

Thuis in Afrika

Een dubbelleven

Afrika-Studiecentrum, Leiden

Thuis in Afrika

Een dubbelleven

Tweede gewijzigde druk

Wouter van Beek

ASC Occasional Publication 22

Gepubliceerd door:
Afrika-Studiecentrum
Postbus 9555
2300 RB Leiden
asc@ascleiden.nl
www.ascleiden.nl

Omslagfoto (Tini Bom): Zra Kangacè (Wouter) drinkt met Tizhè Zra Damba

Alle foto's zijn van Wouter van Beek, behalve:

Tini Bom: foto's 8.5, 20.4, 21.2

Willy Beekhuizen: foto's 1.2, 2.2, 8.1, 8.4

Pieteke Banga: foto's 11.3, 14.3, 20.1

Pieter-Paul van Beek: foto 11.5

Bryan Alexander: foto 12.2

Gerard Jansen: foto 12.1. Met dank aan het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.

De afgebeelde voorwerpen behoren tot de collectie van de auteur: foto's 7.3, 10.2, 10.5, 15.4, 17.4, met uitzondering van 17.3 (collectie-De Grunne, tegenwoordig Musée Dapper) en 17.5 (collectie Tropenmuseum).

Lay-out: Mieke Zwart

Redactie ASC-serie: Harry Wels en Machteld Oosterkamp

Druk: Ipskamp Printing, Enschede

ISBN: 978-90-5448-154-6

© Wouter van Beek, 2015
2^{de} gewijzigde druk 2016

Voor mijn kleinkinderen

Inhoud

Lijst van foto's *xi*

- 1 Op naar Kameroen *i*
 - Voor het eerst naar Afrika *6*
 - Met het gezin naar Kameroen *ii*
 - Veldwerk *15*
 - Hoe heet ik? *19*

- 2 Reizen in Afrika *22*
 - Door de Afrikaanse lucht *24*
 - Onderweg *27*
 - Echt reizen: de brousetaxi *29*
 - Incidenten *33*
 - Afrika onderweg *37*
 - De vijf fasen van een auto *41*

- 3 De bril van de assistent *46*
 - Een auto in het dorp *49*
 - Verkiezingen en het dorp van de dood *53*
 - Plus 14 *56*

- 4 Een dag in het dorp *60*
 - Het huis *61*
 - Het dorp *64*
 - Markt *66*
 - Eten *70*
 - Bier *72*

- 5 Ziek zijn en beter worden *75*
 - Ziek in Afrika *75*
 - De blanke medicijnman *78*
 - Afrikaanse medicijnen *81*
 - Werkt het? *86*

- 6 De laatste dans 94
Mijn eerste begrafenis 95
De dansende dode 99
Het afscheid 105
- 7 Meiden van ijzer, kerels van brons 107
Een bruid in ijzer 108
Jongens in het geel 112
Symbolen van brousse en dorp 115
- 8 Vrouwen lopen als sprinkhanen 119
Hoe je een vrouw schaakt 119
De nieuwe vrouw 122
Hoe vind ik een man? 126
Een huwelijkscomplex 128
Een vrouw is niet gratis 130
Een ‘Tour de Kapsiki’ 132
De antropoloog als echtgenoot 133
- 9 De krab en de toekomst 137
De seance 139
Peuteren aan de toekomst 143
- 10 IJzer en vuur 152
- 11 Van Kameroen naar Mali 172
- 12 Portret van een gentleman 190
- 13 Thuis bij Dogolu 199
Een huis aan de falaise 199
Een ronde door het dorp 203
Thuis eten 208

- 14 Zingen in de nacht 214
 Het lied 214
 Lang leve de cassetterecorder 218
 Homerus aan de falaise 222
 Baja ni en het weefsel van de begrafenis 226
- 15 De bontepaardenmest-kever of waarom de Dogon toch
 gewone mensen zijn 231
 Sirius, een dubbelster? 233
 Op zoek naar de niet-bestaande mythe 236
 En wat dan? 240
- 16 Kijk mij tussen de wilden! 245
 Een selfie tussen de maskers 245
 Van onderzoekshuis tot hotel 248
 Toeristen en de Dogon-cultuur 252
 Het Dogon-huwelijksbureau 258
- 17 Kopen en roven van Afrikaanse kunst 261
 Met Corneille naar Mali 261
 Terracotta's en een burgemeester 266
 Dogon-beelden en hun handel 272
- 18 Dertig jaar wachten 280
 Maskers 281
 Uitstel 285
 Eindelijk, de *dama* 288
 Toch weer wachten 294
- 19 Zoute regen 296
- 20 Het einde van mijn broer 311
 Een grote familie 313
 De dorpsleider 318

21	Ons dorp en de rest van de wereld	324
	Problemen buiten het dorp	326
	Dogon en ontwikkelingshulp	330
	Dorp en overheid	332
	Een balans	334
	Weer thuiskomen	336

Lijst van foto's

- Foto 1.1 Een heilige dag in Kapsiki-land 9
- Foto 1.2 Met zoon Pieter-Paul op weg naar een feest, samen met chef Wusuhwahwule 13
- Foto 1.3 Pieter-Paul, onze Tizhè, met zijn vriendje Deli Kse 21
- Foto 2.1 Bagage-afhandeling in Garoua 26
- Foto 2.2 Het is even wennen, zo'n nieuwe weg: Kameroen 1972 32
- Foto 2.3 Reizen kan heel idyllisch zijn, een pinas op de Bani bij Mopti, Mali 2001 36
- Foto 2.4 Een auto op zijn uiteindelijke bestemming 43
- Foto 2.5 De laatste fase van de auto in volle glorie 45
- Foto 3.1 Jean Zra, Pieter-Paul en Luc, aan het werk 47
- Foto 3.2 'How the war was shot' 52
- Foto 3.3 Luc in Gudur in 2009 58
- Foto 3.4 De oude chef van Gudur, in 1973 58
- Foto 3.5 Luc met bril en familie 59
- Foto 4.1 Het huis van Lèwa 62
- Foto 4.2 Mogodé in 2003, met Tini, rechts in de verte Nzambe 65
- Foto 4.3 Ladè, schoondochter van Luc, verkoopt in 2003 haar bier op de markt, onder Tini's en Luc's goedkeurend oog 69
- Foto 4.4 Luc en de gif-ton: 'Tja, wat moeten we daar nu mee ...' 74
- Foto 5.1 Haman, de 'dokter' in Mogodé, met zijn lijst 'diploma's' en zijn medicijnkast 82
- Foto 5.2 Kuve aan het werk 87
- Foto 5.3 Dogolu stelt een diagnose door de kauri's te raadplegen 93
- Foto 6.1 Teri Puwe op zijn favoriete plek; op de achtergrond de berg van Hwempetla 96
- Foto 6.2 De *safa* en *haze* op het hoofd van Zra 100
- Foto 6.3 Zra in volle glorie, omringd door zijn verwanten 102
- Foto 7.1 De bruiden van 1972 gekleed in *livu*, bij hun slotritueel 109
- Foto 7.2 *Gwela* in de brousse 113
- Foto 7.3 Een *matlaba* van messing 115
- Foto 7.4 Poseren voor de foto: Mogodé – Rumsiki: o-o. 118
- Foto 8.1 Kwangwushi, Jean Zra en een voet van mij 123
- Foto 8.2 Luc betaalt de bruidsprijs, in dit geval voor Kwashukwu aan Ndewuva 125
- Foto 8.3 Een jonge moeder met kind op de markt 131
- Foto 8.4 Pieter-Paul, ik en Téri Sha 134
- Foto 8.5 Dansen met 'schoonvader' Kweji Da 135
- Foto 9.1 De krab in de pot 142
- Foto 9.2 Cuve met een klant 146
- Foto 9.3 Hier sta ik zelf in het zand: de vos is langs geweest! 148
- Foto 10.1 Een jonge smid, Guili 2006 154
- Foto 10.2 De armband is af 157
- Foto 10.3 Kwanyè bedekt een wasvorm met klei 161
- Foto 10.4 Dogolu met een wel erg mooi geweer. Na het eerste salvo lag het in stukken 165
- Foto 10.5 Een *ogobanya*: haarvlechten op de eetkom 170

- Foto 11.1 Een hoekje van de markt van Tireli 175
- Foto 11.2 Marie, François en Luc, plus boek! 178
- Foto 11.3 De expeditie, maar dan terug de falaise op 182
- Foto 11.4 Domo 184
- Foto 11.5 Een wandeling in Sangha: v.l.n.r. Mea, Wouter met Hermen, Amanda en Willy 185
- Foto 11.6 Pieteke in Tireli, participierend 189
- Foto 12.1 Herman Haan en het hijstoestel 192
- Foto 12.2 Dyanguno in 1991 194
- Foto 13.1 Een stukje van Dogolu's erf, met Yasaa en Yasagu 200
- Foto 13.2 Mabudu en Tini, 2006 203
- Foto 13.3 Yasaa besproeit haar uientuin, Tireli 1980 206
- Foto 13.4 'Kleintjes' eten 211
- Foto 13.5 Dogolu en Elua 213
- Foto 14.1 De barubo-trommen tijdens de *baja ni*. De rechterspeler heeft zijn doodskleden op het hoofd 216
- Foto 14.2 Het publiek van de *baja ni* 221
- Foto 14.3 Wouter oefent met zijn geweer 228
- Foto 14.4 Apomi's vrouwen voeren de reizen van hun man op 230
- Foto 15.1 Tellem-grotten in de steilwand 232
- Foto 15.2 De Dogon zijn geen 'mythische cultuur', maar wel een heel sociale: bespreking van het maskerfeest in Amani door de dorpsoudsten 237
- Foto 15.3 Germaine Dieterlen, Jean Rouché en hun informanten 241
- Foto 15.4 Een vrouwelijke Nomo, watergodin 244
- Foto 16.1 Eric Huyten filmt toeristen tussen de maskers, Sangha 1994 246
- Foto 16.2 Dansen met het 'dievengenootschap' op het dak van 'Chez Walter' 252
- Foto 16.3 Dimè, dorpspreker, moedigt de maskers en trosselaars aan bij een toeristendans 256
- Foto 16.4 Het bruidspaar in Tireli, met Yasaa op de achtergrond 259
- Foto 17.1 Corneille in Mali, 1992 265
- Foto 17.2 Nigel met het beeld 267
- Foto 17.3 Een klein deel van de collectie-De Grunne 269
- Foto 17.4 Beelden geven een wens aan, hier moederschap, verzorging 273
- Foto 17.5 Toen ik 'er' nog hing: de antropoloog en 'zijn' masker 278
- Foto 18.1 Het maken van de vezels, Teri Ku 2008 283
- Foto 18.2 Een jonge initiandus en zijn spleetrom 286
- Foto 18.3 Een mooi uitkijkpunt voor het maskerfeest 291
- Foto 18.4 Apomi, tijdens de begrafenis van zijn vader 292
- Foto 18.5 Een weelde aan *kanaga*-maskers, een hyena en een woud van 'bomen' 293
- Foto 19.1 Yalai aan het bier brouwen 298
- Foto 19.2 Stofstorm in Tireli 300
- Foto 19.3 Overstroming in Tireli 301
- Foto 19.4 Een waterval in Tireli 310
- Foto 20.1 Dansles in Tireli, 1972 312
- Foto 20.2 Een deel van het gezin van Dogolu in 2003 316
- Foto 20.3 Een schoolklas in Tireli, 2008 321
- Foto 20.4 Dogolu als grootvader in 2005. Tini had bellenblaas meegenomen, een groot succes 323
- Foto 21.1 Tireli van bovenaf gezien, in 1992 329
- Foto 21.2 Modern vervoer in Maroua, de zogenaamde clando 332

- Foto 21.3 Dogolu met auto en chauffeur, 2008 335
Foto 21.4 Abraham, Rachel en hun gezin, met Kweji bij zijn moeder 337
Foto 21.5 Gwarda 338
Foto 21.6 Ter herinnering aan Bèrèwaja (links, met haar zoon Matiw op de rug) 340

Op naar Kameroen

Thuis in Afrika, maar in welk Afrika? Natuurlijk is meer dan één soort ervaring mogelijk met dit immense continent en zijn er dus vele manieren waarop je er 'thuis' kunt zijn. Behalve de enorme geografische variatie, van Sahel tot oerwoud en van woestijn tot de Bergen van de Maan, zijn er drie soorten Afrika. Voor de journalisten is er het Afrika van de politiek, een spannende arena vol contrasten. Afrika herbergde het enorme charisma van een Nelson Mandela tegenover de huidige politieke en ecologische problemen: opstanden, uitbuiting, een niet weg te bikken dictator als Mugabe, en terreurgroepen als Boko Haram in Nigeria, AQIM in Mali, Al-Shabaab in Somalië en Kenia of de hongersnood en droogte die zo indringend op televisie worden gebracht. Dat is het Afrika van de krantenkoppen, niet het Afrika waar ik op doel, maar het is er wel en het breekt in 'mijn' Afrika in, en niet zo'n beetje ook.

Voor het tweede type Afrika ga ik naar Namibië. Een afstudeerproject van de Universiteit Utrecht bracht mij begin jaren negentig jaarlijks naar dit prachtige, woeste land in het zuidwesten van het continent; vanaf 1995 begeleidde ik daar elk jaar een zestal studenten tijdens hun afstudeeronderzoek. In 2002 had ik de begeleiding afgesloten en als toetje ging ik naar 'de duinen', naar Sossusvlei, een begrip in Namibië. Het uiterste zuidwesten van dit enorme land herbergt namelijk het Namib-Naukluftpark met als hoogtepunt een duingebied dat bijna tweemaal zo groot is als Nederland. Zandduinen tot 300 meter hoog vormen een onvergetelijk schouwspel, met hun scherp gesneden zandruggen in alle pastelkleuren, fantastisch. Duin 45 is een begrip bij fotografen en filmers, de duin waar de toeristen op mogen klimmen. De enige weg die het duingebied in gaat is 60 kilometer lang, tot ongeveer halverwege het gebied, en loopt door het dal van een droge rivier. De laatste 5 kilometer moet je lopen om bij het einde van de weg te komen. Met een flesje water begon ik opgewekt aan dat deel van de tocht, genie-

tend van het uitzicht links en rechts, maar na een tijdje begon mijn aandacht toch wat af te nemen, en ging het lopen op de automatische piloot. Diep in gedachten liep ik door, soms heb ik dat. Plotseling schrok ik op en zag een heleboel dieren om me heen, antilopen met lange rechte hoorns. Ongemerkt was ik een kudde oryxen in gelopen; ik had zo rustig gewandeld dat ze nauwelijks op me reageerden. Het was een magisch moment, met overal om me heen die prachtige beesten, als door Mondriaan beschilderd met de rechte zwarte strepen op hun kop, tegen de achtergrond van die magnifieke duinen. Oryxen kunnen in zo'n woestijn leven, zij wel en ik niet, en ik was in feite in hun territorium, voor een moment door hen gedoogd. Onvergetelijk als dat moment voor mij was, dit was hun wereld, niet de mijne. Ik heb daar ruim een uur gestaan om van dit Afrika te genieten, toen moest ik weer terug om op tijd het park uit te zijn; zij mochten blijven want zij woonden daar, ik was een bezoeker.

Een soortgelijke ervaring met dit Afrika van de dieren had ik vlak daarvoor gehad met de studenten, ook in Namibië. We reden met een busje door Bwabwata National Park, toen ik plotseling moest stoppen, want er stonden twee olifanten voor ons op het pad. Wij keken opgetogen, en een van de studenten zei: 'Hier rechts staan ook olifanten.' Zo was het, trouwens links van ons ook, en toen we achteromkeken stonden daar ook van die grote beesten. We zaten midden in een kudde, en iedereen was doodstil. Dit was opwindend en spannend maar ook eng, en allen voelden we hetzelfde: wij zijn in de wereld van de olifanten hier, zij zijn de baas, niet wij. Zo'n busje lijkt dan heel klein en fragiel.

Tijdens een latere reis door Namibië in 2013 reden we het Waterberg Plateau National Park uit op weg naar het hotel, en plotseling stopte de chauffeur: rhino's! Vanaf onze hoge positie in de safari-jeep zagen we twee neushoorns op ons af komen lopen, langzaam hun hoofd wat heen en weer zwaaiend. 'Geen foto's nemen,' fluisterde onze gids, 'want ze zien slecht, en worden boos van een flits.' En daar stonden ze dan links van de auto, inspecterend wat er in hun wereld was gekomen. Eén toerist, die we toch al vreselijk eigenwijs vonden, nam wel een flitsfoto, en werd onmiddellijk uitgekafferd door ons allen, maar wel zachtjes want die beesten konden ons zo omgooien. Dat deden ze niet en na een ademloos moment liepen ze langzaam verder, gelukkig niet echt in ons geïnteresseerd.

Dit tweede Afrika is dus dat van de dieren, het Afrika van National Geographic en Animal Planet, het continent van de wildheid en van de schitterende dierenfilms; dat is de wereld voordat de mens op aarde verscheen. In dat Afrika zijn de dieren thuis, dat is 'hun' Afrika. 'Mijn' Afrika, het derde dus, gaat over mensen, gewone mensen in dorpen, over het dagelijks leven van mensen zoals wijzelf, mensen die nu eenmaal in Afrika wonen. Het is het continent van de andere culturen, kleurrijk maar ook alledaags, vreemd en toch gewoon. Het is het verhaal van het overleven, van leven en dood in een oud continent, van het wel en wee in dorpen waarin iedereen familie van elkaar is, en ook een beetje van de antropo-

loog. Tegenwoordig leeft de helft van de Afrikanen in steden, maar dat is een ander verhaal; als antropoloog heb ik gewerkt in kleine samenlevingen, het klassieke gebied van het vak, binnen familieverbanden waar ik zelf toe ben gaan behoren, en in dat Afrika leef ik mijn dubbele leven.

Natuurlijk leef je als antropoloog voor het merendeel gewoon in Nederland, maar daarnaast heb je dus dit tweede leven in de compleet andere wereld die antropologen 'het veld' noemen, voor mij zowel in Kameroen als in Mali. Opgenomen als geadopteerde familie leef je hun leven met hen mee en worden deze mensen je heel dierbaar. Dat is dubbel leven, dat is een extra leven hebben, en dat is dus een antropologisch dubbelleven. In mijn geval komt daar nog een andere dubbelheid bij; ik heb namelijk in twee verschillende 'velden' geleefd, de Kapsiki in Noord-Kameroen en de Dogon in Mali, en in beide culturen ben ik kind aan huis geworden. Bij beide groepen heb ik ook een huis, een paar hutten bij de Kapsiki, en een compleet eigen erf bij de Dogon. Antropologen heten wel eens met hun veld 'getrouwd' te zijn, en in dat geval ik ben dus bigamist, nog afgezien natuurlijk van mijn gewone gezin. Afrika is niet zozeer een continent als wel een verslaving, en deze memoires weerspiegelen mijn verslingering aan deze andere wereld.

Ik heb mijn verhaal in thema's geschreven, over reizen in Afrika, over mijn assistent, over het huwelijk en het gewone leven in het dorp, over kunst, over een lied, maskers en toekomstvoorspelling, maar ook over ruzies in het dorp, over ziekte en dood, want een idylle is Afrika niet. Deze thema's zijn losjes gerangschikt op een tijd-as waarin het Kapsiki-onderzoek, mijn promotieproject, de eerste helft vormt, de studie van de Dogon de tweede. Hier en daar gebruik ik voorbeelden van beide groepen in één thema, om de verschillende daden tot een weefsel te maken. Het is daarmee een 'tale of two villages' geworden, geschreven vanuit mijn eigen visie, ervaringen en emoties.

Echter, de zoektocht naar de 'ander' is onvermijdelijk ook een speurtocht naar jezelf, en dit verhaal over mijn ontmoeting met Afrika betekent dus graven in mijn eigen verleden en in mijn persoonlijke geschiedenis. Mijn beide lange veldwerkperiodes zat ik in het veld met mijn hele gezin. In 1972-1973 was ik in Kameroen met mijn eerste vrouw Willy en onze twee kinderen, Pieter-Paul en Mea, maar in 1979 in Mali waren daar twee kinderen bij gekomen, Amanda en Herman. Na onze scheiding in 1989 ging het om frequente korte veldbezoeken, en was mijn tweede vrouw, Tini, vrijwel altijd bij me. Soms reisden daarbij anderen met ons mee, en in 2003 ging Amanda mee naar Kameroen, waar ze dus nog nooit was geweest. Veldonderzoek is meestal een studie in eenzaamheid, want veldonderzoek doe je doorgaans alleen. Echter in het Dogon-gebied ben ik nogal eens deel van een team geweest; een etnoarcheologie-project met een groep onderzoekers leverde drie bezoeken op, en verder kwam ik in Tireli voor een hand-

vol film- en fotoboekprojecten en ben ik zelfs reisleader geweest naar de Dogon. Maar dit is een aanvulling op het eigenlijke onderzoek.

Het begon dus met Kameroen, maar waarom Kameroen, en waarom eigenlijk antropologie? Dat laatste was voor mij geen logische keus; wel was het op het Utrechts Stedelijk Gymnasium volstrekt vanzelfsprekend dat je ging studeren. In het begin van die schooltijd wilde ik een Delfts ingenieur worden, net als mijn vader die een bestekfabriek leidde in Zeist. Maar ja, als tiener is je vader eerst je model, maar later een soort springplank om je tegen af te zetten; een lichte aanval van tienerrebellie maakte een eind aan het ingenieur-idee, want het moest juist niet hetzelfde als hij! Voor mijn oudere broer Peter werd het tropische landbouw, ook lekker anders, mijn jongere zus Marian zocht haar volstrekt eigen weg door school en opleiding, maar wat wilde ik eigenlijk? Na veel nadenken en zoeken koos ik voor biologie, een leuke studie, breed en een goede wetenschappelijke vorming. Maar in mijn eerste jaar merkte ik snel dat ik geen echte bioloog was: voor mij had de botaniseertrommel geen charme, en ik was niet getrouwd met de microscoop. Wat ik tegenkwam waren bevlogen docenten die me precies de schoonheid van een ribkwal konden uitleggen, en die dat nog uitgebreid deden ook. Ook vertelden botanici me tijdens een excursie in Zuid-Limburg waarom dat peperboompje nu zo ontzettend interessant was. Ik denk dat ze waarschijnlijk wel gelijk hadden, maar het ging mij te weinig over mensen, merkte ik. Dat had ik natuurlijk vooraf kunnen bedenken, maar toen was me nog niet duidelijk dat daar mijn voornaamste belangstelling lag. Ik haakte dus geleidelijk af, en besteedde veel tijd aan dammen, mijn levenslange sportfascinatie. Ik was op mijn zestiende begonnen met dammen bij een club in Zeist, en was ermee doorgegaan tijdens de studie in Utrecht. In 1962, nog als student biologie, werd ik jeugdkampioen van Nederland, al kon ik het jaar daarop in het echte Kampioenschap van Nederland bepaald geen potten breken. Maar het werd wel tijd om een nieuwe studie te zoeken. Dat werd, met een welkom en zinvol psychologisch advies, culturele antropologie, een vak dat ik eigenlijk niet kende en dat werd aangereikt door het testbureau. Dat vak ging in elk geval duidelijk over mensen, en achteraf beseftte ik er bij aardrijkskunde wel iets van te hebben meegekregen.

