 | Dfl. 2,50 |
| 4. Van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, E. A. and Van Rouveroy van Nieuwaal, E. A. B. | Conciliation et la qualité des relations sociales chez les Anufòm du Nord-Togo en Afrique de l'Ouest.
1981 | Dfl. 2,50 |
| 5. Konings, P. | Peasantry and state in Ghana
1981 | Out of print |
| 6. Muntjewerff, C. A. | The producers' price system and the coffee and cocoa trade at village level in West Africa.
1982 | Dfl. 2,50 |
| 7. Muntjewerff, C. A. | Produce marketing co-operatives in West Africa.
1982 | Dfl. 2,50 |
| 8. Van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, E. A. and Van Rouveroy van Nieuwaal, E. A. B. | La Parcelle du Gendre completeur
1982 | Dfl. 3,50 |

Zonder bloed geen vliegen

Berto Merx

Bibl. AFRIKA-STUDIECENTRUM
UDC. (668.13)
340.141.2 347.997
PL 15388
LEIDEN 20/10/86

PPN 861643402

© 1986 Berto Merx

Dfl. 10,-

Copies may be ordered from African Studies Centre, Stationsplein 12, 2312 AK Leiden.
Prices do not include postage

INHOUD

I.	INLEIDING	
1.1.	Doelstelling	7
1.2.	De Dyè of Ngam Ngam	8
1.3.	Kort overzicht van het conflict	11
II.	VERWANTSCHAP EN HUWELIJK	
2.1.	Verwantschap	15
2.1.2.	Het minimale segment van een lineage	15
2.2.	Huwelijk	17
2.2.1.	Huwelijksuitwisselingen	17
2.2.2.	Rechten en plichten van een vrouw	20
2.2.3.	Weduwen	22
2.3.	Bloedschande	23
2.4.	Het web van verwantschap en huwelijk	24
III.	ANALYSE	
3.1.	Groepsbelangen versus individuele belangen	27
3.1.1.	Verwantschaps- en huwelijksrelaties	27
3.2.	Hekserijbeschuldigingen	31
3.3.	Vluchten als verweer	33
IV.	GESCHILSBESLECHTING	
4.1.	Het onmogelijke in geschilbeslechting	37
4.2.	Rechterlijke organisatie	37
4.2.1.	Het 'gerechtshof' van het kantonhoofd	39
4.2.2.	Het kantonhoofd	41
4.3.	Het proces van 3 november 1982	42
4.3.1.	Het politiebureau in Gando	50
4.3.2.	Ontknoping	52
4.4.	Andere huwelijksgechillen	52
4.4.1.	Zaak van de Ashanti	53
4.4.2.	Geschilbeslechting met de zweep	54
4.4.3.	Kondukka en de niet erkende klachten	55
V.	EPILOOG	
5.1.	Facetten van het geschil	57
5.2.	Op zoek naar recht	57
5.2.1.	Verandering	58
5.3.	Recht en staat	59
	LITERATUURLIJST	61

Kaart 1: Het noorden van Togo	10
Figuur 1: Kort overzicht relaties tussen betrokkenen	12
Figuur 2: De segmenten van de afstammingsgroepen Bukbaktim en Nyale	28
Figuur 3: Huwelijksuitwisselingen	30
Tekening 1: Schematische plattegrond van de compound van Lambima	32
Tekening 2: Plattegrond ingangshut van het hoofd van het kanton Gando	40
Tekening 3: Situatieschets proces van 3 november 1982	43
Schema 1: Rechterlijke organisatie in de prefectuur van de Oti (Noord-Togo)	38

I. INLEIDING *

1.1. Doelstelling

In deze presentatie van een geschil in de samenleving van de Dyè of Ngam Ngam in het noorden van Togo staat centraal de verstoorde relatie tussen twee nauw verwante mannen, de gevolgen hiervan voor hun onderlinge relatie en voor hun relaties met aanverwanten. Uiteindelijk zal deze verstoorde relatie leiden tot de splitsing van hun afstammingsgroep en de op dat ogenblik voor alle betrokkenen aanvaardbare vlucht van de vrouw van één van deze mannen.

Dit geschil toont het belang aan van het verwantschappelijk aspect van de sociale organisatie van deze bevolkingsgroep. Immers, verwantschap doordrenkt vrijwel alle facetten van het dagelijkse leven, van alledaagse begroetingen, wederzijds hulpbetoon, van vrouwenruil tot verzoening bij geschillen. Dit belang van de verwantschap voor tal van sociale relaties wordt vooral door de Ngam Ngam zelf gevoeld.¹

Een geschil moet méér dan alleen individuele idiosyncratieën toelichten.² Holleman's onderscheid tussen de 'trouble-less case' en de 'trouble case', respectievelijk de casus buiten geschil en de casus onder geschil, is in dit verband verhelderend.³ Het onderhavige conflict van de twee broers rond een geërfde vrouw wordt vergeleken met soortgelijke huwelijken, die niet tot geschillen hebben geleid. Tenslotte wordt dit conflict afgezet tegen drie andere huwelijksconflicten.

Al deze geschillen zijn voorgelegd aan het hoofd van het kanton Gando, de bestuurlijke eenheid in het noorden van Togo waar de Ngam Ngam onder vallen. Dit kantonhoofd vervult als modern bestuurder een scharnierfunctie: enerzijds vertegenwoordigt hij het gezag van de nationale overheid, anderzijds is hij ook een Ngam Ngam en als zodanig heeft hij rekening te houden met het gezag van de diverse soorten volkshoofden uit zijn eigen samenleving. Daarnaast fungeert hij voor de Ngam Ngam als een tussenpersoon in hun relaties met de nationale overheid.

* De gegevens van dit geschil zijn verzameld tijdens veldwerk dat ik in de periode september 1982 - april 1983 in het noorden van de Republiek Togo heb verricht als veldwerk-stage voor de studie culturele antropologie aan de Rijksuniversiteit Groningen.

Mevrouw drs. E.A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends en prof. mr. E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal wil ik bedanken voor de begeleiding van deze stage en voor opmerkingen en kritiek op eerdere versies van dit onderzoeksrapport.

Het Afrika-Studiecentrum te Leiden, de Stichting Groninger Universiteitsfonds en het Bureau Buitenland van de Rijksuniversiteit Groningen hebben door financiële ondersteuning deze stage mogelijk gemaakt.

1. Voor een verdere uitwerking van het probleem van de verhouding tussen de wijze waarop participanten in een cultuur aspecten daarvan waarden en de waardering van de onderzoeker voor deze aspecten, zie: DE JOSSELIEN DE JONG, P.E., 1967.

2. "The use of the extended-case material (. . .) is aimed then at illuminating certain regularities of social process, not at highlighting personal idiosyncraties. Therefore in collecting data on the actual behaviour of individuals references must always be made to the norms that govern or are said to govern that behaviour." VAN VELSEN, J., 1967: 145.

3 HOLLEMAN, J.F., 1973.

Het kantonhoofd gebruikt evenwel het gezag van de nationale overheid óók om zijn positie in de eigen samenleving te versterken. In de hierna volgende casuïstiek heeft het kantonhoofd twee keer de hulp van de politie ingeroepen waarvan één keer de partijen werden doorverwezen naar de 'Juge de Paix', de door de Togolese overheid ingestelde volksrechtsprekende instantie in Sansanné-Mango.⁴ Het kantonhoofd behoorde overigens in twee van deze huwelijksgeschillen zèlf tot één van de partijen.

Kantonhoofden zijn verantwoordelijk voor de handhaving van de openbare orde, zij dienen ook een elementaire burgerlijke stand bij te houden en hulp te verlenen bij het innen van belastingen. Maatschappelijk gezien zijn hun activiteiten als geschilsbeslechers echter van veel groter belang.⁵ Dergelijke gezagsdragers oefenen een centraliserend effect uit op een acefale samenleving waarin de grondvoogden de hoogste traditionele gezagsdragers zijn.⁶ De Togolese overheid erkent de traditionele gezagsdragers niet; hierdoor wordt het kantonhoofd steeds meer gezien als de alleenvertegenwoordiger van de kantonale bevolking. De manier waarop het kantonhoofd manoeuvreert tussen het traditionele gezag en het moderne gezag wordt aan de hand van de hierna volgende casuïstiek nader toegelicht.⁷

1.2. De Dyè of Ngam Ngam

Met de term Ngam Ngam worden de oorspronkelijke bewoners aangeduid van het gebied globaal gelegen tussen de 10° 10' en de 10° 40' noorderbreedte en de 0° 20' en de 1° 10' oosterlengte. In Togo valt dit gebied grotendeels samen met de prefectuur van de Oti; een deel van het woongebied van de Ngam Ngam ligt in de Volksrepubliek Bénin.⁸ Voor deze sedentaire boeren vormt de opbrengst van de landbouw de belangrijkste bron van bestaan. De miliet is het sacrale gewas van de Ngam Ngam.

4. In Sansanné-Mango, de hoofdplaats van de Oti-prefectuur, is het 'Tribunal Coutumier de l'Instance' gevestigd. De 'Juge de Paix' is de voorzitter van deze door de Togolese overheid ingestelde volksrechtsprekende instantie.

5. De term 'moderne volkshoofden' gebruik ik om gezagsdragers aan te duiden die benoemd zijn door de Togolese overheid. De term 'volkshoofden' duidt de gezagsdragers aan die hun gezag ontleen aan hun positie binnen hun eigen samenleving. De door de overheid benoemde gezagsdragers zijn de 'chefs coutumiers', een enigszins verwarrende term omdat deze gezagsdragers vaak én door de overheid zijn benoemd én een gezaghebbende positie binnen hun eigen samenleving innemen. Zie: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1976: 61-71; 1980: 1981.

6. Voor een aantal vergelijkbare samenlevingen, zie ook MIDDLETON, J. en D. TAIT, (eds.), 1958 VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1985a, voetnoot 114, spreekt met betrekking tot de grondvoogden - terecht - van de "meest vergeten groep volkshoofden".

7. Tal van studies zijn gewijd aan de verhouding tussen modern en traditioneel gezag. Ik volsta hier met het noemen van de recente studie van Geschiere bij de Maka in Cameroon, GESCHIERE, P.L., 1978. Voor het volkshoofden gezag specifiek in het noorden van Togo, zie ook: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1980.

8. Als gevolg van de uitbreiding (sinds 1981) van het in 1972 in dit gebied ingerichte Nationale Wildpark is een groot deel van de prefectuur van de Oti onbewoond. Voor de situatie in de jaren zeventig, zie: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. en VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, E.A., 1976: 15. Aanvulling hierop voor de situatie in 1983 is te vinden in: MERX, B., 1984: 24.

In de nog niet gepubliceerde volkstelling van Togo uit 1979 wordt het totale aantal Ngam Ngam dat in Togo woont geschat op 20.000 personen. Ter vergelijking: de volkstelling van 1970 geeft 19.711 personen in Togo als Ngam Ngam (RECENSEMENT, 1974).

De naam 'Ngam Ngam' is een Anufò-aanduiding voor de oorspronkelijke bewoners van het noorden van Togo. De wijze waarop de Anufòm - een krijgersvolk - zich aan het eind van de 18e eeuw in deze regio vestigden, is genoegzaam bekend uit de literatuur.⁹ Het centrum van de Anufò-overheersing werd het huidige Sansanné-Mango. Van hieruit maakten de Anufòm de autochtone bevolking schatplichtig.

In strikte zin duiden de Anufòm met de term 'Ngam Ngam' alleen de aan hen onderworpen bevolkingsgroepen rond Sansanné-Mango aan; in ruimere betekenis echter heeft deze term betrekking op alle in Noord-Togo aan de Anufòm schatplichtige bevolkingsgroepen.¹⁰

Cornevin geeft als betekenis voor de term 'Ngam Ngam': heidenen.¹¹ Rey-Hulman geeft als bredere betekenis: zij die niet tot de Islam zijn bekeerd.¹² In misprijzende zin wordt de term gebruikt om een persoon of diens gedrag te laken of te bespotten.¹³ De Ngam Ngam zèlf daarentegen noemen zich *bi-dyè*, vaak verkort tot *dyè*: 'mensen', in het bijzonder de afstammelingen van degenen die - volgens de mondelinge overlevering - zeer lang geleden "uit de grond zijn geboren."¹⁴

De term 'Ngam Ngam' geeft aanleiding tot misverstanden. Het is de min of meer officiële benaming van een aantal bevolkingsgroepen die deels sterke culturele overeenkomsten hebben, deels verschillen. Eerder onderzoek in dit gebied noemt het bestaan van Komba, Konkomba, Moba, Dagomba en Bariba invloeden onder de bevolkingsgroep van de Ngam Ngam.¹⁵ In de orale traditie wordt gewag gemaakt van verhuizingen van een aantal lineages uit - vermoedelijk - Burkina-Faso, het voormalige Boven-Volta.¹⁶

De grootste socio-politieke eenheid bij de Ngam Ngam is het 'district', een term die ik ontleen aan Tait.¹⁷ Een 'district' is een territoriaal-genealogische eenheid bestaande uit een aantal maximale lineages die een bepaald grondgebied bewonen. Aan het hoofd van een dergelijke eenheid staat de *ú-t'ing-dan*, de grond-

9. Voor de oudere literatuur: ZECH, Graf von, 1904; ASMIS, R., 1912; SEEFRIED, Freiherr von, 1913. Recentere literatuur over de vestiging van de Anufòm in Noord-Togo: REY-HULMAN, D., 1975; VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1976: 25-28.

10. REY-HULMAN, D., 1975: 301.

11. CORNEVIN, 1961.

12. REY-HULMAN, D., 1975: 301-302.

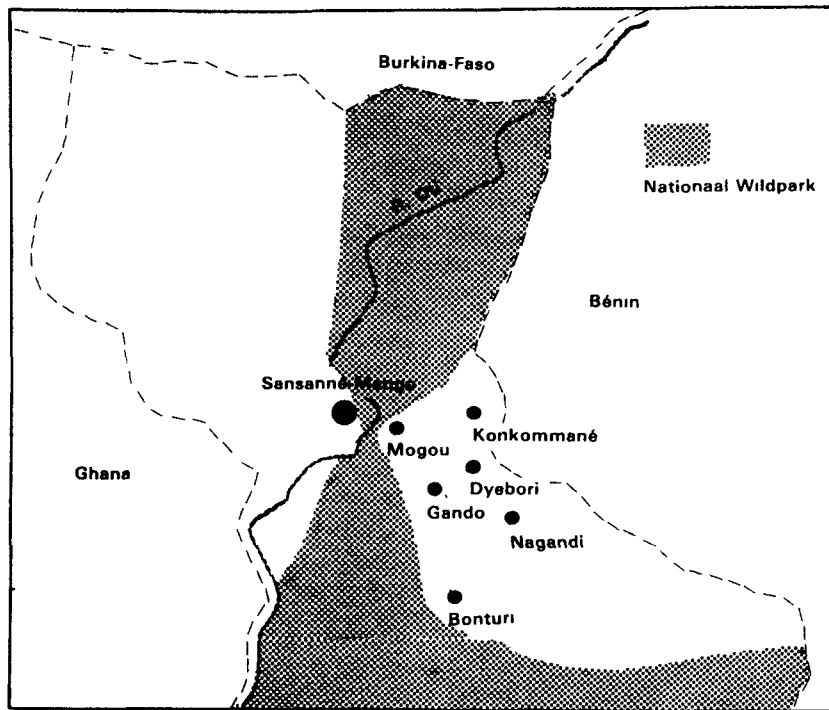
13. Persoonlijke mededeling van VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. en E.A. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS.

14. De spelling van inheemse termen is om praktische redenen drastisch vereenvoudigd. De drie toonniveaus van het Ngam Ngam zijn als volgt aangegeven: een *accent aigu* geeft de hoge toon aan, een *accent grave* is het teken voor de lage toon, de middentoon is aangegeven door géén teken. Een (') achter een consonant geeft aan dat het om een ejectives gaat. Woordgrenzen zijn gemarkeerd door (/). Eigenamen zijn zo veel mogelijk 'ver nederlandse'. Wat betreft de topografische namen is de schrijfwijze van Franse landkaarten aangehouden.

15. REY, P.-Ph., 1975: 238-239; VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979a: 145.

16. Voor deze oorsprongsmythen, zie ook: MERX, B., 1985 (in voorbereiding).

17. Vergelijk dit ook met de beschrijving van TAIT, D., 1961: 32-71, van de Konkomba in Noord-Ghana. Tait gebruikt daar de term 'district' om deze territoriaal-genealogische eenheden aan te duiden. De term 'district' kan gemakkelijk misverstand oproepen. Hier is niet bedoeld de Engelse bestuurlijke betekenis van de term. De Dyè of Ngam Ngam hebben bij mijn weten geen aparte term om deze socio-politieke eenheden aan te duiden. De term *ú-dú* wordt gebruikt om wooneenheden als dorp en gehucht aan te duiden. Het 'district' is te vergelijken met de 'dorpsgemeenschap' bij TER HAAR, B., 1939: 18.



Kaart 1: Het noorden van Togo.

voogd.¹⁸ Deze functie wordt bekleed door de oudste man van de afstammingsgroep waarvan de leden als de oudste bewoners van het betreffende 'district' beschouwd worden. Deze *ú-t'ing-dan* is verantwoordelijk voor de ceremoniën die worden uitgevoerd ten behoeve van de bewoners en de gronden van het betreffende

18. Pas in het begin van de jaren zeventig kwam het sociaal-wetenschappelijk onderzoek bij deze bevolkingsgroep op gang. Zie hiervoor: REY, P.-Ph., 1975 en VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979a en 1979b. In oudere publicaties wordt deze bevolkingsgroep wel genoemd, zij het slechts terzijde en zonder etnografische details. Zie hiervoor o.a. FROELICH, J.-C., 1963: 118-157; DITTMER, K., 1979: 507. Dittmer baseert zich op door bestuursambtenaren verzamelde gegevens in de periode dat Togo Duits 'Schutzgebiet' was. In het ARCHIVE NATIONALE: Série APA, in Lomé zijn gegevens over de bevolkingsgroepen van Noord-Togo te vinden van de hand van Franse bestuursambtenaren.

In de linguïstische classificaties worden de Ngam Ngam tot de Gur (Gurma) of Niger-Congotaalfamilie gerekend. Zie voor de oudere - op fragiel materiaal gebaseerde - classificaties: DE LAVERGNE DE TRESAN, M., 1953: 80 en GREENBERG, J., 1963. Voor recenter linguïstisch onderzoek: PROST, A., 1964; MANESSY, G., 1975; NICOLE, J. en B. WALKER, 1982; KARAN, M., 1983.

Voor een etnografisch overzicht van een aantal met de Dyè of Ngam Ngam vergelijkbare bevolkingsgroepen, zie het enigszins gedateerde MANOUKIAN, M., 1951. Aanvulling hierop is TAIT, D., 1961 over de Konkomba en HUBERT, H., 1969 over de Nyende in het noorden van Bénin. De linguïstische verwantschap tussen de Dyè en een aantal bevolkingsgroepen in noordelijk Bénin is te vinden in de classificatie van CECCALDI, P., 1979. Voor de moeilijkheden bij het vaststellen van etnische en linguïstische grenzen tussen dergelijke nauw verwante bevolkingsgroepen: GOODY, J., 1954.

'district'. Ook vertegenwoordigt hij een 'district' naar buiten toe.

Een conditio sine qua non voor een 'district' is de cultusplaats welke de *ú-t'ing-dan* beheert, aangeduid met de soortnaam *ó-búl*. De maximale lineages die tot één 'district' behoren zijn onderling verbonden door de bijzondere rituele en mythologische band die zij met deze 'districts-cultusplaats' onderhouden.

Een 'district' is ook exogaam. Deze exogamie wordt door informanten verklaard met: "Mensen die als broers en zusters zijn, kunnen niet met elkaar huwen." In het 'district' Dyebori, waar het onderzoek werd uitgevoerd, houdt men zich sinds het begin van de zestiger jaren minder strak aan deze huwelijksregel.¹⁹

Een dergelijke territoriaal-genealogische eenheid beheert de eigen gronden, zowel de bewerkte grond (akkers), de braakliggende en onbewerkte grond alsmede de jachtvelden. Gastvreemdelingen, zoals leden van maximale lineages van andere 'districten', mogen zich met toestemming van de grondvoogd in het territorium van zijn 'district' vestigen. Deze gastvreemdelingen mogen echter niet deelnemen aan de ceremoniën van het 'district' waar zij als gast verblijven.²⁰

Geschillen tussen personen die tot hetzelfde 'district' behoren worden primair beslecht door de hoofden van de maximale lineages, eventueel ook door de grondvoogd.²¹ Naar buiten toe onderhoudt een 'district' allerlei socio-religieuze relaties met andere 'districten'; deze relaties zijn gebaseerd op mythes. Als een exogame eenheid onderhoudt een 'district' aanverwantschapsrelaties met andere 'districten'.

1.3. Kort overzicht van het conflict

De twee mannen die de hoofdrollen spelen in dit conflict, Lambima en Sambyeni, zijn agnaten. Zij behoren tot hetzelfde minimale segment van de afstammingsgroep Bukbaktim (kinderen, afstammelingen van Baktim), één van de patrilineages van het 'district' Bonturi. Dit 'district' ligt in het relatief dunbevolkte gebied tussen de marktplaats Gando en de oostelijke grens van het Nationale Wildpark in het kanton Gando.

In 1978 overleed Dutì, de vader van Lambima. Als zijn zoon heeft Lambima de plicht te zorgen voor het levensonderhoud van de weduwen van zijn vader en de kinderen van deze vrouwen. Lambima aarzelde de weduwe Dangwokka - de vierde en jongste vrouw van zijn vader - te "huwen", hoewel zij nog jong was (ongeveer zeventien jaar oud).²² Hierover ontstond een controversie tussen hem en Sambyeni, zijn oudere classificatorische broer die na Dutì's dood hoofd van dit minimale lineagesegment is geworden. Onder druk van Sambyeni huwde Lambima deze vrouw Dangwokka alsnog.

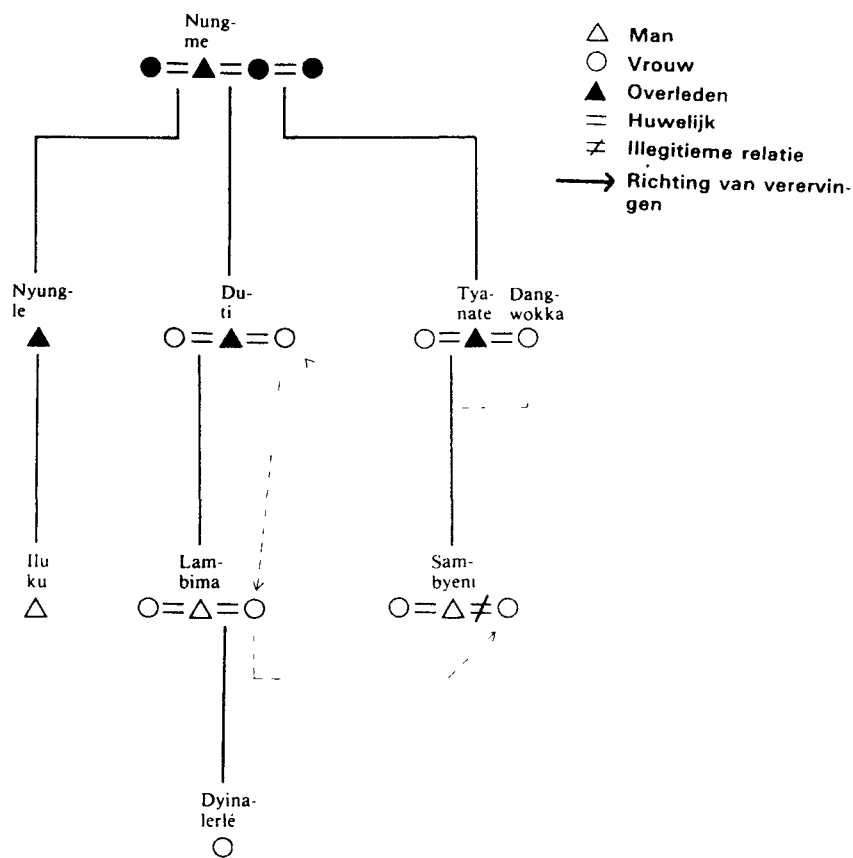
Uit dit huwelijk werd in 1979 een meisje geboren met een (lichte) lichamelijke afwijking. Hierdoor verontrust, riep Lambima de hulp in van Sambyeni om een ceremonie voor de voorouders uit te voeren. Tot overmaat van ramp overleed ook nog een

19. Zie hiervoor: MERX, B., 1985 (in voorbereiding).

20. Wel kunnen deze vreemdelingen na een aantal generaties in een maximale lineage worden opgenomen of als zelfstandige lineage deel uit gaan maken van de afstammingsgroepen die tot een 'district' behoren.