Voor ik iets anders ging studeren, moest ik echter eerst in dienst. In die tijd was Hare Majesteits wapenrok het onvermijdelijk tenue voor iedere jongen. Dus ging ik met diepe tegenzin als rekrut naar Vught, als een miniem onderdeel van lichte 64-4, en inderdaad, een geweldig soldaat was ik niet en zou ik nooit worden ook. Toen ik eenmaal in dienst was had het wel zijn eigen fascinatie, een nieuwe wereld, maar dan een waar ik niet voor gekozen had en niet voor in de wieg was gelegd. Hoe kwam ik daar zo snel mogelijk uit? Het liep uit op een 'flitsende carrière' als soldaat-schrijver, een rang laag genoeg om een verlengde dienstdienst te ontlopen, want dat was de twijfelachtige eer die ten deel viel aan rekruten die officier of onderofficier werden; zo zou ik op tijd uit dienst komen

om bij de start van een studiejaar aan te schuiven. Ik had geluk en kwam te werken bij de Krijgsraad te Velde Oost in Arnhem, een leuk baantje, gewoon op kantoor, niet erg legerachtig. Vaak bleef ik slapen bij mijn oudere broer Peter die vlakbij woonde in Dieren; dat was gezellig toeven en vormde voor de dienst een vertrouwd adres, want hij was tweede luitenant bij de artillerie. Als soldaat in Arnhem leerde ik ook Willy kennen, mijn eerste vrouw en de moeder van mijn kinderen, dus al met al was de dienstdienst niet voor niets. Ik leerde tijdens de opleiding een hoop nuttige dingen die ik nooit nodig hoop te hebben, zoals schieten en magazijnadministratie, maar bij de krijgsgeschiedenis leerde ik typen, en dat was wel belangrijk. Karakteristiek voor het leger hadden ze een soldaat-schrijver benoemd die nog 'u' zei tegen een schrijfmachine. Aan de sergeant-majoor die de leiding had van de griffie van de krijgsgeschiedenis denk ik nog met genoeg en respect terug, zoals ook aan de schaakpartijen tijdens de lunch met een van de secretaresses.

In oktober 1965 kwam ik uit dienst, net op tijd om nog in Utrecht in het eerste jaar culturele antropologie mee te doen, en dat was vanaf het begin de studie die ik had gezocht: ik was academisch thuisgekomen. In mei 1968, tijdens de studie, trouwde ik met Willy; we kregen het jaar erop onze eerste zoon, Pieter-Paul, en gestimuleerd door deze vaderlijke verantwoordelijkheid studeerde ik snel af, al in 1969. In die tijd was de universiteit sterk aan het uitbreiden in de rangen onder die van hoogleraar of lector, dat wil zeggen die van universitair medewerker – tegenwoordig universitair docent –, en ik kreeg een baan aan het instituut waar ik had gestudeerd. Door die snelle uitbreiding kon je benoemd worden zonder gepromoveerd te zijn, tegenwoordig is dat niet meer mogelijk en worden alleen nieuwe docenten aangenomen die gepromoveerd zijn of hun proefschrift bijna af hebben. Het was echter zeker de bedoeling dat ik een proefschrift zou schrijven, en daar werkte de vakgroep ook aan mee door een sabbatical aan te bieden, een jaar zonder onderwijsverplichtingen, en ook door hulp bij het aanvragen van subsidies. Ik ging dus op zoek naar een plaats en een onderwerp voor mijn onderzoek. In de antropologie is dat in principe veldonderzoek, de studie naar de cultuur van een groep mensen, meestal buiten Nederland. De meeste studenten willen daarbij zo ver mogelijk weg – daarvoor kiezen ze het vak eigenlijk. Ik ook, maar waar zou ik heen gaan? De wereld is groot, zeker voor een antropoloog die zijn neus dicht bij de grond heeft, dat wil zeggen werkt onder kleine lokale gemeenschappen.

Nu had ik tijdens de studie het vak 'menselijke biologie' gevolgd bij het Instituut voor Antropobiologie, en met dat instituut ging ik door. Mijn biologieachtergrond(je) hielp daarbij; ik voelde me thuis in de studie van de lichamelijke aspecten van mensen. Onder leiding van professor Huizinga, een kleurrijk figuur die heel trots was op zijn beroemde oudoom-historicus, de 'Grote Huizinga', organiseerde dit instituut regelmatig 'expedities' voor onderzoek onder de Fali van

Noord-Kameroen. Tijdens mijn studie had ik veel gelezen over Oceanië, maar Afrika leek ook erg interessant, en veel bereikbaarder. En Noord-Kameroen leek me een leuk gebied, met groepen die nog hun eigen religie hadden, redelijk weggestopt in een mooi gebergte. Begin 1971 kreeg ik van WOTRO, de NWO-stichting voor wetenschappelijk onderzoek in de tropen, een reisbeurs als voorbereiding van het promotieonderzoek, en in februari 1971 ging ik op verkenningsreis.

Voor het eerst naar Afrika

Het was een mooie reis, mijn eerste introductie in Afrika. Willy stuurde mij onlangs wat van mijn brieven van die trip, en het was leuk om de lichte opwinding over dit ‘avontuur’ terug te voelen die uit deze vergeelde brieven opsteeg. Ik moet me een echte ontdekkingsreiziger hebben gevoeld, en kan me dat moeilijk meer voorstellen na een leven gevuld met Afrika. Ik vloog naar Fort Lamy, zoals de hoofdstad van Tsjaad toen heette – het huidige Ndjamena. In die tijd vocht het Vreemdelingenlegioen nog in Noord-Tsjaad tegen de Toubou-rebellen, ten behoeve van het jonge, onafhankelijke regime van François Tombalbaye. Een paar jonge volontairs vingen mij daar op, jongelui die als dienstplichtigen Franse les gaven in Tsjaad, een soort alternatieve dienst die zij konden combineren met hun antropologieopleiding. Van hen leerde ik wat belangrijk was in een Afrikaanse stad – restaurants, autohuur en bars waar je koel kan zitten. Ook vertelden ze me om nooit mijn veldwerkaantekeningen aan iemand anders te geven; de hoogleeraar die de leiding had van het INTSH, het nationale Tsjaadse onderzoekscentrum – ik zal zijn naam niet noemen – had ooit een artikel gepubliceerd op basis van de notities van een van hen. Enfin, dat is bij mij nooit een probleem geweest; mijn twee promotoren hadden geen enkele neiging om zoiets te doen; ze hadden ook meer dan genoeg materiaal uit eigen onderzoek.

Fort Lamy was – en Ndjamena is nog steeds – een echt Afrikaanse Sahel-stad, met zijn geelbruine gebouwen, brede wegen van slecht asfalt of prima stof, ik vond het geweldig. Kleurrijke mensen, een wirwar van fietsen en brommers, en overall stof, vanaf het begin voelde ik me thuis in de droge tropen. Enfin, hier zijn we als mens geëvolueerd, bedacht ik. Ik had de juiste gidsen, een comfortabel onderkomen, en werd overspoeld door indrukken en informatie. De jonge volontairs wilden mij maar al te graag wegwijs maken in deze andere wereld; zelf waren zij bezig met het opzetten van onderzoek naast hun leraarschap, al ben ik bang dat van echt onderzoek meestal niet veel kwam. Maar de stad was boeiend en Tsjaad fascinerend, alleen waar zou ik nu precies heen gaan?

Ik had uit de literatuur drie opties uitgezocht voor onderzoek in die regio: Zuid-Tsjaad bij de Sara, omdat die een boeiende, uitgebreide jongensinitiatie kenden, de *yondo*. De tweede optie was bij de Toupouri in het oosten van Noord-Kameroen. Dat is een belangrijke groep die nog weinig beschreven was, en ook een spectaculaire initiatie had. De derde optie waren de Kapsiki, in de bergen op

de grens van Kameroen met Nigeria. Voor de eerste optie vloog ik naar Fort-Archambault in Zuid-Tsjaad, een stad die nu Sahr heet. Van de missie daar huurde ik een 2CV, en leerde voor het eerst hoe geschikt die kleine Franse auto's zijn voor Afrika: licht, goede vering en je krijgt ze uit elk gat; dat geldt ook voor de Renault 4. Die 120 kilometer naar het zuiden waren wel een ervaring: het was de eerste maal dat ik reed naar een mij volkomen onbekend gebied en dan nog over een echte 'wasbordweg'. In Faro, hartje Sara-gebied, stond een wegwijzer die ik nooit zal vergeten. Twee gammele pijltjes, één noord: FORT LAMY 700, en één zuid, BANGUI 600. Ik was in 'the middle of nowhere' aangekomen! Praktisch op de grens van Tsjaad met Republiek Centraal Afrika was daar een kleine missiepost waar men me hartelijk ontving. De zuster van die post begreep goed wat ik wilde doen, en samen gingen we naar een dorp dat geschikt zou zijn voor onderzoek, een kilometer of twintig de brousse in. Het bleek een mooi dorp te zijn, met aardige mensen die nog gewillig poseerden voor de camera, dat zou later wel anders worden. Ook nam de lokale chef me mee langs een paar andere dorpen. Hij reed vrolijk de grens over om mij een goede locatie te laten zien, en ik besepte plotse-ling dat ik voor Centraal Afrika geen visum had. Maar hij was daar de baas, en de enige douanebeambte die daar stond kende hem goed, mijn eerste kennismaking met de Afrikaanse realiteit van de grens. Al met al leek de Sara-groep in Zuid-Tsjaad een goede kandidaat.

Terug in Fort-Lamy besloot ik de andere mogelijkheden door te spreken in Kameroen, en vloog naar Yaoundé, de hoofdstad van Kameroen. Daar vonden mijn collega's aan het ORSTOM, het instituut dat het Franse tropenonderzoek coördineert, de politieke situatie in Tsjaad te riskant: dat was geen goede keuze als je naar het veel stabielere Kameroen kon. Van dat politieke argument heb ik later veel plezier gehad, want Tsjaad zou de volgende decennia een uiterst woelige geschiedenis kennen. De Sara vielen dus af. Na een week alle documenten over de twee andere kandidaat-groepen te hebben doorgespit, Toupouri en Kapsiki, ging ik terug naar het noorden, nu naar Garoua, de hoofdstad van de noordelijke provincie. Daar wilde ik allereerst spreken met Eldridge Mohammadou en Igor de Garine. Eldridge was de Kameroense geleerde die onofficieel al het onderzoek in het noorden coördineerde, iemand met een prachtige eigen bibliotheek waar alle publicaties etc. over de regio te vinden waren. Het enige onduidelijke was wat nu eigenlijk zijn voornaam was en wat zijn achternaam: hij had zich ook lang Mohammadou Eldridge genoemd, en had de volgorde al een paar keer veranderd. Later zou ik dat bij de Kapsiki ook tegenkomen, want zo vanzelfsprekend zijn familienamen niet in dit deel van Afrika. Eldridge was aardig en behulpzaam. Hij had uitgebreid onderzoek gedaan naar de orale geschiedenis van de Fulbe van het noorden. En omdat deze veehouders overal hun eigen koninkrijkes hadden gesticht, hadden ze intensief contact gehad met alle 'païens', de – 'heidense', lees

traditionele – landbouwende groepen die het merendeel van de bevolking vormen, hij kende die allemaal.

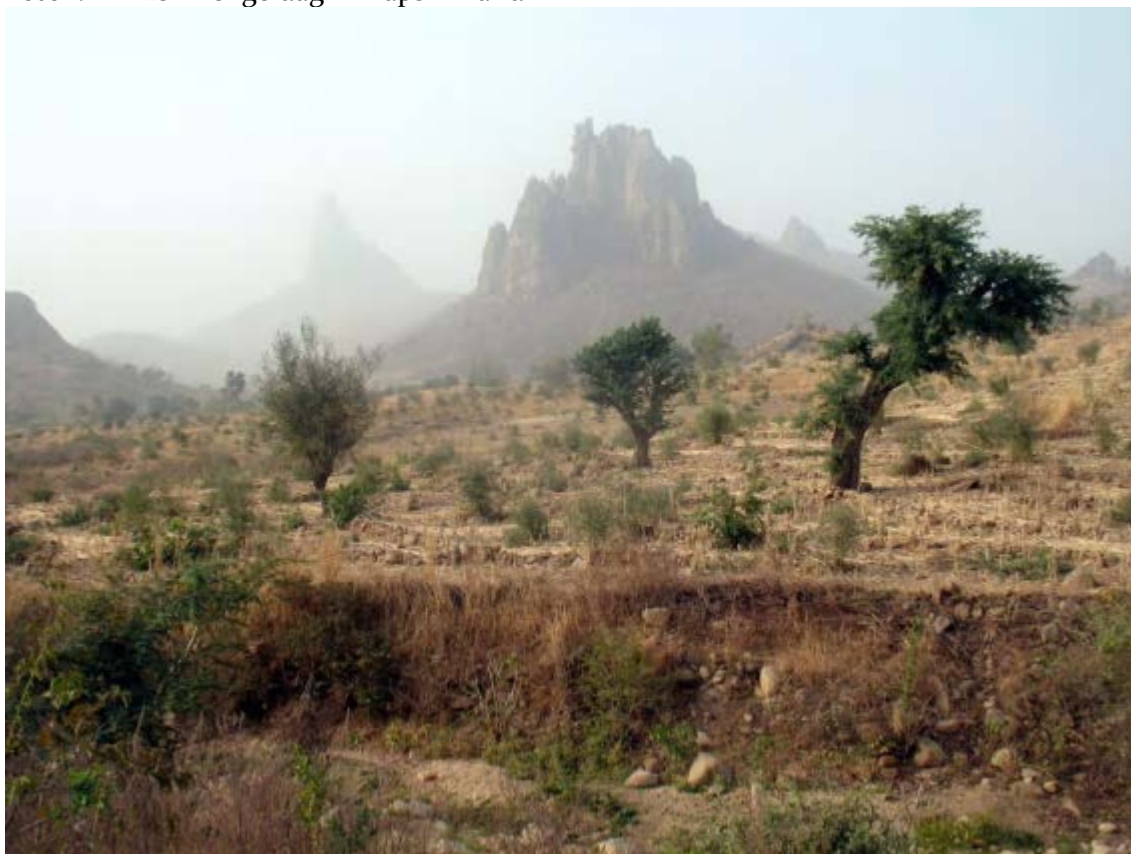
Hij vond mijn beide keuzes prima, maar had een voorkeur voor de Kapsiki, omdat daar nauwelijks iets over bekend was. Alleen had hij bedenkingen bij de toeristische invloed op deze groep: ‘Les Kapsiki sont trop pourris par le tourisme’, de Kapsiki waren volgens hem nogal bedorven door al dat bezoek. Dat was eigenlijk een aanbeveling voor me, omdat ik het idee had dat toerisme wel een interessant thema zou kunnen zijn. In de jaren zeventig was niemand dat nog met me eens, want toerisme stond bij antropologen in een kwade reuk, al die rijke en vreemde bezoekers leidden maar tot ‘cultuurbederf’. Toch zou in 1977 de antropologie van het toerisme van start gaan met het boek *Hosts and Guests*, dat aantoonde dat toerisme niet alleen boeiend was maar ook belangrijk. Ik zat er dus niet zo ver naast; in 2012 heb ik samen met Annette Schmidt van het Rijksmuseum voor Volkenkunde in Leiden een boek samengesteld over de invloed van toerisme op de Afrikaanse lokale bevolkingen, *African Hosts and their Guests* – een titel die dus duidelijk verwijst naar het boek van 1977 – en in die bundel laten we zien hoe belangrijk toerisme is geworden in Afrika. Weinig antropologen kunnen het belang van toerisme tegenwoordig nog ontkennen, wat ze er ook van denken. Velen vinden het trouwens nog steeds niet leuk, al dat gereis van iedereen. De eerste reactie van antropologen is dat het grote publiek het reizen aan de professionals moet overlaten, de antropologen dus, en hun boeken maar moet kopen. Maar zo zit de wereld niet meer in elkaar. En eigenlijk schrijven wij ook veel te weinig voor het grote publiek.

Was mijn gesprek met Eldridge verhelderend, mijn laatste gesprek met Igor de Garine was dat nog meer. ‘Cher Igor’ – ik heb hem later goed leren kennen – liet zich meteen van zijn donkerste zijde zien. ‘Ik heb jaren onderzoek bij de Massa gedaan,’ vertelde hij me, ‘en ik heb ook veel materiaal over de Toupouri, want de twee zijn burens. Ik ga dat publiceren vóór jou, en ik zeg je niet wat ik heb.’ Dat was niet aardig en weinig collegiaal, maar wel duidelijk. Veel antropologen denken het, maar hardop zeggen doe je dat niet, zeker niet bij de eerste ontmoeting. Verder hebben we overigens plezierig zitten praten, en zijn we goede collega’s gebleven; mits je maar van zijn territorium afbleef was hij heel behulpzaam, en gezien zijn grote ervaring kon ik veel van hem leren. Later zouden onze wegen zich kruisen in de werkgroep antropologie van de voeding die hij zou opzetten, want hij werd de grondlegger van die tak van de antropologie. Maar hij had zijn antropologisch jachtterrein wel erg ruim afgebakend, en een aanbeveling voor de Toupouri was het dus niet. Dus leek mij het Kapsiki-gebied de beste keuze, en werd het hoog tijd om daarheen te gaan. (Uiteindelijk heeft Igor weinig over de Toupouri gepubliceerd.)

Ik deed dat rustig aan, huurde een auto in Maroua en reed eerst naar Mokolo, de districtshoofdstad van de Mandara-bergen. Die tocht was een openbaring. Van

het begin af aan was ik weg van de bergen, niet hoog, maar wel woest, met prachtige vergezichten waarin de puntige rieten daken van de huizen de scherp besneden bergtoppen accentueren. Schitterend. In Mokolo leerde ik de familie Eichenberger kennen, Zwitserse zendelingen die hun leven lang onder de Mafa hadden gewoond. Zij vonden het een geweldig idee dat ik naar de Kapsiki zou gaan, want van de Mafa wist men al veel, maar van hun zuiderburen de Kapsiki nog weinig. De volgende dag dus door naar 'le pays Kapsiki', zoals het toen al heette.

Foto 1.1 Een heilige dag in Kapsiki-land

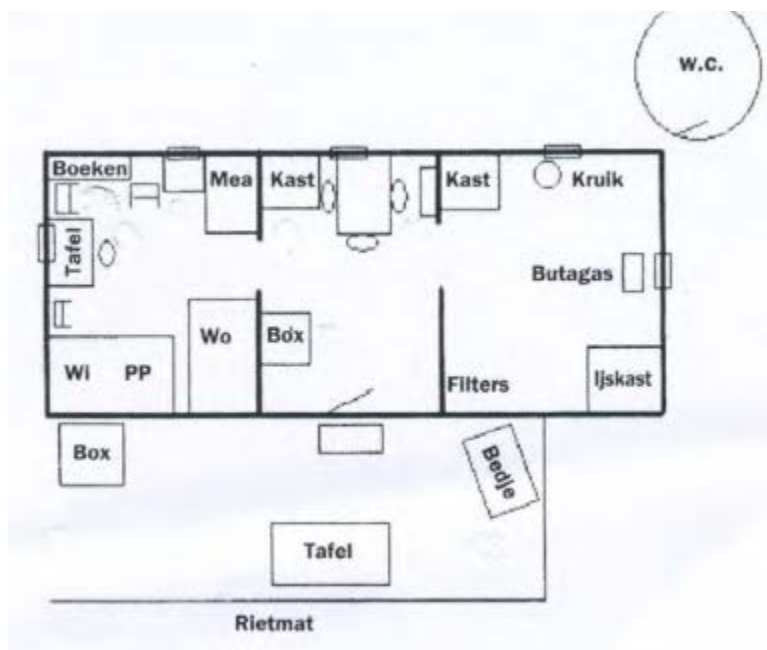


De openbaring van de vorige dag zette zich voort met een voor mij visionair schouwspel. De weg loopt eerst westwaarts naar de grens met Nigeria, en draait dan in Rumsu, het eerste echte Kapsiki-dorp, linksaf naar het zuiden. Toen zag ik voor het eerst de Kapsiki-hoogvlakte, en die aanblik zou beslissend zijn voor mijn keuze. Een golvend groen-bruin landschap met aan de horizon gigantische rotspunten die als reuzenvingers uit de vlakte omhoog priemden, sommige nette kegels, andere afgepunt, dan weer een serie grillige pieken die alle kanten uit wazen. Ik stopte, stond minutenlang te kijken en wist: hier ben ik thuis, hier ga ik onderzoek doen. Vergeten waren de Sara en de Toupouri, vergeten was ook even de notie dat het toch primair om de mensen ging, ik was verkocht door het land-

schap. Uiteraard zou ik later de mensen en hun cultuur gaan waarderen en dat doe ik nog steeds, maar de bekoring van het landschap zou nooit verminderen. En dan had ik het mooiste nog niet eens gezien. Aan het einde van dat eerste verblijf reed ik van Mogodé naar Rumsiki, de toeristenplaats aan de zuidkant van het plateau. Toen begreep ik ten volle waar de toeristen voor kwamen – want toeristen hebben altijd gelijk. Die 12 kilometer behoren tot de mooiste die ik ken; de weg loopt vlak langs de rand van de hoogvlakte, dus iedere bocht brengt nieuwe vergezichten richting westen, waar bergketens, versierd met de karakteristieke pieken, wazig door de hitte van de zon, zorgen voor een onvergetelijk schouwspel.

In het hartje van al die rotspieken ligt het dorp Mogodé, en ik maakte voorbereidingen om daar te gaan wonen. Even ten oosten van Mogodé ligt het dorp Sir, waar een katholieke missie was gevestigd, en ik logeerde daar bij pater Duriez, een missionaris die de streek kende als zijn broekzak. Hij bracht mij in contact met de lutherse zending in Mogodé, en daarmee met Timoti Teri Puwe, de catechist die mij kon huisvesten. Timoti zou later mijn ‘vader’ worden, en ik huurde bij hem een hut die hij aan het bouwen was voor een soldaat, een Kapsiki die in Yaoundé was gelegerd. In de periode tussen deze verkenningsreis en mijn komst een jaar later, zou hij het huisje keurig afbouwen en kon ik het huren. Dat onderkomen kostte me 50 gulden (€ 22,-) per maand, geen geld voor een Nederlander, en pas veel later besepte ik dat ik ons stulpje voor die anderhalf jaar huur makkelijk had kunnen kopen. Het bestond uit drie kamers, elk zo’n 4 x 4 meter: de deur kwam uit op het middelste vertrek, en links en rechts waren openingen naar de andere vertrekken. Links zou de slaapkamer worden voor het hele gezin, rechts de keuken, en de entree in het midden was de eet- en werkkamer. Luxe! Dat vonden de dorpingen althans, voor ons was het net te doen met twee kinderen: we sliepen met ons vieren in één kamertje.

Misschien had ik het inderdaad moeten kopen, want toen ik na mijn eerste veldperiode was vertrokken in juli 1973, maakte Timoti er een bar van, gerund door twee Toupouri. Later is het afgebroken, en nu heeft een zoon van Timoti er een veel groter huis voor in de plaats gebouwd. De familie maakt het goed, de zoons van Timoti, mijn broers dus, wonen en werken verspreid over heel Kameroen in prima posities. Een van hen is net generaal geworden in het Kameroense leger, en een ander is een rijke handelaar die meestal in Yaoundé woont.



Plattegrond van het huis

Met het gezin naar Kameroen

Een jaar later ging ik terug naar de Kapsiki. De stichting WOTRO, die subsidies regelt voor onderzoek in de tropen, was zo vriendelijk geweest om de aanvraag voor een promotieonderzoek, die ik had ingediend na de verkenningsreis, te honoreren, en de vakgroep Culturele Antropologie gaf mij anderhalf jaar sabbatical; dus kon ik dus redelijk chic veldwerk gaan doen, met een baan en genoeg geld om mijn gezin te laten overkomen. Op 10 februari 1972 beviel Willy van ons tweede kind, Mea, een zusje voor Pieter-Paul, en tien dagen later ging ik kwartier maken in Mogodé als eerste fase van het onderzoek. Vanuit Nederland had ik een landrover besteld in Douala, waar deze auto's worden geassembleerd voor Kameroen. In die plaats in het uiterste zuidwesten van Kameroen komt het vliegtuig ook aan, dus allereerst haalde ik de auto op, die zowaar klaar stond. Vanuit Douala reed ik naar Yaoundé voor wat gesprekken en voor de onderzoeksvergunning. Een kennismaking met bureaucratisch Afrika is nooit weg, en ik merkte toen dat er drie dingen nodig waren: geduld, beleefdheid en geluk. Vooral dat laatste. Na lang wachten en eindeloze strijkages kreeg ik de uiteindelijke vergunning, mede door een ambtelijke vergissing: ik had bij mijn eerste bezoek een vergunning aangevraagd om in het archief te werken, en toen die kwam was die zo ruim geformuleerd dat al het onderzoek eronder viel. Ik moest nog wel de onderzoeksvergunning omzetten in een verblijfsvergunning, maar dat kon prima in Garoua, in die tijd de hoofdstad van het noorden. Naar Nigeria heb ik verschillende aanvragen opgestuurd, maar nooit heb ik één antwoord of teken van leven gekregen. De Kapsiki wonen aan beide kanten van de grens – in het Nigeriaanse deel wor-

den ze Higi genoemd – en aan die westkant heb ik moeten werken op basis van een bezoekersvisum voor drie maanden, dat ik telkens opnieuw moest aanvragen in Tsjaad.

We hadden secuur uitgerekend hoe groot de laadbak van de bestelde landrover was, en twee pakkisten laten maken die daar precies in pasten. En die gingen vol met huisraad, bij elkaar 1,5 kubieke meter. Met behulp van een pater uit de missie in Douala haalde ik de kisten op bij de douane, en het is maar goed dat ik hem bij me had. Hij moest regelmatig zaken inklaren en kende niet alleen alle wegen, maar ook alle douaniers. Ik kreeg daar mijn eerste les in ‘betalen voor diensten’, omkopen heet dat normaliter; hier was het een deel van het salaris, werd mij te verstaan gegeven. Zonder hem was het veel duurder geweest, en had ik veel te veel betaald. Omkopen is een kunst waar geen handboeken voor bestaan, maar de praktijk is een goede leerschool.

De lange reis naar het noorden heb ik maar één keer per auto gemaakt, alleen toen in 1972, en het was een ervaring op zich. Ik deed er drie dagen over, met stops in Boulai en Garoua. In Mokolo opende ik een postbus, en ging door naar Mogodé. Daar werd ik duidelijk verwacht; bijna in optocht werd ik naar het huis gebracht dat Timoti voor me gereed had gemaakt. Nou ja, gereed, er moest nog een cementvloer in, en dus logeerde ik eerst bij Tlimu, de lokale dominee van de lutherse kerk die vlak bij ons woonde. Een paar dagen later was de vloer klaar en installeerde ik me, onder massale belangstelling. Vooral het uitpakken van de kisten was prachtig. Achteraf zei Tlimu: ‘Heel erg mooi, alles. We hebben alles gezien, we hebben alles aangeraakt.’ En dat hadden ze, alles was door ieders handen gegaan.

Willy kwam in april na met beide kinderen, Pieter-Paul en Mea. Ik haalde hen op in Fort-Lamy, en na een dramatische nacht in een ‘case de passage’ reden we de lange weg naar Mogodé. Dramatisch vanwege het overnachtingshuis, dat zoveel smeriger en zoveel voller met muggen bleek te zijn dan we hadden verwacht. Het was ons genereus aangeboden door het INTSH, maar we hadden beter een hotel kunnen nemen. De eerste kennismaking met Afrika was voor Willy moeizaam, heet, vuil en teleurstellend; Pieter-Paul van vier vond het allemaal wel goed, en Mea van twee maanden sliep overal doorheen, maar Willy had de beschaduwde lanen van Nederlands-Indië in gedachten waar zij was geboren, en voor haar viel de Sahel erg tegen. Bij aankomst in Mogodé maakte de hartroerende gastvrijheid van de Kapsiki wel veel goed, want iedereen was enthousiast dat het gezin er was. Tja, voor haar moest Afrika duidelijk worden afgestoft. In haar eerste brieven naar Nederland vroeg ze zich af of ze hier wel zo lang zou blijven, maar na een paar maanden sloeg dat om.

Dat wil allerm minst zeggen dat het vanzelfsprekend was om met een gezin met zulke kleine kinderen – waaronder een baby van twee maanden – in de brousse in Afrika te gaan zitten. Huizinga had ooit gezegd dat Kameroen een paradijs voor

kinderen zou zijn, maar hij had zijn gezin nooit daadwerkelijk meegenomen. Onder antropologen is het wel gewoon, maar lang niet alle veldwerkers hebben al kinderen bij hun eerste onderzoek. Ik was relatief jong vader. Willy en ik hebben er nooit over getwijfeld dat we met ons allen zouden gaan, Willy vanuit haar beeld van Indonesië, en ik omdat het ‘the thing to do’ was en omdat ik nooit anderhalf jaar in mijn eentje van huis zou gaan. Dat Afrika risico’s inhield wisten we, maar echt gevisualiseerd hebben we die toen niet. Goed eigen vervoer, wonen aan een grote weg met een hospitaal binnen bereik, plus natuurlijk een behoorlijk uitgebreide huisapotheek, dat zou genoeg moeten zijn. Achteraf vraag ik me af of ik wel genoeg wist van tropische ziekten, want de meeste kennis daarover heb ik in Afrika zelf opgedaan. Dat laatste kwam grotendeels door onze eigen problemen, want die zijn er wel geweest, maar daarover later meer.

Hoe dan ook, de komst van mijn gezin betekende het begin van het eigenlijke onderzoek. Een gezin ter plekke gaf me meteen veel meer ingang bij vrouwen en kinderen, en ook bij de mannen voor wie ik nu een normale man was, eentje met vrouw en kinderen, dus vanaf dit moment kwamen vrouwen met baby’s over de vloer, en kwamen Kapsiki-jongetjes om met de kleine *nasara*, het blanke jongetje, te spelen. Ik had al een eigen clan, maar had nu ook ‘schoonfamilie’, helemaal zoals het hoort.



Foto 1.2 Met zoon Pieter-Paul op weg naar een feest, samen met chef Wusuhwahwule

Ook werden we als ouders geroepen bij bevallingen. Op een ochtend in april kwam onze kok Joseph opgewonden langs: ‘Kuve is bevallen!’ Kuve was de schoonzus van Joseph die in het huis vlak naast ons woonde. Willy ging erheen

met wat eten, en schrok zich een hoedje. De jonge moeder zat op een steen voor haar hut, overal bloed op de grond, en een paar vrouwen waren bezig met de navelstreng, maar het leek alsof ze niet precies wisten wat ze moesten doen. Normaliter heeft een oude vrouw de leiding, maar degene die hier de bevalling leidde, had er volgens Joseph weinig verstand van. Willy riep mij meteen, en ik ging erheen – ervaren vader, wat wil je, net een bevalling achter de rug. Vader Sunu Ma had de baby in een doek gewikkeld, maar die stonk naar benzine omdat hij daar net zijn brommer mee had schoongemaakt, dus verving ik die maar door een handdoek van ons. Iedereen keek verwachtingsvol naar mij. Het enige wat nog moest gebeuren was het afbinden van de navelstreng, want de nageboorte was er ook al. Ik had daar niet zo'n mooie tang voor als de huisarts bij ons thuis twee maanden geleden, en maakte dus alles maar schoon en bond de navel af met een touwtje. Willy, die over mijn schouder stond te kijken, was enigszins in paniek – dat kan toch niet zonder dokter! – maar het ging allemaal goed. De navelstreng viel netjes af, en Kuve – de eerste dochter heet altijd zo – heeft een keurige navel. Nog steeds.

Toen ik een dag later weer ging kijken, bleek de baby uitslag te hebben, waarschijnlijk van de benzine van de eerste doek. We hebben haar toen elke dag met babyzalf ingesmeerd, daar hadden we genoeg van, en na een week was het over. De opa van kleine meid kwam ons bedanken voor de hulp. Eigenlijk kwam hij ons niet eens zozeer bedanken, dan wel vragen wanneer we de baby wilden hebben. Wij hadden het kind gered waar de echte vader het beschadigd had, en zo was het eigenlijk ons kind. Later kwam ik erachter dat Sunu Ma nog geen bruidsprijs had betaald, dus ook niet veel recht had op het kind. Hoe dan ook, we vertelden hem dat we het kind nog als het zijne beschouwden en dat we het niet mee zouden nemen, waarna hij ons op zijn knieën bedankte dat hij het kind mocht houden. Voor Willy was dit de eerste shock van een heel andere cultuur, met een heel andere manier van denken over ouderschap: 'Een vreemde wereld hier,' schreef zij in haar brief.

De kleine Kuve is nu een grote Kuve geworden, en begroet mij nog steeds als een vader die ze lang niet heeft gezien, enthousiast en overtuigend. De eerste keer dat mijn tweede vrouw, Tini, zag dat een bloedmooie jonge Kapsiki-vrouw mij om de nek vloog, keek ze even vreemd op, maar het was mijn dochter die mij begroette. Kuve trouwde later met een rijke handelaar uit Guria, scheidde van hem, leefde een tijdje zelfstandig in Michika, en is een paar jaar geleden teruggekomen naar een andere echtgenoot in Guria. Sunu Ma en zijn vrouw hebben later nog meer kinderen gekregen, zonder enige bijstand mijnerzijds, en ze zijn moslim geworden. Hij heet nu Hasmin en zit in de hofhouding van de Lamido, de districtschef, een goede positie. Kuve is Fanta geworden, een populaire naam voor gefulbeïseerde vrouwen; met het drankje heeft de naam niets te maken.

Veldwerk

Ik was dus naar Kameroen gegaan voor veldonderzoek, maar hoe verloopt veldwerk eigenlijk? Antropologen zweren bij participerende observatie, dat wil zeggen het verkrijgen van data door er gewoon te zijn, te kijken, met de groep mee te doen, wat vragen te stellen en met de mensen te verkeren in een rol die zij begrijpen. De keuze van het dorp waar je intrekt is dus van groot belang, maar je hebt eigenlijk nauwelijks informatie om een beredeneerde keus te maken. Ik had Mogodé gekozen omdat het centraal lag en met de auto goed bereikbaar was. Omdat ik een gezin met jonge kinderen had, wilde ik direct aan de weg wonen om eventueel snel in het dichtstbijzijnde hospitaal(tje) in Mokolo te kunnen zijn.

Mogodé is het grootste dorp van de Kapsiki in Kameroen – in Nigeria is dat Michika als centrum van het Higi-deel – en de Lamido is er gevestigd, het officiële kantonhoofd. In Noord-Kameroen is dat deel van het officiële bestuursapparaat nog in Fulbe-handen, een erfenis uit de tijd van voor de kolonisatie. De term Lamido komt uit het Fulfulde, de Fulbe-taal, en het hoofd van het kanton Mogodé, dat alle Kapsiki-dorpen omvat, is een moslim. Hij is alleen geen ‘echte’ Fulbe, maar een Kapsiki die moslim is geworden, een gefulbeïseerde Kapsiki. De ‘echte’ Fulbe zijn veehouders die overal in de regio wonen, zelfs in de hele West-Afrikaanse Sahel, een grote groep die politiek heel belangrijk is geweest in de geschiedenis; echter de stedelijke Fulbe, die dus niet altijd ‘origineel’ zijn, hebben de touwtjes in handen.

In het begin was deze Lamido wantrouwig: wat komt die blanke doen? Komt hij mij controleren? Hij voelde zich kwetsbaar, en met enig recht zou later blijken, want niet alles wat hij uitspookte kon door de beugel. Ik kwam daar niet voor, maar het duurde lang voordat hij dat geloofde. Trouwens, voor hem was het moeilijk om zich voor te stellen dat er iemand niet onder zijn jurisdictie stond. Hij dacht alleen in termen van onderdaan of heerser. Deze Lamido en ik zijn later min of meer vrienden geworden; in elk geval maakte hij voor mij één uitzondering: waar hij met ieder ander alleen maar Fulfulde sprak, sprak hij met mij in het Kapsiki, luid gniffelend om het feit dat ik een Kapsiki-naam had.

De hofhouding van deze Lamido vormt de kern van een hele wijk van gefulbeïseerde Kapsiki, en dat maakt Mogodé anders dan de andere dorpen. Mijn redenering was dat Mogodé genoeg wijken had zonder moslims of christenen waar ik het meer traditionele leven en vooral de eigen religie kon bestuderen. En dat bleek te kloppen. Mijn laatste reden om Mogodé te kiezen was de centrale ligging, want vanuit Mogodé zijn alle dorpen van het kanton makkelijk te bereiken; ook de Nigeriaanse Higi-dorpen zijn goed te belopen. Een wandeling van drie kwartier brengt je bijvoorbeeld in Kamalé. Je moet dan wel de berg af, want de Kapsiki-dorpen liggen op de hoogvlakte, en de Higi-dorpen in Nigeria liggen helemaal beneden aan de voet van de berg. Met de auto kan het ook, maar dan kost het een hele dag; je moet dan helemaal omrijden, eerst naar de grensovergang ver

weg in het zuiden en als je dan eenmaal in Nigeria bent, weer terug naar het Higi-gebied, bij elkaar 200 kilometer over slechte wegen. Ik heb dat twee keer gedaan, één keer in 1973 toen ik een census van alle dorpen maakte, en één keer met Tini in 2003 om te zien wat er allemaal veranderd was. Eenvoudig was het nooit. Al met al is Mogodé een goede keus geweest, juist omdat het me om het hele gebied ging.

Meedoen – dat is het gewoon, participerende observatie klinkt wat gewichtiger – is het devies van de antropoloog, maar hoe ver gaat dat en is het allemaal ‘echt’? Ik ben natuurlijk geen Kapsiki, en mijn vrouw en kinderen zijn dat ook niet. Ik werk altijd vanuit een eigen huis, dus met een eigen huishouden. Antropologen zijn zelden de enige blanken in hun gebied; meestal zijn blanken alleen te vinden in de missie en de zending, en tegenwoordig in allerlei ontwikkelingsorganisaties. De relatie tussen veldwerker en missie/zending is ambivalent. Ik heb, net als de meeste collega’s, een goede relatie gehad met individuele missionarissen en zendelingen, al ben ik uiteraard veel meer gecharmeerd van de Kapsiki-religie dan zij dat uit hoofde van hun professie kunnen zijn. Antropologen hebben moeite met iedere bekeringsijver, maar de scherpe kantjes zijn van missie en zending afgeslepen nu zij na het einde van het koloniale tijdperk geen macht meer hebben. Noord-Kameroen is dominant moslim, dus moeten missie en zending in de marge werken, en het niet hebben van macht is goed voor elke kerk. Maar voor een antropoloog is het heel prettig om een missie of zending in de buurt te hebben. In Mogodé was het de zendingsfamilie Hunter waarop we konden steunen, in Sir pater Duriez plus de zusters van de onvolprezen ‘dispensaire’ daar, een verbandpost die beroemd is in de wijde omtrek. In de Higi-dorpen was de zendingspost in Mbororo een geliefde pleisterplaats voor alle blanken in het gebied; Roger Mohrlang, de linguïst die in Michika werkte, definieerde die als de ‘beste keuken ten noorden van de Benue’. Dat klopte, merkte ik. Van de protestantse zendingen is tegenwoordig niets meer over. Vanaf de jaren negentig zijn alle zendelingen verdwenen, en toen ik in 2003 in Mbororo langskwam, wist niemand van de Higi-pastors nog iets van de blanken die daar hadden gezeten. De tijd van de zendelingen is voorbij in Afrika, de christenen kunnen daar op eigen benen staan. Sterker nog, ze komen langzamerhand naar Europa toe, om ons weer te bekeren. Maar er zijn nog wel katholieke paters. In Sir functioneert de verbandpost nog volop, al zijn de paters weg; die wonen nu in Mogodé, Italiaanse paters uit het diocees van Como.

Een gezin met kinderen vormt een klein stukje ‘blanke cultuur’ midden in het Afrikaanse dorp. Missionarissen en zendelingen hebben diezelfde karakteristiek, maar dan met een groter huis, meer spullen en meer aanvoer. Wat missie, zending en de antropoloog dus gemeen hebben, is een soort tussencultuur: een klein stukje westerse aanwezigheid dat zich zoveel mogelijk heeft aangepast aan Afrika, met als doel om van Afrika te leren (de antropoloog) of aan Afrika onderwijs

te geven (de missiepost). Die tussencultuur heeft veel meer ‘spullen’ dan ‘Afrika’, zoals een ijskast op petroleum, een kookstel op gasflessen, huisraad als bedden, een wieg en een box – door de Kapsiki de ‘babygevangenis’ genoemd, zij vonden het maar niks – en heleboel stoelen, plus meer tafels dan de Kapsiki zich kunnen voorstellen dat een mens nodig kan hebben. Bezoekers uit Europa die bij ons langskwamen vonden het ‘erg primitief’, de Kapsiki-vrouwen die op bezoek kwamen vroegen zich af waar die gordijntjes voor de ramen voor dienden die Willy had genaaid (we hadden ook een handnaaimachine meegenomen), want als zij kleurige stof hadden trokken ze die zelf aan!

Als onderzoeker heb je een rol nodig in het dorp, en die werd al snel duidelijk. Ik had een auto, en de enige andere auto was van de Lamido. Die laatste was absoluut niet beschikbaar voor iemand anders dan hemzelf, en zo werd het mijn taak om de zieken van het dorp naar het ziekenhuis in Mokolo te brengen, een kleine 50 kilometer naar het noordoosten. Ik werd dus ambulancechauffeur, tenminste als het ernstig was, want anders ging ik niet. Maar wat is ernstig? Een bevalling die verkeerd gaat, een slangenbeet of een gebroken been, dat is allemaal wel duidelijk. Maar hoe reageer je op een hondenbeet als je weet dat er hondsdolheid in het dorp is? Bij de eerste patiënt met vermoedelijke hondsdolheid aarzelde ik niet: meteen de auto in en in vliegende vaart naar Mokolo! Maar daar hoorde ik dat dit allemaal niet zo’n vaart liep: wie gebeten wordt heeft zeker achtenveertig uur voordat een injectie met het serum gegeven moet worden, en in twee dagen kan iemand makkelijk naar Mokolo lopen, want zo’n patiënt is nog helemaal gezond.

De Kapsiki en ik dachten wel eens verschillend over wie urgent ziekenvervoer nodig had. In het begin van ons verblijf vroeg een vrouw met een gebroken pols om vervoer, en haar heb ik meteen weggebracht. Een paar weken later kwam een man met de mededeling dat hij voor een gebroken pols naar Mokolo moest, maar met zijn armen was niets aan de hand. Hij legde het me vriendelijk uit: tijdens ruzie had hij de pols van zijn vrouw gebroken. Ik had haar weggebracht, nu moest hij voor de rechtbank verschijnen wegens dit huiselijk geweld, en ik moest hem ook wegbrengen, het ging immers om diezelfde pols! Mijn Kapsiki was toen nog niet goed genoeg om hem te vertellen wat ik er echt van dacht, en ik denk niet dat hij me begreep, maar we gingen mooi niet. Overigens was elke rit naar Mokolo voor ons een kans om wat boodschappen te doen en de brieven op te halen in onze postbus, en elke keer zat de auto propvol met reislustige Kapsiki die ook hoogstnoodzakelijk in de districtshoofdstad moesten zijn.