21. Een geschilsbeslechting door een grondvoogd heb ik slechts één keer meegemaakt. Een voorbeeld van een grondvoogd die in een grondenrechtsgeschiedenis een verzoeningspoging onderneemt, is te vinden in VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979a. Deze grondvoogd is zelf partij in het huwelijksgeheel in de documentaire van VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979b. Zie ook voetnoot 25.

22. Dangwokka heeft als bijnaam Dangwokkabuk. Het suffix -buk geeft aan dat zij de jonge, kleine Dangwokka is, ter onderscheiding van de eerste vrouw van Lambima's vader die eveneens Dangwokka heette.



Figuur 1: Kort overzicht relaties tussen betrokkenen in het geschil.

kind van de eerste vrouw van Lambima. Dit sterfgeval kwam Dangwokka op beschuldiging van hekserij te staan: zij zou de dood van het kind van Lambima's eerste vrouw op haar geweten hebben.²³ Zienderogen verslechterde toen de relatie tussen Lambima en Dangwokka. Hij weigerde met haar te slapen, gaf haar niet te eten en liet een muurtje rond haar slaaphut bouwen om haar van de medebewoners van zijn compound te isoleren. Als reactie hierop vluchtte Dangwokka naar het huis van haar vader. Lambima wendde zich tot haar vader en bood zijn excuses aan voor de slechte behandeling van Dangwokka. Ogenscheinlijk kwam er een verzoening tot stand tussen Lambima en Dang-

23. De exacte data van de gebeurtenissen in het vroege stadium van de voorgeschiedenis van dit conflict zijn zeer moeilijk vast te stellen.

wokka. Dit was slechts schijn: inmiddels had zij een intieme relatie aangeknoopt met een andere man.

Na de terugkeer van Dangwokka bij Lambima bleef deze haar slecht behandelen. In april 1982 vluchtte zij naar haar 'vriend' met wie zij een buitenechtelijke relatie onderhield. Lambima en Sambyeni schakelden het kantonhoofd in om haar tot terugkeer te dwingen. Het kantonhoofd wist een verzoening tot stand te brengen waarna Dangwokka naar haar echtgenoot terugkeerde. De beide mannen van de lineage Bukbaktim gaf hij opdracht een ceremonie uit te voeren om de hulp en getuigenis van de voorouders over deze verzoening af te roepen. Zij voerden deze ceremonie echter niet uit.

De moeilijkheden tussen Lambima en Dangwokka bleven voortduren. Op een avond zette hij haar pardoes het huis uit. Dangwokka ging naar de compound van Sambyeni om hulp te vragen. Sambyeni nam haar in huis en sliep ook met haar. Na enige tijd zette Sambyeni haar op zijn beurt het huis uit en stuurde haar terug naar Lambima die haar de toegang tot zijn woning ontzegde. Hierop zocht Dangwokka opnieuw haar toevlucht bij haar vriend. Voor de tweede keer wendden Lambima en Sambyeni zich tot het kantonhoofd. Deze kon niets anders doen dan haar bevelen terug te keren naar Lambima. Ook gaf hij de beide mannen de raad alsnog de verzoeningsceremonie uit te voeren, maar dit keer onder toezicht van één van zijn bijzitters. Ook deze keer werd de ceremonie niet uitgevoerd.²⁴

De relatie tussen Lambima en Dangwokka verbeterde allerminst: de beschuldiging van hekserij stond daarbij in de weg. Ten einde raad vluchtte Dangwokka opnieuw naar haar vriend. Dit leidde tot een gewelddadige actie van de kant van een aantal jongeren uit de verwantenkring van Lambima en Sambyeni die haar terughaalden.²⁵ Bij de terugkeer van Dangwokka gaf Lambima, met instemming van Sambyeni, aan Iluku opdracht haar te onderwerpen aan de ceremonie met de antilopehoornen.²⁶ Door de veronderstelde werking van deze ceremonie zou Dangwokka in het kraambd sterven als ze zwanger zou raken van een andere man dan haar echtgenoot.

De mannen van de lineage Bukbaktim gebruiken hier een rigoreus middel om de vrouw voor hun lineage te behouden. Op straffe van haar dood is zij gedwongen bij haar man te blijven, maar, die wil haar niet langer als echtgenote. Dangwokka liet zich echter niet tegenhouden en nam opnieuw de benen naar haar minnaar. Lambima en Sambyeni riepen weer de hulp in van het kantonhoofd, hetgeen resulteerde in het proces van 3 november 1982.

Tijdens dit proces bleek dat de twee mannen coûte que coûte deze vrouw wilden behouden zonder dat één van hen - hetzij als echtgenoot, hetzij als hoofd van

24. Verderop, in de analyse van dit conflict, zal blijken dat deze twee mannen als antagonisten van elkaar niet gezamenlijk voor de voorouders kunnen verschijnen om hun hulp en getuigenis af te roepen.

25. Zie ook: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979b. In deze documentaire van een huwelijksgeschied bij de Ngam Ngam verhaalt een echtgenoot dat kinderen van hem zijn gevluchte vrouw met geweld probeerden terug te halen.

26. Een vrouw wordt dan in haar slaaphut opgesloten. Op de drempel van de ingang zijn de met magische middelen gevulde antilopehoornen gelegd. Als zij de hut wil verlaten moet zij haar lichaam blootstellen aan de werking van deze middelen. Iluku, informant hierover, bewaart deze hoornen.

het lineagesegment - de verantwoordelijkheid voor haar op zich wilde nemen. Het kantonhoofd zag geen kans de partijen te verzoenen en wist niets anders te doen dan hen door te sturen naar de politiepост in Gando om hen tenslotte te laten voorleiden aan de 'Juge de Paix' in Sansanné-Mango.

Toen het zover gekomen was, koos Dangwokka het hazepad en de minnaar liet zijn belangstelling voor haar varen. Lambima en Sambyeni verklaarden bereid te zijn haar weer bij hen op te nemen. Dangwokka keerde weer bij haar man terug. De noodzaak de partijen voor te geleiden bij de 'Juge de Paix' kwam hiermee te vervallen. Geen van de betrokkenen wilde zich blootstellen aan het optreden van een rechter uit een geheel andere rechtssfeer, nog afgezien van de kosten die deze tocht naar de hoofdplaats van de prefectuur met zich mee zou brengen.

Maar ook deze verzoening was slechts tijdelijk: op 16 januari 1983 ging het gerucht dat Dangwokka met haar minnaar naar Nigeria zou zijn gevlucht. In werkelijkheid hadden zij zich op een paar kilometer afstand van de marktplaats Gando gevestigd, aan de weg naar Sansanné-Mango.

Dangwokka had het kind uit het huwelijk met Lambima in zijn huis achtergelaten. Het kantonhoofd besloot in een zitting van enkele minuten dat Sambyeni verder verantwoordelijk zou zijn voor de opvoeding van dit meisje. Sambyeni weigerde dit.

De rode draad in dit conflict is de stapsgewijze verslechtering van de relaties tussen de betrokkenen, relaties die voortkomen uit verwantschaps- en huwelijksbanden. In de analyse van dit conflict zal ik deze gestadige verslechtering en de verstrekkende gevolgen ervan nader uitwerken, toegespitst op drie thema's:

1. De relatie tussen agnaten binnen een lineagesegment. De twee mannen in dit conflict zijn, naast hun onderlinge moeilijkheden en tegenstellingen rond de vrouw Dangwokka, in een situatie van seksuele rivalen terecht gekomen.

2. De rechten en plichten van nauwe verwanten van een overleden man ten aanzien van diens weduwe. De twee mannen zijn te ver gegaan in hun uiterst incorrecte behandeling van de weduwe van hun (classificatorische) vader. Uiteindelijk hebben zij deze vrouw dan ook verloren.

3. De onmogelijkheid om tot een verzoening te komen. In het hoofdstuk over de geschilsbeslechting zal blijken dat het kantonhoofd slechts over beperkte mogelijkheden beschikt om partijen tot een verzoening te brengen: op een zeker moment zijn verzichte relaties niet meer te herstellen.

II. VERWANTSCHAP EN HUWELIJK

2.1. Verwantschap.

Iedere Ngam Ngam behoort krachtens geboorte tot de afstammingsgroep van zijn vader.²⁷ Dit is een band voor het leven en duurt zelfs voort tot na de dood.²⁸ Een maximale patrilineage, de grootste zelfstandige socio-politieke eenheid binnen een 'district', is zeven à acht generaties diep; maximale lineages zijn opgesplitst in segmenten.²⁹ De maximale lineage wordt meestal aangeduid met de naam van de (eponieme) stichter ervan of refereert aan bijzondere eigenschappen van deze stichter. De Ngam Ngam hebben geen aparte term om de lineage aan te duiden. Men refereert aan een afstammingsgroep met de naam van deze groep, vaak met de toevoeging *bi-dyè*, mensen.³⁰

Een maximale lineage is met andere maximale lineages ritueel verbonden; deze band is vastgelegd in mythes. Samen vormen deze afstammingsgroepen de genealogisch-territoriale eenheid van een 'district'. Binnen het territorium van een 'district' beheert elke maximale lineage een eigen grondgebied.³¹

Aan het hoofd van de maximale lineage staat de *ú-dú-dan*,³² de beheerder van de centrale cultusplaats *ú-dú* van de betreffende afstammingsgroep. Deze *ú-dú-dan* vertegenwoordigt de afstammingsgroep naar buiten toe: hij neemt deel aan de 'districtsceremoniën' namens zijn lineage en ontvangt vreemdelingen, i.c. niet-lineagegenoten. Hij is de hoogste gezagsdrager binnen de maximale lineage. Dit gezag ontleent hij aan het feit dat hij de oudste levende man is van de betreffende afstammingsgroep; dienovereenkomstig is hij het voorportaal tot de voorouders. Hij is ceremoniemeester bij alle rituelen die op de cultusplaats *ú-dú* ten behoeve van de mensen van de maximale lineage worden uitgevoerd.³³ Ook wordt hij op de hoogte gesteld van alle ceremoniën die op het niveau van de lineagesegmenten worden uitgevoerd en verleent daar stilzwijgend of uitdrukkelijk zijn goedkeuring aan. Dit geldt in dezelfde mate aangaande de huwelijksuitwisselingen van de segmenten.

2.1.2. Het minimale segment van een lineage.

De kleinste eenheid van een lineage is het minimale segment, zo'n twee à drie generaties diep. Het minimale segment is een rituele eenheid: de oudste man van

27. Een blinde vrouw, nooit gehuwd geweest en bij haar vader wonend, had twee kinderen, verwekt door twee verschillende mannen. Haar vader noemde deze kinderen zijn eigen kinderen. Zowel de vrouw als haar vader veinsden niet te weten wie de biologische vaders waren. Een weduwe die na de dood van haar man bij diens lineagegenoten was blijven wonen om de kinderen uit haar huwelijk op te voeden, had twee jaar na het overlijden van haar man een kind ter wereld gebracht. Dit kind werd zowel door haarzelf als door de verwanten van haar man genoemd als kind van haar overleden echtgenoot.

28. Er is mij géén geval bekend van verlies van het lidmaatschap van de lineage.

29. Zie ook: FORTES, M., 1970: 37-48 en 67-95.

30. *bi-wo-dyèb/nè/bi-dyèb/ta/té*: de wogou mensen/en de dyebori mensen/niet/verwant. De mensen van Wogou (/ is één lineage) en de mensen van Dyebori(/ vier lineages) zijn niet verwant.

31. Zie: TAIT, D., 1961: 72-75.

32. Deze term bestaat uit: *ú-dú*, soortnaam van de centrale cultusplaats van een maximale lineage; *dan*, beheerder, houder.

33. Een maximale lineage is te beschouwen als een rechtsgemeenschap in de zin van TER HAAR, B., 1939: 14.

een minimaal segment beheert als segmentshoofd een cultusplaats waar de ceremonieën ten behoeve van de voorouders van het betreffende segment worden uitgevoerd. De Ngam Ngam-term voor deze cultusplaats is eveneens *ú-dú*.³⁴ Deze ceremonieën dienen ter aanroeping van de hulp van de voorouders voor de bevordering van het welzijn van alle mensen die tot het betreffende minimale lineagesegment behoren.³⁵ De in het onderhavige conflict belangrijke ceremonie heeft als soortnaam *i-kpá-kpá*, letterlijk: vader-vader, of voorouders.³⁶ Deze ceremonie is gericht op het aanroepen van hun steun en getuigenis bij verzoening na meningsverschillen en conflicten en het afweren van kwaad voortkomend uit dergelijke geschillen. Het aanroepen van de getuigenis van de voorouders bij een verzoening is tegelijk ook het impliciet afroepen van de voorouder-sanctie over degene die zich niet aan de verzoening houdt.

Naast een rituele eenheid vormt het minimale segment ook economisch een geheel. Leden van een minimaal segment werken samen op de velden, verlenen hulp bij de bouw van huizen, graanschuren e.d. Deze samenwerking komt deels voort uit verplichtingen verbonden aan het lidmaatschap van de lineage, komt deels ook voort uit het principe van burenhulp. Het feit dat de leden van een minimaal segment vaak dicht bij elkaar wonen binnen het territorium van de lineage versterkt deze samenwerking.

Het minimale segment, tenslotte, is ook een zelfstandige eenheid inzake huwelijk-suitwisselingen. De oudere getrouwde mannen van een lineagesegment regelen deze uitwisselingen met de oudere - getrouwde - mannen van lineagesegmenten die niet tot het eigen 'district' behoren. Ook beslissen zij over de verdeling van de aan hun segment ten huwelijk aangeboden vrouwen.

De positie van een individu binnen een afstammingsgroep wordt bepaald door zijn relatieve leeftijd. Binnen zijn eigen generatie is een individu ingedeeld naar geboortevolgorde ten opzichte van zijn generatiegenoten.³⁷ Ieder individu heeft in zijn eigen generatie een aantal agnatische verwanten die ouder zijn, aangesproken met *m-wá-gè*; ook heeft hij een aantal generatiegenoten onder zich die jonger zijn, aangesproken met *m-pú-lòk*.³⁸ Dit leeftijds onderscheid bepaalt het gedrag van individuen. Een jongere is respect en eerbied verschuldigd jegens een oudere generatiegenoot. Zo behoort een jongere op te staan voor een oudere, bij een ontmoeting

34. Deze cultusplaats is een 'aftakking' van de centrale cultusplaats van de maximale lineage. De functie van beheerder van deze segments-*ú-dú* kan zowel collateraal als vertikaal vererven al naar gelang de opvolger van het overleden segmentshoofd tot diens generatie behoort of tot de volgende generatie behoort. Bepalend voor de richting van vererving van deze functie is de leeftijd van de opvolgkandidaat: hij is altijd de oudste man. Van deze segments-*ú-dú* wordt de huis-*ú-dú* afgetakt. Ieder huis - compound - heeft zo'n cultusplaats die beheerd wordt door de oudste man die in dat huis woont. Door deze vertakking van de lineage-*ú-dú* zijn alle mensen van een afstammingsgroep ritueel met elkaar verbonden.

35. Ceremonieën op een dergelijke cultusplaats die ik heb kunnen bijwonen hadden betrekking op: het beëindigen van een relatie van een reeds ten huwelijk beloofd meisje met een minnaar, het verjagen van het fantoom van een man die zelfmoord had gepleegd, het verjagen van een fantoom van een overleden man, het bestrijden van psychisch onbehagen.

36. De naam *i-kpá-kpá*, voorouders, moet niet verward worden met de classificatorische verwantschapsterm *i-a-dyé*. Dit is de aanspreekterm voor patrilineaire verwanten van een individu vanaf FAFA-generatie. Zie ook noot 41.

37. De exacte leeftijd van individuen speelt bij de Ngam Ngam nauwelijks een rol. De geboortevolgorde is belangrijk.

38. De termen *m-wá-gè* en *m-pú-lòk* zijn aanspreektermen. Ze betekenen respectievelijk 'oudere, grotere' en 'jongere, kleinere'.

of bij een bezoek begint een jongere de begroetingsceremonie.³⁹

Alle mannen van de leeftijdsklasse van de vader van een individu die deel uit maken van dezelfde lineage, behoren tot de verwantengroep van classificatorische vaders, in het Ngam Ngam aangesproken met *m-b'á*.⁴⁰ Dit is dezelfde term waarmee iemand zijn vader aanspreekt. Alle vrouwen met deze mannen gehuwd, maken deel uit van de aanverwantengroep van de classificatorische moeders: *ni-ná*. Ook dit is dezelfde term waarmee een individu zijn moeder aanspreekt.

De mannen die tot de categorie classificatorische vaders behoren hebben in hun eigen generatie eveneens een indeling naar geboortevolgorde. Een individu is ten opzichte van deze classificatorische vaders - en ten opzichte van alle mannen uit alle generaties boven zich - streng respect verschuldigd.

De classificatorische categorie *i-a-dyé* omvat de leeftijdsgroep boven de classificatorische vaders van een individu.⁴¹ Deze groep omvat de zeer oude mannen jegens wie iedereen streng respect verschuldigd is. Zij worden geacht zeer dicht bij de voorouders te staan. Ook deze groep is onderling geordend naar geboortevolgorde. Een individu doorloopt in zijn leven al deze categorieën: van jongst geboren lid van een lineage zal hij in de loop van zijn leven steeds meer jongeren onder zich krijgen en steeds minder ouderen boven zich. Een jongere, respect verschuldigd jegens de ouderen, zal zelf eens tot deze ouderen gaan behoren.

Voor de Ngam Ngam reïncarneren de voorouders in de nazaten. Bij de 'rite de passage' naar volwassenheid, de *t'ú-kò*, wordt de geboortenaam van een individu vervangen door de naam van één van de voorouders die verondersteld wordt in het betreffende individu te zijn weergekeerd. Door deze reïncarnatie is iedere levende Ngam Ngam verbonden met één van de voorouders.

2.2. Huwelijk.

Huwelijken bij de Ngam Ngam komen tot stand door uitwisseling van vrouwen tussen de afstammingsgroepen. Het hoofd van een maximale lineage wordt altijd op de hoogte gesteld van de vrouwenuitwisselingen die door de onder zijn gezag vallende lineagesegmenten zijn aangegaan. Hij woont ook de overdrachtsceremonieën bij, bijgestaan door andere gezaghebbende oude mannen van zijn lineage. Hierdoor verleent hij aan deze overeenkomsten "gesteunde naleving".⁴²

2.2.1. Huwelijksuitwisselingen.

Huwelijksuitwisseling bij de Ngam Ngam houdt in dat de vrouwontvangende partij te zijner tijd verplicht is aan de vrouwgevende partij een vrouw terug te geven. Meisjes worden op de leeftijd van acht tot tien jaar ten huwelijk beloofd. Een delegatie van de vrouwontvangende partij bezoekt de compound van de vader van het

39. Een zekere verzachting van deze gezagsrelaties komt voor bij personen die gezamenlijk de 'rite de passage' naar volwassenheid (*t'ú-kò*) hebben doorgemaakt.

40. Deze term wordt ook wel gebruikt voor mannen die niet tot de eigen lineage behoren. Met deze aanspreekterm - in plaats van de eigen naam te gebruiken - drukt men respect uit.

41. De term *i-a-dyé* betekent: de ouderen.

42. De Ngam Ngam-term voor deze ceremonie is *li-nyok-p'ó*. Dit is het woord voor de halsband van touw en een klosje dat een meisje om krijgt als zij ten huwelijk wordt beloofd. Op de dag van de feitelijke overdracht van de bruid wordt deze halsband door haar moeder of verzorgster afgenomen.

meisje; haar vader stelt haar voor aan de bezoekers en vervolgens wordt haar gevraagd of zij met een bepaalde persoon huwen wil. Na instemming van het meisje wordt aan de moeder gevraagd of zij ook toestemming voor dit huwelijk geeft. De Ngam Ngam-term voor huwelijksuitwisselingen is *i-p'i/kpin-kpin*, letterlijk: vrouwen/herhaalde bewegingen. Als het meisje ongeveer twaalf tot vijftien jaar oud is, wordt zij naar de vrouwontvangende partij gebracht, begeleid door vrouwen van haar vaders lineage en vrouwen die in haar vaders lineage zijn ingehuwd.⁴³

Tussen het moment van belofte en feitelijke overdracht van de bruid brengt de (jonge) man aan wie het meisje ten huwelijk is beloofd, regelmatig bezoeken aan de vader en de moeder van het meisje. Tevens worden dan de verschillende goederen die deel uit maken van de bruidsprestaties overgedragen. Deze bezoeken zijn ook bedoeld om respect jegens de ouders van het meisje te betonen en op de hoogte te blijven van haar wel en wee. Bij deze bezoeken neemt de aanstaande bruidegom ook kleine cadeau's mee voor het meisje en haar moeder of verzorgster. De bruidsprestaties vallen uiteen in goederen, *i-tyò-p'a*, en diensten in de vorm van arbeidsprestaties, *ú-tyòr-p'a* in het Ngam Ngam.⁴⁴ De minimale norm voor deze goederen is: 104 yams, vijf teilen millet, een zak zout, fonio en een varken dat bij de gelegenheid van de overdracht van de bruid wordt geslacht.⁴⁵ Hoewel 104 yams voldoen aan de norm, vormt dit minimale aantal een belediging voor de moeder van de bruid: het aantal bóven deze norm geeft uitdrukking aan de waardering van de bruidegom voor de moeder van zijn aanstaande echtgenote.

Deze goederen worden overgedragen aan de moeder van het ten huwelijk beloofde meisje die ze op haar beurt herverdeelt onder een aantal vrouwen binnen het segment van de lineage waar zij ingehuwd is. Deze vrouwen behoren tot een samenwerkingsgroep die onderling en wederkerig hulp verleent bij tal van gelegenheden zoals het schoonmaken van velden, water halen, huishoudelijk werk, hout verzamelen etc. Omgekeerd zal een vrouw die de goederen afkomstig uit de huwelijksprestaties onder haar "vriendinnen" herverdeelt, ook van haar vriendinnen een deel van de door hen ontvangen goederen uit de bruidsprestaties krijgen. Dit vriendinnen-netwerk speelt een belangrijke rol bij de overdrachtsceremonie van de bruid. Eén van deze vrouwen treedt op als ceremoniemeesteres voor de vrouwgevendende par-

43. De overdracht van een bruid vindt plaats als deze "rijp" is, *bi* in het Ngam Ngam. Deze rijpheid wordt bepaald door de omvang van de borsten en de eerste menstruatie, *ú-tyè-si*, vastgesteld door haar moeder of verzorgster. Bruiden kunnen ook voortijdig worden overgedragen. Eén geval dat ik ken, had betrekking op een voortijdige overdracht naar aanleiding van het overlijden van de vader van het meisje in kwestie. In overleg met haar moeder werd zij door haar aanstaande schoonfamilie vroegtijdig in huis genomen. In een ander geval ging een meisje vroegtijdig bij haar schoonfamilie wonen in een situatie waar reeds een zuster van haar ingehuwd was.

44. Ik geef aan de term bruidsprestatie de voorkeur boven bruidsprijs. De vrouwontvangende partij kan nooit onder de verplichting uit om een vrouw terug te geven door zich op de geleverde prestaties te beroepen. Zoals verschillende informanten het zeiden: "Een vrouw kan men niet kopen zoals men een geit koopt." Zie ook: MAIR, L., 1974: 48 en het comparatief essay van Goody in: GOODY, J. en TAMBIAH, S.J., 1973.