Hoezeer ik me als veldwerker ook gelijk wilde schakelen met de onderzochte groep, veldwerk en participatie hadden altijd een hiërarchisch aspect: als onderzoeker kwam ik uit een cultuur die door de Afrikanen hoger werd gewaardeerd, ging ik wonen en leven alsof ik geen geld had – terwijl ik dat duidelijk wel had – en met een academische titel stelde ik me op als leerling. Dat is standaard: de

onderzoeker doet vrijwillig afstand van zijn hogere status, tijdelijk en 'voor het goede doel', en de 'informanten', zoals de onderzoeksgroep wordt genoemd, weten dat heel goed en ervaren het als een plezierig gebaar. Dit heet in de literatuur 'studying down', onderzoek naar mensen die marginaler in de wereld staan dan jijzelf. Wie onderzoek wil verrichten naar de machthebbers, 'studying up', zit in een heel andere positie met veel minder krediet door het feit van onderzoeken zelf. Als ik participierend het functioneren van het Pentagon of de Romeinse Curie zou willen bestuderen, kan ik dat gewoon vergeten. In 'studying down' is afstand doen van een hogere sociale positie absoluut nodig, want autoriteit en macht zijn dodelijk voor participatie. De veldwerker moet zich zoveel mogelijk van zijn aura van autoriteit en rijkdom ontdoen, wil hij überhaupt onderzoek kunnen doen. Informatie 'bottom up' wordt altijd sporadisch gegeven, altijd met een eigen agenda en 'second thoughts'.

Ik merkte dat bij de tocht door het Nigeriaanse Higi-gedeelte. Op een deel van het traject had ik gezelschap gekregen van een soldaat. Nu is een soldaat niet direct een generaal, maar voor de Kapsiki is iemand in uniform en met een geweer een symbool van macht, en dus link. Ik wilde naar Muzuku, een dorp waar ik nog nooit geweest was, en dus vroeg ik het aan iemand die langskwam. 'Muzuku? Nooit van gehoord,' was het schichtige antwoord. Ik liep maar even door met de hoop des vaderlands, en kwam een kilometer verderop aan in Muzuku!

De sous-prefect, de districtsbestuurder in Mokolo, vertelde me eens dat hij onderzoek wilde gaan doen. Een paar nachten voor mijn komst had hij in een droom het dorp Gudur gezien, en een stem gehoord die hem opdroeg Gudur te bestuderen. Hij was dus door de geesten 'geroepen' tot onderzoek in Gudur. De groep die bij dit dorp hoort heeft een roemrucht verleden en een hoge mythische status, dus een spirituele roeping past er wel bij. Maar ik had angstvisioenen bij een dergelijk onderzoek; de zeer autoritaire bestuurder zou precies alle informatie krijgen die hij wenste en die de mensen uit Gudur dachten dat hij leuk zou vinden. Daar kwam alleen maar ellende van. Ik schreef een paar bladzijden met aanwijzingen hoe hij dit zou moeten doen, de do's-and-don'ts van antropologisch onderzoek, vooral de don'ts. Hij was zeer getroffen door deze vriendelijke geste: 'Dat gaat me zeker helpen.' Gelukkig is het er nooit van gekomen, en kwam er later een echte antropologe, die prima onderzoek heeft verricht en mooie artikelen heeft geschreven over de Gudur-cultuur.

Al met al had ik dus een duidelijke rol in Mogodé, die van ambulancechauffeur, maar dat was niet de enige. Als volwassen blanke man kon ik tussen de oude mannen plaatsnemen op het voorhof van een sterfhuis, maar ik kon ook tijdens die begrafenis tussen de smeden gaan zitten en met hen het ongegist bier drinken dat mij als 'smedenvriend' toekwam, of met de jonge mannen mee op regenjacht. Eén keer heb ik tussen Fulbe-vrouwen op een bruiloft gezeten, maar dat was toch een uitzondering. Ik kon wisselen van rol, maar die was wel ingekleurd

door sekse – getrouwde man – en door de positie van de familie die mij had opgenomen.

Participatie heeft haar grenzen; ik kwam daar als blanke Europeaan, met een retourticket op zak en kon wel doen alsof ik een van de Kapsiki was, maar alle informanten beseften dat je uiteindelijk toch anders was. Het is gebruikelijk om een inheemse naam te krijgen, iets waar de meeste antropologen wel een beetje trots op zijn, als teken van participatie. Mijn assistent Luc – over wie meer in hoofdstuk 3 – liet mij eens, op zijn eigen directe manier, voelen dat ik tijdelijk Kapsiki was. Toen we samen door de brousse liepen zei hij plotseling: ‘Jij bent wel een Zra, maar je bent wel een Zra *Kusere*.’ *Kusere* is iets dat je snel weer kwijtraakt, een vrouw die *kusere* is, vertrekt weer als ze daar zin in heeft. Ik was dus de ‘Zra van een blauwe maandag’, want thuis zou ik gewoon weer Wouter heten. Goed gezien van Luc, maar achteraf niet helemaal waar, want Zra ben ik gebleven voor de Kapsiki, omdat die naam deel uitmaakt van mijn Kapsiki-identiteit. Nog steeds. Maar wat betekent dat nu, Zra? En tot welke familieclan behoor ik?

Hoe heet ik?

Een naam is belangrijk bij de Kapsiki, en hun naamsysteem is wel apart. Zra is een zogenaamde volgordenaam. Zoals de Romeinen hun kinderen nummerden – Quintus was gewoon de vijfde zoon – hebben de Kapsiki volgordenaamen, maar dan met echte namen, geen telwoorden. Er is een vaste naam voor het eerste kind, een andere naam voor het tweede kind enzovoorts, met telkens een mannelijke en een vrouwelijke variant. Zo heet het eerste kind Tizhè als het een jongetje is en Kuve in geval van een meisje; kind twee is Zra dan wel Masi, en kind drie Deli of Kwarumba. Wat de sekse is van de eerdere kinderen maakt niet uit. Het zijn geen nummers, maar echte namen, sterker nog, het zijn identiteiten: je heet niet alleen Kuve of Zra, je bent het ook. Het systeem gaat tot negen namen, en start dan opnieuw, met de toevoeging *meha*, oud. De Kapsiki kennen geen familienamen, je voegt meestal de naam van je vader of moeder aan de jouwe toe: Tizhè Deli, Kuve Masi. Dan nog zijn er veel mensen met dezelfde naam, dus men geeft ook bijnamen. Die hangen af van bijvoorbeeld de geboorte, zo betekent Kwabake ‘toegewuifd tijdens de bevalling’. Zra Mpa, onze ‘boy’, huishouder, die ook Joseph heette, was zo genoemd omdat zijn vader net met iemand geknukt had vlak voor de bevalling, *mpa* is gevecht. Een smid noemde zijn kind Kwetèkwetè, ‘telkens één’, omdat zijn vrouw met grote tussenpozen zwanger werd.

Ik ben de tweede zoon, dus Zra, en probeerde ‘Van Beek’ te vertalen: een beekje is iets als *hule* (de h klinkt als de ch bij ons, de u als een oe), en kwam toen in de problemen. Zoals veel Afrikaanse talen is Kapsiki een toontaal, waarin de toonhoogte mede de betekenis van een woord bepaalt. Met twee tonen – op zich een eenvoudig systeem, er zijn er die veel ingewikkelder zijn – zijn er vier moge-

lijke vormen van *hule*: elk van de klinkers hoog of laag. Dus zei ik: 'Ik ben Zra Húlè' (hoog-laag, hier zijn de accenten alleen de aanduiding van toonhoogte); dat bleek te betekenen: 'Zra Zweet', niet de bedoeling. Nou, Zra Húlé dan (hoog-hoog), maar dan was ik een soort cactus. De correcte vorm zou zijn Zra Hùlé (laag-hoog), Zra Riviértje. Het Nederlandse oor kan zo veel misverstand niet aan, een andere naam was dus gewenst. Mijn vader is ook een tweede zoon, maar Zra Zra is lastig uit te spreken, en daar waren er ook al behoorlijk wat van. Ik nam toen mijn clannaam aan: *kangacè* (de c klinkt als tsj). Daar was een goede reden voor.

In een Afrikaans dorp hoor je tot een familie, anders ben je niemand. Het dorp Mogodé bestaat uit een zestal 'clans', grote familiegroepen die via vaderslijn hun afstamming traceren op één voorouder. Tot welke clan moest ik behoren? Wanneer een vreemde het dorp in komt, krijgt hij de clan van zijn eerste gastheer, dus zo ging het bij mij ook. Alleen had ik bij mijn eerste gastheer, dominee Tlimu, maar een paar nachten geslapen. Mijn huis was gehuurd van Timoti, maar dat was gebouwd in opdracht van een soldaat in Yaoundé. Tlimu was van de *maze*- (de e als in *put*) clan (de clan van de chef trouwens), Teri Puwe van de *ngacè*-clan (letterlijk huizenbouwers, maar dat is toeval) en de soldaat in kwestie van de *makwamte*-clan, weer een andere. Bij wie hoorde ik nu? Overleg op hoog niveau tussen de clanoudsten moest uitkomst bieden. Iedereen heeft namelijk relaties niet met één maar met drie clans: die van jezelf, die van je moeder (die van je vader is dezelfde als die van jou), en die van je vrouw (je trouwt altijd buiten je clan). En zo gebeurde het: ik werd Zra van de *ngacè*-clan, dus Zra Kangacè (*ka*-geeft meervoud aan), Tlimu werd mijn moeders broer, en toen Willy met de kinderen aankwam stond haar hele clan al op haar te wachten, de *makwamte*. Ze had ook meteen een naam, Masi, de tweede dochter, daarin zijn volgordenamen makkelijk. De kinderen zijn uiteraard van mijn clan, en ook netjes genummerd: onze Tizhè, de eerstgeboren zoon, is natuurlijk Pieter-Paul, en de kleine Mea was vanzelfsprekend een Masi, Masi Masi dus. Toen later Amanda, onze derde, naar het Kapsiki-gebied kwam was zij natuurlijk Kwarumba Masi. Ons vierde kind Hermen zou als hij naar het Kapsiki-gebied zou komen, als Vandu Zra verwelkomd worden, maar hij is daar nog niet geweest. Enfin, zo werd ik dus Zra Kangacè, en de discussies over mijn naam waren zo intens geweest dat iedereen in het dorp vergeten was dat ik misschien nog een andere naam had gehad. Na een tijdje was ik het zelf ook bijna vergeten. Toen Willy aankwam was ik ineens weer Wouter.

Foto 1.3 Pieter-Paul, onze Tizhè, met zijn vriendje Deli Kse



In 1995 reisde een studente van me door het gebied – het ligt op de toeristische route in Noord-Kameroen – en vroeg in Mogodé naar Wouter van Beek. Niemand had ooit van ‘Wouter’ gehoord! Pas toen ze uitlegde wat ik was – etnograaf van de Kapsiki – werd duidelijk wie ze echt bedoelde, Zra Kangacè, ja, die kenden ze wel. Voor het dorp ben ik dus niet alleen nog steeds Zra Kangacè, het is tegenwoordig voor sommige jongeren bijna een mythische naam. In 2005 liep ik in een buurdorp rond, en hoorden jongens mijn Kapsiki-naam. Ze renden op me af: ‘Ben jij nou Zra Kangacè? Je bestaat dus echt!’ Ze hadden veel over me gehoord, maar hadden mij zelf nooit gezien en hadden getwijfeld of ik wel echt bestond.

Het naamsysteem bleek overigens iets ingewikkelder dan ik in het begin dacht. Nooit heb ik Luc zo horen lachen als ongeveer een halfjaar na de start van het onderzoek, eind 1972 dus. Ik had tegen die tijd geleerd dat niet alleen de kinderen werden geteld, maar ook de miskramen. Als er bloed gevloeid heeft, zeggen de Kapsiki, is de volgende naam aan de beurt. Ik realiseerde me ineens dat mijn moeder een miskraam had gehad na een zwangerschap van een maand of twee, tussen mij en mijn oudere broer. Daar werd bij ons niet over gesproken, maar bij de Kapsiki wel. We liepen samen door de brousse, en ineens zei ik: ‘Ik ben helemaal geen Zra, ik ben een Deli’, en legde Luc uit waarom. Hij bestierf het van het lachen, kwam gewoon niet meer bij. ‘Je bent hier al zo lang, en nu weet je pas dat je eigenlijk geen Zra bent?’ Toen hij was uitgelachen, besloten we het maar op Zra te houden; dit was voor de Kapsiki niet uit te leggen, en mijn naam was al helemaal ingeburgerd. Hij heeft het aan niemand verteld, bij mijn weten.

Ik heb dus niet alleen een naam, ik bèn een Zra. Bij elke naam hoort een stereo-type: Tizhè, nummer één, is een beetje dom, Zra een doordouwer en Deli echt slim, en iets dergelijks geldt ook bij de meisjes. Mijn assistent Luc heeft naast deze christelijke naam ook een volgordenaam, Sunu, en iedereen die een Sunu is, is handig met mensen. En dat klopte, Luc is handig, en ik ben dus duidelijk geen Deli.

Reizen in Afrika

Zodra je in Afrika landt valt de geur over je heen: Afrika ruikt. De reuk van stof, van vuurtjes, van alles wat Afrika heeft gekookt is het eerste wat doorkomt, een rokerige, stoffige geur die je nooit meer vergeet, een geur die in je kleren doordringt, in je haren, je huid, je koffer. Pas de hete douche thuis en de wasmachine halen die reuk eruit, die zich tot in de kloven van je tenen heeft genesteld. In juni 1973, na het eerste lange verblijf in Kameroen, had ik alles wat ik had gekocht in een van de kisten verpakt waarmee we gekomen waren; veel van onze eerste bagage kwam niet terug, maar wel heel wat Kapsiki-voorwerpen, want verzamelen is voor mij een tweede natuur geworden. Pijl en boog, een leren en een ijzeren schild, Afrikaanse doeken, sjerpen, kwasten, gordels ingewreven met rode oker en cailcedraatolie en bezet met kaurischelpen, een groot ijzeren bruidsschort, armbanden, hakken, bijlen, messen, messing belletjes, kortom, een grote kist vol met Kapsiki-spullen. Materiële cultuur noemen we dat als antropologen; alles wat zij nodig hebben om in hun bergomgeving te overleven – en wat bij ons mooi staat aan de muur. En ik had nogal wat, eigenlijk meer dan zijzelf nog bezaten. In het laatste deel van mijn eerste onderzoek kwamen de Kapsiki bij mij spullen lenen voor de initiatie, want ik had zo ongeveer alles wat een jongen aan moet trekken voor het ritueel, en zo zijn verschillende jongens geïnitieerd in ‘mijn’ geitenhuid en ‘mijn’ schelpengordel. Maar al die spullen roken, hadden de geur van Afrika. Geuren roepen makkelijk herinneringen weer tot leven. Willy was veel eerder thuisgekomen dan gepland doordat ze wegens ziekte van ons dochttertje Mea eerder naar Nederland terug moest – en haar afscheid van Afrika was daarvoor heel plotseling en dramatisch geweest. Haar gevoelens over Kameroen waren heel dubbel, zowel de ervaring van een probleem als een dierbare herinnering. Zij was erbij toen ik de kist openwrikte. Meteen snoof zij diep de lucht op die eruit kwam: ‘Afrika’, het was weer helemaal goed. Zelf moest ik weer even aan

die geur wennen, want ik miste Kameroen erg en die emotie viel over mij heen, zo vanuit die kist.

De tweede indruk is visueel. Afrika is kleur, beweging, stof, rook, maar vooral felle en contrasterende kleuren onder een meedogenloze zon, een feest voor maar ook een aanslag op de ogen. Dat begint op het vliegveld, met de drommen mensen in hun kleurige gewaden die op de passagiers wachten, de chaos van de ontvangst, en dan de eerste rit naar de stad. Die rit is meestal in het donker, maar soms is dat een ervaring op zich. Dat geldt voor Kameroen, en geldt zeker ook voor Mali, mijn tweede onderzoeksland. Nooit heeft iemand een mooiere eerste aankomst gehad dan Tini bij haar eerste reis naar Mali. Op een januari-avond in 1990 landden we op het vliegveld van Bamako, waar we opgewacht werden door een bevriende dammer. De avond was nog warm, drukkend en erg stoffig, een beetje mistig zelfs, en voorzichtig reden we over de drukke weg naar Bamako. Een stroomstoring had alle straatlampen uit laten vallen. Na de hete dag waren overal langs de weg vrouwen aan het koken, en de rook van de vuurtjes mengde zich met het mistige waas van de resterende daghitte. Flarden zagen we, door stof en rook heen: een vuurtje met een vrouw ernaast, met mensen die aten en dronken, en tussendoor het meest Afrikaanse van alle schouwspelen: het zachte, wisselende licht van de vuurtjes belichtte het silhouet van een vrouw met een grote kom op het hoofd. Wij wachtten even in de file, en toen liep, omlijst door het waas van rook en stof en van achteren uitgelicht door de vuurtjes, een hele rij vrouwen langs met manden en schalen op het hoofd, als in een wajangvoorstelling, elke vrouw alleen in silhouet, een donkere vorm uitgesneden uit de witte mist. We zeiden geen woord, feeëriker hebben we Afrika nooit gezien.

Afrika is überhaupt een aanslag op de zintuigen. Overdag domineren de kleuren van de kleding van vrouwen zowel als mannen. Geen grijs, zwart of bruin zoals bij ons, maar felle kleuren in heftige patronen, die op de wijde gewaden dubbel uitkomen. Alles krioelt door elkaar, auto's, brommers – eindeloos veel brommers – en daartussen een gewoel van mensen, van kleuren. Je went eraan, maar de eerste dagen was Tini geheel los van deze wereld, Bamako ervarend in een roes. Zij ging compleet op in de wervelende show die elke dag in de stad wordt opgevoerd, de show van de stad zelf. Ik zei haar: 'De overgang naar het Dogongebied vanuit Bamako is straks net zo groot als de overgang van Utrecht naar Bamako.' Zij kon het zich niet voorstellen, maar later merkte ze het waar was.

In december 2006 ging een Belgische vriend van me van zijn hotel in hartje Dakar naar de speelzaal waar het damtoernooi werd gehouden; hij was daar arbiter. De bus moest zich een weg wringen tussen de andere auto's door, door vloten brommers, en hordes toeschouwers. Ik ervoer dat gewoon als een wat langzame, maar verder normale reis, zo is Dakar nu eenmaal. Toen mijn vriend uitstapte bedankte hij me voor een ervaring die zijn leven had veranderd. Hij had alle tijd gehad om rustig naar het gewoel op straat te kijken, naar al die mensen, de kleu-

ren, het stof, naar het krioelende straatleven van Dakar; dat was zijn cultuurschok, zijn ervaring van het totaal andere en daardoor in de war zijn.

Ik besepte toen hoezeer ik langzamerhand was geïmmuniseerd voor dergelijke ervaringen; dat is misschien nodig om mijn werk te doen, maar het betekent ook dat ik dit nooit meer zal kunnen voelen. De eerste keer maak je maar eenmaal mee. Voor mij kwam die ervaring van 'het andere' toen ik de entree in het Kapsiki-gebied achter de rug had en voor de eerste keer een ronde hut in ging bij de missie; een intens gevoel van onbehagen bekwam mij in een vertrek zonder hoeken – bij een cultuurschok zijn het de kleine details die je even uit je voegen lichten. De studie antropologie is echter een soort vaccinatie tegen deze shock, want deze overgang is precies wat je al die tijd hebt gezocht, en ik wende ook heel snel aan ronde hutten. Daarmee wordt wel de tweede cultuurschok intenser, die van thuiskomen na een lang veldverblijf. Terug uit Kameroen na anderhalf jaar in het veld, had ik zoiets in mijn woonplaats Bunnik. Ik ging boodschappen doen en mijn boodschappenlijstje vertelde me dat ik naar Jamin moest. Ik hield in de deuropening stil en kon niet verder: dit was een winkel met alleen maar snoep, toffees, lolly's, drop, niets dan snoep. Ik moet daar een paar minuten hebben gestaan, en ik herinner me alleen dat ik dacht: Wat een rijkdom, wat een overdaad. Maar ook, wat een verspilling. In de bergen van Kameroen was de regentijd net begonnen, en we hoopten dat het goed zou regenen, want dan was er tenminste wat te eten. De laatste maand waren er veel sterfgevallen geweest, en al was ik zelf niet ziek geweest, de dood was erg dichtbij gekomen, mensen wegvagend die ik goed kende.

Een hele winkel met alleen maar snoep...

Door de Afrikaanse lucht

Sinds mijn eerste bezoek is vliegen naar Afrika makkelijker en comfortabeler geworden. Op een goede vliegreis gebeurt niets: je gaat op schema weg, krijgt je eten, leest wat en komt op tijd aan. Vlieghavens in Afrika zijn wel een verhaal apart, met hun georganiseerde chaos van de rijen passagiers voor de politie- en gezondheidscontrole, en vooral de worsteling bij de bagage. In de eerste jaren was er nog geen bagageband, later wel maar dat maakte niet veel uit. Een goed herkenbare koffer helpt, vooral omdat er overal zeer behulpzame mannen lopen die jouw bagage willen verzamelen; wagentjes zijn er wel, een paar maar en die hebben zij. Het heeft weinig zin ze te omzeilen, dan duurt alles langer, en zoveel kosten hun diensten niet, mits je maar wat lokaal kleingeld bij de hand hebt – ze hebben daarom liever reizigers die alleen euro's hebben, dat levert hun veel meer op. Als er meerdere vluchten tegelijk aankomen, dan worden de koffers meestal, laten we zeggen 'geïntegreerd', maar uiteindelijk vind je je bagage wel. De douane is doorgaans geen probleem, alleen moet je erop voorbereid zijn met de plakstripjes te bewijzen dat dat jouw bagage is – alleen voor Afrikanen zijn de spullen van

een ander interessant. Maar de eerste indruk wordt gedomineerd door de menigte in de aankomsthal, kleurrijk in dichte pakking, lawaaiig in een kleffe warmte.

Vliegen binnen Afrika behoort vaak wel tot de 'gebeurtenissen'. In december 1980 vlogen Willy en ik met de kinderen terug uit Timboektoe naar Mopti, ter afsluiting van een vakantietocht in Mali vlak voordat zij weer naar huis gingen. Heen waren we per boot gegaan en we hadden het vliegtuig geboekt om terug te gaan. De boot zou pas veel later terugkeren, en het was onduidelijk of er überhaupt voedsel aan boord zou zijn, redenen genoeg om te vliegen. Of dat zoveel beter was, was echter maar de vraag. Op het vliegveld van Timboektoe wachtten we op het toestel dat uit Gao kwam, maar volgens de berichten was het helemaal vol. Gingen de passagiers door of bleven ze in Timboektoe? Niemand wist of er plaats zou zijn in het toestel, en er stonden wel heel veel mensen te wachten. Gelukkig was iedereen in het vliegtuig op weg naar Timboektoe, want ze stapten allemaal uit, maar daarmee hadden we nog steeds te veel passagiers. Dat werd op Malinese wijze opgelost: in het vliegtuig kreeg iedereen het verzoek iemand op schoot te nemen, dan konden we er makkelijk in. Voor ons als gezin met kleine kinderen maakte dat niet zoveel uit, maar om ons heen werd wel zenuwachtig gegiecheld. Wij zaten voorin, en ik zag wat de copiloot deed met het vluchtplan: hij rolde het zorgvuldig op en verjoeg de vliegen ermee uit de cockpit, vertrouwenwekkend! Gelukkig lukte het allemaal; we kwamen hoog genoeg en de piloot volgde toch gewoon de Niger, die had geen instrumenten nodig, laat staan een vluchtplan. Overigens zou dezelfde vlucht Timboektoe-Mopti twee maanden later niet hoog genoeg komen en tegen een duin crashen ...

Ook Tini heeft haar deel aan vliegervaringen gekregen. In november 1999 namen we in Yaoundé het vliegtuig naar Garoua; zonder problemen aan boord, netjes taxiën naar de startbaan, dat ging voorspoedig. Alleen bleef het toestel erg lang staan aan het begin van de baan, alsof er geen beweging in te krijgen was. Na een tijdje hoorden we een zeer geamuseerde piloot, zo te horen een Fransman, via de intercom zeggen: 'Men is nog bezig te onderhandelen over de prijs van de brandstof. Zodra ze eruit zijn, gaan we.' Het duurde nog een kwartiertje en toen gingen we inderdaad. Tini zei: 'En nu maar hopen dat ze het niet op een koopje hebben gedaan en genoeg hebben getankt.' Maar ze hadden genoeg brandstof gekocht, we kwamen netjes aan. Daar was echter een ander klein probleempje, want degenen die de bagage moesten afhandelen staakten. Dat werd op Afrikaanse wijze opgelost: alle stewards namen een winkelwagentje en laadden zelf het toestel uit. Karakteristiek was dat alle Afrikaanse passagiers rustig bleven wachten bij de afgifte; de Europeanen maakten zich zorgen en liepen naar buiten, het terrein op, dat kon daar eenvoudig. En zij zagen hoe onze stewards op een wat onorthodoxe wijze met de bagage sjouwden, en die daarom deze foto konden nemen:

Foto 2.1 Bagage-afhandeling in Garoua



Toen we weer teruggingen, kwamen we opgewekt op het vliegveld van Garoua aan, om daar te horen dat ons vliegtuig al vertrokken was. Niemand wist hoe het zat, alleen een velletje papier op de deur van de hal vermeldde dat de vlucht was geannuleerd. Na uitgebreid navragen bleek dat het toestel niet naar Yaoundé was vertrokken, maar naar Mekka. Het werd ons uiteindelijk keurig uitgelegd: er waren veel passagiers voor Mekka – het was pelgrimstijd – en daar zaten veel rijke mensen tussen. Die hadden goed betaald en dus was men naar Mekka gevlogen. Maar het vliegtuig zou diezelfde dag nog terugkomen, en dan konden we allemaal mee. De staf wist bij benadering niet hoe laat dat zou zijn, maar geen enkel probleem, het kwam wel. En zo was het, we hoefden alleen maar te wachten. En dus hingen we de hele dag op het vliegveld rond, en gingen pas diep in de nacht richting Yaoundé.

Internationale vluchten geven minder verhalen, of het moest die keer zijn in Addis Abeba. Wij waren met Ethiopian Airlines naar Kameroen gevlogen, een wat langere reis met die omweg over Addis, maar wel goedkoop. Ik had in Kapsiki-land mijn koffer volgestouwd met een complete serie Kapsiki-aardewerk, alle potten, kommen en schalen die hun smidsvrouwen daar fabriceren, als bijdrage aan onze collectie thuis. Iedereen zat in het toestel, maar het vertrok niet. Er was een probleem met de bagage, zei men. Toen kwam een stewardess vragen naar meneer Van Beek, die zich bij de douane moestervoegen. Ik zag onze medepassagiers kijken – ziet een terrorist er tegenwoordig zo uit? – en liep tussen de wantrouwende blikken door naar buiten. Ergens in een achterkamertje lag mijn grote aluminiumkoffer: of die van mij was, en of ik hem even open wilde maken. De

douane hield wat afstand toen ik hem openmaakte, maar ik kon hen overtuigen dat al die rare bollen op hun scherm gewoon aardewerk was. Vooral een tabaksflesje van messing zag er kennelijk als een bom uit, maar uiteindelijk mocht dat ook mee. Ondertussen probeerde de crew het vliegtuig te laten vertrekken, want een potentiële terrorist achterlaten is natuurlijk geen enkel probleem. Tini moest zich in de deuropening verschansen om te voorkomen dat de deur dichtging: ‘Zonder mijn man gaan we niet.’ Ze moest zich met hand en tand verzetten tegen de stewardessen, maar het lukte haar; ik kwam terug, knikte glimlachend naar de toch wat boze medepassagiers, en eindelijk konden we vertrekken.

Onderweg

Echt reizen door Afrika is reizen over de grond. De meeste blanken hebben in Afrika hun eigen vervoer, doorgaans een auto met airconditioning. Ik begon in Kameroen ook met een eigen auto, want als je anderhalf jaar blijft met een jong gezin heb je die wel nodig. Het werd een groene landrover zonder airconditioning, want je bent antropoloog en je past je dus aan; met een linnen dak valt er trouwens niets te koelen. Vanuit Douala maakte ik een testrit, want dat had mijn collega in Yaoundé me aangeraden. Zinvol, maar achteraf wel riskant. Ik reed richting Bamenda, en maakte kennis met het verschijnsel ‘gat in de weg’; niet zomaar gaten, maar diepe, scherp gekante, grote gaten waar je niet omheen kon, rode spelonken in het asfalt, groepen gaten, hele families van gaten waarvan de grote joekels kennelijk kleintjes voortbrachten. Laverend tussen de spelonken en het andere verkeer, kijk je scherp naar de weggant, want die is een gat op zichzelf. Direct naast de gekartelde asfaltrand is de aarde weggevaagd, de weg is afgekant met twee diepe kloven. Landrover of niet, als ik daar overheen ging, was het einde oefening. Enfin, alles ging goed, de auto ‘deed het’, en opgelucht reed ik Douala weer binnen, na een testrit die riskanter was geweest dan de reis zelf zou zijn.

De volgende kennismaking was met de ‘tôle ondulée’, de ribbeltjes- of wasbordweg. De weg naar Yaoundé was goed, maar vanaf de hoofdstad naar het noorden werd het hobbelen. Nog altijd is de weg tussen Yaoundé en Ngaoundéré voor een flink deel onverhard, de eeuwige Afrikaanse rode piste, stofweg. Er zijn twee manieren om over een wasbordweg te gaan, heel langzaam of heel snel. Heel langzaam betekent dat je rustig over alle bergen en door alle dalen rijdt, maar dan moet je wel heel traag rijden. In de andere techniek probeer je met grote snelheid alleen over de toppen te rijden. Alles wat ertussenin zit vernietigt jouw ruggengraat, je nieren en je auto. Wil je 800 kilometer verderop komen, dan is dus plankgas de enige optie; echter, je hebt scherend over de weg weinig contact met de grond, dus bochten maken of remmen is een probleem, dat moet heel langzaam. Kortom, je rijdt snel genoeg om niet stuk gerammeld te worden en

langzaam genoeg om nog enige macht over het stuur te hebben. Dat leer je vlug, op zo'n weg.

Mijn collega in Yaoundé had gezegd: 'Het is niet moeilijk, als je maar vroeg genoeg weg gaat.' Zo was het maar net, gewoon twee dagen rammelen, met een tussenstop voor de nacht in de missiepost van Boulai, een post die weinig anders lijkt te doen dan huisvesting aan doorgerammelde automobilisten geven. Weer een dag rammelen en ik was in Garoua. Maar onderweg zat ik alleen in de auto en dat kon natuurlijk niet. Hoewel mijn achterbak helemaal vol zat met de twee kisten die ik in Douala had opgehaald – onze spullen van thuis –, was die lege plaats naast me onbestaanbaar. Ik nam dus een lifter mee, en werd toen geconfronteerd met de Afrikaanse realiteit 'on the road'; hij bleek ten eerste een zoon-tje bij zich te hebben, dat ik niet had zien staan omdat het jochie achter zijn vader schuilging, en verder nog een grote zak gierst, die ik al helemaal niet gezien had. Maar daarvoor is altijd plaats, althans in de ogen van een Afrikaner; opgewekt propte mijn passagier de zak in de auto, ging daar zelf op zitten, plantte het zoontje tussen ons in en we gingen door.

Niet alleen wordt je door elkaar geschud op zo'n rode stofweg, alles komt ook onder het stof. Elke auto is de voorbode van een stofstorm, elke tegenligger en jijzelf ook. Wat je ook aan raampjes probeert dicht te draaien, aan het einde van de rit is er geen onderscheid meer tussen jezelf en enige passagier, wat zijn uitgangskleur ook is, iedereen wordt compleet rood. Na twee dagen rammelen wist ik maar één ding, ik wilde me wassen in het hotel in Garoua. En er was maar één hotel, dus ik laadde mijn passagier uit, met zijn zoontje en met zijn zak gierst, reed direct naar het hotel, stopte pal voor de receptie, en liep rechtstreeks naar de balie: 'Is er een kamer vrij?' De receptioniste keek me aan en begon hard te lachen. Wat gebeurde hier? Ze hield zich wat in en verzekerde me dat er een kamer was. Ik keek daar in de spiegel en begreep waarom ze zo in lachen was uitbarsten. Ik was helemaal rood, kleren, armen, gezicht, schoenen, alles vuurrood. Behalve mijn ogen. Ik had aldoor een zonnebril opgehad, en zo stonden er twee grote witte cirkels in dat vuurrode gezicht.

Op één enkele weg in Afrika heb ik ongeveer de wereld rond gereden, en wel de weg van Bamako naar Mopti, tijdens mijn tweede onderzoek, dat in Mali. In Kameroen ben ik nooit teruggereden naar het zuiden, daar was geen enkele reden voor. Maar in Mali moest ik regelmatig terug naar de hoofdstad. De afstand is ongeveer 640 kilometer en deze weg moet ik meer dan 32 maal hebben afgelegd, heen en terug, dus minstens 40.960 kilometer. Heb ik dan zo veel tijd op die weg gezeten? De ervaring van die reizen is weggeleden in een gevoel van eindeloosheid. Mali kent in wezen maar één echte weg. Vanaf de grens met Senegal in het westen slingert zich een eindeloos lint asfalt door het land, langs alle grote steden, langs de westelijke steden Kayes en Kita naar de hoofdstad Bamako, aan de Niger. De loop van deze rivier een paar honderd kilometer volgend, gaat de

weg verder naar de oude stad, Ségou, waar Maryse Condé zo'n prachtige trilogie over heeft geschreven, *De aarden wallen*. We verlaten dan langzaam het Bambaraspreekende gebied, laten de Niger links naar het noorden afbuigen en rijden 220 kilometer naar San, waarbij we onderweg de Bani kruisen, de rivier waar onze volgende bestemming, Mopti, aan ligt, ver in het noorden. Halverwege de weg San – Mopti kun je linksaf naar Djenné, de UNESCO-stad met de wereldberoemde moskee. Hier in Mopti verlaat ik meestal de weg, maar hij gaat nog wel door, verder naar het noorden van Mali. Het lange lint asfalt loopt eerst richting Timboektoe, maar vlak voordat het bij deze haast mythische stad komt, buigt de weg af naar het oosten om uiteindelijk in de poort van de Sahara te eindigen, Gao.

Dat klinkt interessanter en boeiender dan het eigenlijk is. Bamako – Gao is ongeveer 1200 kilometer, ongeveer de afstand van Nederland naar Marseille, terwijl Bamako – Mopti iets verder is dan Utrecht – Parijs. De exotische namen van dorpen en steden, waarbij die van Timboektoe er altijd uitspringt, markeren de afstand, maar hoe mooi ze ook klinken, ze liggen na talloze stoffige en hete kilometers vooral ver uiteen. Na zo veel jaren is het moeilijk me voor de geest te halen wat de eerste indrukken waren van het reizen in Afrika. Je went eraan.

Echt reizen: de brousetaxi

Een eigen auto is wel handig, maar je ontmoet niet echt Afrika. Dat doe je wel als je gebruikmaakt van het Afrikaanse openbaar vervoer, de brousetaxi en de bus. Tijdens mijn vele korte retourbezoeken aan Mali ging ik 'gewoon' met de taxi, tegenwoordig met de bus, reizend samen met de Malinezen. Twee dingen vallen mij altijd op bij mijn Afrikaanse medereizigers, kleding en overgave. Zij kleden zich op hun paasbest, want je moet je van je beste kant laten zien als je op reis bent. Dat begint al in het vliegtuig. Rijke Afrikaanse vrouwen willen best weten dat ze rijk zijn, en hebben robes aan vol goudrandjes, zijn behangen met gouden sieraden, en hebben de voeten gestoken in oncomfortabele pumps bezet met alles wat blinkt. De mannen zijn strak in het diepzwarte westerse pak, of 'en grand boubou', in de glanzende gewaden die mij als blanke nooit staan. Blanken reizen graag in makkelijke kleren, want voor hen is reizen een noodzakelijk ongemak, maar volgens Afrikanen zien ze er dus niet uit, want voor hen is het een show. Bij duur reizen zoals in het vliegtuig, is deze Afrikaanse show een absolute must, maar ook voor een rit met de bus of de brousetaxi komen de dames in vol ornaat aan. En bij de gegoede dames van 'Afrikaans formaat' is dat 'ornaat' inderdaad erg vol. Duizenden kilometers lang heb ik platgedrukt gezeten, gesandwichd tussen twee schitterende jurken, waarvan de forse vullingen vonden dat die blanke toch echt te veel plaats innam.

Vooral in de brousetaxi's heb ik die prachtige jurken leren wantrouwen; immers, een Afrikaanse auto is niet snel vol. Tot de komst van de bussen was al het personenvervoer op de lange afstand in Mali in de handen van de Peugeot 504

Familiale. De chauffeur vond dat de plek naast hem prima twee personen kon herbergen, de middenbank kon 'makkelijk' voor vier personen dienen, en op de wat kleinere achterbank konden 'comfortabel' drie passagiers zitten, totaal tien personen dus, inclusief chauffeur. Heel kleine bagage achterin, alle andere boven op het dakrek. Op zich was het allemaal prima geregeld: een station met alle taxi-lijnen, en met een loketje waar je de tickets kon kopen tegen standaard prijzen (alleen over de bagage moest je onderhandelen); ook het volladen van de taxi verliep keurig op volgorde van inschrijving. Het leek allemaal een rommeltje, maar was het niet, een belangrijke les voor de Afrika-reiziger. Het spannende moment kwam bij het instappen: wie komen er naast je te zitten? Ik leerde al gauw om niet voorin te willen zitten, want dan zit je op de helft van één stoel, erg ongemakkelijk. Je ziet wel meer voorin, maar geen enkel uitzicht weegt op tegen urenlang op één kant van een bil hangen. Helemaal achterin was te laag voor me, dus middenin was de beste optie, meestal waren dit geen stoelen maar was het een echte bank. Ik herinner me nog levendig een rit in 1979, vanwege de onaardse luxe. Met jonge scholieren reed de taxi vanuit Mopti terug naar Bamako, en ik had drie smalle kereltjes naast me, heerlijk! Maar veel vaker waren het van die duidelijke dames, de jurk breed over het ruime frame gehangen, die nadrukkelijk hun plek opeisten. En qua gewicht kon ik daar niet tegenop. Belangrijke mannen zaten meestal voorin, en een enkele keer moest ik daar ook zitten, omdat de chauffeur dacht dat hij met een blanke voorin minder snel werd aangehouden bij de vele politiecontroles. Daar had hij zijn eigen redenen voor; het hielp waarschijnlijk wel iets.

Ik vraag me nog altijd af waarom het zo lang geduurd heeft voordat ik op het idee kwam om voor mezelf twee plaatsen te kopen, en dan natuurlijk die twee plaatsen voorin, een comfortabele kuipstoel voor mezelf alleen. Dat kon ik gemakkelijk betalen. Vermoedelijk ging dat me toch te veel tegen het antropologenhart in, want je hoort 'participerend' te reizen, dus zoals de Afrikanen doen. De eerste keer dat ik deze rit per brousetaxi maakte, in 1978, reisde ik met twee Nederlandse collega's, geograaf Otto Verkoren en archeoloog Diederik van der Waals. Keurig netjes namen we alle drie één ticket, persten ons tussen de anderen in, en kwamen na elf uur geduldig gedragen lijden in Mopti aan. Tja, nu zou ik zeggen: we kopen de vier plaatsen van de middenbank en reizen 'als blanken', want zo noemen de Afrikanen dat wel, met enige afstand tussen onze lichamen. Koel en comfortabel. Maar dat kwam toen niet in ons hoofd op, een te koloniaal idee waarschijnlijk. Het had ons over die 640 kilometer per persoon een gulden of vier gescheeld, niet meer! Die ideologie van participatie zit overigens in ons hoofd, want geen Afrikaanse medereiziger heeft ooit gedacht dat wij hetzelfde waren als zij.

Tijdens latere reizen deed ik dat wel, wat ouder en wijzer geworden, en misschien wat kolonialer. Ik herinner me nog een van de vele keren dat ik Mali bin-

nenkwam via Burkina Faso; dat was goedkoper – en aan de Universiteit Utrecht hadden we maar een klein reisbudget. Dat betekende vliegen op Ouagadougou – het blijft een prachtige naam – met de brousetaxi naar Bobo Dioulasso, en vandaar de grens over naar Mopti. Bij elkaar was dat iets korter dan via Bamako, maar het was wel lastiger door die grensovergang, en ik had ook twee visa nodig. Ik kocht voor die trips Ouagadougou-Mopti inderdaad de twee plaatsen naast de chauffeur in de Peugeot, ‘grand luxe’ dus. De grensovergang tussen Burkina Faso en Mali was nooit makkelijk; de landen ‘mochten’ elkaar niet, althans de toenmalige presidenten waren geen vrienden, dus lagen beide grensposten zo’n 30 kilometer uit elkaar. Nu gingen brousetaxi’s pas weg als ze vol waren, dus met negen passagiers, en in Bobo moest ik altijd lang wachten voordat er genoeg tickets waren verkocht. Mijn extra plaats hielp wel iets, maar de Malinezen op deze route kwamen meestal uit Ghana, waar ze geld verdiend hadden, en gingen uitgebreid inkopen doen in Bobo omdat daar inderdaad alles te koop was. Dus vertrokken we pas tegen de avond, wat de vraag opriep of we op tijd bij de grens zouden zijn, want die sloot om zes uur. Dan moesten de douaniers gaan slapen, denk ik. Als je daar eenmaal doorheen was, dan moest de andere kant je wel doorlaten, want in het niemandsland mocht je niet overnachten. Sprinten dus naar de grens, een kleine 100 kilometer verderop. Ooit kwamen we om vijf over zes bij de grens, dicht! Snel werd in de taxi rondgevraagd of we er geld voor overhadden om toch door te kunnen, deze avond nog; ik aarzelde even of het wel ethisch verantwoord was om aan omkoperij mee te doen. Toen werd mij duidelijk om wat voor bedrag het ging: ieder 100 cfa, 15 cent; ik heb nog nooit zo snel geld uit mijn portemonnee gehaald.

Een andere keer haalden we het wel, kwart voor zes waren we bij de grens. Een eenzame jongeman stond bij de grenspost, keurig in pak uiteraard, met een nette aktetas in de hand. Wat aarzelend sprak hij me aan: ‘Ik zie dat u één plaats vrij hebt. Ik moet naar Mopti en onze taxi heeft het begeven. Zou ik misschien van uw andere zitplaats gebruik mogen maken?’ Beleefder kan het niet. Nu had ik meermalen zelf een gestrande taxi meegemaakt, dus ik dacht diep na, want ik kon me prima in zijn situatie indenken, en zei toen: ‘Nee.’ Ik stond er zelf van te kijken, want dat is eigenlijk niets voor mij. Maar mijn gedachten gingen naar de vele keren dat ik met heftige rugpijn uit de taxi was gestapt, vanwege de schuine halve zitting, en de heerlijke luxe die ik nu had van een hele stoel alleen voor mezelf. Zijn teleurgestelde gezicht toen hij zich langzaam afwendde staat me nog voor ogen. Toen we doorreden meende ik me tegenover mijn medepassagiers te moeten verantwoorden voor mijn asociale opstelling: ‘Ik heb voor die twee plaatsen betaald’, een wat erg Nederlands argument, zouden de Belgen zeggen. Maar mijn medereizigers waren het glad met me eens; natuurlijk had ik dat geweigerd, want ik had niets met hem te maken, hij was geen familie, en inderdaad, ik had gewoon betaald, het waren mijn plaatsen, geen enkele reden om die met hem te

delen. Maar ik ben het nooit vergeten. Ik neem aan dat hij langzamerhand een ‘occasion’ – de Franse term voor een lift – heeft gevonden, want dit was achttien jaar geleden...