45. Eén teil millet weegt naar schatting vijftien kilo; een zak zout weegt twee kilo. Voor de onderzoekstechnische moeilijkheden bij het vaststellen van de werkelijk geleverde en de door informanten als normatief geziene bruidsprestaties, zie: GOODY, J., 1969.

tij.⁴⁶ Deze ceremoniemeesteres is vaak een oudere vrouw. De minimale norm voor de arbeidsprestaties *ú-tyòr-p'a* is één keer werken door één persoon die tot de vrouwontvangende partij behoort op de velden van de bruidegvers.⁴⁷

Het sociale belang van huwelijksrelaties tussen de segmenten van lineages is nauwelijks te overschatten. De vrouwenruil is de bekroning van zorgvuldig opgebouwde relaties tussen groepen. Deze relaties worden in en door de huwelijksprestaties bevestigd en versterkt. In het geval dat de vrouwontvangende partij de vrouwenschuld snel inlost, binnen een paar jaar, ontstaat de omgekeerde beweging van bezoeken en prestaties die de nog lopende verplichtingen van de andere partijen overlapt. Het komt ook voor dat een vrouwenschuld pas in de volgende generaties wordt ingelost omdat - om wat voor redenen dan ook - geen vrouwen voorhanden zijn ter compensatie van openstaande vrouwenschulden. Een ander sociaal belang van de huwelijksrelaties komt voort uit de verplichting die de lineage van een vrouw heeft ten opzichte van haar kinderen. Eén van de (classificatorische) broers van een vrouw onderhoudt een speciale relatie met één van haar kinderen. Deze moeders broer (MOBRO) is voor het kind een steunpunt bij moeilijkheden, geeft het kind materiële ondersteuning als dat nodig is. Hij zoekt in het geval het een jongen betreft, eventueel een vrouw als de vader van zijn zusters zoon (SISO) dat weigert. Hij levert bij het overlijden van de SISO een geit waarvan de huid op de bodem van het graf wordt gelegd.⁴⁸ Bij bezoek van de SISO biedt hij royaal gastvrijheid aan; de zoon van zijn zuster mag zich in zijn huis allerlei vrijheden veroorloven. Dit komt vooral tot uitdrukking in het haast rituele recht van de SISO om een kip van de MOBRO te pakken

46. Een belangrijk aspect van dit vrouwen-netwerk is dat het een mechanisme is ter herverdeling van aan bederf onderhavige goederen. Dit netwerk is zeker geen egalitaire organisatie. Onder de vrouwen is er eveneens een leeftijdshierarchie die bovendien doorkruist wordt door de volgorde van het inhuwen in een lineage-segment. In de ideale situatie is de eerste, oudste, vrouw van een man een "madrone" voor de jongere vrouwen van haar echtgenoot. Zij helpt hen zich in te voegen in de orde van het huis van haar echtgenoot, zij staat hen bij in allerlei situaties zoals geboorte, huishoudelijke taken etc. Omgekeerd geniet deze oudste vrouw een aantal privileges van de jongere vrouwen zoals vrijstelling van corvee-diensten en gedeeltelijke vrijstelling van huishoudelijk werk.

47. TAIT, D., 1961: 95-96 constateerde dat bij de Konkomba een gering aantal huwelijken niet door bruidsprestaties werden begeleid. Het betrof hier arrangementen van oude mannen die door directe ruil met uitsluiting van goederen en diensten zichzelf een vrouw verschafften. Dergelijke gevallen heb ik niet gevonden.

Het merkwaardige is dat wanneer informanten in het algemeen de procedure van huwelijksuitwisseling uitleggen, de bruidsprestaties niet worden genoemd. Als de vrouwgevendende partij een afgesproken vrouwenruil niet kan nakomen, bijvoorbeeld omdat het meisje in kwestie niet meer wil of is weggelopen, kan de benadeelde partij eisen dat zij voor een andere vrouw zorgen. Het kantonhoofd verklaarde me dat als de benadeelde partij geen recht wordt gedaan, er een claim kan worden ingediend variërend van 25.000 Francs CFA tot 50.000 francs CFA (honderd francs CFA is twee Franse francs).

Een man die een vrouw huwt die eerder aan een ander is beloofd, kan een claim ter compensatie van verlies van de bruidsprestaties verwachten. Een dergelijke vrouw heeft, zoals één van de tolken het noemde, "la dot" op haar rug. Voor de behandeling van het probleem van de restitutie van huwelijksprestaties bij de Anufòm in Noord-Togo, zie: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. en E.A. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, 1975.

48. Zo kon het gebeuren dat bij het overlijden van een zeer oude vrouw een jongeman van ongeveer dertig jaar optrad als MOBRO. De ter aarde bestelling moest worden uitgesteld totdat hij arriveerde. Informatie over de relatie tussen MOBRO en SISO is gebaseerd op gesprekken met informanten en observatie van gedrag. Wat betreft de relatie MOBRO en zusters dochter (SIDA) is volgens informanten geen verschil tussen SISO en SIDA. Zie ook: GOODY, J., 1959.

die speciaal voor hem bereid wordt.

Naast de algemene term voor patrilineaire verwanten van een gehuwde vrouw c.q. moeder, *ni-tyò-dye*, is er voor deze speciale aanverwant de term *ni-tyò-dye-riá*. Bij de geboorte van een kind wordt een boodschapper met een kip naar het huis van verwanten van de moeder gestuurd. De (volwassen) man, behorend tot de generatie van de moeder, die de boodschapper ontvangt en de kip aanneemt, neemt de taak op zich van moeders broer. Na de dood van deze man behoren zijn erfgenamen de plichten uit het MOBRO-schap voortkomend over te nemen.

Een individu is voor een aantal aspecten van zijn persoonlijk welzijn aangewezen op de MOBRO, de vertegenwoordiger van zijn moeders lineage. Hiermee zijn patrilineaages niet alleen door huwelijksuitwisselingen aan elkaar verbonden, maar ook voor de zorg voor een deel van het welzijn van hun nazaten op elkaar aangewezen.

2.2.2 Rechten en plichten van een vrouw

Een gehuwde vrouw heeft recht op een eigen slaaphut binnen de compound van haar man. Rond deze hut heeft zij een eigen territorium - een hofje - waar zich haar keuken bevindt: een stookplaats, een verhoging die als werktafel dient, ruimte waar waterpotten staan.⁴⁹ Een vrouw heeft recht op voldoende voedsel en kleding voor haarzelf en haar kinderen.⁵⁰ Elke dag, in de achternamiddag, legt haar man het voedsel voor de avond voor de vrouw en haar kinderen in haar hofje. Ook heeft zij recht op het aanhouden van een beperkt persoonlijk bezit. Geld dat zij verdient met de verkoop van produkten van de door haar bedreven kleine tuinbouw en de verkoop van millet-bier, hout, houtskool, houdt zij voor haar zelf.⁵¹ Een gehuwde vrouw heeft de plicht te zorgen voor de opvoeding en verzorging van haar kinderen. In een monogame huwelijkssituatie bereidt zij elke dag het eten voor haar man; in een polygynische huwelijkssituatie verzorgen de vrouwen beurtelings het eten voor hun echtgenoot.

Een man heeft de plicht om elke nacht met zijn vrouw te slapen. In een polygynische situatie slaapt hij strikt beurtelings met één van zijn vrouwen. Oudere vrouwen die niet meer in staat zijn kinderen te geven, zien van dit recht af ten gunste van de jongere vrouwen van hun echtgenoot. Hierbij blijven zij echter zonder meer

49. FORTES, M., 1949: 44-63, geeft een gedetailleerde beschrijving van het huishouden bij de Tallensi in het noorden van Ghana. De Ngam Ngam en de Tallensi hebben sterke culturele overeenkomsten. Iemand die zonder toestemming van een vrouw haar hofje betreedt, laadt de verdenking op zich het daar aanwezige voedsel te willen vergiften. Vermeende kwaadwilligen zouden het vergift onder de nagels van de vingers verbergen. Als een vrouw eten of drinken heeft bereid, neemt zij zelf eerst een hap of een slokje in het bijzijn van anderen. Dit als bewijs dat er met het voedsel of drinken niets aan de hand is. Mannen die zonder toestemming de slaaphut betreden roepen de verdenking van het uitlokken van overspel op zich.

50. Geld voor kleding krijgt zij na de millet-oogst in november december. Het komt ook voor dat een man zelf stof en kleding koopt.

51. Tot de persoonlijke eigendom van een vrouw behoort ook het huisraad dat zij bij haar huwelijk heeft meegebracht en gedurende de tijd van het huwelijk heeft aangevuld.

alle andere rechten behouden.⁵²

Speciaal moet hier in het kader van het onderhavige conflict de fundamentele band tussen moeder en kind of eventuele kinderen worden aangestipt.⁵³ Deze band houdt voor de vrouw een aantal rechten en plichten in. Een vrouw behoort kinderen te geven, nazaten voor de patrilineaage waar zij ingehuwd is. Hieraan ontleent zij een beschermde positie binnen de groep waar ze ingehuwd is.⁵⁴ Zij heeft de plicht om haar kinderen te verzorgen tot deze volwassen zijn. Haar man behoort daar voldoende middelen voor ter beschikking te stellen. Een vrouw heeft ook het recht om kinderen te krijgen van haar echtgenoot; aan de kinderen ontleent zij status als volwassen vrouw.⁵⁵

In polygynische situaties komt deze fundamentele band tussen de moeder en haar kinderen scherp tot uitdrukking. Een vrouw weigert het kind van haar co-vrouw op te voeden en te verzorgen; een man laat een vrouw ook niet een kind van een van zijn andere vrouwen opvoeden en verzorgen. Dit principe is ingegeven door de gedachte dat een vrouw haar eigen kinderen altijd zal bevoordelen ten opzichte van de kinderen van andere vrouwen.⁵⁶ De tegenhanger hiervan is dat een man op geen enkele wijze een kind van één van zijn vrouwen mag bevoordelen ten opzichte van de andere kinderen.⁵⁷

Dit stelsel van rechten en plichten verhindert niet dat er vaak huwelijksgeschillen ontstaan. De oorzaak hiervoor ligt in de precaire positie waarin een vrouw na haar huwelijk komt te verkeren. In de ideale situatie heeft zij tijd en gelegenheid om zich met hulp van reeds aanwezige vrouwen en schoonmoeder een plaats te verwerven in de compound van haar echtgenoot. In werkelijkheid is dit vaak een moeizaam proces omdat zij een nieuwkomer is in een situatie waar ieder zijn plaats heeft

52. Ik heb een keer meegemaakt dat de twee oudste vrouwen van een man de jongste vrouw - ongeveer twintig jaar oud - versierden en opmaakten ter voorbereiding op het slapen met de echtgenoot met het doel de conceptie tot stand te brengen. Overigens impliceert het recht van een vrouw dat haar echtgenoot met haar slaapt niet, dat er daadwerkelijk seksuele omgang plaats vindt. Vrouwelijke informanten verklaarden als een echtgenoot niet met zijn vrouw wil slapen, geeft hij publiekelijk te kennen geen belangstelling te hebben voor haar. Mannelijke informanten verklaarden dat seksuele contacten met een frequentie van twee tot drie keer per week goed zijn voor "de conditie". Er bestaan trouwens ook een aantal taboes. Een man die de magische armband om heeft die bescherming geeft tegen de gevaren van de jacht mag geen seksuele contacten onderhouden met een vrouw op straffe van haar dood. Vanaf het moment van de conceptie tot het eind van de lactatie-periode rust er eveneens een taboe op seksuele relaties tussen echtgenoten.

53. FORTES, 1970: 39.

54. Een onvruchtbare vrouw kan men terugsturen naar haar vader. Deze heeft dan de plicht te zorgen voor een vervangster. In concreto konden informanten hier geen voorbeeld van noemen. Vrouwen praatte trouwens zeer terughoudend over dit onderwerp.

55. Er is mij slechts één geval bekend waarbij toespelingen werden gemaakt op mogelijke onvruchtbaarheid van een man. Deze man had de weduwe van een agnaat gehuwd. De vrouw in kwestie had uit haar vorige huwelijk al een kind. Deze man pleegde zelfmoord. Tijdens het onderzoek van de gendarmerie uit Sansanné-Mango werden toespelingen gemaakt op het feit dat er al drie jaar lang uit dit huwelijk geen kinderen geboren waren.

56. Deze opvatting wordt verwoord door mannelijke informanten.

57. Gebaseerd op uitspraken van vrouwelijke informanten. Deze fundamentele band tussen moeder en kind verhindert trouwens niet dat een vrouw kinderen opvoedt en verzorgt die door haar man zijn 'geadopteerd'. Het gaat dan meestal om kinderen van een zeer nauwe agnaat van haar echtgenoot. Voorbeelden hiervan zijn: een doof weeskind, de kinderen van een echtpaar dat in het zuiden van Ghana woont, de kinderen van een man wiens vrouw overleden is.

met de daarbij behorende rechten en plichten.

Een andere factor die hierbij een rol speelt is het feit dat huwelijken lang van te voren geplande verbintenissen tussen groepen zijn. Een jong meisje kan accoord zijn gegaan met een huwelijk, mogelijkheden om daar later op terug te komen zijn er formeel niet. Als een meisje dat wel doet, keert zij zich tegen de wil van de ouderen en brengt zij de langlopende verplichtingen tussen lineages waar zij deel van uitmaakt in gevaar. Er is nog een factor die ik hier wil noemen. Bij de Ngam Ngam bestaat er bij de mannen een neiging om onderlinge moeilijkheden af te wentelen op het vermeende gestook en de kwaadwilligheid van vrouwen. Hekserij, vergiftiging, jaloezie, overspel zijn specifieke eigenschappen en kwalijke kenmerken van vrouwen.⁵⁸

2.2.3. Weduwen

Na de dood van een man blijft zijn weduwe ter beschikking van zijn naaste patrilineaire verwanten, i.c. de minimale lineage waartoe de overledene behoort. De oudere mannen van dit lineagesegment beslissen wat er met haar gebeuren zal. Als het een oudere vrouw betreft die al voldoende kinderen heeft gegeven, wordt zij toevertrouwd aan een nauwe verwant van de overleden echtgenoot en blijft zij bij haar aanverwanten wonen tot de kinderen zijn opgegroeid.⁵⁹ Daarna mag zij terugkeren naar haar vaders huis.⁶⁰

Als een weduwe nog jong is en onvoldoende kinderen heeft gegeven, wordt besloten dat zij hertrouwt met een nauwe verwant van haar overleden man. De Ngam Ngam-term voor dit huwelijk door vererving is *ó-p'i/kè-ri*, verkort tot *ó-kè-rè*.⁶¹

Een jonge weduwe kan aanspraak maken op een nieuw huwelijk. Zij kan haar voorkeur voor een bepaalde man uitspreken. Met deze voorkeur wordt rekening gehouden binnen bepaalde grenzen. Anderzijds kan zij er niet onderuit als zij een bepaalde man als nieuwe echtgenoot krijgt toegewezen.

Alle gevallen van huwelijken door vererving die ik bij de Ngam Ngam aantrof, waren collaterale verervingen waarbij een (classificatorische) jongere broer de weduwe

58. Ester Goody's onderscheid tussen legitiem en illegitiem gebruik van bedekt geweld in de vorm van hekserij is ook op de Ngam Ngam van toepassing. Hekserij door vrouwen bedreven is illegitiem; mannen gebruiken hekserij om zich te verdedigen tegen kwaadwillende vrouwelijke heksen. Zie: GOODY, E., 1970, verder uitgewerkt in: HARRIS, G., 1973. Voor de delicate positie van een vrouw binnen de lineage waar zij ingehuwd is, LAMPHERE, M., 1974. KENNEDY, 1967, geeft een uitstekend pleidooi sociologische en psychologische verklaringen voor hekserij sterker te integreren. De angst voor hekserij is enerzijds een psychologisch fenomeen: een individu wordt belaagd door verborgen kwade krachten. Anderzijds is het een sociologisch fenomeen omdat het gebruik van kwade verborgen krachten in patrilineair georganiseerde samenlevingen wordt toegeschreven aan vrouwen.

59. Zij kan dan in de compound van haar overleden echtgenoot blijven wonen, of in het huis van de man aan wie zij is toevertrouwd of zelfstandig wonen in een hut bij de verwanten van haar overleden man.

60. Er is mij één geval bekend van een weduwe die door de verwanten van haar overleden echtgenoot ná de opvoeding van de kinderen is weggestuurd. Als reden hiervoor gaf zij dat de mensen bij wie ze woonde haar niet langer wilden onderhouden. Ze ging daarna bij haar broer wonen, in het huis van hun overleden vader.

Oude vrouwen keren vaak uit eigen beweging terug naar het woongebied van hun verwanten: een vrouw wordt begraven op het kerkhof van haar vaders lineage waar een gedeelte is gereserveerd voor vrouwen en kinderen.

61. Bestaande uit: *ó-p'i*, vrouw; en: *kè-ri*. Van *ke-ri* is de precieze betekenis moeilijk vast te stellen. De tolken gaven als mogelijke betekenissen: 'prendre, attraper, prendre à la charge'

van een oudere agnaat huwde. Bij ontstentenis van een collaterale agnaat, vererfde een weduwe in verticale lijn waarbij een directe zoon of een nauwe verwante classificatorische zoon van de overleden man één van diens weduwen huwde. Bij weduwenvererving in verticale lijn is het onmogelijk dat een man zijn directe moeder huwt.⁶²

Een man die een weduwe huwt, neemt de kinderen van de overleden echtgenoot onder zijn hoede en behandelt in beginsel deze als zijn eigen kinderen. Deze geadopteerde kinderen beschouwen de nieuwe echtgenoot van hun moeder ook als hun vader.⁶³ Huwelijksverplichtingen die reeds op de dochters van de overleden echtgenoot rusten worden door de nieuwe vader overgenomen; ook is hij verplicht te zorgen voor vrouwen voor de zonen van de overleden man.

Weduwen die na de dood van hun man bij hun aanverwanten blijven wonen zonder opnieuw te huwen, exploiteren zelf millet-velden en yam-velden; zij mobiliseren hiervoor zelf de nodige arbeidskrachten. Wanneer dit niet mogelijk is - of niet in voldoende mate - levert het segment van de lineage van haar overleden echtgenoot bijstand. Eén man, daartoe aangewezen, houdt toezicht op het wel en wee van de weduwe en haar kinderen. Bij moeilijkheden is hij de eerst aanspreekbare. Na de dood van haar man mag een weduwe pas weer seksuele relaties aangaan met een andere man wanneer een purificatie-ceremonie voor haar is uitgevoerd. De Ngam Ngam-term voor deze ceremonie is *mú-ká-dá*.⁶⁴

Dit soort huwelijken moet in het bredere verband van het systeem van huwelijkswisselingen bij de Ngam Ngam worden gezien. 'Filial widow-inheritance' is een middel om voor het betreffende lineagesegment de ter beschikking staande - en duur verworven - procreatieve capaciteiten optimaal te benutten. Een jonge weduwe die men ongehuwd laat, heeft het recht terug te keren naar haar vaders huis zonder dat de agnaten van haar overleden echtgenoot aanspraak kunnen maken op restitutie van de vrouw die tegen haar geruild is.⁶⁵ Het hertrouwen van een weduwe binnen het lineagesegment van haar overleden man, is op geen enkel wijze in strijd met de regel van de strikte exogamie van de patrilineages. Een weduwe is een vrouw die per definitie niet tot de lineage van haar echtgenoot behoort.⁶⁶ Als 'vreemde' is zij huwbaar voor iedereen die deel uitmaakt van de afstammingsgroep van haar overleden man.

2.3. Bloedschande

Twee mannen die met dezelfde vrouw seksuele contacten hebben gehad verkeren in een situatie van seksuele rivalen ten opzichte van elkaar.⁶⁷ De Ngam Ngam-

62. Het is onmogelijk de vrouw van een overleden jongere agnaat te huwen. Tait merkt op dat bij de Konkomba het leviraatshuwelijk niet voorkomt. Zie: TAIT, D., 1961: 98.

63. De kinderen van een hertrouwde weduwe worden in het huis van de nieuwe echtgenoot opgenomen. Zij worden naar volgorde van geboorte ingevoegd bij de kinderen van hun nieuwe vader.

64. Deze ceremonie heb ik niet kunnen bijwonen. Het is volgens informanten levensgevaarlijk seksuele relaties aan te knopen met een weduwe voordat deze ceremonie is uitgevoerd. Met *mú-ká-dá* wordt in etappes de seksuele band tussen de vrouw en haar overleden echtgenoot afgebouwd.

65. Voor een jonge weduwe "die men zo maar laat", d.w.z. ongehuwd blijft, is een dergelijke situatie tamelijk grievend. "Zij hebben mij hier dan niet nodig", zoals een weduwe het uitdrukte.

66. Een gehuwde vrouw wordt nimmer lid van de lineage van haar echtgenoot.

67. Het gaat hier om gehuwde vrouwen. Seksuele rivaliteit tussen jonge ongehuwde mannen om meisjes komt ook voor. Hiervan ken ik een geval waarbij één van de rivalen gebruik maakte van magische middelen om het meisje tot seksuele contacten te dwingen. Hij had deze middelen van zijn vader gekregen. Zijn vader is het hoofd van het kanton Gando.

term voor een dergelijke relatie is *li-t'ál*.⁶⁸ Mannen met een dergelijke band oefenen een destructieve kracht op elkaar uit die er in kan resulteren dat één van hen zal sterven. Wanneer één van hen ziek wordt en de ander komt hem begroeten, dan zal die zieke sterven. Is één van hen door een slang gebeten of anderszins gewond geraakt, dan zal de gewonde sterven als zijn rivaal hem komt opzoeken.

Mannen die zo een relatie hebben lopen voortdurend het risico elkaar - bedoeld of onbedoeld - aan de destructieve kracht ervan bloot te stellen. Men ontmoet elkaar als burens, als lineagegenoten, als vrienden op de markt, bij 'work-parties' en bij tal van andere gelegenheden. Het angstwekkende van *li-t'ál* is dat de echtgenoot van de vrouw in kwestie niet op de hoogte hoeft te zijn van zijn dodelijke relatie met een andere man: overspel wordt immers in het geheim gepleegd.⁶⁹

Een dergelijke band is op te heffen door het uitvoeren van een ceremonie. De beide mannen moeten dan naar de hut gaan waar het overspel is gepleegd. De echtgenoot van de betrokken vrouw neemt vervolgens plaats in de hut vlak voor de ingangsoening. De man die overspel pleegde gaat buiten de hut zitten, vlak bij de drempel. Op de drempel snijden zij een kip doormidden; beide mannen keren dan terug naar hun eigen compound om elk hun eigen helft van de kip te bereiden. Hier mag geen vrouwenhand aan te pas komen. De bereiding van de kip gebeurt met een aantal magische middelen.

Als ieder zijn deel heeft opgegeten, is de band van seksuele rivalen opgeheven. Als de vrouw in kwestie en de overspelige man wéér seksuele contacten met elkaar hebben, zal deze man onmiddellijk sterven.⁷⁰

Deze strenge straf op bloedschande moet gezien worden tegen de achtergrond van het huwelijkssysteem van de Ngam Ngam.⁷¹ Het is een sociaal middel ter beveiliging van een kostbaar bezit: vrouwen en daarmee de procreatieve capaciteiten van deze vrouwen. De mannen die een *li-t'ál*-band hebben zijn gedwongen tot relatieherstel te komen - op straffe van de dood van een van hen - door middel van het gemeenschappelijk uitvoeren van een ceremonie. Een andere mogelijkheid om aan deze bedreiging te ontsnappen is het verbreken van de relatie. Voor de twee agnaten in het onderhavige conflict betekent dit splitsing van het segment van hun lineage.⁷²

2.4. Het web van verwantschap en huwelijk

Elke Ngam Ngam maakt deel uit van een netwerk van sociale relaties gebaseerd op verwantschap en huwelijk. In dit web van elkaar doorkruisende relaties is verwantschap het fundamentele principe van de sociale organisatie van deze samenle-

68. *li-t'ál*: van hetzelfde bloed, als een tweeling verbonden.