Foto 2.2 Het is even wennen,
zo'n nieuwe weg:
Kameroen 1972



Ik zei dat me twee dingen opvielen: het eerste was het ‘full dress’-reizen. Het tweede is de wijze waarop Afrikanen zich overgeven aan de reis, aan het onderweg zijn. Wie lang reist, maakt een soort tijdscocon om zich heen, een kleine bel voor één persoon, een miniem ruimtescheepje door tijd en ruimte. Maar ik wil vanuit die cocon wel zien wat er om me heen gebeurt, het landschap, de mensen, de dieren, de weg, het stof of wat dan ook. Dat laatste zie ik bij geen van mijn Afrikaanse medereizigers: zij gaan zitten en sluiten zich op in hun cocon. Zonder contact, zonder enige reactie op hun omgeving, lijken ze geen behoefte te hebben om iets te doen, te lezen, een spelletje te doen, of te praten met medepassagiers. Een Afrikaan op weg ‘bestaat’ slechts, en komt weer tot leven bij aankomst. Uiteraard zijn voor hen landschap en uitzicht niet zo nieuw, maar ook voor mij niet meer, en ik heb toch altijd de neiging, de erg Europese drang om iets te gaan doen, om mijn tijd in de taxi zinvol te besteden. Meestal is dat door te kijken, naar buiten, naar het voortsnellende landschap, naar de mensen, dieren of een zonsopgang. Maar dat houdt je geen tien uur vol, zeker niet langs die eindeloze weg van Bamako naar Mopti, want een lange weg die zoals deze voornamelijk

west-oost loopt is in Afrika meestal saai, doordat het landschap niet verandert. Reis je noord-zuid dan kom je snel door verschillende klimaatzones, en wisselt het landschap navenant, maar west-oost blijft alles hetzelfde. In 1993 reden we met een filmteam van Bamako naar Bobo Dioulasso, uren achtereen hetzelfde landschap, met soortgelijke mensen en absoluut dezelfde kippen en ezels; de zon ging onder, en we reden maar door, niets veranderde. Langzamerhand kreeg Tini een soort visioen dat we voor eeuwig op deze weg zouden zitten, met altijd hetzelfde landschap, dat iemand op een soort eindeloze repeat-knop van het reizen had gedrukt: 'Gaat die weg nog ergens heen? Komen we nog ergens?' Ja, uiteindelijk kwamen we ergens, in Bobo, en was alles weer goed. Overgave is nog niet zo'n slecht idee, al met al.

Incidenten

Op reis is geen bericht goed bericht. Tijdens de beste vliegreis gebeurt er helemaal niets, op een goede autoreis functioneren alle onderdelen van de auto voorbeeldig. Tijdens het 'echte' reizen per brousetaxi gebeurt echter altijd wat. Met eigen auto was die lange weg steeds hetzelfde, maar ik heb geen twee identieke taxireizen meegemaakt. In de allereerste taxi, met Otto Verkoren en Diederik van der Waals dus, ging de v-snaar voor de koeling stuk, ergens midden in de brouse. Otto besepte ineens dat hij nauwelijks water bij zich had en zag zich al verdorsten in de Sahel, Diederik was op zoek naar vrouwen met nylons, omdat je met zo'n kous een v-snaar kunt imiteren. Maar ja, Afrikaanse vrouwen dragen geen nylons – en Nederlandse mannen ook niet. Na lang allerlei andere dingen te hebben geprobeerd – zoals broekriemen, maar niets werkte – werden we gered door een andere taxi met een reserve-'croix' – zo heet het in het Frans; zo leer je je talen.

Tijdens diezelfde reis huurden we vanuit Mopti een taxi naar Djenné, heel chic met alleen ons drieën erin. Vervoer naar Djenné is goed geregeld op de maandagen van de markt, maar het was geen marktdag en dus was zelf een auto huren de enige manier om in dit UNESCO-werelderfgoed te komen. Onze chauffeur was waarschijnlijk nog nooit buiten de stad geweest met de auto, want op de dijk naar Djenné haalde hij iets uit wat ik daarna nooit meer heb gezien. In die tijd was die dijk nog smal, modderig en glad. Langzaam werd de dijk hoger, zag hij de kanten van de weg wegzinken, en versmalde de dijk nog meer. Krampachtig klemde hij zich aan het stuur vast, vastbesloten om geen millimeter van het midden af te wijken, toen hij na een flauwe bocht plotseling een kudde kalveren voor zich uit zag rennen. Remmen was kennelijk geen optie voor hem, hij week niet ter linkerzijde, hij week niet ter rechterzijde, maar reed finaal over die kudde heen. Het bonkte wat onder de wagen, en langzaam kwam hij tot stilstand. De chauffeur stapte even uit, niet zichtbaar geschrokken, concludeerde: 'Ils sont trois morts' – er zijn er drie dood –, stapte weer in en reed door. Wij keken verbijsterd naar el-

kaar, draaiden ons om naar de kadavers achter ons, en zagen een paar Fulbejongetjes naar hun gehavende kudde rennen. In Djenné hebben we lang gedacht hier nog wel wat van te zullen horen, maar niets daarvan. Zelfs geen kalfskotelet op het menu van het hotel.

Wie in een taxi stapt, bereidt zich voor op de eeuwigheid. Ten eerste duurt de weg in feite eeuwig, dus het eerste gebod luidt: 'Gij zult uw ziel in lijdzaamheid bezitten', precies waar onze Afrikaanse broeders goed in zijn. De andere voorbereiding op de eeuwigheid is de overgave aan gevaar. Verkeer is de grote killer in Afrika, en de brousetaxi kan moeilijk het veiligste vervoermiddel ter wereld worden genoemd. Het tweede gebod luidt dus: 'Gij zult uw lot gelijkmoedig afwachten.' Meer mensen sterven door verkeer dan door ziektes of geweld, ik moest dat altijd aan mijn studenten uitleggen. Zelf heb ik nooit een student 'verloren' in het veld, maar mijn geografen-collega's wel; één student van hen is in Mali overreden, door een politieauto nog wel. Een beetje fatalist moet je zijn, als je 'echt reist' in Afrika. Meestal kan ik mij mijn eigen sterfelijkheid niet goed voorstellen, maar in sommige ritten kwam die heel dichtbij en ben ik bang geweest in taxi's, niet een beetje bezorgd, maar echt bang. Een ervan was een korte rit, weer in Mali en wel van Bandiagara naar Mopti, 60 kilometer redelijke piste, normaal een fluitje van een cent. Tegenwoordig, dankzij de Coupe d'Afrique des Nations die Mali in 2002 organiseerde, is het een vlekkeloze asfaltweg, maar tijdens deze rit in 1992 was het nog rode aarde, een beetje glibberig na een regenbui, maar prima te doen.

De taxi in kwestie was een 'baché', dus een enkele cabine met een overhuifde bak. Daar gaan maximaal zestien personen in, plus chauffeur. De ondernemende Dogon die deze taxi ronde wilde wat sneller rijk worden, en laadde er 'een paar extra' in. Ik wist niet wat ik zag, ik dacht dat ik toch wel wat had meegemaakt. Ik zat in het hoekje, achterin tegen het ijzer van de huid aan, en dacht dat we iedereen aan boord hadden, ik zat althans al aardig klem tegen dat ijzer. We reden wel weg, maar net na de controlepost van de politie aan de grens van Bandiagara stopte de baché, en kwam er ineens nog een heel contingent Dogon aan, die allemaal mee moesten. Ik kon ze niet tellen – ik kon me al nauwelijks omdraaien – maar het waren er in elk geval te veel, veel te veel. Binnen bij ons onder de huid werden er tien gepropt, voorin drie, en boven op het dak nog een aantal. Later zag ik dat dit er acht waren. We zaten met 38 personen in die auto, ruim het dubbele van wat was toegestaan! En zo gingen we nog rijden ook. Ik zat niet meer tegen het ijzer aangedrukt, ik zat er langzamerhand omheen, en nog wekenlang heb ik de moet van dat hoekijzer in mijn zij zien staan. Nooit ben ik zo bang geweest, want natuurlijk ging de auto helemaal scheef, natuurlijk kon hij nauwelijks remmen en natuurlijk reed hij nog flink hard ook. Dat uur naar Bandiagara duurde een eeuwigheid, elke bocht voelden we, helemaal overhellend, alleen van de hobbels hadden we wat minder last, want de auto ploegde meer door de weg dan

hij er overheen reed. De verlossing kwam vlak voor Sevaré, de voorstad van Mopti. Natuurlijk zou de politie 38 passagiers nooit accepteren, dus stopte de chauffeur ruim voor de politiepost, en liet alle 'extra's' van boord. Die liepen via een omweg naar de stad, ze hoefden niet eens geïnstrueerd te worden. Normaal voel ik me al aardig plat als zo'n baché vol zit met zestien passagiers, maar nu leken we met ons zestienen ineens alle ruimte van de wereld te hebben. Maar de angst zat nog in mijn benen, dat nooit meer.

In het Dogon-gebied heb ik in het eerste jaar, 1979-1980, een eigen auto gehad – geen nieuwe, dus ik heb veel over auto's geleerd – maar bij retourbezoeken maakte ik gebruik van elke 'occasion' die ik kon vinden. Eén ervan was de wagen waarmee het campement van Sangha foerageerde, het dorp aan het eind van de enige toegangsweg. Samen met een oud-student van me die uit Senegal op bezoek was, tuften we met deze oude pick-up de zeer bekende weg op, eerst van Mopti naar Bandiagara, daarna de piste van Bandiagara naar Sangha, 45 kilometer slechte weg. Onderweg begon er van alles te rammelen aan de auto, maar Afrikaanse auto's gewend zijnde dacht ik aan een gezegde dat Afrika typeert: 'Alles wat rammelt, zit nog vast.' Alleen, toen we de laatste helling af reden naar de brug over de kloof vlak voor Sangha, brak de stuurkolom af. Onze chauffeur probeerde wanhopig te sturen maar met het stuur los in zijn handen waren zijn gebaren niet overtuigend. Gelukkig was die afrit naar de kloof heel bochtig en staan overal rotsen in dit ruige gebied, dus we reden al gauw met een matig gangetje tegen een hoop stenen aan. Wat bleekjes stapten wij uit. De chauffeur dook onder de motorkap, en wist met een stok de stuurkolom te spalken: de auto 'deed' het weer. Hij was een beetje gepikeerd, toen wij liever te voet gingen dan met hem in de auto verder te rijden: 'Gaan jullie lopen? Dat is toch niet nodig, de auto doet het weer.' Ja, ja. De voeten voelden veel veiliger aan.

Maar ook met een puike auto ligt het gevaar op de loer. In Mopti trof ik eens een prima occasion: iemand had een gloednieuwe Peugeot 604 gekocht, een prachtige auto en een zekere Mousa zou die naar Bobo Dioulasso brengen. Fantastisch, want die kant wilde ik zelf ook op. Ik moest wel wat betalen, maar dat is normaal en het bleef een buitenkansje, net als voor een paar andere passagiers. Direct buiten Mopti ging het al mis. Het eerste stuk is een soort dijk met scherpe wegkanten en veel verkeer. Mousa, de chauffeur, ging er meteen met volle snelheid vandoor, en 'probeerde de auto even uit'. Opgewekt kraaiend 'il a six vitesses' (hij heeft zes versnellingen) haalde hij de 180 kilometer per uur, op de dijk, tussen het andere verkeer door! Ik stond doodsangsten uit, maar we waren wel sneller in Sevaré dan ooit tevoren. Enfin, verderop zou de weg veel stiller zijn, dan zou het wel gaan, en daar waren ook 'gendarmes accouchés' (verkeersdrempels, letterlijk 'liggende politieagenten') in de weg bij ieder dorp en iedere controle. We bleken in Sevaré nog zo'n mooie nieuwe Peugeot te moeten ophalen, en

met de twee auto's reden we naar de grens met Burkina, inderdaad wat rustiger; ik zat kennelijk in de verkeerde auto van de twee.

De zon was ondergegaan toen we bij de grens aankwamen, ruim na zes uur, dus dat werd slapen aan de grens. Dat had ik al een paar keer gedaan, en was geen probleem. Je gaat gewoon op een matje onder een verkoopstalletje liggen, en wacht tot het weer licht wordt. Echt slapen is er niet bij, maar dat komt later wel weer. We naderden dus rustig de grens, en bij de grens kwam er uit het donker iemand op ons af, zwaaiend met een lantaarn: stoppen. Op zich normaal en verwacht, maar Mousa raakte in paniek en gaf gas. De man met de lantaarn kon net opzij springen, Mousa's paniek alleen maar groter makend. Hij gaf vol gas, en scheurde weg. Wij wisten niet wat er gebeurde; achteromkijkend zag ik onze tweede auto stoppen, en even later een enkel licht dat achter ons aan kwam, een motor. Nu haalde Mousa alles uit de auto wat erin zat, inderdaad in de zesde versnelling, weer 180 kilometer per uur. De motor raakten we snel kwijt, en na een kilometer of twintig in dit brede en lege niemandsland stopte Mousa. We overlegden wat te doen, want we zaten nu wel in de problemen. Samen besloten we een zijweggetje in te slaan, en in een bosje te overnachten. Sommigen van ons sliepen in de auto, maar zo'n bank is voor mij altijd te klein dus ik sliep buiten. Nou ja, slapen, meer wachten tot de zon opging.

Foto 2.3 Reizen kan heel idyllisch zijn, een pinas op de Bani bij Mopti, Mali 2001



Verkleumd en stijf stonden we bij het eerste licht op; het was duidelijk dat we terug moesten, want die andere auto was aan de grens blijven staan. Veel rustiger reden we terug naar de grens, en een kilometer of drie voor de grenspost zagen

we een fietser. Mousa bewoog de man om hem even die fiets te verhuren, en pedaleerde richting grens. Na een uurtje kwam hij terug, inderdaad gevolgd door onze andere auto. Men had ons kennelijk niet terugverwacht; uiteraard had de chauffeur van onze tweede auto niet gezegd dat we bij elkaar hoorden en dacht hij dat we allang in Burkina zaten. We moesten nog door de tweede controlepost, die van Burkina, en daar waren we verrassend snel. Wat bezorgd kwamen we bij die tweede grenspost aan, maar nu kwam het goed uit dat er weinig communicatie tussen beide landen was, want we werden als gewone reizigers behandeld, niet als de misdadigers die we in Mali geworden waren. Uiteraard stapte ik uit de auto zodra we in Bobo aankwamen, blij dat ik nog op vrije voeten was.

Afrika onderweg

Afrika is niet altijd aardig voor Afrikanen. Ook niet op reis. Op het taxistation van Bobo Dioulasso moest ik vaak lang wachten tot de taxi vol was. Ik was speciaal vroeg gegaan om een plek te hebben, en die had ik, de allereerste zelfs. Wachten op een markt is niet erg, en ik slenterde over de markt, kocht hier een paar bananen, daar een sinaasappel en een flesje cola, keek naar iedereen, nam wat foto's, telkens contact houdend met de taxi. Er waren nog geen andere passagiers gekomen, en langzamerhand begonnen de attracties van de markt wat te verbleken. Maar toen zag ik in de hoek van de markt een groep Fulbe-vrouwen met een gigantische stapel spullen; allemaal grote schalen, opgetast en dan met doeken dichtgebonden, de typische Fulbe-bagage. Zij stonden heftig te discussiëren met een chauffeur. Ik vroeg aan een omstander waar dat allemaal over ging. Deze vrouwen waren naar Ivoorkust geweest, naar het stuk regenwoud dat daar nog over is, vertelde hij. Daar hadden zij medicinale planten verzameld, al die schalen vol, en nu waren ze op weg naar huis. Fascinerend. Ik probeerde me voor te stellen hoe dat in zijn werk was gegaan. De planten in het regenwoud zijn compleet anders dan in de droge Sahel van Mali waar zij wonen; geen plant is in feite dezelfde, en er zijn zo veel meer soorten in het bos, die kunnen ze toch nooit allemaal kennen? Hoe wisten die vrouwen dan ook nog wat medicinale planten waren in zo'n compleet onbekende biotoop? Ik kon het ze niet vragen want ik spreek geen Fulfulde, en ze waren toch veel te druk met het afdingen. Volgens mijn zegsman waren ze daar zo goed in dat de chauffeur er uiteindelijk niets aan zou verdienen. Maar het was een schitterend beeld, dat half dozijn rijzige en kleurrijke vrouwen, die de wereld bereisden zonder enige man in de buurt, hun weg wisten in een compleet vreemde omgeving, en die dan een chauffeur tot op het bot afdongen voor het transport. Eén ding was zeker, zij zouden komen waar ze wilden, en zij zouden er geen cent te veel voor betalen.

Reizen met openbaar vervoer is wachten. Wachten is een kunst op zich, en om je in die kunst te bekwamen moet je in Afrika zijn. Veldwerk is hoe dan ook wachten, wachten tot er iets gebeurt, wachten tot iemand er is, wachten tot men-

sen tot een besluit komen, wachten tot een ritueel eindelijk begint. Hier was het wachten tot de taxi vol raakte, de hele ochtend lang, de hele middag lang. In zo'n geval heb ik drie dingen die ik kan doen: lezen, dammen of slapen. Maar mijn leesboeken zaten diep in de koffer, en hoe moet je op de markt slapen? Dammen is dan mijn antwoord; als dammer reis ik niet zonder mijn magnetische zakdambordje. West-Afrika damt ook, en met dat bordje heb ik vrienden gemaakt in elke stad, van Dakar tot Yaoundé, en van Abidjan tot Timboektoe. Dus ook op deze markt van Bobo Dioulasso, en ik hoefde maar een damboekje te pakken en een partij na te gaan spelen of ik had al een hoop kijkers om me heen, die zich afvroegen waarom ik dat in mijn eentje deed. Dat hoefde dus meteen niet meer, en al gauw speelde ik tegen elke Afrikaan die zich hier kampioen noemde. Dat is trouwens altijd iedereen, want elke Afrikaan denkt dat hij de sterkste speler van de wereld is. Nu kunnen ze doorgaans goed spelen, maar zo sterk zijn ze ook weer niet. We speelden wat, en ze waren verbaasd als ik ze versloeg; dat zijn ze van blanken niet gewend: 'Wie bent u eigenlijk?' Toen ik hen uitlegde dat ik voorzitter was van de werelddambond – dat was ik toen – begrepen ze het, al wisten ze niet eens dat er zoiets bestond, want Burkina was toen ook nog geen lid van de werelddambond. Nu wel, trouwens. Hoe dan ook, na een paar uur spelen werden we allemaal wat moe, en nog altijd waren er geen passagiers. Ik pakte mijn veldbed uit en probeerde toch maar wat te slapen in een hoek van de markt, want dit werd nachtwerk. De andere dammers pasten wel op mijn spullen, al had ik natuurlijk mijn geld en documenten op mijn lichaam. Later zou een andere blanke zeggen dat ik krankzinnig was; iedereen zou er onmiddellijk met mijn spullen vandoor gaan, dacht hij. Maar zo werkt dat niet als je Afrikaans reist en zeker niet als je damt. Niet dat er geen risico is, maar diefstal hoort daar niet bij.

Althans niet diefstal van zomaar bagage. Ik werd wakker door een enorme herrie om me heen, gegil van vrouwen, schreeuwende mannen en rennende voeten. Mijn navraag wat er gebeurd was, leverde een verkillend verhaal op. Het was langzamerhand donker geworden, en iemand had in de andere hoek van de markt geprobeerd iets te stelen uit een van de stalletjes. Hij was op heterdaad betrapt, en twee woedende vrouwen hadden hem neergeslagen. Daarna waren de anderen haar komen helpen, en men had uiteindelijk de schuldige gelyncht. Wat men met het lijk heeft gedaan, weet ik niet, want mijn dammers kwamen me zeggen dat ik snel moest komen. De taxi was vol. Ze hadden mijn bagage al laten opladen en de taxi wilde weg, dat kwam iedereen nu wel goed uit. Ik vouwde mijn veldbedje op, liet het boven op de bagage binden, stapte de taxi in en we vertrokken. Voor mij was dat zeker niet te vroeg, want ik had geen idee wat de politie zou komen doen. Mijn medereizigers zeiden dat de politie helemaal niet zou komen, want het probleem was toch al opgelost? Ik hield me maar heel stil op mijn plekje, geschokt door de lynchpartij.

De meeste problemen komen van de politie zelf, de reden dat we snel weg wilden van die markt. De politie controleert alle papieren van de auto, en vaak van de passagiers. Sommige politiemensen doen dat om transport veiliger te maken, de meeste doen dat om wat bij te verdienen, of omdat ze hun salaris helemaal niet hebben gekregen. Eigenlijk zijn ze alleen geïnteresseerd in onvolledige documenten, want daar kunnen ze op innen: een passagier te veel, geen identiteitskaart, een verkeerde datum, een missend stempel, alles betekent inkomen. Maar er wordt altijd over onderhandeld, en dat duurt altijd lang. In blanken zijn ze niet erg geïnteresseerd want die hebben hun papieren in orde. Soms proberen ze toch iets te vinden in het visum, en dan moet je een beetje ingrijpen; ik heb wel eens een politiemans moeten uitleggen wat het verschil is tussen de afgiftedatum van het visum en de entreedatum in het land; dat was hem althans niet duidelijk, en ook hielp het niet dat hij het paspoort op zijn kop hield.

Douaniers proberen standaard een beetje bij te verdienen, die hebben nu eenmaal gedurende een heel korte tijd een heel sterke positie. In die tijd reisde ik met Air Algérie over Casablanca naar Bamako; een opgewekte douanier vroeg of ik nog wat dirhams overhad; ja, die had ik nog wel, want ik had wat moeten wisselen. 'Laat ze dan eens zien,' zei hij. Ik liet ze zien en met een elegant handgebaar plukte hij ze uit mijn handen, gaf het paspoort terug en zei: 'Goede reis!' Een ander voorbeeld was een douanier in Douala, die kennelijk dringend geld nodig had. Hij was wat achterdochtig geworden omdat ik twee camera's bij me had, waarvan één zonder lens. Vooral die laatste intrigeerde hem: daar kon ik toch zeker heel goed van heel ver militaire installaties mee fotograferen? Het kostte enige tijd om hem te overtuigen van het tegendeel want zonder lens doet een camera het niet vreselijk goed. 'Waarom had ik er dan twee?' De uitleg dat er één was voor zwart-wit en één voor de dia's, (we zaten nog in het analoge tijdperk, achteraf een soort oude steentijd) zei hem niets. Trouwens, zo snel liet hij zijn prooi niet gaan. Ik moest mee naar het kantoor, en hij ging al mijn papieren napluizen. Op een gegeven moment had hij het gevonden: 'Er ontbreken documenten.'

'Welke dan?'

'U kunt een land niet verlaten als u nog belastingschulden heeft. U moet daarom een verklaring van de belastingdienst hebben dat u uw belastingen in Nederland hebt betaald. Die brief zit er niet in!'

Ik had er langzamerhand genoeg van, maar ik wist dat boos worden hem in de kaart zou spelen. Dus begon eerst ik luid te lachen, en toen feliciteerde ik hem.

'Geweldig, van harte gefeliciteerd!'

'Waarom?'

Ik wachtte even tot er wat anderen nieuwsgierig bij waren gekomen: 'Omdat u kennelijk benoemd bent tot belastinginspecteur van het Koninkrijk der Nederlanden, en dat is een felicitatie waard. Graag zou ik de oorkonde zien die daarbij

hoort, met de handtekening van “la reine Beatrix”, maar hierbij mijn oprechte felicitaties.’ De omstanders begonnen te lachen: ‘Laat hem toch gaan, je krijgt echt niets van hem.’ En zo kon ik vertrekken.

Met een Europees paspoort in de hand heb je dus een redelijk sterke positie, als je maar niet boos wordt of bang lijkt. Bij de uitvalsweg van Mopti was een beruchte politiepost, waar de agent altijd moeilijk deed. Eens werden we daar weer gecontroleerd, en begon er een eindeloze discussie. Ik bleef er eerst buiten, maar het duurde wel erg lang. Het bleek dat de politieman vond dat er te veel personen op de achterbank zaten, namelijk vier: een man en zijn vrouw, beiden met een klein kind op schoot. Daarvoor moest betaald worden. Dit was nonsens, kleine kinderen worden nooit meegeteld, en na een uur touwtrekken tussen passagiers en politie had ik het wel gezien. Ik vroeg de agent zijn naam en nummer; hij vroeg waarom. ‘Omdat ik net bij de regiocommandant vandaan kom; die heeft mij een document gegeven waarin de politie de opdracht krijgt mij te helpen met mijn werk. En ik ga hem vertellen dat u mij dwarsboomt.’ Ik liet hem mijn onderzoeksvergunning zien, waar inderdaad zoiets op stond, en het hielp ook dat ik inderdaad net bij de commandant was geweest, het hoogste gezag in de provincie. De agent schrok: ‘Had dat dan meteen gezegd; je had gewoon dat papier moeten laten zien’, en hij liet ons gaan. Weer in de taxi werd ik uitgebreid bedankt door de passagiers: ‘Bedankt, blanke, bedankt.’ Maar een dergelijk ingrijpen is een uitzondering, en het feit dat het toevallig waar was wat ik hem vertelde, hielp.

Waar het op corruptie aankomt, heeft Nigeria de slechtste reputatie van alle landen in Afrika, en prijkt hoog de lijst van de meest corrupte landen ter wereld, meestal op nummer één; hun eigen commentaar daarop is dat nummer twee de beoordelaars moet hebben omgekocht. Nu ben ik in Kameroen op dit punt wel het een en ander gewend, maar op het moment dat je Nigeria binnenrijdt, maakt het land zijn stereotype meteen waar, het is inderdaad van uitzonderlijk niveau. In 2003 moest ik weer eens met de auto naar de westerburen voor een nieuwe toer langs de Higi-dorpen. Meteen bij de grens maakten de douaniers duidelijk dat zij een bijdrage wensten; al onze papieren waren in orde, maar dat was natuurlijk niet genoeg. Ze waren slim genoeg om geen bedrag te noemen, maar een en ander aan mijn ‘discretie’ over te laten. Ik besloot ze maar iets te geven, zo weinig als ik dacht dat maar mogelijk was. Maar de 500 cfa die ik ze gaf, bijna één euro, was in naira’s nog zoveel dat ze opgewonden zaten te fluisteren; ik gaf hun vermoedelijk een erg goede dag. De weg was verschrikkelijk, want in Nigeria worden wegen nooit onderhouden, er worden alleen maar nieuwe aangelegd, en dit was een afgelegen hoekje van een verre provincie met nauwelijks verkeer. Maar bijna direct na de eerste bocht stond een man met een geweer, die deed alsof hij politie was; onze chauffeur wilde stoppen, maar ik liet hem doorrijden, en dat hielp. Daar kon volgens mij nooit een politiepost zitten, want er was zelfs

geen dorp in de buurt, het was kennelijk een zzp'er. De hele weg lang leek het wel of iedereen met een geweer voor zichzelf was begonnen, en er bleken heel wat geweren in omloop te zijn... In Michika, de Higi-hoofdplaats, kwam een creatieve politieagent, wel een echte, op het idee dat we allemaal onze gordels om zouden moeten hebben, wel het laatste waar Afrikanen zich zorgen over maken.

Maar het mooiste voorbeeld van creatieve impulsen van de politie kwam toen we de brousse richting Kameroen weer in gingen, naar de Higi-dorpen. Bij een doorgang door een beek hoorden we ineens een politiefluit. Er was geen politie te zien, maar we stopten toch maar. Er kwam een politieman aanlopen – hij had in elk geval een geweer plus een pet – opgewonden gebarend. Hij sprak slecht Engels, en probeerde ons duidelijk te maken dat we hadden moeten stoppen bij de beek, want dat was een politiepost. 'Maar er zat helemaal geen politie, en ook geen enkel bordje of zo, helemaal niets te zien,' wierp ik tegen. Dat was geen enkel argument voor hem:

'Nee, ik was even wat gaan eten, maar ik zit daar altijd, dus je had moeten stoppen.'

'Maar wij zijn hier voor het eerst, hoe kunnen we dat weten? En als je er niet staat en je er niet zit, dan is het geen politiepost, zonder agent.'

Hij bleef bij zijn mening dat het altijd een politiepost was omdat hij er altijd zat, en als hij er toevallig niet zat, dan zat hij er toch eigenlijk wel, dus was het altijd een politiepost, ook al kon je niets zien omdat hij even weg was, en mijn chauffeur had dat moeten weten want die was van hier, ook al kwam hij hier voor het eerst. Er was geen doorkomen aan. Ik haalde een visitekaartje tevoorschijn van de chef van Michika, die ik net gesproken had. 'Als je dat vindt, leg het dan maar uit aan de District Commissioner, je hoogste chef, en dan hoor ik het wel van hem.' Ook hier hielp het dat ik die functionaris inderdaad had gesproken, en een exemplaar van mijn Kapsiki-boek had gegeven. Die autogordel had mij in Michika wel geld gekost, want daar had ik geen antwoord op.

De vijf fasen van een auto

Afrika is ook niet aardig voor auto's. Vanaf de eerste kilometer is Afrika een aanslag op welke auto dan ook, iedere auto snel en zeker 'uitkledend' tot zijn uiteindelijke Afrikaanse bestemming, een roestende carrosserie langs de weg. Hier volgt daarom een korte levenscyclus van een taxi in Afrika, een geschiedenis in vijf fasen, waarin de auto geleidelijk van alles wordt verlost wat niet echt nodig is.

Als eerste gaat de snelheidsmeter stuk, en kort daarop de aandrijving van de ruitenwissers. Die zijn beide niet echt nodig, dus laat men het maar zo. Niemand zal eraan denken om ze te vervangen, dat is pure verspilling, ze gaan toch weer kapot. Inderdaad lijkt vooral het kabeltje van de snelheidsmeter heel kwetsbaar te zijn voor stof, en stof is er meer dan genoeg. Verder begint een auto, naar het schijnt, met vier raamhendeltjes, één voor elk raam, en dat is natuurlijk overdaad.

Ze raken stuk voor stuk los van de deur, dus is er aan het eind van deze eerste fase van Afrikanisering maar één raamzwengeltje over. Je moet dat instrument alleen even aan de chauffeur vragen, hem duidelijk maken waarom je per se het raam open wil hebben – Afrikanen houden niet van wind, en rijden dus liefst met ramen dicht – en dan grijpt hij in het vakje van zijn deurportier waarin hij altijd het laatste zwengeltje bewaart, of onder zijn stoel als dat vakje ook verdwenen is, en dan krijg je het. Je moet het wel meteen teruggeven, want eentje moet hij er wel hebben en dit is nog het enige exemplaar. Wat er met alle raamhendeltjes verder gebeurt, is een groot mysterie.

De taxi is nu een fasetwee-auto; hij is ‘ingereden’, heeft vermoedelijk het traject Bamako – Mopti al tweehonderd keer gedaan, ruim drie keer de wereld rond. Nu begint er een wat serieuzer Afrikanisering. De sluiting van de achterbak, dus van de bagage, werkt niet meer; trouwens, die van de motorkap ook vaak niet. Het subtiele mechanisme van beide sluitingen heeft het begeven, wat de chauffeurs de kans geeft om daar wat beters van te maken. Dat betere is een stuk rubber. Het zit vast aan de motorkap, en haakt in een oog vlak boven de bumper; nu zit hij eindelijk goed vast. Of: men last er twee haken op, één op de achterklep en één op de auto, en bindt zo de achterbak vast met het mooiste bindmiddel van de wereld, lange stroken rubber gesneden uit de binnenband van een auto. Inmiddels is ook de ophanging van de knalpot de weg van alle ophangingen gegaan. Hiervoor zijn twee oplossingen; de eerste is rijden zonder knalpot, en dat is wat de meesten eerst proberen, ik ook, met mijn eigen 504 Familiale. Het nadeel is dat de auto klinkt als een nijldige straaljager die ruzie zoekt met de rest van het squadron, dus moet uiteindelijk een andere oplossing gevonden worden. Daar zijn de garages erg goed in. Ze vervangen de verende ophanging van de uitlaat door solide laswerk, zodat knalpot en uitlaat onvervreemdbaar onderdeel van de auto worden. Weer een verbetering gerealiseerd, en inderdaad heb ik na deze ingreep nooit meer problemen met de uitlaat gehad. Tegen deze tijd zijn minstens twee ruiten op hun uiteindelijke rustplaats aangeland, meestal helemaal beneden, of juist geheel dicht. Het ene raamhendeltje werkt nog op de andere twee, en dat is meer dan genoeg voor de ventilatie van de auto.

Fase drie van de auto betekent dat hij niet langer geschikt is als langeafstands-taxi, maar dienst gaat doen voor het lokale werk, want de controles zouden deze taxi wat duur maken op de grote weg. Natuurlijk heeft langzamerhand het vignet, de betaling van de wegenbelasting, een antiquarisch karakter gekregen, verwijzend naar lang vervlogen tijd. Maar binnen de stad heeft een fasedrie-taxi nog een lang en vruchtbaar leven voor de boeg. Wat er nu gaat verdwijnen, vertoont wat variatie. De vloermatten gaan in elk geval, hetzij voor hetzij na het verdwijnen van een deel van de bodemplaten. In ieder geval is de afwezigheid van de snelheidsmeter nu geen enkel probleem meer, want als passagier kun je gewoon beneden je de grond voorbij zien schieten, wat stoffig misschien, maar wel over-

tuigend: je gaat ergens heen, en het gaat nog verrassend snel ook. Al zijn de ronden gaten die overblijven meestal niet groot genoeg om je schoenen doorheen te steken, je moet wel je voeten wat voorzichtig neerzetten, want het blijft link. En alles wat je laat vallen in de taxi, is voorgoed kwijt. Niet alle deuren gaan nu echt meer dicht. Of gaan niet meer open. Je moet dus of via de andere kant instappen, maar gebruikelijker is dat het slot niet meer werkt. Dan wordt er eigen inbreng in het transport van je verwacht door de deur zelf een beetje dicht te houden. De redenering is dat zolang je het portier kunt vasthouden je zelf ook niet uit de auto valt.

De auto heeft nu fase vier bereikt, en het avontuur van het reizen begint vaste vormen aan te nemen. De eerste vraag is of de startmotor het doet, een item dat trouwens al eerder, maar dan incidenteel, kan uitvallen. Ook bussen en vrachtwagens tonen soms het prachtige beeld van een horde passagiers die eerst helpen de bus aan te duwen, en dan snel instappen om nog mee te komen, terwijl de chauffeur de motor verwaarloosd laat ronken. Bij een taxi is dat eenvoudiger, een paar omstanders zijn genoeg. Trouwens, met mijn eigen auto in Mali kende ik dat ook. Die stond vaak een maand lang in de zon te bakken op het plateau boven het dorp waar ik woonde, totdat ik eindelijk weer naar Mopti moest. Zo'n auto start echt niet meer; alleen een horde kinderen achter de auto helpt. Gelukkig is dat bij de Dogon geen enkel probleem, en vormt een dergelijke auto slechts een bijdrage aan de algemene levensvreugde. In fase vier ontwikkelt het meest betrouwbare van de auto, de motor, een geheel eigen wil; hetzij het elektrische systeem krijgt kuren, of het motorische, de mogelijkheden hier zijn divers. Het wordt nu een genoegen om de grond onder je te zien bewegen, want rijden is alerminst vanzelfsprekend. Een stuurkolom kan het begeven, remmen is wat utopisch geworden. Langzamerhand nadert de auto nu het einde van zijn leven als taxi, en de laatste fase komt in zicht.

Foto 2.4 Een auto op zijn uiteindelijke bestemming



In fase vijf krijgt de auto een gefragmenteerd leven. Sommige chauffeurs proberen met man en macht de auto nog aan de praat te houden, want veel anders om van te leven hebben ze niet, en een nieuwe is te duur. Maar na vele, vele jaren komt eindelijk het moment van afscheid: de individuele onderdelen van de auto zeggen elkaar vaarwel: 'May it rest in pieces', wenste mijn dochter Amanda haar oude autootje eens toe. En zo is het maar net. De accu, en wat er aan elektromotortjes in de auto zit gaan het eerst, daarvoor is altijd een bestemming te vinden.

Dan gaan de banden; van de binnenbanden zagen we de volgende fase al langskomen. Iemand snijdt ze overlans in een lange smalle reep, een band rubber van 2 centimeter breed. Als je zorgvuldig snijdt, let op de gaten, en om de plakkers heen snijdt die herinneren aan de vele malen dat de band is geplakt, dan krijg je iets wat prima op de markt te verkopen is. Zelf reis ik nooit zonder dit soort pakrubber, want handiger materiaal om dingen in te pakken moet ik nog tegenkomen. De buitenband is bruikbaar voor sandalen. Elke kleine markt in West-Afrika kent wel een man die autobandsandalen verkoopt of repareert. Een voetgroot stuk van de band wordt uitgesneden, en twee strookjes leer worden erop gemonteerd, een teenslipper. Onverslijtbaar, want de kilometrage van een auto haal je nooit als voetganger, en elk met een distinctief profiel. Het zou een enorme hulp zijn voor elk forensisch team als we allemaal dit soort sandalen droegen: iedereen is dan individueel herkenbaar. De velg gaat naar een school, als schoolbel; velgen schijnen het helderste geluid te geven, en meestal gaat er een remstang mee om op de schoolbel te slaan. Wat er aan koper in de auto zit of aan messing tandwielen, wordt verkocht aan de smeden die brons gieten; zo wordt het gele metaal althans in West-Afrika genoemd, het is bijna altijd messing. Dit wordt creatief hergebruikt en eindigt vermoedelijk als toeristisch object op een schoorsteenmantel in Europa. Veel van het chassisijzer gaat naar de ijzersmeden; sinds de komst van de auto in Afrika is de eigen Afrikaanse ijzerproductie ingestort. De productie van hun kleine hoogovens was overigens aanzienlijk en technisch zeer geavanceerd, maar tegen de vloed van fasevijf-auto's valt niet te concurreren. Volgens de Afrikaanse smeden is het auto-ijzer overigens niet van dezelfde kwaliteit als het oude ijzer uit eigen productie, en vermoedelijk hebben ze gelijk, maar het maken van ijzer in Afrikaanse hoogovens is toch te duur geworden.

Daarmee zijn de meeste onderdelen huns weegs gegaan. Met de carrosserie valt weinig te beginnen, maar die kan soms dienen als zitplaats voor de jeugd ergens in het dorp, zoals op de foto; verder zitten smeden in de stad vaak te werken onder de cabine-resten van een oude truck. Belangrijk is echter de stuurkolom, want die krijgt een spannende nieuwe bestemming. West-Afrikaanse smeden maken hun eigen geweren, vuursteengeweren meestal, zoals wij ze in Europa nog ten tijde van de napoleontische oorlogen maakten. Bij begrafenissen, feesten en partijen zullen we die geweren bij de Dogon nog aantreffen. Dogon-smeden

kunnen alles van dat geweer zelf maken, het vuurslot, de haan, en alle nodige mechanismen; alleen de loop is een probleem, want voor het trekken van een goede, rechte loop missen zij de technologie. En toen kwam de auto! Zo krijgt de stuurkolom van onze taxi een verheven nieuwe bestemming, als de loop van een groot geweer waarmee een Dogon-man trots zal dansen, paraderen, en waaruit hij die knallen laat voortkomen die het feest nu precies nodig heeft. Mijn eigen 504 heeft een flinke stuurkolom, goed voor een groot geweer. Een Renault 4, ook populair, levert slechts een loopje op voor een pistool, het type ruiterpistool dat wij in Europa uit de 18^e eeuw kennen. Maar de trots van het dorp is natuurlijk de bink die een geweer heeft met de loop van een Toyota Landcruiser, zwaar, lang, glimmend opgepoetst en geolied, waarin hij geweldige ladingen kruit kan afvuren ter meerdere glorie van zichzelf, alles als onbedoelde hommage aan de fasevijf-taxi, zonder welke dit niet mogelijk geweest zou zijn.

Foto 2.5 De laatste fase van de auto in volle glorie



De bril van de assistent

Een antropoloog in het veld is als een klein kind dat nog alles moet leren, en dat doet hij aan de hand van een assistent. In Kameroen is dat voor mij dus Luc Sunu, of Sunu Deli Luc zoals hij zich nu noemt (Sunu is zevende zoon), en het lijkt alsof hij al eeuwen mijn assistent is, zozeer zijn onze levens verweven. Die samenwerking startte vroeg, vanaf het eerste begin van mijn veldwerk in 1972, en is eigenlijk nooit echt onderbroken; nu in 2015 vormen we nog steeds een onderzoeksteam, een half mensenleven.

Ik kwam in maart 1972 in Mogodé aan, en vond Jean Zra Fama, een jongeman die goed Frans sprak en leerling was aan het lyceum in Mokolo, en nam hem aan als taalleraar. Ik wist dat hij na een poosje weg moest, maar hij vormde een goede start, en de weken die hij nog had voordat de school echt begon werkte ik plezierig met hem samen. Een meer permanente assistent was wel nodig, en het staat me nog helder voor de geest hoe ik die vond in Luc Sunu. Nog voordat mijn gezin arriveerde, zat ik voor mijn huis te lezen in het boek van David Martin, *The Kapsiki Language*, want alles helpt voor het leren van een taal. Verdiept in het boek merkte ik niet dat er vlak voor mij iemand stilhield. Hij kuchte nadrukkelijk, en zei: 'Bonjour.' Ik keek op, en zag een middelgrote jongeman voor me staan. 'C'est Luc Sunu qui vous parle!' zei hij met nadruk en groot zelfvertrouwen. Die naam kende ik! In zijn boek beschrijft Martin hoe hij prima gewerkt had met een zekere Luc Sunu als assistent, die ook al met de familie Hunter, het zendelingenecht-paar, aan de 'syllabaire' van het Kapsiki had gewerkt. Ik heette hem dan ook meteen welkom, en vroeg of hij beschikbaar was als hulp. Ja, dat was hij zeker, en daarvoor was hij ook gekomen, want hij was er zeker van dat ik hem zou aan-nemen. Dat deed ik, eerst op proef in een soort vrije rol. Hij kreeg de Uher-bandrecorder mee en ging volksverhalen verzamelen, want uiteindelijk had ik Jean Zra al in dienst als gewone assistent. Laatst vertelde Luc me dat hij inder-

daad net in het dorp was aangekomen, in een bar gehoord had van een blanke die in Mogodé was gearriveerd, en dacht: Die baan is voor mij! Hij was er meteen heen gegaan, en had mij gevonden, ‘très long’, veel langer dan hij had gedacht.

En zo begon Luc voor me, verzamelde de *rhená heca* (oude verhalen) op de recorder, schreef de tekst uit in het Kapsiki, want dat kon hij als een van de weinigen dankzij zijn werk met Martin en met de familie Hunter. Jean Zra vertaalde de verhalen in het Frans en ik gebruikte ze als materiaal voor de taal cursus die ik zelf moest maken, want voor het Kapsiki bestaat geen leerboek. Later dienden de verhalen als illustratie voor sociale verhoudingen, want alle tegenstellingen in een samenleving komen mooi tot uiting in volksverhalen. Bij ons is dat bijvoorbeeld de figuur van de stiefmoeder, bij de Kapsiki de verhouding tussen de geliefde en de niet-geliefde vrouw, vanuit het standpunt van de man. Luc dook met overgave in deze nieuwe uitdaging, en verzamelde ruim honderd verhalen, waarvoor ik hem per schrift betaalde. Hij vulde schrift na schrift met grote, ruime letters en flinke marges, en had nog nooit zoveel verdiend. Achteraf merkte ik dat hij een gevierd persoon werd in het dorp; de lokale bar en de Kapsiki-bierbrouwsters kregen er een prima klant bij en hij had ineens vrienden te over. Kortom, hij werkte hard en feestte hard. Zijn vrouw Marie, die ik later veel beter zou leren kennen, vond het wel mooi, maar er kwam niet zo veel geld naar haar toe. Nu is dat in Kapsiki-huwelijken redelijk normaal, de vrouw verzorgt haar eigen inkomen, maar in dit geval lag het wel erg scheef. Later zou ik dan ook een wat andere betaling arrangeren, en betaalde ik een deel van Lucs salaris rechtstreeks aan Marie. Met zijn instemming overigens, want anders zou het toch maar ‘nat worden’.

Foto 3.1 Jean Zra, Pieter-Paul en Luc, aan het werk



Luc was en is een voortreffelijke assistent, die met groot zelfvertrouwen de rol van tussenpersoon tussen onderzoeker en dorp vervult. Hij is een *ndegwevi*, dat

wil zeggen een afstammeling van de stichter van het dorp, en dat geeft status bij de Kapsiki; het geeft ook ingangen die je anders niet hebt. Hij is dus goed ingevoerd in het dorp, maar ook ijverig en vooral naar behoren eigenwijs. Dat laatste is voor een antropoloog belangrijk. Je komt als vreemde Europeaan, met een he-leboel status vanwege je huidskleur en je rijkdom – want jij kunt naar hen toe-komen en zij niet naar jou – plus nog wat academische status, en hoopt dan dat de mensen tegen je zeggen wat ze echt denken. Vaak zijn de informanten te veel onder de indruk en vertellen zij jou wat ze denken dat jij prettig vindt om te ho-ren. Dat heet een ‘courtesy bias’, en van zo’n beleefdheidsbarrière kan een antro-poloog veel last hebben. Beleefdheid is namelijk een uiterst efficiënt verdedi-gingsmiddel tegen hoger geplaatsten. Sommige culturen hechten sterk aan om-gangsvormen, aan harmonie en soms schone schijn, en dat maakt onderzoek las-tig. In zo’n cultuur probeert men uit je vraag te lezen wat je wilt horen, en moet je je vragen heel omzichtig stellen.