69. In feite kunnen mannen met een dergelijke band niet meer met elkaar omgaan. Een eenvoudig begroetingsritueel is zelfs niet meer mogelijk omdat één van hen mogelijk ziek zou kunnen zijn. Ester Goody heeft gewezen op het grote belang van begroetingsrituelen voor sociale relaties, in: GOODY, E., 1973.

70. Informant hiervoor was Iluku.

71. Voor betrokkenen zijn deze straffen reëel. DE JOSSELIN DE JONG, 1967, vraagt terecht aandacht voor de wijze waarop participanten in een cultuur deze cultuur zien. ORTIGEUS, M.-C. en E. ORTIGEUS, 1973, tonen aan hoe verstoorde verwantschapsrelaties zich uiten in fantasieën over moord, vergiftiging en hekserij.

72. De Anufòm in het noorden van Togo kennen een dergelijke vorm van bloedschande onder de naam putyandi. Zie hiervoor: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, E.A. en E.A.B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, 1981.

ving.⁷³ Iedereen is door zijn afstamming verbonden met de voorouders die hulp en steun verlenen voor welzijn en voorspoed. Geboren uit de voorouders, keert een individu na de dood terug tot de voorouders. Daarnaast is iedereen verbonden met de levenden met wie het gemeenschappelijk territorium van de afstammingsgroep wordt bewoond.

Binnen zijn lineage kan een individu ten alle tijde een beroep doen op de lineagegenoten voor hulp en bijstand. Primair zijn de relaties voortkomend uit gemeenschappelijke afstamming verankerd in het minimale segment van een lineage. Een individu kan ook slapende relaties met leden van een ander segment van zijn lineage activerend maken.⁷⁴

Huwelijksrelaties zijn groepsbindingen die een tijdelijk karakter hebben. Als de betrekkingen tussen deze groepen verslechteren, kan het connubium worden afgebroken en zoeken partijen naar andere groepen om huwelijksrelaties mee aan te knopen. Weliswaar bindt een huwelijksuitwisseling door de bijzondere relatie tussen MOBRO en SISO groepen óver een generatie aan elkaar. Echter, ook deze relatie heeft slechts een tijdelijk karakter: voor de duur dat SISO in leven is.

Deze banden voortkomend uit verwantschap en huwelijk worden op hun beurt doorkruist door de initiatie-groepen. Deze groepen bestaan uit lineagegenoten en jongeren uit andere lineages. Bijzondere vriendschap met andere lineage-segmenten, een naar ieders tevredenheid verlopend connubium, zijn redenen om deze goede relaties ook te bevestigen door het gemeenschappelijk laten ondergaan van de 'rite de passage' van een groep jongeren. Dit is een band voor het leven voor de initiandi; als echter de relaties tussen de betrokken groepen verslechteren, hoeft men niet meer gemeenschappelijk deze ceremonie uit te voeren.

73. Op deze plaats wil ik niet het debat over 'descent' versus 'filiation' en 'marriage' overdoen, een debat dat als aanleiding had Fortes' artikel uit 1953 over de structuur van unilineaire descentgroepen (oorspronkelijk verschenen in: *American Anthropologist*; opgenomen in: FORTES, M., 1970: 67-95.) Een afgewogen oordeel over een aantal thema's van deze discussie geeft BARTH, F., 1973. Zie ook: MIGNOT, 1984. MEILLASSOUX, 1975, toont de macht aan van de oudere mannen in de samenleving van de Gouro of Guro in Ivoorkust. De Gouro zijn in dit opzicht te vergelijken met de Ngam Ngam. Zie ook de sterk op Fortes en Meillassoux gebaseerde analyse van de lineage-structuur van de Goro, in: DELUZ, A., 1970. Recentere kritiek op de 'lineage-theorie' is te vinden bij: KUPER, A., 1982. Kuper is overigens opvallend mild in zijn kritiek op Fortes.

74. Zie bijvoorbeeld het onderzoek van POINTIE, D., 1982, bij de Moba die in Lomé verblijven. De Moba van Noord-Togo zijn cultureel en linguïstisch zeer sterk verwant aan de Ngam Ngam.

III. ANALYSE

3.1. Groepsbelangen versus individuele belangen

In dit conflict staan groepsbelangen tegenover individuele belangen. De vrouw Dangwokka maakt deel uit van het connubium tussen twee lineages; Lambima en Sambyeni zijn gehouden de verplichtingen uit dit connubium voortgekomen, na te leven. Zij willen deze vrouw ook voor hun lineage behouden, echter zonder dat één van hen de verantwoordelijkheid voor deze vrouw op zich wil nemen. Deze tegenstelling tussen groepsbelang en individueel belang zal op den duur leiden tot splitsing van het lineagesegment.

In dit hoofdstuk zal ik het huwelijksgeschil en het conflict tussen de twee mannen nader onder de loep nemen. De gestrande geschilsbeslechting komt in Hoofdstuk IV aan de orde.⁷⁵

3.1.1. Verwantschaps- en huwelijksrelaties

Sambyeni is de oudste levende man van het segment 'Nungme' van de patrilineage Bukbaktim. De rangorde naar leeftijd binnen dit segment is als volgt: Sambyeni, ongeveer veertig jaar oud; Iluku, ongeveer vijfendertig jaar oud; Lambima vóór in de dertig; M'Boma is naar eigen zeggen vijfentwintig jaar en N'Toma is rond de twintig.⁷⁶ Kollani is, naar eigen zeggen, eveneens rond de twintig; hij verblijft in het zuiden van Togo als migratie-arbeider.

Sambyeni wordt door de anderen aangesproken met *m-wá-gè*; hij spreekt de anderen aan met *m-pú-lòk*. Iluku, de één na oudste man, spreekt de jongeren eveneens aan met *m-pú-lòk*; hij wordt door hen aangesproken met *m-wá-gè* etc.

Als hoofd van deze minimale lineage beheert Sambyeni de *ú-dú*, de cultusplaats voor de ceremonieën ten behoeve van de voorouders van dit lineagesegment.⁷⁷

Sambyeni woont in het huis van zijn overleden vader; Lambima woont op ongeveer driehonderd meter afstand hiervan eveneens in het huis van zijn vader Duti. Iluku heeft vijf jaar geleden een nieuw huis gesticht. M'Boma woont - met N'Toma - in het huis van zijn vader Nyungle.

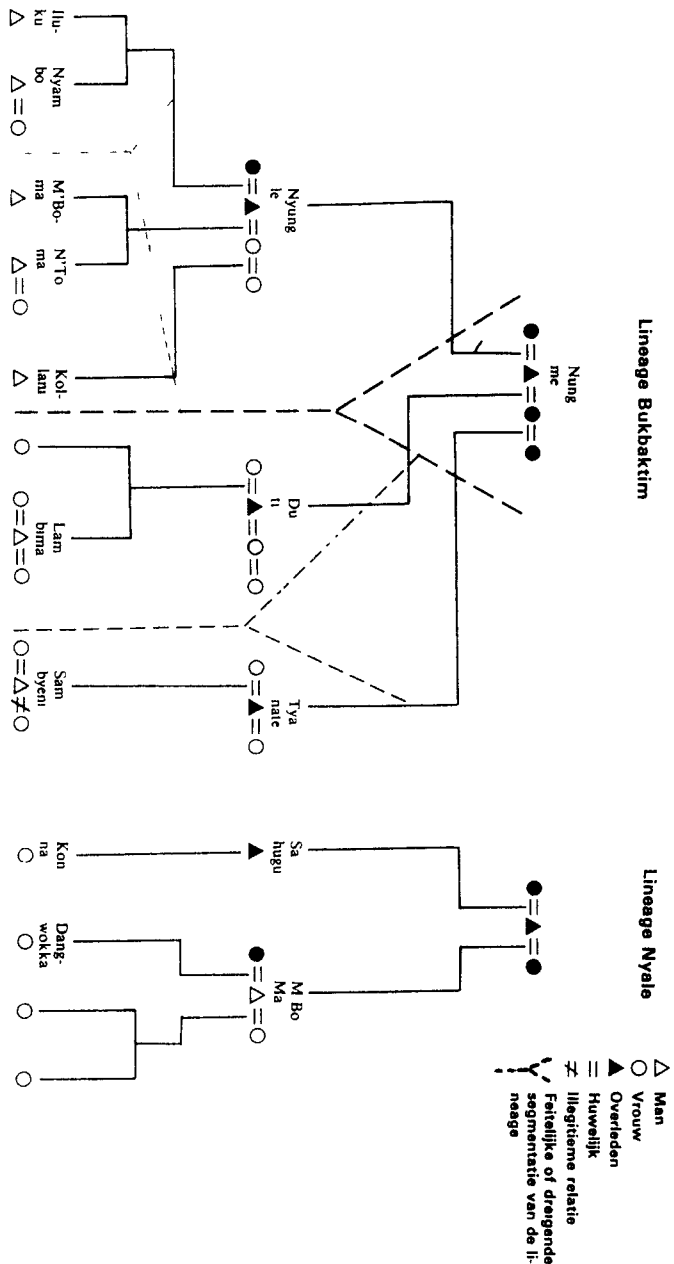
75. Het lineagegeschil, het huwelijksgeschil en de geschilsbeslechting zijn natuurlijk onderling nauw verweven. Om redenen van duidelijkheid van presentatie wordt de geschilsbeslechting apart behandeld in Hoofdstuk IV.

In het onderhavige hoofdstuk traceer ik de oorsprong van het conflict om te laten zien hoe de verslechtering van de relaties tussen de partijen is ontstaan. Deze 'prehistorie' van onderhavige 'extended-case' is noodzakelijk om het proces van 3 november 1982 te kunnen begrijpen. Een dergelijk proces is de publiekelijke manifestatie van een geschil. Het is vaak slechts het topje van de ijsberg dat in eerste instantie zichtbaar wordt. Voor het belang van het traceren van de voorgeschiedenis van een conflict, zie: GLUCKMAN, M., 1973: 612, en ook: VAN VELSEN, J., 1967.

76. Gegevens van de leeftijden zijn geschat op basis van uitspraken van betrokkenen.

77. Deze cultusplaats bestaat uit een aankoeking van geofferd millet-bier, bloed van pluimvee en andere offerdieren en veren. Zie ook: Paragraaf 3.2. Tekening 1.

Na de dood van Tyanate werd Duti hoofd van dit lineagesegment. Nyungle is een oudere classificatorische broer van Tyanate en Duti. Deze Nyungle is de oudste voorouder van dit segment die de huidige oudste generatie nog bij leven heeft gekend.



Figuur 2: De segmenten van de afstamingsgroepen Bukbaktim en Nyale

Na de dood van Tyanate heeft Sambyeni de eerste vrouw van zijn vader in huis gehouden. Dangwokka, de tweede vrouw van zijn vader, hertrouwde met Duti. Na de dood van Duti heeft Lambima een weduwe van zijn vader in huis gehouden en huwde hij met Dangwokka. Deze Dangwokka, die in korte tijd - ongeveer twee jaar - twee keer weduwe is geworden, is de vrouw om wie het in dit conflict draait. In 1979 heeft M'Boma een weduwe van zijn vader gehuwd. Sambyeni en Iluku hadden het besluit tot dit huwelijk genomen. Dit huwelijk is één van de vele probleemloze gevallen van weduwenvererving.⁷⁸

Dangwokka is ten huwelijk gegeven door de lineage Nyale in ruil voor Konna, volle zuster van Lambima. Deze huwelijksuitwisseling is als volgt gegaan. Sahugu, het toenmalige hoofd van het segment van de lineage Nyale, heeft vijftien jaar geleden Dangwokka uitgehuwd aan Tyanate, toen eveneens hoofd van het lineagesegment 'Nungme'. Deze Dangwokka is een dochter van Sahugu's jongere (classificatorische) broer M'Boma. Deze huwelijksbelofte is in 1977 gestand gedaan door het huwelijk van Tyanate met Dangwokka.

De tegenprestatie voor deze vrouw is twaalf jaar geleden geregeld: Tyanate beloofde Konna, de volle zuster van Lambima, ten huwelijk. Deze huwelijksbelofte is in 1977 nagekomen door het huwelijk tussen M'Boma van de lineage Nyale en Konna. Uit dit huwelijk zijn inmiddels twee kinderen geboren.⁷⁹ In 1980 huwde Nyambo die bij Iluku woont, met een dochter van Sahugu van de lineage Nyale. Het jaar waarin deze vrouw ten huwelijk is beloofd heb ik niet kunnen achterhalen. De tegenprestatie voor dit huwelijk is nog niet geregeld.

Deze vrouwenwisselingen zijn tot stand gebracht door de ouderen van deze twee lineage-segmenten, i.c. Sahugu voor de lineage Nyale en Duti en Tyanate voor de lineage Bukbaktim. Deze huwelijken behoren in stand gehouden te worden om de aangegane relaties tussen deze lineages goed te houden en te verbeteren. Deze huwelijken hebben ook wederzijds goederen en diensten gekost in de vorm van de bruidsprestaties. Het sociale belang van deze aanverwantschapsrelaties wordt versterkt door het feit dat Iluku en Sambyeni de functie van de moeders broer vervullen ten aanzien van de kinderen van hun zuster Konna die met M'Boma is gehuwd. Zij zijn verantwoordelijk voor een deel van het welzijn van deze kinderen als waren het hun eigen kinderen.⁸⁰

In het proces van 3 november 1982 dreigden Lambima en Sambyeni de vrouw Konna terug te eisen als Dangwokka niet bij hen zou terugkeren. Dangwokka verbleef na de zoveelste vlucht bij haar minnaar.⁸¹ Hiermee zetten zij de aanverwantschapsrelaties met de lineage Nyale op het spel in een situatie waarin hun lineage-

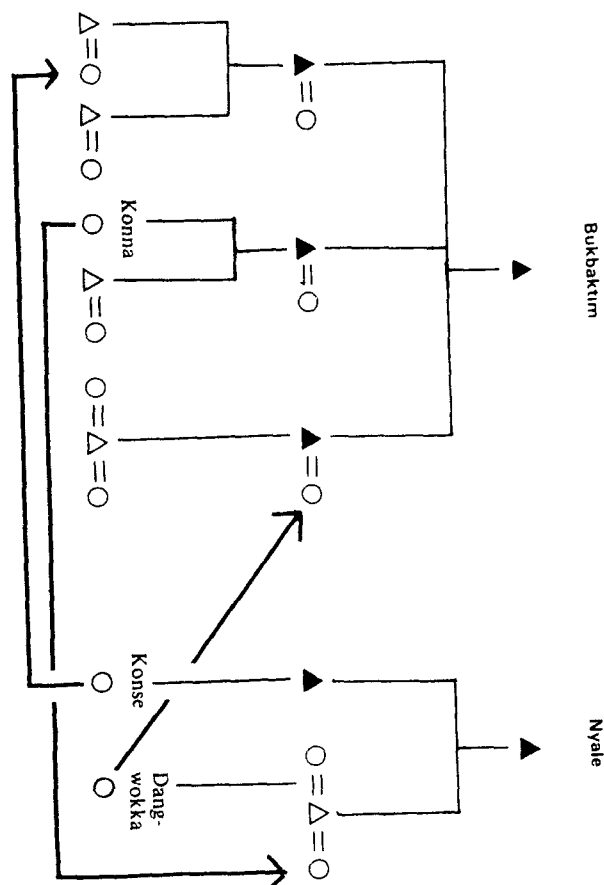
78 Vergelijk dit met het onderscheid van de 'trouble-less case' en de 'trouble-some case', in HOLLÉ MAN, J F, 1973

79 Gebaseerd op verklaringen van Iluku en Nyambo (lineage Bukbaktim) en M'Boma van de lineage Nyale

80 Informant hiervoor is Iluku M'Boma, de vader van deze kinderen, bevestigde dit. Sambyeni, op zijn beurt, verklaarde "niets met deze kinderen te maken te hebben". Het zou de moeite waard zijn om in vervolgonderzoek na te gaan hoe de 'ideale norm' (DE JOSSELINE DE JONG, P E, 1967) voor de moeders broer - zusters kind relatie zich verhoudt met het werkelijke gedrag van Sambyeni. Als hij daadwerkelijk blijft volharden in het ontkennen van zijn verplichtingen, ontstaat hier een 'trouble-case' in de relatie moeders broer - zusters kind

81 Voor analoge situaties waarbij in een huwelijksgeschied een van de partijen dreigt met het terug eisen van in huwelijksuitwisselingen ingebrachte vrouwen, zie VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL F A B, 1981, en GESCHIERE, P, 1978

Figuur 3: Huwelijksuitwisselingen



'segment nog een vrouwenschuld heeft jegens de lineage Nyale. De contra-prestatie voor de vrouw van Nyambo was immers nog niet geregeld. Als antwoord op deze chantage dreigde het segment van de lineage Nyale de vrouwen terug te trekken die in dit segment van de lineage Bukbaktim zijn ingehuwd: Konse en Dangwokka.⁸²

Uit het verdere verloop van het proces zal blijken dat dergelijke eisen als dreigement worden geuit om druk uit te oefenen zonder dat ze daadwerkelijk worden uitgevoerd. Het gebruik van een dergelijk dreigement is een indicatie voor de druk die op de huwelijksrelaties tussen de partijen is komen te staan.⁸³

3.2. Hekserijbeschuldigingen

Met de vererving van Dangwokka zijn een aantal bijzondere dingen aan de hand. Zij huwde in 1977 Tyanate die kort na dit huwelijk overleed. Zij bleef kinderloos in dit huwelijk. Vervolgens hertrouwde zij met Dutu die eveneens kort daarna overleed. Ook in dit huwelijk is zij kinderloos gebleven. In 1979 heeft de vererving van Dangwokka tot een conflict geleid tussen Lambima en Sambyeni. Lambima wilde dat Sambyeni haar zou huwen omdat hij de "oudste" was. Sambyeni weigerde dit. Dangwokka had als voorkeur uitgesproken te willen huwen met Lambima. Sambyeni en Iluku, de twee oudste mannen van dit lineage-segment, hebben toen besloten dat Lambima met Dangwokka moest trouwen. Door dit huwelijk waartoe Lambima door de ouderen van zijn segment werd gedwongen, werden Dangwokka en daarmee tevens haar vermogen kinderen te geven, veilig gesteld voor dit lineage-segment.⁸⁴

Aan het verzet van Lambima tegen het huwelijk met Dangwokka lag een - latente - hekserijverdenking ten grondslag. Bij de geringste aanwijzing dat haar man door een "onnatuurlijke oorzaak" is overleden, laadt een weduwe al gauw de verdenking van hekserij op zich.⁸⁵ Dangwokka overleefde kort na elkaar twee echtgenoten zonder kinderen van hen gebaard te hebben. Deze "onnatuurlijke" gebeurtenissen zijn voor Lambima redenen om bang te zijn voor Dangwokka. Dit vermoeden van hekserij werd versterkt door een aantal gebeurtenissen die zich na het gedwongen huwelijk van Lambima met Dangwokka voordeden. Ruim twee jaar na dit huwelijk werd er een dochtertje geboren met een mismaakt rechterhandje. Haar geboortenaam Dyinalerlé, de zwakke, de mismaakte, refereert hieraan.⁸⁶ Naar aanleiding van de geboorte van Dyinalerlé is Lambima erg geschrokken: zijn verdenking van hek-

82. Informant hiervoor is de secretaris van het kantonhoofd. De verwanten van de vrouw Dangwokka waren niet aanwezig bij het proces van 3 november 1982.

83. Vervolgonderzoek zou moeten uitwijzen of het connubium tussen deze lineages ondanks dit conflict wordt voortgezet en hoe de vrouwenschuld van de lineage Bukbaktim jegens Nyale wordt ingelost.

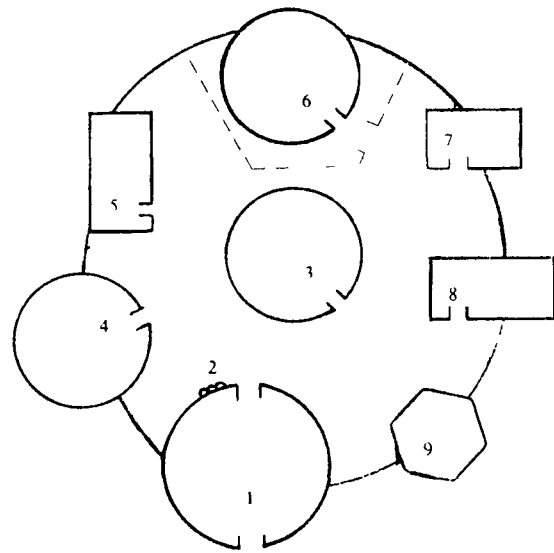
84. De eerste vrouw van Dutu, een Kabye, is na de dood van haar man teruggekeerd naar Kabye-land. Zijn tweede vrouw, ook Dangwokka genaamd, is door Lambima in huis gehouden.

85. De Ngam Ngam-term voor hekserij is *u-swó*. Bij de begrafenis van een man roepen en zingen vrouwen dat er bij dit sterfgeval geen hekserij in het spel is. Bij een "vreemd" of "verdacht" geval van overlijden wordt door de nabestaanden een helderziende of waarzegger geconsulteerd om er achter te komen of de overledene slachtoffer van hekserij is.

86. Bij de geboorte krijgt een individu een naam die refereert aan bijzondere omstandigheden rond de geboorte. Na de "rite de passage" naar volwassenheid krijgt men een andere naam die uit een beperkt aantal mannelijke en vrouwelijke voorouders wordt gekozen. De voorouder wiens naam men draagt, wordt geacht gereïncarneerd te zijn in de drager van deze naam.

ZWERNEMAN, 1972, geeft een lijst met namen en betekenis ervan bij socio-linguïstisch nauw met de Ngam Ngam verwante Moba van Noord Togo.

serij jegens Dangwokka is er door versterkt. Sambyeni verklaarde - in een gesprek - dat Lambima na de geboorte van dit kind bij hem is gekomen met het verzoek de ceremonie *i-kpá-kpá* uit te voeren om hulp en bescherming van de voorouders af te roepen.⁸⁷ Vervolgens liet Lambima een muurtje bouwen rond de slaaphut van Dangwokka (Tekening 1: nummer 6). Bovendien weigerde hij nog langer met haar te slapen en gaf hij haar geen kleren en eten meer.⁸⁸



- 1 Ingangshut *le*
- 2 *u du*
- 3 Slaaphut Dangwokka, in huis gehouden weduwe
- 4 Slaaphut eerste vrouw van Lambima
- 5 Slaaphut jongeren
- 6 Slaaphut Dangwokka vrouw die partij in het geschil is. Stuppelijng geeft muurtje aan
- 7 Slaaphut jongeren
- 8 Slaaphut van Lambima
- 9 Graanschuur

Tekening 1: Schematische plattegrond van de compound van Lambima.

Het optrekken van het muurtje rond Dangwokka's hut duidt erop dat hij haar van de andere bewoners van zijn compound heeft geïsoleerd. Hiermee heeft hij deze vrouw ook openlijk verstoten.⁸⁸ Deze gebeurtenissen speelden zich af in 1981. Toen in april 1982 een zeer jong kind van de eerste vrouw van Lambima stierf, werd Dangwokka ervan beschuldigd de hand te hebben gehad in deze dood: zij zou een heks zijn, *ú-swò*.⁸⁹

87 Deze ceremonie wordt uitgevoerd op de centrale cultusplaats van een lineage-segment. Nodig voor deze ceremonie zijn millet-bier, een pintade en een rode kip. Lambima heeft de kosten voor deze ceremonie gedragen.

88 Verklaring van Dangwokka tijdens het proces van 3 november 1982. Op 16 januari 1983 stond dit muurtje er nog. FORTES, M., 1949: 58, noemt een geval van het bouwen van een muurtje rond de slaaphut van een vrouw bij de Tallensi in Noord-Ghana. Volgens Fortes is dit een teken dat een man zijn vrouw publiekelijk verstoten heeft.

89 Tijdens het verhoor op het politiebureau in Gando verklaarde Lambima dat Dangwokka een heks zou zijn omdat zij de dood van een kind van zijn eerste vrouw op haar geweten zou hebben. Deze beschuldiging herhaalde hij later in een gesprek.

De vrouw Dangwokka komt hiermee in een zeer moeilijke situatie terecht. Het aanvankelijke vermoeden dat haar eerste en tweede echtgenoot door haar toedoen zouden zijn gestorven, is tot een directe beschuldiging van hekserij geworden, gebaseerd op de vermeende moord op het kind van Lambima's eerste vrouw. Tegen een dergelijke beschuldiging kan zij zich niet verweren omdat zij - in de opvatting van de Ngam Ngam - niet kan bewijzen dat zij géén heks is.⁹⁰ Daarnaast valt haar de voor een vrouw zeer grievende behandeling van haar echtgenoot ten deel. Met name het bouwen van het muurtje rond haar slaaphut is een buitengewoon ernstige vernedering. Als verweer tegen deze behandeling blijft haar nog slechts één weg open: vluchten.

3.3. Vluchten als verweer

Dangwokka kiest aanvankelijk de gebruikelijke weg door naar haar vader te vluchten. Volgens de rechtsregels van de Ngam Ngam heeft een vrouw als zij een conflict heeft met haar echtgenoot, het recht hulp te vragen aan de vader van haar echtgenoot of bij ontstentenis van deze een andere nauwe patrilineaire verwant van haar man. Deze derde persoon onderneemt dan pogingen om beide partijen tot een verzoening te brengen. In deze fase blijft een conflict binnen de patrilineage van de echtgenoot. Bij het mislukken van een dergelijke verzoening kan een vrouw de hulp inroepen van haar vader. Hiermee brengt zij het huwelijksconflict op het niveau van een geschil tussen lineage's.⁹¹ Deze stap van Dangwokka wijst erop, dat zij geen heil meer ziet in een beroep op hulp van de verwanten van haar man. Tegelijk ook is deze stap een aanwijzing voor het onvermogen van de mannen van de lineage Bukbaktim om binnen hun lineage tot een oplossing voor dit huwelijksconflict te komen.

Dangwokka's vader en Lambima en Sambyeni wisten tot een vergelijk te komen en Dangwokka keerde terug bij haar man.⁹² De slechte behandeling bleef echter voortduren. Dangwokka vluchtte hierop naar haar minnaar. Hiermee onttrekt zij het conflict aan de niveau's van lineage- en interlineage geschillen: noch Lambima noch haar vader kunnen directe druk uitoefenen op deze minnaar, een druk die gebaseerd zou moeten zijn op verwantschaps- en aanverwantschapsrelaties. Lambi-

90 Een van hekserij verdachte vrouw kan gedwongen worden haar pogingen een slachtoffer om het leven te brengen, te staken. Nadat zij bekend heeft bezig te zijn iemand om het leven te brengen, moet zij de hulp van de voorouders aanroepen - en deze ook deelgenoot maken van haar goede wil - om het slachtoffer te genezen.

In de visie van informanten wordt hekserij geleerd. Het veronderstelde heksengenootschap zoekt slachtoffers die voor de keuze worden gesteld zelf te sterven of een nieuw slachtoffer aan te brengen met hulp van "sterke heksen". De sociaal kwalijk geachte hekserij is een vrouwenzaak. Sommige mannen, zoals bijvoorbeeld het hoofd van het kanton Gando, waarzeggers en helderzienden, beschikken over "vier ogen" waarmee zij heksen kunnen ontmaskeren. Ook beschikken zij over - magische - middelen om aanvallen van hekserij te kunnen afslaan.

Voor een theoretische uitwerking van de maatschappelijke angst voor de kwalijke krachten van vrouwen in het bijzonder weduwen, zie ZIMBALIST ROSALDO, M., 1974: 31-34.

91 Voor een beschrijving van de verschillende niveau's van geschilsbeslechting in het noorden van Togo, zie: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, E.A. en E.A.B. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, 1981.

92 In een dergelijke situatie behoort een man zich tot de vader van zijn vrouw te wenden en hem zijn verontschuldiging aan te bieden. Lambima is bij de vader van Dangwokka geweest om haar terug te halen. Als Lambima deze stap niet gedaan zou hebben, zou hij daarmee te kennen geven geen prijs meer te stellen op deze vrouw. Op dit subtiele spel van zet-en-tegenzet in een conflict, is zeer moeilijk greep te krijgen.

ma en Sambyeni roepen dan ook de hulp van het kantonhoofd in teneinde de vrouw tot terugkeer te dwingen. Deze slaagt erin de partijen te verzoenen en geeft beide mannen opdracht deze verzoening te bezegelen door zich te wenden tot de voorouders van hun lineagesegment middels de *i-kpá-kpá*-ceremonie. Deze ceremonie werd niet uitgevoerd: Lambima en Sambyeni wisten niet tot een vergelijk te komen wat betreft de vraag wie verantwoordelijk zou zijn voor het bijbrengen van het millet-bier en de noodzakelijke offerdieren. Deze onmogelijkheid - of onwil - om zich gezamenlijk tot de voorouders te wenden ten einde hun hulp aan te roepen bij het bijleggen van het geschil geeft aan, dat het segment van de lineage Bukbaktim niet meer als een socio-religieuze eenheid functioneert.⁹³

Dangwokka keerde na deze verzoeningspoging weer terug bij Lambima. Hij bleef echter zijn vrouw slecht behandelen: op een bepaald moment joeg hij haar het huis uit. Dangwokka ging daarop naar de compound van Sambyeni, op ongeveer driehonderd meter afstand van de woning van haar man gelegen. Zij richtte zich hiermee tot de agnaat van haar man - en tevens hoofd van het lineagesegment - voor directe hulp; deze draagt als lineagehoofd de verantwoordelijkheid voor het welzijn van zijn lineagegenoten en degenen die daar zijn ingehuwd. Het is gebruikelijk dat een agnaat van een man bij een huwelijksgeschil voor enige tijd de vrouw in het conflict in huis neemt als verzoening tussen partijen niet onmiddellijk mogelijk is.⁹⁴ Er was natuurlijk ook nog een zeer praktische reden voor Dangwokka om naar Sambyeni te gaan: het was tegen het vallen van de avond dat ze het huis was uitgezet.⁹⁵ De moeder van Sambyeni getuigde van deze gebeurtenissen tijdens het proces van 3 november 1982:

"Ik was bezig de millet-brij te bereiden ('s avonds) toen ik de vrouw hoorde huilen voor ons huis. Ik vroeg: 'Wat is er mis?' Zij antwoordde: 'Sinds de dag dat u mij hebt begeleid naar het huis van mijn echtgenoot, is hij niet meer in mijn hut geweest en bovendien heeft hij gezegd dat hij zelfmoord zou plegen als ik in zijn huis zou blijven.' Ik heb toen gezegd dat zij bij ons moest blijven."⁹⁶

93. Degene die opdracht geeft voor een ceremonie of voor wie deze wordt uitgevoerd, dient de benodigde produkten aan te dragen. De uitvoerder ervan heeft recht op een deel van de offergaven, zoals bijvoorbeeld het vlees van het pluimvee waarvan alleen het bloed bij de cultus wordt gebruikt. Dit principe geldt in zijn algemeenheid. Ik heb wel meegemaakt dat na afloop van de ceremonie hierover gekrakeel ontstond. De vraag is ook of het wel altijd duidelijk is wie de 'opdrachtgever' in strikte zin is. Een ceremonie zoals de onderhavige *i-kpá-kpá* is duur. Naar marktprijzen gerekend kost deze naar schatting zo'n 2.000 Francs CFA (100 Francs CFA is 2 Franse francs). Ter vergelijking: een kilo millet kost 160 Francs CFA, tegen van staatswege vastgestelde prijs.

94. "Men kan een vrouw niet zomaar in de brousse achter laten", luidt een Ngam Ngam-gezegde. Een vrouw die men in de wildernis achterlaat, loopt het gevaar door andere mannen te worden 'geschaakt' of door heksen overvallen te worden. Het omgekeerde van dit gezegde luidt: "Men kan een vrouw niet zomaar in de brousse huwen." Dat wil zeggen: men kan een vrouw niet huwen zonder haar vader en moeder te kennen.

95. Zie ook de casuïstiek in Hoofdstuk IV waarin het kantonhoofd twee keer een vrouw bij zich in huis neemt. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979b geeft hiervan eveneens een voorbeeld. Aan het in huis nemen van vrouwen zitten twee kanten vast. Enerzijds is het een middel om partijen in een geschil vóór enige tijd uit elkaar te halen. Dit biedt de mogelijkheid om rustig, en met enige tijdsruimte, naar voldoende grond voor verzoening te zoeken. Anderzijds is het een manier om een vrouw te behouden voor de lineage van haar echtgenoot. Zoals in Hoofdstuk II uiteengezet, is het verwerven van huwbare vrouwen een zaak van een lineagesegment. Zo ook heeft een lineagesegment belang bij het behouden van een - duur verworven - vrouw.

96. Opmerkelijk in deze getuigenis is dat Lambima zijn vrouw chanteert met het dreigen zelfmoord te plegen. Zelfmoord roept een enorme sociale schande op voor de nabestaanden. Ik heb een geval meegemaakt waarbij een man zich verhangen had bij zijn millet-veld. Hij werd op de plek des onheils - in de wildernis - begraven. Zijn persoonlijke bezittingen - kleren, kapmes, schoudertas, hoed - werden op het graf gelegd en daar achtergelaten. Deze bezittingen zijn dan ook niet meer vererfbaar.

Sambyeni heeft Dangwokka 52 nachten in huis gehad waarvan hij een aantal nachten met haar heeft geslapen. Vervolgens stuurde hij haar weer terug naar Lambima die op zijn beurt weigerde haar opnieuw in huis te nemen. Dangwokka vluchtte weer naar haar minnaar.

Het conflict heeft hier een cruciale wending genomen. Als agnaat van haar echtgenoot, als hoofd van het lineagesegment en als buurman had Sambyeni de plicht om Dangwokka steun te verlenen toen zij het huis werd uitgezet. Echter, doordat hij met haar heeft geslapen is hij met zijn lineagegenoot Lambima in een relatie van seksuele rivaliteit terecht gekomen: deze twee mannen hebben een *li-t'ál*-band.⁹⁷

Opnieuw riepen zij de hulp in van het kantonhoofd om Dangwokka te dwingen terug te keren naar de lineage Bukbaktim. Het kantonhoofd wist weer een verzoening tot stand te brengen en beval opnieuw de twee mannen de *i-kpá-kpá*-ceremonie uit te voeren. Ook deze keer voerden zij deze ceremonie niet uit.

Kort na haar terugkeer bij Lambima, vluchtte Dangwokka opnieuw naar de minnaar. Weer wendden Lambima en Sambyeni zich tot het kantonhoofd. Deze kon niets anders doen dan Dangwokka opnieuw te gelasten terug te keren naar Lambima en zijn eis te herhalen dat de *i-kpá-kpá*-ceremonie moest worden uitgevoerd. Deze keer beval hij echter een van de bijzitters van zijn rechtbank toe te zien op de uitvoering ervan.⁹⁸

Door de bijzitter op te dragen toe te zien op de uitvoering van deze ceremonie probeert het kantonhoofd Lambima en Sambyeni alsnog te dwingen tot een 'rituele bevestiging' van de verzoening.⁹⁹ Ook deze keer gebeurt dat niet.

Dangwokka vluchtte opnieuw naar haar minnaar Sahugu. In opdracht van Lambima en Sambyeni hebben een aantal jongeren van de lineage Bukbaktim haar teruggehaald. Hierbij is het tot een handgemeen gekomen.¹⁰⁰ Toen men met Dangwokka bij het huis van haar echtgenoot aankwam, werd zij onderworpen aan de ceremonie met de antilopehoornen. Dangwokka verklaarde hierover tijdens het proces van 3 november 1982:

"Toen wij bij het huis van mijn man kwamen, stond hij buiten. Men vroeg hem: 'Wat moeten we doen?' Hij antwoordde dat ze de antilopehoornen

97. Ik heb de stelligste indruk dat Sambyeni de vrouw Dangwokka als echtgenote in huis wilde houden. Onder druk van vooral zijn moeder heeft hij daar later van afgezien. Zijn moeder was degene die onthulde dat hij met Dangwokka heeft geslapen. Iluku suggereerde dat uit een situatie waarin Lambima terecht gekomen was, niet anders als "problemen met vrouwen kunnen ontstaan". Dit aspect van het geschil heb ik niet nader onderzocht. Het is zeer moeilijk voor een onderzoeker om greep te krijgen op de spanningen tussen de bewoners van een compound.

98. Deze bijzitter, Duti genaamd, woont op ongeveer anderhalve kilometer van Lambima en Sambyeni. Hij behoort eveneens tot de lineage Bukbaktim. Deze Duti klaagde in een gesprek dat hem een deel van het vlees van de offergaven door de neus was geboord doordat Lambima en Sambyeni de ceremonie niet uitvoerden. Als toezichhouder van het kantonhoofd had hij daar recht op.

99. Verklaring van Dangwokka tijdens het proces van 3 november 1982. Sambyeni heeft dit later in een gesprek bevestigd. Opmerkelijk is dat het kantonhoofd dit feit totaal negeert. Juist bij de Ngam Ngam wordt een handgemeen zeer hoog opgevat: in termen van willen doden.

100. De vermeende werking van deze antilopehoornen berust op de magische preparaten waarmee ze zijn gevuld. Antilopehoornen hebben een connotatie met virilisme. Ze worden ook gebruikt bij een ceremonie tegen onvruchtbaarheid van vrouwen. De fluit van de antilopehoorn wordt gebruikt om de voorouders aan te roepen, o.a. bij begrafenissen.

moesten nemen. Lambima heeft gezegd: 'Als zij weggaat om met iemand anders te huwen, dan zal zij sterven als ze zwanger wordt van een andere man.'(. . .)'

De twee mannen van Bukbaktim grijpen naar een grof middel om deze vrouw te behouden voor hun lineage: een aanslag op haar procreatief vermogen. Op dit punt is het huwelijksgechil in een fase gekomen waarin geen verzoening meer mogelijk is. Tijdens het proces van 3 november 1982 zal het kantonhoofd Dangwokka in bescherming nemen als hem ter ore komt dat zij is blootgesteld aan de antilopehoornen. Een bescherming die hij als drager van de morele orde van de Ngam Ngam aan deze vrouw verplicht is.

De vader van Dangwokka heeft zich in de loop van dit geschil opvallend op de achtergrond gehouden. Op mijn vraag waarom hij niet krachtiger had ingegrepen om zijn dochter te beschermen, antwoordde hij met een wedervraag: "Wat had ik moeten doen? Lambima is hier geweest. Hij heeft haar weer mee terug genomen." Tijdens het gesprek onder de baobab bij zijn huis, speelden de twee kinderen van zijn vrouw - volle zuster van Lambima - op het pleintje voor het huis. Zijn vrouw stond op enige afstand mee te luisteren. "De ouderen hebben deze huwelijken geregeld. Wij kunnen daar niets aan veranderen."¹⁰¹

Ilukú verklaarde: "Het is hun eigen schuld dat Lambima en Sambyeni die vrouw zijn kwijt geraakt. Dat kan niet anders." Op de vraag waarom hij de antilopehoornen had gebruikt, antwoordde hij: "Zij (Lambima en Sambyeni) hebben daar op aangedrongen."

Overigens, Iluku's vrouw is sinds een halfjaar geleden 'weggelopen'. In een moment van vertrouwelijkheid, in zijn ingangshut, de antilopehoornen voor ons op de grond, liet hij zich ontvallen: "Waarom brengen vrouwen altijd problemen in een huis?" Hiermee de ideologie van de Ngam Ngam-mannen bevestigend: moeilijkheden tussen mannen worden altijd veroorzaakt door vrouwen.¹⁰²

101. een dergelijke uitspraak geeft aan hoe sterk de levenden zijn gebonden aan de wil van de voorouders
102. Een dergelijke uitspraak over vrouwen heb ik verschillende keren kunnen optekenen

IV. GESCHILSBESLECHTING

4.1. Het onmogelijke in geschilsbeslechting

Nu het geschil tussen de mannen en de vrouw Dangwokka ontsnapt aan het niveau van lineage- en interlineage geschillen, is het aan het kantonhoofd om te proberen een verzoening tot stand te brengen. Hij zal daar uiteindelijk niet in slagen omdat de reikwijdte van zijn gezag kennelijk onvoldoende is om regelend te kunnen optreden in geschillen die zich aan de lineage-invloeden onttrekken. En bovendien moet hij één van de partijen - Lambima en Sambyeni - proberen op één lijn te krijgen. De geschilsbeslechting in dit geval zal mislukken, niet omdat de intentie tot verzoening niet aanwezig zou zijn, maar omdat de kloof tussen de twee mannen onoverbrugbaar is geworden en omdat deze twee mannen de vrouw Dangwokka op een ontoelaatbare wijze hebben behandeld.

4.2. Rechterlijke organisatie

De geschilsbeslechting bij de Ngam Ngam vindt plaats op verschillende niveaus. Deze niveaus zijn gekoppeld aan de hiërarchie van de volkshoofden bij de Ngam Ngam: hoofden van de segmenten van de lineages, hoofden van de maximale lineages en tenslotte de grondvoogden, hoofden van de 'districten', de grootste socio-politieke eenheden. Deze volkshoofden ontlenen hun gezag aan hun positie binnen de eigen sociale organisatie; zij staan buiten de door de Togolese overheid erkende rechtsinstanties.

Daarnaast is er een sinds de koloniale tijd bestaand stelsel van moderne volkshoofden zoals de wijkhoofden ('chefs de quartier'), dorpschouffden ('chefs de village'), de kantonhoofden ('chefs de canton'), de 'chef supérieur'. De 'chef supérieur' van Sansanné-Mango is tegelijk vorst van de Anufòm. Deze moderne volkshoofden worden aangeduid met de term 'chefs coutumiers'; zij zijn ondergeschikt aan de directe vertegenwoordiger van de Togolese overheid in dit gebied, de prefect. De 'chefs coutumiers' behoren recht te spreken naar eigen volksrecht, maar zijn als zodanig niet erkend door de Togolese overheid: deze kent hen alleen de bevoegdheid tot verzoening toe ('conciliation')¹⁰³

Naast deze min of meer informele volksrechtspraak bestaat er in Togo de door de overheid georganiseerde volksrechtspraak. De laagste rechtsprekende instantie van deze officiële volksrechtspraak is het 'Tribunal Coutumier de 1e Instance'. In de prefectuur van de Oti is een dergelijk 'Tribunal' gevestigd in Sansanné-Mango. De voorzitter van het 'Tribunal' is een geschoold jurist, de 'Juge de Paix'. Hij wordt geacht volksrecht te spreken naar rechtsnormen van de bevolkingsgroep waartoe de justitiabelen behoren voor zover echter dit volksrecht niet in strijd is met het Togolese recht: 'contre l'ordre publique' zoals de geveleugelde uitdrukking luidt.

103. Dit korte overzicht van de bestuurlijke en rechterlijke organisatie in het noorden van Togo, steunt op het eerder onderzoek van: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1976, en 1980; VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, E.A. en E A B VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, 1981

Wettelijk erkende volksrechtspraak	Informele volksrechtspraak
Tribunal Coutumier de l'Instance	Volkshoofden
Juge de Paix	<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="width: 45%;"> <p>Administratieve eenheden:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Chef supérieur -Chefs de canton -Chefs de village -Chefs de quartier </div> <div style="width: 45%;"> <p>Tribale eenheden</p> <ul style="list-style-type: none"> -Grondvoogden -Hoofden maximale lineages -Hoofden lineage-segmenten </div> </div> <div style="text-align: center; margin-top: 10px;"> <p>↑</p> <p>-----</p> <p>←</p> </div>

Schema 1: Rechterlijke organisatie in de prefectuur van de Oti (Noord-Togo).

Volkshoofden als de 'chef supérieur' en het kantonhoofd onderhouden een gecompliceerde relatie met het 'Tribunal'. Enerzijds verwijzen zij zaken naar deze rechtbank door, anderzijds verwijst de 'Juge de Paix' ook zaken die bij hem zijn aangebracht terug naar de volkshoofden. Zo verwijst de 'Juge de Paix' geschillen waarbij hekserij in het spel is, naar de volkshoofden, in geschillen rond grondenrechten treedt hij zeer terughoudend op. Volkshoofden op hun beurt, branden hun vingers niet aan conflicten waarbij bloed is gevloeid en mengen zich niet in geschillen die reeds bij de 'Juge de Paix' in behandeling zijn.

Een dergelijke, onbedoelde en zeker niet gewilde, situatie biedt de justitiabele een schitterende mogelijkheid om zelf de keuze van de rechter te bepalen. Deze keuze is onder meer bepaald door het soort recht dat gesproken wordt: het moderne door de staat erkende volksrecht of het informele volksrecht. Een vrouw, bijvoorbeeld, die onder een -gedwongen- huwelijk wil uitkomen, heeft bij het 'Tribunal' een grotere kans op een voor haar gunstige uitslag dan bij de volkshoofden omdat de 'mariage par la dot' voor de 'Juge de Paix' als onwettig geldt. Dit geldt ook voor een echtscheidingsproces; de 'Juge de Paix' houdt geen - of nauwelijks - rekening met het connubium waar een vrouw deel van uitmaakt.

Bij de volkshoofden hebben de partijen meer - openlijke - gelegenheid om invloed uit te oefenen op de uitkomst van een proces. Bezoeken aan het volkshoofd waarbij de partijen de zaak aan hem voorleggen, advies inwinnen, peilen hoe hij een zaak

beoordeelt, en eventueel het niet op een proces laten aankomen, zijn elementen van de subtiele strategie van het zoeken naar recht.¹⁰⁴ Naast de relatie tussen de partijen in het geschil is de relatie tussen klagers en beklaagden en het volkshoofd van cruciaal belang voor de mogelijkheden om een verzoening tot stand te kunnen brengen. Het is gewoon dat bij het bezoek aan het volkshoofd in de vroege fase van het geschil, partijen een klein cadeau voor het volkshoofd meebrengen. Dit cadeau is een teken dat men er aan hecht op goede voet met het kantonhoofd te blijven. Het zijn, in de woorden van Van Baal, "dragers van intenties (. . .) van gemeenschappelijke banden."¹⁰⁵ Deze band biedt het kantonhoofd mogelijkheden om gemakkelijker te kunnen manoevreren tussen de tegengestelde belangen van de partijen in het geschil. Omgekeerd, het ontbreken van dergelijke tekenen van goede intenties wordt door het kantonhoofd streng bestraft. Te laat op een rechtszitting verschijnen, überhaupt niet verschijnen, worden hoog opgenomen.

Bij het 'Tribunal' beschikken de justitiabelen veel minder over dergelijke subtiele mechanismen om invloed uit te oefenen op de uitkomsten van hun proces. De 'Juge de Paix', met zijn zwarte toga en voorzittersshamer, is een vreemde, een rechter uit een andere rechtssfeer. Omdat hij meestal uit een ander gebied van Togo afkomstig is, spreekt hij niet de taal van de betrokkenen waardoor hij via een tolk met de partijen praat. De 'Juge de Paix' houdt pogingen van de partijen om informeel te overleggen af om niet het verwijt van beïnvloeding of omkoopbaarheid op zich te laden. Dit neemt overigens niet weg dat het aantal gevallen waarin partijen vóór de behandeling van hun zaak trachten in contact te komen met de 'Juge de Paix' legio is.¹⁰⁶

4.2.1. Het 'gerechtshof' van het kantonhoofd

Het beslechten van geschillen door het kantonhoofd vindt plaats in de ingangshut van zijn compound, de *lé*.¹⁰⁷ Naast de zetel van het kantonhoofd bevinden zich de zitplaatsen voor de bijzitters. Deze 'conseil de notables' bestaat uit twee vaste leden en naargelang de aard van het geschil worden andere bijzitters aangevraagd. Dit zijn de moderne volkshoofden zoals wijkhoofden en dorpschouwen, die bijzondere voorkennis van een bepaald geschil hebben, omdat de partijen in een geschil in het gebied wonen dat onder hun gezag valt.

Geschilsbeslechting bij het kantonhoofd van Gando verloopt min of meer volgens een vast patroon. Voorafgaand aan een proces bezoekt de klagende partij het kantonhoofd. Afhankelijk van de ernst van de zaak kan het kantonhoofd proberen

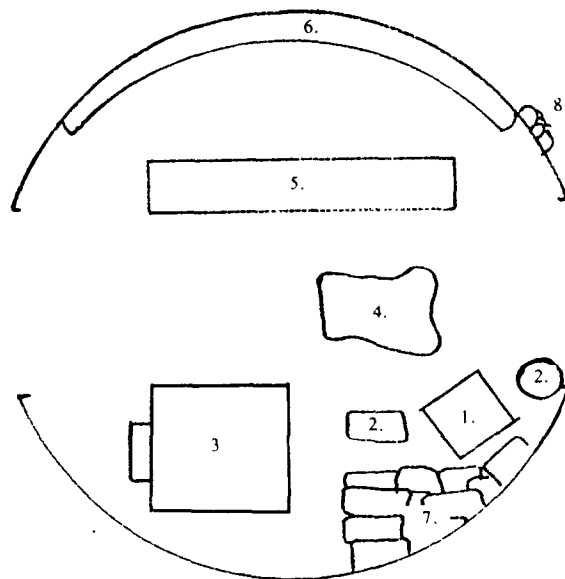
¹⁰⁴ Voor deze strategieën van rechterskeuze, in de literatuur ook "forum shopping" genoemd, zie ook ABEL, R.L., 1973, en VON BENDA-BECKMANN-DROOGLEVER FORTUIJN, C.E., 1984: 37-58. Specifiek voor het noorden van Togo, toegespit op het huwelijksrecht bij de Anufòm, VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. en E.A. VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL-BAERENDS, 1975. Zie eveneens het grondenrechtgeschil in: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1979a.

¹⁰⁵ VAN BAAL, J., 1975: 66.

¹⁰⁶ Ook deze rechters accepteren cadeau's van de justitiabelen. Het gebruik van begrippen als 'corruptie' en 'omkoopbaarheid' doen geen recht aan het principe van het opbouwen van relaties tussen mensen, relaties die o.a. zijn gecondenseerd in beleefdheidsbezoeken, hulpbetoon en cadeau's. Dit principe doordrenkt ook de relatie tussen 'Juge de Paix' en justitiabelen.

¹⁰⁷ Voor een visuele indruk van het gerechtshof van het kantonhoofd, verwijst ik naar de filmdocumentaire van VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1981a.

het niet op een proces te laten aan komen en in vroeg stadium de partijen informeel nader bij elkaar brengen. In het geval dat hij besluit het op een proces te laten aankomen, worden de partijen gedaagd op een bepaalde dag bij hem te verschijnen.¹⁰⁸



1. Zetel kantonhoofd
2. Zitplaatsen voor de bijzitters
3. Werktafel secretaris
4. Antilopehuid
5. Houten bank, zitplaats partijen in een geschil
6. Verhoging van aarde, plaats partijen in een geschil
7. Zakken kunstmest
8. *u-du*
9. Binnenplaats compoun

Tekening 2. Plattegrond ingangshut van het hoofd van het kanton Gando.

Zowel eiser(s) als beklagde(n) betalen bij het begin van het proces het procesgeld. Dit geld wordt verdeeld onder de bijzitters van het kantonhoofd.¹⁰⁹ De partij die in het ongelijk gesteld wordt, is verplicht ook nog eens het bedrag van het procesgeld bij wijze van schadeloosstelling te betalen aan de partij die in het gelijk is gesteld.¹¹⁰ Beklaagden, *ó-tú-nà-ba*, en eisers, *t'ú-búng-bà-da* mogen pas het woord voeren als zij hun procesgeld hebben betaald. Zij moeten plaats nemen op de antilopehuid die op de grond ligt vóór de voeten van het kantonhoofd. Een man zit dan

108. Een geschil wordt dan publiekelijk. Ik ben niet de eerste rechtsantropoloog die verzucht dat tot op dit moment geschillen zeer ongreepbaar blijven.

109. De twee vaste bijzitters ontvangen samen de helft van het procesgeld. De andere helft wordt verdeeld onder de andere bijzitters.

110. Het procesgeld is een rem op het klakkeloos geschillen aanbrengen bij het kantonhoofd. Om een indruk te geven van de gehanteerde 'tarieven', enkele voorbeelden. Een vechtpartij, een huwelijksgeschil, diefstal van yams: 500 francs CFA. Een geschil tussen enkele boeren en Peul vanwege het vernielen van gewassen door de kudde van de Peul: 1.500 francs CFA; een hekserijbeschuldiging: 1.000 francs CFA. Het betalen van procesgeld geeft vrijwel altijd aanleiding tot katterige discussies tussen de bijzitters en de justitiabelen die proberen daar onderuit te komen met een beroep op onvermogen of irachten af te dingen op de hoogte van het bedrag. Deze pogingen worden streng afgestraft

gehurkt, een vrouw zit op de grond met de benen gestrekt. Als teken van respect voor het kantonhoofd neemt men altijd hoed of hoofddoek af, als men op de antilopehuid plaats neemt.

De vertegenwoordigers of woordvoerders van de beide partijen krijgen ruimschoots de gelegenheid om hun visie op de zaak te geven. Aan het eind van hun verhaal worden ze door het kantonhoofd en zijn bijzitters scherp ondervraagd en wordt aangetoond waar ieder fouten heeft gemaakt, onredelijk was, waar men zich niet aan afspraken heeft gehouden, etc. Na deze relativering van het eigen gelijk van de partijen, zoekt het kantonhoofd naar voldoende grond om een verzoening - en dus relatieherstel - tussen de partijen tot stand te brengen. Partijen erkennen dan dat ze deels gelijk en deels ongelijk hebben, waarmee ze te kennen geven akkoord te gaan met een compromis. Deze verzoening wordt bekroond met een ceremoniële handeling, variërend van elkaar een hand geven, het drinken van milletbier of het uitvoeren van een zwaardere verzoeningsceremonie.¹¹¹

4.2.2. Het kantonhoofd

Het kantonhoofd van Gando, M'Boma Dyama, bekleedt deze functie sinds 1970; hij is opvolger van een classificatorische vader van hem, die in 1969 is overleden.¹¹² Deze M'Boma Dyama woont in Dyebori, op enkele kilometers afstand van de marktplaats Gando. In de uitoefening van deze - bezoldigde - functie wordt hij bijgestaan door een secretaris.¹¹³

Het kantonhoofd behoort tot de mannen die *ú-dyí-tyè* zijn, het best te vertalen met: groot. Hij beschikt over het vermogen heksen te kunnen identificeren en heeft ook een zekere immuniteit voor kwade - vaak magische - krachten.¹¹⁴ Deze vermogens geven hem een zekere machtspositie, omdat in geschillen waar zaken als hekserij in het spel zijn, hij tot degenen behoort die daar in bepaalde mate ongevoelig voor zijn.¹¹⁵

Sinds 1954 is deze functie in handen van Ngam Ngam. In dat jaar werd het Anufò-kantonhoofd verjaagd na een gewapende opstand van de Ngam Ngam tegen zijn strenge regiem. Deze gebeurtenis markeert een langdurig proces waarin de Anufòm als voormalige overheersers in de pré-koloniale tijd, later als door de koloniale overheid erkende vertegenwoordigers van de lokale bevolking, langzaam maar zeker hun invloed in dit gebied verliezen. De gespannen relatie tussen de Ngam Ngam en hun voormalige overheersers is voor een belangrijk deel uitgevochten via

111. Het belang van publiekelijk vredesluiten van de partijen moet niet onderschat worden. Met het ritueel aanroepen van getuigenis en hulp van de voorouders is men aan de overeengekomen verzoening gebonden. Zie ook: GLUCKMAN, M., 1973: 612.

112. In 1969 zijn de verkiezingen voor deze functie gehouden, bekrachtigd door de Togolese overheid.

113. Deze secretaris is een sleutelfiguur in de contacten tussen het kantonhoofd en de vertegenwoordigers van de nationale overheid. Hij is de enige in de directe omgeving van het kantonhoofd die Frans spreekt en kan lezen en schrijven.

114. Van mannen als het kantonhoofd wordt gezegd dat hij "vier ogen" heeft. Naast het 'normale' gezichtsvermogen beschikt hij over een ander vermogen om heksen te kunnen "zien". Het spreekt vanzelf - vanuit het standpunt van de participanten in deze cultuur - dat heksen buitengewoon bang zijn voor dergelijke mannen.

115. Zie ook: GOODY, E., 1970; en specifiek voor Noord-Togo: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B., 1985a: noot 95.

de posities in de hiërarchie van de door de staat erkende moderne volkshoofden, de 'chefs coutumiers'.¹¹⁶

M'Boma Dyama behoort tot de maximale lineage die geacht wordt de groep oudste bewoners van het 'district' Dyebori te zijn. Deze groep heeft als stichterslineage van dit 'district' de functie van grondvoogd in handen. Binnen zijn eigen lineage is deze M'Boma hoofd van een minimaal segment, drie generaties diep, waardoor hij verantwoordelijk is voor het socio-religieuze wel en wee van de mensen die tot dit lineagesegment behoren.

Als lid van deze lineage is het kantonhoofd onderworpen aan het gezag van de grondvoogd van Dyebori; deze grondvoogd is trouwens een directe broer van het vorige kantonhoofd. Het huidige kantonhoofd is een halfbroer van de voorganger van de huidige grondvoogd.

Volkshoofden als M'Boma Dyama zijn voor de lokale bevolking de verpersoonlijking van de morele en politieke orde, zij bieden bescherming tegen onrecht, onbetamelijk gedrag, kwaad en onheil.¹¹⁷ Voor de nationale overheid is een dergelijke 'chef traditionnel' het verlengstuk van het staatsgezag tot in de 'brousse'.¹¹⁸

Een volkshoofd moet balanceren tussen het traditionele gezag en het moderne staatsgezag. Bij dit balanceren kan hij gemakkelijk zijn eigen legitimiteit, waarop zijn volkshoofdentitel tenslotte berust, verspelen. Tegelijk ook beïnvloeden deze twee vormen van gezag elkaar: het kantonhoofd van Gando gebruikt zijn invloed als vertegenwoordiger van de overheid om zijn gezag bij de Ngam Ngam te versterken, door een beroep te doen op staatsorganen in Sansanné-Mango. Omgekeerd gebruikt hij zijn positie ook om bijvoorbeeld in het gebied dat onder zijn gezag valt, allerlei extra voorzieningen geregeld te krijgen bij de nationale overheid.¹¹⁹

4.3. Het proces van 3 november 1982

Voor het proces van 3 november 1982 had het kantonhoofd de volgende personen opgeroepen om bij hem te verschijnen: Sambyeni, Lambima, Dangwokka en haar minnaar Sahugu. De moeder van Sambyeni, Dambyeni genaamd, was ook aanwezig.

Reeds vóór 3 november heeft Lambima het kantonhoofd op de hoogte gebracht van het feit dat Dangwokka weer naar haar minnaar is gevlucht.

Opening

Bij de opening van het proces neemt Lambima plaats op de antilopehuid, in hurkzit met de muts in de hand. Hij betaalt 500 francs CFA (is 10 Franse francs) aan de bijzitter Duti.¹²⁰ Uit het feit dat het kantonhoofd procesgeld laat betalen, blijkt dat hij deze zaak als een geschil gaat behandelen en dat hij op dat moment geen mogelijkheden meer ziet om onderhands een verzoening tot stand te brengen. Van belang voor het beoordelen van het verdere verloop van het proces, is het feit dat

116. Zie ook: REY, P.-P., 1975.

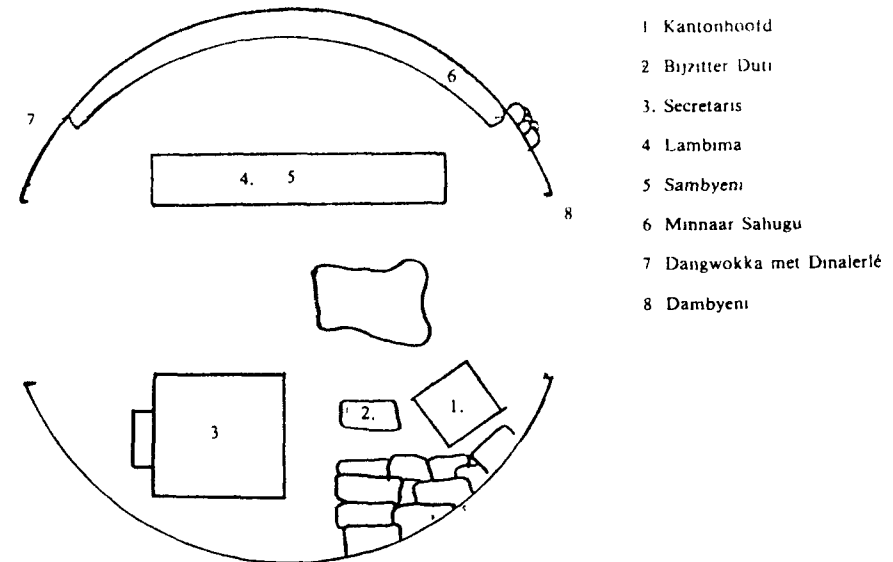
117. Zie ook: GULLIVER, 1978: 35 en VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E. A. B., 1984.

118. GESCHIERE, 1978.

119. Zie ook: GESCHIERE, P., 1984.

120. Deze Duti was op 3 november 1982 de enige aanwezige van de bijzitters

in de ingangshut van het kantonhoofd een zeer gespannen sfeer. Het kantonhoofd is geïrriteerd door het feit dat hij in deze zaak verschillende keren heeft geprobeerd de partijen nader tot elkaar te brengen, pogingen die mislukten omdat er onvoldoende grond voor verzoening aanwezig was.



Tekening 3. Situatieschets proces van 3 november 1982.

Verhoren

Lambima krijgt nauwelijks de tijd om de zaak vanuit zijn standpunt toe te lichten. Het kantonhoofd onderbreekt hem en eist dat Dangwokka voor hem verschijnt. Zij zat buiten - op het pleintje vóór de compound - te wachten. Zij heeft het kind Dyalalerlé bij haar. Zij hoeft géén procesgeld te betalen. Dit betekent dat het kantonhoofd haar vooralsnog niet als partij in het geschil beschouwt. Lambima, die inmiddels op de bank heeft plaatsgenomen, herhaalt dat Dangwokka is weggelopen:

Kantonhoofd:

(Over Lambima): "Hij is bezig te zingen, hij praat niet. Alles is eenvoudig bij mij."

Het kantonhoofd kapittelt hier Lambima: 'zingen' betekent dat hij in herhalingen spreekt en 'als vrouwen en kinderen praat'. Dit refereert aan het feit dat vrouwen en kinderen zingen; mannen zingen niet. Vervolgens geeft hij het woord aan Dangwokka:

Dangwokka:

"Waarom zijn wij hier gekomen? Ik ben met hem getrouwd en toen wij bij zijn huis waren heeft hij me weggestuurd."

Kantonhoofd:

"Ben jij weduwe of ben jij de vrouw van iemand?"

Dit is een cruciale vraag van het kantonhoofd. Van haar antwoord hierop is af te leiden of zij zich nog steeds als echtgenote van Lambima beschouwt. Met een volmondig 'ja' op de vraag of zij de vrouw van iemand is - de vrouw van Lambima - zou zij te kennen geven eventueel naar haar man te willen terugkeren. Dangwokka geeft in eerste instantie geen antwoord op deze vraag maar begint te verhalen wat er gebeurd is toen zij na de vorige verzoeningspoging van het kantonhoofd bij haar echtgenoot terugkeerde: Lambima en Sambyeni hebben haar blootgesteld aan de antilopehoornen. Dangwokka gedraagt zich correct. Zij zit in de typische vrouwenhouding: met gestrekte benen of op de knieën gezeten, het hoofd enigszins gebogen, het hoofd-doekje afgenomen.¹²¹ Op harde toon:

Kantonhoofd:

"Wie heeft de hoornen gebruikt?"

Dangwokka:

"Iluku."

Kantonhoofd:

"Waar heeft men dat gedaan?"

Dangwokka:

"Bij mijn man. Mijn man heeft gezegd dat men de hoornen moest gebruiken."

Het kantonhoofd richt zich tot Sambyeni:

Kantonhoofd:

"Wist jij hiervan of niet?"

Sambyeni:

"Ik wist er niets van."

121 Zij heeft het kind Dyalalerlé bij zich

Kantonhoofd:

"Op het moment dat men de vrouw aan de hoornen heeft blootgesteld, was jij daar bij of niet?"

Sambyeni:

(Zwijgt een moment) "...Ja, ik ben erbij geweest."

Sambyeni probeerde hier de medeverantwoordelijkheid voor het gebruik van de antilopehoornen van zich af te schuiven. Deze staat echter vast als blijkt dat hij aanwezig was bij de uitvoering van deze ceremonie. Sambyeni wil nog iets zeggen. Het kantonhoofd snoert hem de mond:

Kantonhoofd:

"Hou je mond, je hebt ongelijk. Waarom is Iluku niet gekomen? Dat is omdat jullie (Iluku, Sambyeni en Lambima) besloten hebben de vrouw aan de hoornen bloot te stellen. Als ik spreek, ben ik niet tegen jullie. Ik wil jullie een goede raad geven. De Konkomba zeggen: 'Als je zelf niet eet, dan eten de honden'."¹²²

Vervolgens pint het kantonhoofd Sambyeni vast op het feit dat de verzoeningsceremonieën waartoe hij opdracht had gegeven, niet uitgevoerd zijn. In concreto vraagt hij waarom de twee mannen de vorige verzoening niet hebben bezegeld met het afroepen van de hulp van de voorouders. Sambyeni geeft een ontwijkend antwoord door mede te delen, dat op het moment dat deze ceremonie zou plaats vinden, Dangwokka weer gevluht was. Op strenge toon herinnert het kantonhoofd hem eraan dat hij één van de bijzitters de opdracht heeft gegeven te controleren of deze ceremonie ook daadwerkelijk zou plaatsvinden. De twee mannen hebben een opdracht van het kantonhoofd genegeerd. Daarmee bruskeren zij zijn gezag:

Kantonhoofd:

"Heb ik iemand gestuurd om daarop toe te zien, ja of nee?"

Sambyeni kan nu niet langer het antwoord op deze vraag ontwijken en vertelt dat op de dag dat hij de *i-kpá-kpá*-ceremonie wilde uitvoeren, hij met Lambima een woordenwisseling heeft gehad over de vraag wie de kosten ervan zou moeten dragen.¹²³

Op dit moment heeft het kantonhoofd bij wijze van spreken een bal voor open doel liggen: Lambima en Sambyeni hebben zich niet aan de vastgestelde regeling gehouden van een eerdere verzoening. Zij zijn verantwoordelijk voor het mislukken ervan omdat zij de rituele bevestiging van de verzoening niet hebben uitgevoerd. Tegelijk is dit een belangrijk moment in het verloop van het geschil omdat hier de

122. *i-sàng/bá-le/i-le-kó-kú-ro/kú-bó-la/ú-sàng-be*

123. Deze 'rituele verzoening' maakt integraal deel uit van de regeling waar de twee mannen in de eerdere verzoeningspogingen mee akkoord zijn gegaan.

twee mannen openlijk bekennen dat zij niet voor hun voorouders kunnen verschijnen - en ook niet willen - om hulp te vragen voor het bijleggen van het geschil. Voor het kantonhoofd is dit een aanwijzing hoe diep het conflict in de lineage van de twee mannen is ingevreten.

Dangwokka blijft tijdens deze discussie op de antilopehuid zitten en geeft ondertussen haar kind de borst. Dambyeni, de moeder van Sambyeni, mengt zich nu vanaf de drempel van de ingangshut in de discussie. Zij vertelt dat de vrouw Dangwokka naar het huis van Sambyeni is gevlucht nadat Lambima haar het huis had uitgezet. Sambyeni heeft toen met haar geslapen en haar vervolgens weer naar Lambima teruggestuurd. Het kantonhoofd laat de moeder van Sambyeni vrijuit praten. Vervolgens geeft hij de beide mannen een flinke schrobbering vanwege het feit dat ze bij herhaling nagelaten hebben de verzoeningsceremonie uit te voeren, de de vrouw hebben blootgesteld aan de antilopehoornen en het feit dat Sambyeni met haar heeft geslapen. Op dit moment neemt hij Dangwokka in bescherming tegen ontoelaatbare handelingen van deze twee mannen.

De procedure van het proces wijkt nu af van de gewone gang van zaken. Na de verhoren van beide partijen zou het kantonhoofd de bemiddelingspoging moeten beginnen. Echter, uit de verhoren blijkt dat hiervoor vrijwel geen grond aanwezig is. Sambyeni doet een voorstel om het geschil bij te leggen:

Sambyeni:

"De vrouw is nu hier, dus we kunnen haar mee terugnemen." (Hij maakt aanstalten om weg te gaan. Het kantonhoofd reageert hier niet op en pakt de draad van het verhoor weer op.)

Kantonhoofd:

"Hoeveel nachten heeft de vrouw met jou geslapen?"

Sambyeni:

"Ik heb ze niet geteld."

Kantonhoofd:

"Zeg de waarheid!"

Sambyeni: ". . . 52 nachten."

Kantonhoofd:

"Goed, afgelopen. Deze zaak is niet meer voor mij. Jij wilt me als een kind behandelen."

Het kantonhoofd gaat niet in op deze poging het proces te beëindigen, integendeel zelfs, hij dwingt Sambyeni tot een openbare bekentenis dat hij met Dangwokka heeft geslapen. Met deze bekentenis pint hij Sambyeni vast op het feit dat hij heeft meegewerkt aan de slechte behandeling van deze vrouw. Als hoofd van de minimale

lineage had hij haar in huis moeten nemen om haar te beschermen tegen haar man. Het laatste wat hij had mogen doen is met haar slapen en dus feitelijk als echtgenote accepteren en haar vervolgens het huis uitzetten.¹²⁴ Met de woorden dat deze zaak "niet meer voor mij is (. . .)", geeft hij te kennen dat hij het conflict wil doorverwijzen naar het 'Tribunal' in Sansanné-Mango.

Met een theateraal gebaar staat hij op en gaat naar buiten, iedereen in de hut achterlatend. De secretaris van het kantonhoofd begint uitvoerig Lambima en Sambyeni voor te houden dat ze 'op transport' naar Sansanné-Mango zullen worden gezet. Hij haalt een schriftje tevoorschijn waarin hij begint te schrijven:

Secretaris:

"Ik ga voor de Juge de Paix een notitie maken van deze zaak."

Verder zwijgt iedereen. Na ongeveer vijf minuten komt het kantonhoofd weer binnen, neemt weer plaats in zijn zetel en begint met Dangwokka te praten. Zij zit nog steeds op de antilopehuid.

Kantonhoofd:

"Waar woon jij op het ogenblik?"

Dangwokka:

"Ik woon bij de mensen van Binyindi." (De lineage van haar minnaar.)

Kantonhoofd:

"Heb jij sedert men je aan de antilopehoornen heeft blootgesteld met je minnaar geslapen?"

Dangwokka:

"Ik slaap niet met hem. Wij slapen gescheiden."

Kantonhoofd:

"En als je de liefde wilt bedrijven, doe je dat dan met de antilopehoornen?"

Dangwokka:

"Als ik de liefde wil bedrijven doe ik dat met de hoornen." (Gelach).

Kantonhoofd:

"Dus de hoornen kunnen de liefde bedrijven?" (Hilariteit).

124. Alle informanten verklaarden dat Sambyeni nooit met deze vrouw had mogen slapen

In dit intermezzo wordt van bloed-serieus naar humor met sexuele toespelingen gewisseld. Dit is een moment in het proces waarin de partijen even stoom kunnen afblazen. Toch heeft deze - overigens vrij gewone - viriele humor een serieuze onderton: het kantonhoofd wil precies weten hoe hij de relatie tussen Dangwokka en de minnaar moet inschatten. Dangwokka geeft hier, nog steeds beleefd en onderdanig, een correct antwoord: zij heeft onderdak en bescherming gevonden bij de lineage van haar minnaar. Deze minnaar, aanwezig bij dit proces, is geen enkel verwijt te maken van 'vrouwendiefstal' of wat dan ook.¹²⁵

Laatste verzoeningspoging

Na dit intermezzo onderneemt het kantonhoofd de laatste poging om de partijen alsnog tot een verzoening te brengen waarbij hij hen scherp op de gevolgen van het voortduren van het conflict wijst. Dit uitmeten van de consequenties is een middel om de partijen onder zware druk te zetten:

Kantonhoofd:

"En het kind? (Hij doelt hier op het gerucht dat Dangwokka zwanger zou zijn.) Als het kind sterft, sterft het dan in de familie Bukbaktim of in de familie Binyendi? Waarom laten jullie deze vrouw niet gaan? Waarom heb jij (Sambyeni) met haar geslapen?"¹²⁶

Sambyeni:

"Lambima heeft gezegd dat ik met haar slapen moest."

Dambyeni, de moeder van Sambyeni, mengt zich nu weer in de discussie:

"Lambima heeft de nachten geteld dat de vrouw met Sambyeni heeft geslapen. Er is slechts één waarheid: twee broers kunnen niet dezelfde vrouw hebben."

Dambyeni legt uit dat Lambima Dangwokka slecht behandeld heeft, dat hij niet met haar sliep en een muurtje rond haar slaaphut heeft laten bouwen. Het kantonhoofd was niet op de hoogte van het feit dat Lambima dit muurtje heeft laten optrekken. Hij voegt haar toe:

Kantonhoofd:

"Aha, moedertje is niet gekomen om liedjes te zingen."¹²⁷

Vervolgens wendt hij zich tot Lambima:

125. Vergelijk dit ook met de wijze waarop het kantonhoofd de minnaar behandelt in paragraaf 4.4.1.
126. Een vrouw die in het kraambed sterft wordt "in de brousse" begraven, met het (eventueel) dode kind. Haar naam wordt nooit meer genoemd. Ik ken hier één geval van waarbij de moeder in het kraambed stierf en het kind in leven is gebleven.

127. Vergelijk dit met het verwijt aan Lambima bij het begin van de verhoren.

Kantonhoofd:

"Deze vrouw (Dangwokka), is zij weduwe of is zij jouw vrouw?"

Met deze vraag geeft hij Lambima een kans om een opening te maken door hem openlijk te laten bekennen dat Dangwokka zijn vrouw is en dat hij daarom een aantal plichten jegens haar heeft.

Lambima:

"Zij is mijn vrouw."

Kantonhoofd:

"Zelfs een weduwe wordt goed ondersteund."

De stemming wordt opnieuw grimmig: het kantonhoofd verwijt Lambima en Sambyeni dat zij hun plichten tegenover deze vrouw niet zijn nagekomen. Als ze weduwe was gebleven, d.w.z. niet hertrouwd was met Lambima, dan hadden zij haar nog beter moeten behandelen dan ze nu gedaan hebben. Vervolgens vraagt hij voor de tweede keer aan Dangwokka:

Kantonhoofd:

"Ben jij weduwe of ben jij de vrouw van iemand?"

Dangwokka:

"Ik was de vrouw van zijn vader. Toen zijn vader overleed heeft hij me meegenomen."

Dangwokka omzeilt het directe antwoord op de vraag of zij zichzelf ziet als weduwe of als echtgenote van Lambima. Met dit ontwijkende antwoord - voor de tweede keer - geeft zij te kennen niet meer bij Lambima te willen terugkeren.

Kantonhoofd:

"Waar heeft hij jou ten huwelijk genomen? In de brousse of in het huis van jouw overleden echtgenoot?"

Dangwokka geeft geen antwoord, zij buigt haar hoofd en kijkt naar de grond.

Het kantonhoofd (furieus):

"Kijk me aan. Waar heeft hij jou ten huwelijk genomen?"

Dangwokka blijft zwijgen.

Kantonhoofd:

"Jij bent dom. Waarom zeg je niet dat je door Lambima ten huwelijk bent gevraagd?"

De druk van het kantonhoofd om Dangwokka er toe te brengen openlijk te erkennen dat Lambima haar echtgenoot is, heeft geen succes. Hiermee is er geen enkele grond meer om een verzoening tot stand te kunnen brengen. Hij breekt dan ook het proces af:

Kantonhoofd:

"Goed. Afgelopen. Ik oordeel niet meer. De minnaar is een dommerik. Waarom zou een man zich iets toe-eigenen dat bedorven is. (Dangwokka is 'bedorven' doordat de twee mannen haar procreatief vermogen hebben vernietigd middels de ceremonie met de antilopehoornen.) Er is één woord dat zegt: *mwo/buón/tél*, laten we bij elkaar blijven. Ik heb niets meer te zeggen. Mijn enige woorden zijn: als er geen bloed is, komen er geen vliegen."¹²⁸

Het kantonhoofd staat op en verlaat de ingangshut. De secretaris van het kantonhoofd brengt Lambima, Sambyeni, de minnaar Sahugu en Dangwokka naar de politiepost in Gando om hen te laten voorgeleiden aan de 'Juge de Paix' van het 'Tribunal Coutumier de 1e Instance' in Sansanné-Mango.

4.3.1. Hêt politiebureau in Gando.

Toen deze stoet bij de politiepost aankwam, moest de dienstdoende politieman nog gezocht worden. Enkele minuten later arriveerde hij, zijn broekriem nog aansnoerend, in de haast zijn hemd nog niet aan. Hij was uit de siësta gewekt.

De secretaris legde hem in een paar woorden uit wat de reden van hun komst was.¹²⁹ Iedereen moest op de grond gaan zitten, de politieman nam plaats op de enige - stoel achter het tafeltje. In eerste instantie ontstond er een warrig tafereel: iedereen probeerde zijn zegje te doen, alles moest in het Frans en het Ngam Ngam vertaald worden. De politieman begreep dan ook nauwelijks de essentie van het conflict.

Na enige tijd stond hij op, greep een knuppel waarmee hij iedereen bedreigde en het zwijgen oplegde. Lambima mocht zijn zegje doen en verklaarde de vrouw Dangwokka niet meer in huis te willen hebben omdat zij een heks zou zijn: zij zou de dood van een kind van zijn eerste vrouw op haar geweten hebben. De politieman schreeuwde hem toe dat hij geen onzin moest vertellen over deze hekserij; hekserijbeschuldigingen worden door de Togolese overheid niet geaccepteerd.¹³⁰

Politieman:

"Wie heeft na de dood van haar man deze vrouw bij zich genomen?"

128. *mi-sàm/ngà/té-là-lí/ngà/sí-nà/ba*: het bloed/niet/de vliegen/niet/komen/zij/.

129. Deze gebeurtenissen heb ik niet integraal kunnen registreren d.m.v. bandopname daar de politieman dit verbood. Gelukkig moest het gesprokene steeds in het Frans vertaald worden

130. Persoonlijke mededelingen van de heer en mevrouw van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends. Dit betekent trouwens niet dat deze politieman, een Ewe uit het zuiden van Togo, zelf niet in hekserij e.d. zou geloven. Ik heb hem twee keer een van mijn tolken ter beschikking gesteld om een helderziende te kunnen consulteren. Hij werd belaagd door iets wat hem buitengewoon "geneerde"

Sambyeni:

"Lambima."

Politieman:

"Heeft hij (Lambima) gezegd dat zij naar jou (Sambyeni) toe moest gaan?"

Sambyeni:

"Dat heeft hij gezegd."

Vervolgens tegen de minnaar Sahugu:

Politieman:

"En jij, wil jij deze vrouw?"

Sahugu:

"Ja."

Vervolgens verklaren Lambima en Sambyeni dat ze de vrouw niet kwijt willen. Sambyeni voegt daar aan toe:

Sambyeni:

"Als zij niet terugkeert, dan willen wij onze zuster terug." (Dit is het dreigement om de tweede vrouw van Dangwokka's vader - zij is een volle zuster van Lambima - terug te halen als Dangwokka niet bij hen blijft.) De politeman valt heftig tegen hen uit:

Politieman:

"Of jij (Lambima) of jij (Sambyeni) neemt deze vrouw. Als jullie weigeren, hebben jullie af te zien van jullie zuster."

Sambyeni verklaart hier niet mee accoord te willen gaan.

Politieman:

"Eruit! Vrijdag is iedereen hier om naar Mango te gaan."¹³¹

In wezen probeerde de politieman met intimidatie - met de knuppel - de partijen te dwingen tot een stap die ze niet willen en ook niet kunnen doen. Lambima en Sambyeni willen deze vrouw niet kwijt, zij zijn echter ook niet in staat om vol-

131. Voor vervoer van Gando naar Sansanné-Mango is men afhankelijk van het vracht- en personenverkeer op de dag dat er markt in Gando is. De rechtszittingen bij het 'Tribunal' vinden alleen op vrijdag plaats

doende garanties te kunnen geven om aan de verplichtingen jegens haar te kunnen voldoen.

Een dag later was, naar men zei, Dangwokka spoorloos verdwenen. Op de dag dat iedereen zich moest melden bij de politiepost om naar Sansanné-Mango te worden gebracht, besloot zij terug te keren naar Lambima. De minnaar Sahugu verklaarde geen belangstelling meer voor haar te hebben. Op de politiepost constateerde men dat het conflict was bijgelegd, vandaar dat de voorgeleiding aan de 'Juge de Paix' werd afgelast. Het dreigement van de voorgeleiding bij het 'Tribunal' heeft de partijen een zet gegeven om zich voorlopig te verzoenen.¹³²

4.3.2. Ontknoping

Op 16 januari 1983 verscheen Lambima opnieuw bij het kantonhoofd om mede te delen dat Dangwokka met haar minnaar naar Nigeria was gevlucht. Zij had het kind Dyinalerlé bij hem achtergelaten. Hij vroeg het kantonhoofd de verdere opvoeding van dit meisje aan Sambyeni toe te bedelen.¹³³ Het kantonhoofd besloot dat inderdaad Sambyeni het kind in huis moest nemen en voor de opvoeding ervan zorg moest dragen. Sambyeni weigerde dit. "Dat is mijn kind niet", verklaarde hij later.

Het besluit van het kantonhoofd is op zich correct en in overeenstemming met de rechtsregels van de Ngam Ngam: als agnaten, als leden van hetzelfde lineagesegment zijn Sambyeni en Lambima verantwoordelijk voor de nakomelingen van hun lineage. Als hoofd van dit lineagesegment is juist Sambyeni de aangewezen om hulp en steun te verlenen als één van zijn lineagegenoten zelf niet in staat is voor de opvoeding van een kind te zorgen. Deze weigering van Sambyeni geeft aan dat de dreigende splitsing van dit lineagesegment onafwendbaar is: deze twee mannen weigeren nog langer de zorg voor dit kind op zich te nemen. Hiermee zetten zij één van de meest fundamentele principes van de eenheid van de lineage op het spel: de zorg om elkaars nakomelingen.

4.4. Andere huwelijksgeschillen

Het conflict van Lambima, Sambyeni en Dangwokka heeft een aantal kenmerken gemeenschappelijk met andere huwelijksgeschillen die ook door het kantonhoofd zijn beslecht. Vergelijking van deze geschillen zal de positie van het kantonhoofd als geschilsbeslechter verduidelijken. In de eerste zaak is hij zelf nauw betrokken bij het conflict door zijn huwelijks- en verwantschapsbanden met de de partijen. In dit geschil elimineert hij de vertroebelende invloed van een minnaar door een beroep op de politie te doen.

In het tweede geval treedt hij op als classificatorische vader van de vrouw die partij in het geschil is: hier kan hij geen gebruik maken van het Togolese staatsgezag om zijn verzoeningspoging kracht bij te zetten. In het derde geval meet hij zich de bevoegdheid aan als lineagehoofd op te treden in een geschil waar hij geen verwantschapsbanden met één van de betrokkenen heeft.

132. De kosten van een voorgeleiding voor de partijen (reis- en verblijfkosten) vormen ongetwijfeld ook een factor voor de verklaring van deze voorlopige verzoening.

133. In de eerste maanden van 1983 werden vreemdelingen juist op grote schaal Nigeria uitgezet. In werkelijkheid vestigden Dangwokka en de minnaar zich aan de grote weg naar Mango, op enkele kilometers afstand van de marktplaats Gando.

4.4.1. Zaak van de Ashanti

Bij dit huwelijksgeschil is het kantonhoofd zelf nauw betrokken omdat zijn volle zuster de moeder is van de man Sahugu, partij in het conflict. Als moeders broer, *ni-tyò-dye-ná*, heeft hij de plicht te zorgen voor het welzijn van deze Sahugu, als ware het zijn eigen kind.

Deze Sahugu is nog op een andere manier verbonden met het kantonhoofd: de derde vrouw van zijn vader is een half-zuster (gelijke vader, verschillende moeders) van het kantonhoofd.

CASUS I: De Ashanti en haar minnaar

Eind oktober 1982 wendde Ata, een vrouw uit Ghana, zich tot het kantonhoofd. Zij wilde scheiden van haar man Sahugu.

Haar echtgenoot heeft als arbeider op de cacao-plantage van haar vader in het zuiden van Ghana gewerkt. Om de bruidsprijs voor Ata te betalen heeft hij twaalf jaar éénderde van zijn maandsalaris aan zijn schoonvader/baas betaald. In 1980 is hij met Ata teruggekeerd naar Noord-Togo. Hij heeft de reiskosten betaald voor zijn vrouw en de twee kinderen die zij uit een eerder huwelijk had. Zij is gescheiden van een Ashanti. In 1980 is uit dit huwelijk van Sahugu en Ata een kind geboren, Danti genaamd.¹³⁴

Volgens de echtgenoot begon zijn vrouw in augustus 1982 te klagen over het feit dat hij zich niet om haar zou bekommeren: zij verweet hem haar geen eten te geven en geen kleding voor haar kopen. De echtgenoot verklaarde dat zij argumenten zocht om zich van hem te kunnen scheiden. Zij onderhield een relatie met een minnaar, eveneens Sahugu genaamd, behorend tot de lineage M-Bale, wonend tegen de grens met Bénin bij het gehucht Konkomané.

Het kantonhoofd nam Ata eind oktober 1982 enige dagen in huis. Zij had haar kind Danti en enige persoonlijke bezittingen bij zich. Begin november bracht hij een verzoening tussen Ata en Sahugu, haar man, tot stand: zij keerde terug bij haar echtgenoot. Enkele dagen later nam zij echter weer de benen naar haar minnaar; deze vlucht leidde tot het proces van 10 november 1982.

Er werd geen procesgeld betaald. De echtgenoot Sahugu bracht zijn grieven naar voren, waarbij hij het argument van de voor deze vrouw betaalde bruidsprijs breed uitmat. Nadat hij uitgesproken was, legde het kantonhoofd hem een spreekverbod op: het kantonhoofd treedt dan op als vertegenwoordiger van hem. Vervolgens mocht Ata haar grieven naar voren brengen, die nauwelijks serieus werden genomen.

Daarna werd de minnaar opgeroepen. Deze verklaarde dat hij 's avonds laat de vrouw Ata in de brousse had horen huilen. Zij vertelde hem dat zij door haar man verwaarloosd werd en daarom van hem gescheiden was. De minnaar had haar mee naar het huis van een broer van zijn vader genomen waar zij verbleef.

Via zijn oom had hij vernomen dat de vrouw Ata werd gezocht. Dit voerde hij aan ter verontschuldiging voor het feit dat hij niet onmiddellijk had gereageerd op de convocatie bij het kantonhoofd te verschijnen.

134. Gegevens volgens de 'carnet nationale', het persoonsbewijs dat de vader van dit kind tijdens het proces bij zich had.

De minnaar werd tot hoofdschuldige in dit geschil verklaard: hij zou een vrouw tot zich genomen hebben zonder daar enige prestatie voor te hebben geleverd. Hij heeft de regels voor aangaan van huwelijksbanden overtreden, plastisch geformuleerd door het kantonhoofd: "Men huwt een vrouw niet zomaar in de brousse."

Op de expliciete vraag of hij met haar geslapen had, antwoordde de minnaar dat de vrouw Ata in het huis van zijn oom woonde en sliep.

Een ijlings gewaarschuwde politieman uit Gando arresteerde de minnaar wegens "diefstal van de vrouw van een ander." Met enige theatrale gebaren werd hem het kapmes afgenomen en werd hij gefouilleerd op bezit van andere wapens. De volgende dag was hij weer op vrije voeten gesteld.

De vrouw Ata kreeg opdracht terug te keren naar haar man. Dit weigerde zij. Haar man, bijgestaan door zijn broer, probeerde haar het kind Danti af te nemen. Bij dit handgemeen, in de ingangshut van het kantonhoofd, slaagden de mannen erin haar het kind te ontfutselen. Daarna volgde zij de twee mannen met het kind naar huis.

In dit geschil heeft M'Boma Dyama, het kantonhoofd het niet op een formeel proces laten aankomen; er werd immers geen procesgeld betaald. Als moeders broer van de echtgenoot heeft hij vroegtijdig in het conflict ingegrepen door de vrouw Ati enige tijd in huis te nemen, een afkoelingsperiode in acht te nemen, en vervolgens een voorlopige verzoening tot stand te brengen. Deze eerste poging tot afdempen van het conflict speelt zich af op het lineage-niveau.¹³⁵ Op het moment dat de vrouw naar een minnaar vlucht, onttrekt zij het conflict aan het lineage-niveau. Er treedt dan een verwarring op van de verschillende petten die het kantonhoofd op heeft. Als modern gezagsdrager convoceert hij de minnaar voor een rechtszitting, laat het niet daadwerkelijk op een proces aankomen, maar roept wel - met zijn gezag als vertegenwoordiger van de Togolese overheid - de hulp van de politie in om de minnaar te laten arresteren wegens 'vrouwendiefstal'.

4.4.2. Geschilsbeslechting met de zweep

Bij dit huwelijksconflict is het kantonhoofd zèlf direct betrokken: Konna, de vrouw in kwestie, is een dochter van zijn volle broer die langdurig in Ghana verblijft. Deze Konna en haar jongere broertje en zusje, zijn opgegroeid bij het kantonhoofd. Het kantonhoofd heeft Konna gebruikt als compensatie voor zijn vierde en jongste vrouw. Het kantonhoofd heeft er direct belang bij dat deze huwelijksuitwisseling niet in gevaar wordt gebracht. De echtgenoot van Konna is Sambugu, de 'sous-chef de canton' van Mogou, en als zodanig in de hiërarchie van moderne volkshoofden direct ondergeschikt aan het kantonhoofd.

CASUS II: Konna en de onmogelijkheid om tot verzoening te komen

Begin oktober 1982 kwam Konna naar het kantonhoofd om zich te beklagen over de slechte behandeling door haar echtgenoot. Het kantonhoofd nam haar mee naar zijn slaaphut waar hij op de veranda haar verhaal aanhoorde en haar een flinke schrobbering gaf. Konna keerde terug naar haar man.

135. Hierbij moet aangetekend worden dat de vrouw Ati geen patrilineaire verwanten in haar directe omgeving heeft. Hierdoor is het ook onmogelijk voor haar om het geschil op het niveau van een inter-lineage geschil te brengen.

Twee weken later was zij er weer, dit keer had ze wat persoonlijke eigendommen en huisraad meegenomen. Het kantonhoofd nam haar een paar dagen in huis en toen haar echtgenoot langskwam en zijn verontschuldigen aanbod voor de slechte behandeling die haar ten deel viel, keerden beiden weer terug naar Mogou.¹³⁶

Begin december kwam Konna weer haar beklag doen. Het kantonhoofd nam haar wèér in huis. Haar echtgenoot kwam weer langs om haar terug te halen. Dit keer weigerde Konna om mee te gaan. Er ontstond een fikse woordenwisseling. De verwijten van het kantonhoofd aan haar adres, het dreigen haar een klap te geven, dat alles mocht echter niet baten: zij bleef weigeren naar haar echtgenoot terug te keren.

In aanwezigheid van de echtgenoot haalde het kantonhoofd een zweep uit zijn slaaphut en dreigde - met veel pose - Konna daar mee te slaan. Een aantal mannen hield hem tegen. Het kantonhoofd verontschuldigde zich vervolgens bij de echtgenoot: de vrouw wilde niet terugkeren ondanks alle druk die hij had uitgeoefend.

De echtgenoot, overtuigd van de goede wil van het kantonhoofd - en ook getuige van diens uiterste poging een verzoening tot stand te brengen - accepteerde dit en vertrok met achterlating van de vrouw. Konna werd enkele dagen later ondergebracht in de compound van een classificatorische broer van het kantonhoofd.

In dit conflict opereert het kantonhoofd als hoofd van een minimaal lineage-segment. Hij treedt op als plaatsvervanger van de vader van Konna. Hij oefent druk op deze vrouw uit om haar er toe te brengen terug te keren bij haar echtgenoot: zij maakt immers deel uit van een connubium dat niet in gevaar mag worden gebracht. Bovendien heeft hij direct eigenbelang bij het in stand houden van deze huwelijksuitwisseling: één van zijn vrouwen maakt hiervan deel uit.

In dit huwelijksgechil heeft het kantonhoofd geen gebruik gemaakt van zijn gezag als modern volkshoofd: hij brengt in eerste instantie een verzoening tot stand onder het afdak van zijn veranda, de echtgenoot biedt zijn excuses aan voor de slechte behandeling aan M'Boma Dyama, classificatorische vader van zijn vrouw. M'Boma Dyama heeft als classificatorische vader al het mogelijke gedaan om deze vrouw tot terugkeer te dwingen; niets mocht baten, zelfs niet het dreigen met geweld. De echtgenoot kan niets anders doen dan accepteren dat verzoening onmogelijk is.¹³⁷

4.4.3. Konkukka en de niet erkende klachten

In deze casus gedraagt het kantonhoofd zich als hoofd van een lineage-segment, terwijl hij geen verwantschapsbanden heeft met één van de partijen in het conflict.

136. Dit is de enige gelegenheid die ik had om dit facet van een huwelijksgechil met eigen ogen te kunnen zien. Vanaf de zitplaats onder het afdakje bij mijn slaapplaats, keek ik recht op de veranda bij het kantonhoofd op slechts enkele meters afstand.

137. Aan deze casus zit nog een ander aspect vast: de huwelijksuitwisselingen tussen de traditionele volkshoofden. Het kantonhoofd is ook aanverwant met de 'sous chef de canton' van Konkommene en met de bijzitter Duti

Kondukka, afkomstig uit Bénin, is gehuwd met een man van de lineage Binyindi een van de afstammingsgroepen van het 'district' Nagandi.

CASUS III: Kondukka die zich beter moet gedragen

In januari 1983 kwam Kondukka bij het kantonhoofd met de klacht dat haar man haar slecht behandelde. Op die dag had het kantonhoofd een hekserij beschuldiging behandeld, een ruzie tussen twee jonge mannen beslecht en met de 'notabelen' vergaderd over de subsidie van de prefectuur voor de uitbreiding van het lagere schoolje in Dyebori.

Kondukka had vanaf de ochtend tot de namiddag gewacht - met haar kind - in de ingangshut van het kantonhoofd. Toen iedereen vertrokken was vroeg het kantonhoofd haar: "Wat heb jij nog?"

Zij legde uit dat haar man haar geen eten gaf en haar slecht behandelde. Het kantonhoofd onderbrak haar en verweet haar dat vrouwen altijd moerlijkheden veroorzaken. Kondukka somde verder haar grieven op

Het kantonhoofd gaf haar een tikse schrobbering. Hij verweet haar op eigen houtje naar hem toe te zijn gekomen, zonder de familie van haar echtgenoot daarvan in kennis te hebben gesteld. Kondukka verweerde zich met het argument dat de verwanten van haar man zich niet om haar moeilijkheden bekommerden. Bovendien wees zij erop dat haar verwanten in Bénin woonden waardoor zij op hen ook geen beroep kon doen.

Het kantonhoofd wijst haar op haar plicht te zorgen voor het kind, verwijt haar dat het haar schuld is dat ze moeilijkheden heeft en geeft haar opdracht terug te keren naar haar man. Hij houdt haar voor dat zij zich beter moet gedragen zodat haar man geen aanleiding heeft om haar slecht te behandelen. Kondukka huilt tijdens de heftige schrobbering. Zij verklaart dat zij niet naar haar echtgenoot terug wil.

Wanneer M'Boma Dyama haar belooft in de gaten te zullen houden of haar echtgenoot zich correct tegenover haar gedraagt, gaat zij er mee akkoord terug te keren bij haar man.

De vrouw Kondukka doet in deze casus een beroep op het kantonhoofd bij ontstaan van mogelijkheden op lineage-niveau haar recht te halen.

V. EPILOOG

5.1. Facetten van het geschil

Het geschil van de twee mannen en de geërfde vrouw en de casuïstiek in Hoofdstuk IV bieden de mogelijkheid om een aantal facetten van de rechtsantropologie nader uit te diepen. In dit hoofdstuk zal ik twee dimensies van geschilsbeslechting in de samenleving van de Ngam Ngam kort bespreken.

De eerste dimensie is de geschilsinterne. Het betreft de rechtsgang en de positie van het kantonhoofd als geschilsbeslechter in zijn eigen samenleving. De plaats van de geschilsbeslechting in het bredere staatsverband is de tweede dimensie. Deze heeft betrekking op de positie van het kantonhoofd en de door hem bedreven rechtspraak ten opzichte van de vertegenwoordigers van de nationale overheid, i.e. de politie en de door de overheid ingestelde volksrechtspraak.

5.2. Op zoek naar recht

Justitiabelen hebben in een situatie van rechtspluralisme een zekere mate van vrijheid van rechterskeuze.¹³⁸ Deze vrijheid wordt ingeperkt door de aard van het geschil, de sociale relaties tussen de betrokkenen en de inzet van het conflict. Partijen laten zich bij de rechterskeuze leiden door de te verwachten maximale bevrediging van het rechtsgevoel, c.q. de mate van de te verwachten gunstige uitslag van een proces. Dit in de rechtsantropologie veelvuldig bestudeerd verschijnsel, wordt aangeduid met de term 'forum shopping'.¹³⁹

Het geschil van de twee mannen en de geërfde vrouw is hiervoor illustratief. Binnen het geheel van de rechterlijke organisatie kiezen betrokkenen voor de informele volksrechtspraak, het door de volkschoufden gesproken volksrecht. Binnen de sfeer van de informele volksrechtspraak kiezen zij voor geschilsbeslechting binnen de tribale eenheden, en wanneer deze mogelijkheden zijn uitgeput wendt men zich tot het kantonhoofd.

Het kantonhoofd wordt pas ingeschakeld als de mogelijkheden tot verzoening binnen de lineage en tussen de lineages zijn uitgeput. Dit gebeurt op het moment dat de vrouw Dangwokka haar heil zoekt bij een minnaar. Deze minnaar is ongrijpbaar voor geschilsbeslechters wier gezag niet verder reikt dan de eigen lineage.

Ook geeft dit geschil een goede illustratie van de verschillende fasen in de rechterskeuze: Wanneer men een geschil binnen een bepaalde rechtssfeer bij een geschilsbeslechter aanbrengt, is men gehouden de mogelijkheden die dit 'forum' biedt, uitputtend te benutten alvorens men een andere rechter kiest. Het schema van de rechterlijke organisatie in paragraaf 4.2.1. doet natuurlijk geen recht aan het subtiele spel van 'forum shopping'. Zo brengt de vrouw in de casus van 'De Ashanti en haar minnaar' haar zaak direct bij het kantonhoofd aan. Zij beschikt niet over patrilineaire verwanten - redelijk direct in de buurt - op wie zij een beroep

138 Zie: VON BENDA-BECKMANN, F., 1983.

139 Zie ook de eerder aangehaalde dissertatie van: VON BENDA-BECKMANN-DROOGLEEF-VERFORTUIJN, C.E., 1984 en de bespreking daarvan in: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E. A. B., 1985b

kan doen. Hierdoor is het voor haar onmogelijk om het geschil op het niveau van een interlineagegeschil te brengen en ligt de keuze van het kantonhoofd als rechter voor de hand. Vanwege zijn aanverwantschapsrelaties met de echtgenoot van deze vrouw, is het kantonhoofd in staat op te treden als hoofd van een lineagesegment en in die hoedanigheid weet hij een verzoening tot stand te brengen.

In de casus van 'Konna en de onmogelijkheid om tot verzoening te komen', brengt de vrouw Konna het geschil juist op het niveau van een interlineagegeschil aan en zoekt zij hulp bij de broer van haar vader, in dit geval het kantonhoofd. In de casus van 'Konduka die zich beter moet gedragen' verwijst het kantonhoofd de vrouw die een huwelijksgeschil in eerste instantie bij hem aanbrengt terug naar de lineage waar zij ingehuwd is.

Deze casuïstiek laat zien dat 'forum shopping' een strategie is voor de justitiabelen die - op zoek naar recht - hun beste forum kiezen om hun klachten en grieven naar voren te kunnen brengen en hun eisen ingewilligd te krijgen. Tegelijk echter, 'kiezen' geschilsbeslechters als het kantonhoofd of ze wel of niet een geschil in behandeling zullen nemen, het eventueel terug verwijzen naar de geschilsbeslechters die eerder het geschil onder zich hadden. Gezagsdragers als het kantonhoofd kunnen deze 'keuzes van geschillen' maken doordat zij verschillende petten op hebben. Het hoofd van het kanton Gando is en vertegenwoordiger van het gezag van de Togolese overheid en gezagsdrager in zijn eigen samenleving doordat hij hoofd van een lineagesegment is en over de attributen van de morele orde van de Ngam Ngam beschikt. Hij behoort tot de *ú-dyi-tyè*, de 'groten'.

5.2.1 Verandering

Deze beperkingen in 'forum shopping' voor de justitiabelen hangt samen met de eerder door Gulliver gesignaleerde 'transformatie van een geschil'.¹⁴⁰In de loop van de tijd verandert een conflict doordat partijen en de geschilsbeslechter eisen, grieven en zelfs de gehele inzet ervan wijzigen.

Het conflict tussen de twee mannen en de geërfde vrouw is begonnen als een meningsverschil tussen agnaten rond de vraag wie van hen een weduwe zou moeten vererven. Dit is primair een lineagegeschil. Vervolgens ontstaat een geschil tussen de vrouw in kwestie en haar nieuwe echtgenoot; dit huwelijksgeschil resulteert in een hekserijbeschuldiging. Dit huwelijksgeschil wordt tot een conflict tussen de lineage van de mannen en de lineage van de vrouw.

Wanneer de vrouw Dangwokka bescherming zoekt bij een minnaar onttrekt zij het geschil aan de invloed van de betrokken afstammingsgroepen. De twee mannen roepen dan ook de hulp van het kantonhoofd in. Als zij echter weigeren de bevelen van het kantonhoofd uit te voeren, ontstaat er een conflict dat het gezag van het kantonhoofd tot inzet heeft. Op het moment dat de twee mannen in een relatie van seksuele rivalen terecht komen, en bovendien de vrouw blootstellen aan ontoelaatbare handelingen, blokkeren zij elke mogelijkheid tot verzoening.

Gulliver's begrip van de 'transformatie', een begrip dat hij tamelijk vaag houdt, is nu verder te precisieren. Uit de casuïstiek is af te leiden dat het kantonhoofd zelf ook transformaties in het geschil veroorzaakt. Hij gebruikt de invloeds-

140 GULLIVER, P. H., 1978

sfeer van de Togolese overheid om partijen onder druk te zetten om tot een verzoening te komen. Het gezag dat hij in zijn eigen samenleving geniet, als vertegenwoordiger van de morele orde van deze samenleving, weet hij uit te breiden en te versterken door gebruik te maken van 'moderne' machtsbronnen zoals politie en de 'Juge de Paix'.

Ook wil ik het begrip 'transformatie' in verband brengen met het door Gulliver gesignaleerde verschijnsel dat rechters selectief zijn in erkenning van klachten en eisen.¹⁴¹ Taak van een geschilsbeslechter als het kantonhoofd van Gando is het verzoenen van partijen. Hiervoor moet hij over de mogelijkheid beschikken elementen in het geschil die een verzoening in de weg staan, te elimineren of juist bepaalde elementen te accentueren. Deze mogelijkheid om te kunnen manoeuvreren komt ook tot uitdrukking in de procedure van geschilsbeslechting, waarbij de partijen de ruimte krijgen om vrij hun gelijk breed uit te meten waarna ze een schrobbering krijgen voor de fouten die zij zelf hebben gemaakt.

Op verschillende momenten in het proces van de twee mannen en de geërfde vrouw, brengt het kantonhoofd 'transformaties' aan in het geschil. Zo gaat hij niet nader in op de vechtpartij die zich bij het huis van de minnaar van de vrouw Dangwokka heeft afgespeeld. Ook probeert hij het kluwen van deelconflicten - van *li-t'ál*, hekserij tot het niet uitvoeren van zijn orders - terug te brengen tot een mogelijk verzoenbaar huwelijkconflict, door de vrouw Dangwokka tot erkenning van Lambima als echtgenoot te krijgen. Het meest in het oog springende voorbeeld van hoe het kantonhoofd zelf 'transformaties' in een geschil aanbrengt, is de positie van de minnaars. In het ene huwelijksgeschil laat hij de minnaar buiten schot, terwijl hij in het andere huwelijksgeschil juist de minnaar als 'vrouwendief' door de politie laat arresteren. In het geschil van de twee mannen en de geërfde vrouw is de minnaar degene die de vrouw Dangwokka bescherming en onderdak kan bieden wanneer de verzoeningspoging op een fiasco uitloopt. In het conflict van de Ashanti en haar echtgenoot is de minnaar juist een hindernis om het huwelijksgeschil tot een verzoening te brengen.

Concluderend mag men stellen dat de transformatie die een geschil ondergaat, mede bepaald wordt door de aard van de eisen die de partijen in een geschil inbrengen, de mogelijkheid die een geschilsbeslechter heeft om partijen te dreigen met doorverwijzing naar een andere soort recht en door de ruimte die een geschilsbeslechter neemt om elementen van het conflict te elimineren of juist naar voren te halen.

5.3. Recht en staat

In deze situatie van rechtspluralisme moet ook aandacht worden besteed aan de verhouding tussen het lokale tribale recht en het door de overheid opgelegde recht.¹⁴² Moore's begrip van het 'semi-autonome sociale veld' als onderzoeksobject biedt aanknopingspunten voor nadere beschouwing van de relatie tussen recht en staat. Het 'semi-autonome sociale veld' is een te bestuderen eenheid die regels

141. GULLIVER, P. H., 1978: 142.

142. MOORE, S. F., 1973. Moore bekritiseert in dit artikel de visie van het 'legal engineering', een visie waarbij het recht wordt opgevat als een zeer belangrijk instrument voor sociale hervorming.

voortbrengt en over de middelen beschikt om de naleving ervan te bevorderen of af te dwingen. Een dergelijk veld maakt tegelijk ook deel uit van een grotere sociale omgeving die invloed uitoefent op de kleinere eenheden.¹⁴³ Deze beïnvloeding, aldus Moore, vindt plaats uit eigen beweging vanuit de grotere eenheid, of op verzoek van personen die zich in het semi-autonome veld bevinden. Tussen de staat en het individu bevinden zich verschillende kleinere sociale velden waar het individu deel van uitmaakt.

De positie van het kantonhoofd in de geschillen die ik hiervoor heb weergegeven is te beschrijven in termen van: actor in een semi-autonoom veld. Als geschilsbeslechter, benoemd en erkend door de Togolese overheid, roept hij de hulp in van deze overheid bij zijn pogingen partijen in een geschil tot een verzoening te krijgen. In de zaak van de Ashanti-vrouw maakt hij gebruik van de politie om de minnaar onder druk te zetten en verder van een relatie met de vrouw in kwestie af te zien. In het geschil van de twee mannen en de geërfde vrouw gebruikt hij de politie en het dreigement de betrokkenen voor te laten geleiden aan de 'Juge de Paix' als een middel om een voorlopige verzoening te forceren. Het kantonhoofd gebruikt in deze geschillen de Togolese overheid ter versterking van zijn eigen positie als geschilsbeslechter.

Een effect hiervan is dat een dergelijke functionaris steeds meer in een dubbelzinnige positie verzeild raakt. Als Ngam Ngam is ook het kantonhoofd onderworpen aan de traditionele gezagsdragers van zijn eigen samenleving, de grondvoogden; tegelijk ook ziet de bevolking hem als vertegenwoordiger van de staat en dus ook als gezagsdrager van die staatsorde.

Versterking van de positie van volkshoofden als het kantonhoofd - door gebruik van dwangmiddelen aan de overheid ontleend - leidt tot verzwakking van de positie van de traditionele volkshoofden zoals de lineagehoofden en de grondvoogden.

Hun positie wordt niet ondergraven door het van staatswege opgelegde volksrecht, een volksrecht dat sterk door het Europese recht is beïnvloed, maar door beïnvloeding via personen die vanuit het semi-autonome sociale veld de invloed van de staat aanwenden ter versterking van hun gezag.

143 Zie ook: VAN ROUVEROY VAN NIEUWAAL, I. A. B., 1985b

LITERATUURLIJST

- ABEL, R.
1973 'A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society.' *Law & Society Review*, 8: 217-317
- ARCHIVE
Z.j. Archive nationale de la République de Togo. Série APA, Lomé.
- ASMIS, R.
1912 'Die Stammesrechte des Bezirkes Sansanné-Mangu.' *Zeitschrift für Rechtswissenschaft*, 27: 73-89.
- van BAAL, J.
1975 *Reciprocity and the Position of Women*. Assen.
- BARTH, F.
1973 'Descent and Marriage Reconsidered.' In: GOODY, J., (ed.), *The Character of Kinship*. Cambridge, p. 3-19.
- von BENDA-BECKMANN, F.
1983 *Op zoek naar het kleinere euvel in de jungle van het rechtspluralisme*. Academische rede. Wageningen.
- von BENDA-BECKMANN-DROOGLEEVER FORTUIJN, C.E.
1984 *The Broken Stairways to Consensus*. Village Justice and State Courts in Minangkabau. (Diss.). Nijmegen.
- CECCALDI, P.
1979 *Essai de nomenclature des populations, langues et dialectes de la République Populaire du Bénin*. T. I et II. Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, Centre d'Etudes Africaines - CARDAN. Paris.
- CORNEVIN, R.
1961 *Togo: nation pilot*. Paris.
- DELUZ, A.
1970 *Organisation sociale et tradition orale. Les Guro de Côte-d'Ivoire*. Cahiers de l'Homme, nouvelle série IX. Paris - La Haye.
- DITTMER, K.
1979 'Die Obervolta-Provinz.' In: BAUMANN, H., (ed.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Teil 2. Ost-, West- und Nordafrika. Wiesbaden, p. 495-542.

- FORTES, M.
1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe.* London.
1970 *Time and Social Structure and Other Essays.* London
- FROELICH, J.-C., P. ALEXANDRE en R. CORNEVIN
1963 *Les populations du Nord-Togo.* Paris.
- GESCHIERE, P.L.
1978 *Stamgemeenschap onder staatsgezag.* Veranderende verhoudingen binnen de Maka dorpen in zuidoost Cameroun sinds 1900. Meppel. (Herz. en verkorte versie: *Village Communities and the State. Changing Relations Among the Maka Villages of South-Eastern Cameroon.* London, 1982.)
1984 'Hegemonistische regimes en volksverzet in postkoloniaal Afrika: Bayart, Gramsci en de staat in Kameroen.' In: *Sociologische Gids*, XXXI: 344-368.
- GLUCKMAN, M.
1973 'Limitations of the Case Method in the Study of Tribal Law.' *Law & Society Review*, 7: 611-641.
- GULLIVER, P.H.
1978 'Process and Decision.' In: GULLIVER, P.H., (ed.), *Cross-Examinations. Essays in Memory of Max Gluckmann* Leiden, p 29-52.
- GOODY, E.
1970 'Legitimate and Illegitimate Agression in a West African State' In DOUGLAS, M., (ed.), *Witchcraft, Confession and Accusations* London, p. 207-245.
1973 'Greeting, Begging and the Presentation of Respect.' In: LA FONTAINE, J., (ed.), *The Interpretation of Ritual.* London, p. 39-71.
- GOODY, J
1954 *The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast, West of the White Volta.* The Colonial Office London, London.
1959 'The Mother's Brother and Sister's Son in West Africa.' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 61-88.
1969 "'Normative", "Recollected" and "Actual" Marriage Payments among the LoWiili, 1956-1968.' *Africa*, 39: 54-61.
1973 'Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia.' In: GOODY, J. en S J. TAMBIAH, *Bridewealth and Dowry* London, p. 1-58.

- GREENBERG, J
1963 *Languages of Africa* Den Haag
- ter HAAR, B.
1939 *Beginselen en stelsel van het adatrecht.* Groningen-Batavia.
- HARRIS, G.
1973 'Furies, Witches and Mothers.' In: GOODY, J., (ed.), *The Character of Kinship.* London, p. 145-159.
- HOLLEMAN, J.F.
1973 'Trouble-cases and Trouble-less Cases in the Study of Customary Law and Legal Reform' *Law & Society Review*, 7: 585-609
- HUBERT, H.
1969 'Le principe de la réciprocité dans le mariage Nyende.' *Africa*, 39: 261-274.
- de JOSSELIN DE JONG, P.E.
1967 'The Participants' View of Their Culture.' In: JONGMANS, D.G. en P.C. GUTKIND: *Anthropologists in the Field.* Assen. (Oorspr. verschenen in: *Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112, (1956): 149-168.)
- KARAN, M.
1983 *Enquête dialectale de la Préfecture de l'Oti.* Institut National de la Recherche Scientifique Lomé - Société Internationale de Linguistique, Lomé.
- KENNEDY, J.G.
1967 'Psychological and Sociological Explanations of Witchcraft.' *Man*, 2: 216-225.
- KUPER, A.
1982 'Lineage Theory: A Critical Retrospect.' In: *Annual Review of Anthropology*, 11: 71-95.
- LAMPHERE, L.
1974 'Women in Domestic Groups.' In: ROSALDO, M. Zimbalist en L. LAMPHERE, (eds.), *Woman, Culture, and Society.* Stanford, Cal., p.97-112.
- de LAVERGNE DE TRESSAN, M.
1953 *Inventaire linguistique de l'Afrique Occidentale Française et du Togo* IFAN, Dakar.
- MAIR, L.
1974 *Het huwelijk.* Meppel (Oorspr uitgave: *Marriage.* Harmondsworth, 1971).

- MANOUKIAN, M.
1951 *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*. London.
- MANESSY, G.
1975 *Les langues Oti-Volta*. Classification généalogique d'un groupe de langues voltaïques. Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France. Paris
- MEILLASSOUX, Cl.
1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris.
- MERX, B.
1984 *De Ngam Ngam van Dyebori (Noord-Togo)*. Sociale organistie, rituelen en taal. Verslag van de antropologische veldwerk-stage uitgevoerd van september 1982 tot april 1983. Groningen, Instituut voor Culturele Antropologie Rijksuniversiteit Groningen.
- 1985 *Verwantschap en Rituelen bij de Ngam Ngam (Noord-Togo)*. (In voorbereiding).
- MIDDLETON, J. en D. TAIT, (eds.)
1958 *Tribes without Rulers*. Studies in African Segmentary Systems. London.
- MIGNOT, A.
1984 'La filiation et le pouvoir dans les sociétés lignagères.' *Recueil Penant*, vol. 94, 783: 83-103
- MOORE, S.F.
1973 'Law and Social Change: The Semi-Autonomous Field as an Appropriate Subject of Study.' *Law & Society Review*, 7: 719-746. (Herdr. in: *Law as Process; an Anthropological Approach*. London, 1978.)
- NICOLE, J. en B. WALKER
Z.j.(1982) *Les tons du Ngam Ngam*. Etude préliminaire. Contribution au séminaire de travail de la Société Internationale de Linguistique, Lomé.
- ORTIGUES, M.-C en Ed. ORTIGUES
1973 *Oedipe Africain*. Nouvelle édition revue et corrigée par les auteurs. Paris.
- PONTIE, D.
1982 'Les Moba de Lomé.' *Cahiers d'Etudes africaines*. XXI: 53-65.
- PROST, A.
(1964) *Mi Gangam*. Documents linguistiques, 7. Université de Dakar, Dakar
- RECENSEMENT
1974 Recensement général de la population (Mars-Avril 1970). Vol.I. Mi-

- nistère du Plan, Direction de la Statistique, Lomé.
- REY, P.-Ph.
1975 'Les formes de la décomposition des sociétés précapitalistes au Nord-Togo et le mécanisme des migrations vers les zones du capitalisme agraire.' In: AMIN, S., (ed.), *L'agriculture africaine et le capitalisme*. Paris, p. 233-256.
- REY-HULMAN, D.
1975 'Les dépendants des maîtres tyokossi pendant la période précoloniale.' In: MEILLASSOUX, C., (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, p. 297-320
- SEEFRIED, (Freiherr von)
1913 'Beitrag zur Geschichte des Manguvolkes in Togo.' *Zeitschrift für Ethnologie*: 421-435.
- van ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B
1976 *A la recherche de la justice*. Quelques aspects du droit matrimonial et de la justice du Juge de Paix et du Chef Supérieur des Anufòm dans le Nord du Togo. Leiden-Hasselt.
- 1979a 'Terre au Nord-Togo: Quelques aspects sur la relation Anufò - Ngam Ngam en matière foncière.' *African Perspectives*, 1: 139-151.
- 1979b *BEKOIDINTU - Elk huis is beter dan het mijne*. Filmdocumentaire. Afrika Studiecentrum Leiden - Stichting Film en Wetenschap Utrecht.
- 1980 'Chieftaincy in Northern Togo.' *Verfassung und Recht in Uebersee*, 13, 115-123.
- 1981 *A la recherche de la justice*. Filmdocumentaire. Afrika Studiecentrum Leiden - Stichting Film en Wetenschap Utrecht.
- 1985a *Volkshoofden en Jonge Staten in Afrika*. 'Le chef coutumier est-il mort?'. Academische rede. Leiden (Afrika Studiecentrum Leiden).
- 1985b Bespreking van: C.E. von Benda-Beckmann-Drooglever Fortuijn, 'The Broken Stairways to Consensus.' *Nederlands Juristen Blad*, (in druk).
- van ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A.B. en 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 of Northern Togo.' *African Law Studies*, 12: 100-118. (Herdr. in: ROBERTS, S.A., (ed.), *Law and Family in Africa*. Leiden, 1977.)

- 1976 *Ti Anufo* Un coup d'oeil sur la societe des Anufom au Nord Togo
Leiden-Hasselt
- van ROUVEROY VAN NIEUWAAL BAERENDS, L A en E A B VAN ROU
VEROY VAN NIEUWAAL
1981 'Het mogelijke en het onmogelijke in verzoening bij de Anufom in
Noord-Togo (West-Afrika) ' *Sociologische Gids*, XXVIII 305-326
- TAIT, D
1961 *The Konkomba of Northern Ghana* Oxford
- van VELSEN, J
1967 'The Extended-Case Method and Situational Analysis ' In
EPSTEIN, A., (ed), *The Craft of Social Anthropology* London,
129-149
- ZECH, (Graf von)
1904 'Land und Leute an der Nordwestgrenze von Togo ' *Mitteilungen a d
deutschen Schutzgebieten*, 17 107-135
- ZIMBALIST ROSALDO, M
1974 'Woman, Culture, and Society A Theoretical Overview ' In ZIM
BALIST ROSALDO, M en L LAMPHERE, *Woman, Culture and
Society* Stanford (Cal), 1974 17-42
- ZWERNEMANN, J
1972 'Personennamen der Moba ' *Afrika und Uebersee*, I V 245-257

African Studies Centre, Stationsplein 12, 2312 AK Leiden, the Netherlands