Luc had daar geen last van; trouwens, in de Kapsiki-cultuur is harmonie geen belangrijke waarde, want een stevig ‘argument’ en een fikse ruzie worden daar als normaal ervaren, niet iets om je voor te schamen. Ik merkte dat vrij snel. Als ik een vraag stelde die hij niet zinvol vond – en dat gebeurde nogal eens, zeker in het begin – was zijn reactie: ‘Question stupide’, duidelijk genoeg dunkt me. Daar heb ik veel van geleerd, vooral het feit dat je alleen een waardevol antwoord krijgt als je een vraag stelt die gaat over iets wat voor hen enig belang heeft. In een to-taal vreemde cultuur maak je gauw fouten door überhaupt te veel vragen te stel-len, te veel te vergelijken met thuis en dan te vragen waarom het hier anders is. Ik leerde daardoor te wachten met vragen tot ik wat meer wist van de Kapsiki, en ik gerichte vragen kon bedenken die pasten binnen hun denkkaders. Doorgaans kwam dat neer op praten over de dingen die ik net samen met Luc had meege-maakt; hij kon me dan uitleggen wat er eigenlijk was gebeurd.

Hij maakte zich de doelstellingen van het onderzoek snel eigen, begreep dat hij niet alles zelf hoefde te weten over de Kapsiki-cultuur, en ging soms op weg om zelfstandig bepaalde informatie te achterhalen. Zo heeft hij een deel van het onderzoek naar de ‘helderzienden’ zelf verricht. Zijn status als Kapsiki in Mogodé veranderde uiteraard doordat hij mijn assistent was; normaliter is het heel vreemd wanneer een jongeman vragen stelt over de eigen cultuur. Standaard re-acties in zo’n geval zijn: ‘Weet je dat niet? Ben je geen echte Kapsiki?’ En in dit geval ging het om vrij persoonlijke zaken. Maar als assistent van de blanke kon hij naar hartenlust vragen stellen over die aspecten van de Kapsiki-cultuur die hij nog niet zo goed kende. En niemand kent zijn eigen cultuur helemaal, dat is een belangrijke grondwet van de antropologie.

Wie waren nu die helderzienden waar Luc het fijne van wilde weten? Iedere samenleving kent mensen die ‘anders’ zijn, meestal uitgelegd als mensen met een andere ‘schaduw’ of ‘geest’; soms zijn die gevaarlijk zoals heksen – die kennen de

Kapsiki ook –, soms zijn ze wat onschuldiger zoals deze helderzienden, *kelèngu* in het Kapsiki. Helderziend is eigenlijk een wat eenzijdige vertaling, ‘nachtwandelaars’ zou beter zijn. Hun ‘schaduw’ (‘geest’) drijft hen om ’s nachts op pad te gaan, niet in hun lichaam maar in de geest, en die geest gaat dan de velden in. Daar vinden ze soortgenoten, want voor die *kelèngu*-geesten is de nacht even licht als de dag; daar in het veld voeren ze oorlog tegen de *kelèngu* van andere dorpen. Als het kan stelen ze gierst – dat wil zeggen de schaduw van die gierst – uit dat dorp. Als ze iemands geest doden, sterft die persoon snel, als ze gierst stelen dan ziet de eigenaar van die gierst zijn voorraad snel slinken, maar raakt hun eigen graanschuur nooit leeg. Een zwaar bestaan, zeggen de meesten van de *kelèngu*, want ze zijn dag en nacht bezig, maar het is wel productief. Echter, in de Kapsiki-cultuur krijg je niets voor niets, ook niet als je een bovennatuurlijke gave hebt, want daarvoor betaal je wel een prijs. De prijs voor deze nachtwandelaars is dat ze heel mager blijven – ze zijn immers voortdurend bezig – en dat ze minder vruchtbaar zijn, ze zullen niet veel kinderen krijgen.

Dat waren mensen over wie Luc uiteraard wel had horen spreken, maar hun eigen verhaal hij nog nooit had gehoord. Hij was gefascineerd, vooral toen hij merkte dat een paar nachtwandelaars vlak bij ons woonden, en dat zelfs pater Duriez van de katholieke missie er zo eentje geacht werd te zijn. Blanken dus ook! Ik heb het later aan Duriez verteld, en hij wist genoeg van de Kapsiki om het eigenlijk wel leuk te vinden. En, wie weet, misschien was hij er wel eentje... In elk geval, dit was de ervaring die Luc een echte assistent maakte, zelf geïnteresseerd in de uitkomst van het onderzoek.

Een auto in het dorp

Lucs positie als mijn assistent maakte hem ook kwetsbaar. Mensen zijn jaloers, en zijn relatie met mij werd gezien als een grote meevaller voor hem. Daarom was het eigenlijk goed dat hij in het begin zo veel barvriendjes maakte, maar dat lukte niet bij iedereen. In ieder geval niet bij de Lamido. Op een gegeven moment liet de Lamido vragen of ik hem kon helpen. Zijn landrover werd normaliter gebruikt om water te halen voor zijn huishouden, wat met elf vrouwen die het huis niet uit mochten – vanwege hun vroom moslim zijn – geen luxe was. Maar zijn auto was stuk: zou hij mijn auto kunnen lenen om water te halen? Als veldwerker wil je goede relaties, ik gebruikte mijn auto toch al om zelf water te halen – dat deed ik ver in de brousse zodat de anderen geen last hadden van het grote waterverbruik van mijn gezin – dus waarom niet? De week erop liet de Lamido Luc naar zijn ‘paleis’ komen. Luc vertelde me uiteraard achteraf alles. De Lamido was ineens heel dreigend geworden: ‘Nu ben je wel bij de *nasara* (blanke) en nu heb je het heel goed, maar straks is hij weg en dan heb jij niemand meer. Dan wordt je leven “heet”.’ Waarom deze omslag? Ik had kennelijk een fout gemaakt door hem mijn auto ter beschikking te stellen. Hij interpreteerde dit niet als een vriendendienst,

maar als een dienst die hij kon vorderen: nu ik aan zijn verzoek had voldaan, stond hij dus kennelijk boven mij en nu kon hij mijn assistent bedreigen. In een hiërarchische situatie, zoals die van een Fulbe-Lamido, zijn alle relaties deel van die hiërarchie, je staat beneden of boven de ander. Maar ik wilde me, zeker tegenover de Fulbe, definiëren als buiten de pikorde.

Dat moest dus anders. De volgende gelegenheid kwam vrij snel. De Lamido verzocht me om een zieke echtgenote van hem mee te nemen naar Mokolo, naar het ziekenhuis. Als ambulancechauffeur van het dorp moest ik inderdaad toch die kant op, maar gedachtig mijn vorige dienst, weigerde ik vrij bot: 'Nee, de auto is vol. Neem de eigen auto maar.' Omdat voor een Afrikaan een auto nooit vol is – er kan altijd wel iemand bij, met zijn zak meel en nog een geit op het dak – hield ik mijn hart vast voor zijn reactie. Maar het viel goed; ik kreeg geen enkel commentaar, en Luc heeft nooit meer opmerkingen van die kant gehoord; eigenlijk zijn de Lamido en ik daarmee op een veel betere voet gekomen, Luc noemde ons achteraf zelfs vrienden. Ik had mezelf zijn gelijke getoond, niet iemand die een wit voetje probeerde te halen; kortom, ik was zelf een patroon en geen cliënt.

Samen met Luc begon ik het Kapsiki-onderzoek met een ronde langs alle dorpen, om te kennis te maken met de dorpschouwen. Zo kwam ik in het dorp Wula, ver in de bergen in het noorden van het Kapsiki-gebied, om kennis te maken met de chef. Ik begon helemaal verkeerd: na het handen schudden en de introductie ging ik op een steen zitten boven die van de chef. Onmiddellijk stond hij weer op en nam een zetel – steen – die hoger lag dan de mijne, want de belangrijkste man zit op de hoogste plek bij de Kapsiki (bij de Dogon zit hij het laagste, trouwens). Ik schrok een beetje, want dat was een slechte start, maar hij deed er niet moeilijk over want hij zat met iets heel anders. Hij keek me diep in de ogen en vroeg me wat wij hier als Europeanen hadden gedaan. Ik wilde net beginnen aan een koloniaal excuus, toen hij doorging: 'Waarom zijn jullie hier weggegaan? Jullie hebben je voor de gek laten houden door de bruine man. Wij als zwarten hadden het niet gemakkelijk onder jullie, maar jullie waren tegenover iedereen even hard. Maar de bruine man [de Fulbe, die hebben een iets lichtere huid] was veel erger. En die hebben het nu weer voor het zeggen!'

Tja, dat was onverwacht, maar wel begrijpelijk. De Kapsiki hebben zo geleden onder de slavenjachten van de Fulbe, dat de komst van de blanken begin 20^e eeuw een bevrijding voor ze was, waarvoor ze ons nog dankbaar zijn. Zij wel, maar de Fulbe natuurlijk niet. Enfin, ik had niet echt een antwoord, en probeerde iets uit leggen in de trant van 'We wilden niet weg maar we moesten wel', maar vreselijk sterk klinkt dat niet, en hij herhaalde dus dat 'we' hadden moeten blijven. Luc was het trouwens helemaal met hem eens. Dat leer je niet in de opleiding antropologie; daarin wordt wat schuin gekeken naar de koloniale periode, immers de rol van de antropologie als helpster van de koloniale overheid behoort niet tot het glorieuze verleden van ons vak. Niet alleen ik was slecht voorbereid

op de omgekeerde vraag – waarom hebben jullie de kolonie beëindigd? – maar ook andere antropologen in de regio hebben soortgelijke ervaringen gehad en hadden daar evenveel moeite mee: geen ‘koloniale schuld’ maar een ‘dekolonisatieschuld’.

Kwetsbaarheid is deel van veldwerk, niet alleen voor de assistent, ook voor jezelf. Je kwetsbaar voelen heeft het voordeel dat je voorzichtig optreedt. Uiteindelijk ben je als bezoeker geheel afhankelijk van de vreemden om je heen; de enige manier om onderzoek te doen is te zorgen dat zij geen vreemden meer zijn. De eerste stap is deel worden van de familiestructuur, maar dat schept verplichtingen. Je moet als geadopteerd verwant iets voor hen betekenen. Onderzoek is een ruilrelatie, en dat je zelf uit die relatie het meeste haalt is voor iedere veldwerker duidelijk: kennis, inzicht, ervaring en de inwijding als antropoloog, nog afgezien van het proefschrift. Wat kun je nu als blanke eenling voor zo’n dorp betekenen? Antropologen hebben tal van rollen vervuld in hun gemeenschappen: contact met buitenwereld, brieven-schrijver, advocaat-voorvechter van lokale belangen en natuurlijk wingewest. Ambulancechauffeur, mijn rol dus, was niet zo’n slechte keus.

Eén keer kwam ik in de problemen door de auto. In november 1972 verscheen ineens een filmploeg in Mogodé, om Afrika te filmen ‘zoals het echt was’, een toeristische promotie. De Lamido pakte dit meteen groots aan: uit alle dorpen van het kanton moesten delegaties komen. De vrij grote ploeg, bestaande uit vier blanken en een aantal Kameroeners uit het zuiden, begon eerst een ‘fantasia’ te filmen, zoals dat in Noord-Kameroen heet: een parade van Fulbe-ruiterij ter ere van de Lamido. De filmers gingen ervan uit dat dit allemaal echte Fulbe waren, dus ik vertelde hun maar niet dat het eigenlijk Kapsiki waren die moslim waren geworden. Maar toen kwam de volgende scène: een Kapsiki-oorlog. Met de vele auto’s van de ploeg werd een aantal oudere mannen richting Guria gebracht, en opgesteld op een plek met een prachtig uitzicht, de inscenering voor de strijd.

Ze moesten wel even wachten, die onvrijwillige acteurs, want de ploeg moest eerst lunchen, en omdat het een Franse ploeg was duurde dat even; het hele team reed eerst naar het hotel in Rumsiki ten zuiden van Mogodé, verorberde daar rustig een driegangendiner, en was twee uur later pas terug. Tegen de tijd dat de filmers het eens waren hoe het allemaal moest gebeuren, was de zon al bijna onder. Ze hadden een tolk nodig want hun tolk uit het zuiden bleek weinig Kapsiki te spreken; hij sprak zelfs geen Fulfulde. Dus werd Luc tolk, en hij moest Fama, de vader van Jean, die ‘geselecteerd’ was, uitleggen wat de bedoeling was: doen alsof hij met pijl en boog schoot. Daarna moest een groepje mannen met messen en speren op hem afrennen, en dat was dan de oorlog. Ik vroeg nog even aan de regisseur wat hij nu eigenlijk aan het draaien was (zo heet dat in het filmvak); hij legde mij uit dat hij vooral de ‘poëzie’ van Afrika zocht, niet de geleefde werkelijkheid. Dat was volslagen helder, want de scène sloeg nergens op. Vandaar de

foto 'How the war was shot': links staan de filmers, één met een reflectiescherm, Fama met zijn boog, en rechts Luc in zijn mooiste kleren – de Kapsiki maken overall een feest van – die probeert de oude strijder duidelijk te maken hoe de Fransen denken dat een Kapsiki-oorlog eruitziet.

Foto 3.2 'How the war was shot'



Nu mogen films voor mij de waarheid liegen, maar toen de zon onder was ging de ploeg terug naar Rumsiki, en liet de figuranten allemaal achter in de brousse, op een uur lopen van Mogodé. Ik was kwaad en vertelde hun bij hun vertrek waarom: ze hadden de Kapsiki-feesten verstoord, mensen lang laten wachten, niets betaald, dat was allemaal tot daar aan toe, maar dan konden ze hen toch op zijn minst even terugbrengen, auto's genoeg! Eén vreselijk belangrijke Kameroener uit het zuiden nam mij dat zeer kwalijk, en gaf mij te verstaan dat dit een officiële regeringsproductie was, waar ik niets mee te maken had! Ik was hier dankzij de 'largesse' van Kameroen! Besepte ik niet dat de regering mij kon gelasten binnen 48 uur uit het land te vertrekken? Ze hadden aan mij geen boodschap! Maar hij stapte natuurlijk wel in de bijna lege auto van de filmploeg.

Zelf heb ik toen maar mijn auto volgeladen, Luc voorin natuurlijk, en heb tussen Guria en Mogodé gependeld, een keer of vijf, tot iedereen thuis was. Die avond kwam een groep mannen langs met een smid om me te bedanken. De smid legde in zang uit waarom ze kwamen, zichzelf begeleidend op zijn Kapsiki-gitaar.

‘Zra, wij zijn blij en trots
 Onze regering kwam hier om te filmen
 Zij lieten ons achter in de *gamba* [wildernis]
 Maar jij verdedigde ons
 Jij bracht ons thuis
 Wij noemen jou nu onze *gwamena* [gouvernement, regering]
 Want onze regering liet ons staan
 Maar jij bracht ons thuis.
 Jij bent nu onze *gwamena*.’

Zo wild was die plek nu ook weer niet, gewoon aan de kant van de weg, maar zij waren onder de indruk van mijn verzet tegen de regering, iets wat zij nooit zouden doen. Al vond ik de lofzang vleidend, ik had mijn twijfels. Ik had me niet gerealiseerd dat dit alles zo officieel was en was bezorgd: zou ik naar Nigeria moeten verhuizen met mijn onderzoek? Dat was niet de bedoeling. Toen de smid was uitgezongen en de delegatie weer naar huis was, ging ik daarom naar het hotel waar de ploeg verbleef, om een en ander recht te trekken. Maar zij hadden intussen heftige ruzie met elkaar gekregen, en waren mijn kritische interventie allang vergeten. Gelukkig hadden de smeden een beter geheugen, want zij noemden mij nog heel lang ‘*gwamena Zra*’ en dat liet ik me graag aanleunen. Luc heeft het er nog lang over gehad, niet zozeer over ‘*gwamena Zra*’, maar over het risico dat we die dag hadden gelopen: volgens hem had *shala* (god) ingegrepen en voor een knallend conflict gezorgd om mij in Mogodé te houden. Hij had zich ook zorgen gemaakt.

Ik heb nooit een film gezien uit deze shoot.

Verkiezingen en het dorp van de dood

Als veldwerker heb je altijd met lokale autoriteiten te maken, zoals ik met de Lamido. Mijn onderzoek ging niet primair over het bestuur – dat had ook gekund – maar over de lokale religie, dus wilde ik overheden wat op afstand houden. Maar dat lukte me niet altijd. In de eerste maanden van mijn veldwerk vond een referendum plaats over de unificatie van Kameroen: van een federale staat moest het een ‘République Unie’ worden. Ik wilde dat wel zien, had een verblijfsvergunning en wil je iets zien dan moet je participeren. Ik stemde dus vrolijk mee – vóór de unificatie uiteraard – samen met Luc. Hij had me al uitgelegd hoe dat stemmen in zijn werk ging. Na lang en creatief dringen kwam je het lokaaltje door de deur binnen. Daar zat iemand in een heel grote boubou achter een tafel vol witte papiertjes, met ‘Oui’ en ‘Yes’ erop, want Kameroen is tweetalig. Daar kon je tussen kiezen. Ergens onder de elleboog van de imponerende official lag een klein hoopje zwarte briefjes, met ‘Non’ en ‘No’. Wilde je zo’n briefje hebben, dan moest je erom vragen. Dat deed dus niemand, ik zeker niet. Ik stemde dus vrolijk ‘Oui’, en verliet het vertrek net als iedereen, door het raam.

Dat was een goede ervaring met de directe democratie maar was toch niet verstandig. Het bleef namelijk niet onopgemerkt. Bij het volgende plebisciet, toen de République Unie omgedoopt werd tot 'République', kwam de 'adjoint sous-prefet' speciaal voor mij uit Mokolo naar Mogodé. Toen Luc en ik weer opgewekt aan kwamen lopen, riep hij me bij zich, en vertelde me dat ik niet mocht stemmen, en dat ik ook niet mocht blijven om te kijken hoe het ging. Ik moest een lange wandeling maken door het dorp en me niet met 'les élections' bemoeien. Dat werd dus inderdaad een lange wandeling, maar ik wist dat ik toch alles te weten zou komen; hij had namelijk Luc in dienst genomen als assistent voor die dag. Luc vertelde me dat hij moest bijhouden hoeveel stemmers er waren geweest. Aan het eind van de dag waren dat er niet genoeg, dus moest hij zelf het streefgetal aanvullen met de rest van de briefjes. Achteraf besepte ik, naïef als veel antropologen, dat deelnemen aan verkiezingen in den vreemde niet zonder risico was voor mijn eigen staatsburgerschap. Nu ging het hier om een referendum, maar ik had er absoluut het recht niet toe; de adjoint sous-prefet had groot gelijk.

Was Luc bij de verkiezingen mijn 'default option', doorgaans was hij in elk geval mijn steun en toeverlaat. Aan het eind van mijn eerste veldwerkperiode, in april 1973, maakten we samen een tocht langs alle dorpen van de Kapsiki/Higi, zowel in Kameroen als Nigeria. De Nigeriaanse dorpen kende ik minder goed, want die in Kameroen waren makkelijker te bereiken. Met de auto moest ik, zoals vermeld, 200 kilometer omrijden om in Kamalé te komen, het buurdorp van Mogodé dat aan de voet van de berg ligt; de Nigeriaanse Higi-dorpen waren toen erg geïsoleerd en zijn dat eigenlijk nog steeds. We zijn drie weken samen op pad geweest; ik wist vrij precies wat ik over elk dorp wilde weten, en had een topic-lijst voor elk dorp. Zo gingen we alle dorpen langs, sliepen bij de missiepost van Mbororo of overnachtten in ook voor Luc wildvreemde dorpen, steeds op zoek naar mensen die ons kenden of iets wilden vertellen. Vroeger lagen die dorpen boven op de berg, wegens de slavenjachten, met de komst van de kolonie waren de tijden wat veiliger en was men naar beneden gekomen. Dat was makkelijker voor mij, maar soms moesten we toch de chef spreken voordat iemand zijn mond opendeed. En die chef woonde dan altijd weer helemaal boven, op de top van de berg. In de dorpen vlak bij de grens met Kameroen kende men ons wel, en was de naam Zra Kangacè bekend, maar verder weg waren we vreemden. Het beste en meest open gesprek met zo'n vreemde chef had ik ooit in de vroege ochtend. Wij waren 's avonds laat hijgend boven gekomen in het dorp, hadden het dorpshoofd opgezocht, wat gegeten, en – het was de hete tijd – onze matjes buiten naast dat van hem gelegd, en zo geslapen. De volgende dag legde hij enthousiast uit aan de omstanders: 'Kijk, hier lag ik, en hier, pal naast mij, lag de *nasara*, de blanke.' Deze chef vertelde ons alles wat we weten wilden.

Achteraf vertelde Luc hoe hij er persoonlijk voor gezorgd had dat we veilig konden overnachten in die vreemde dorpen. De Kapsiki reizen niet voor hun ple-

zier, en houden er niet van te slapen bij niet-verwanten. Vroeger waren immers al die andere dorpen vijanden, daar vocht je mee, dus daar ging je niet langs. Voor veilig reizen had je daarom 'medicijn' nodig, een magische reisverzekering. Bij een ons goed bekende medicijnman had Luc wat 'reismedicijn' gehaald, en dat had hij voortdurend gebruikt. Wat behelsde dat? Hij had takjes van een bepaalde boom gekregen: elke keer als we een dorp binnenkwamen hield hij volgens recept drie takjes verborgen in zijn linkerhand. Op die manier zag niemand ons eigenlijk binnenkomen, zei hij, zodat ze ons ook niet konden weggagen. Zoals alle Kapsiki-magie heeft een dergelijk middel ook zijn bijwerkingen – net als westerse medicijnen – en de belangrijkste lag voor de hand: als niemand ons zag, kregen we ook geen eten. Wanneer we tegen de avond ergens onderdak hadden gevonden, moest Luc met die takjes het veld in om ze daar op een precies voorgeschreven manier te begraven. Dan zagen de mensen ons pas echt, hielden ons voor verre verwanten, en zouden ons voedsel geven. En dat laatste hebben ze inderdaad gedaan.

Eén keer ging Luc niet mee, en dat was misschien maar goed ook. Een bepaald dorp wordt in rituelen vaak genoemd. Elk jaar tijdens de natte tijd jagen de Kapsiki in een ritueel alle epidemieën het dorp uit, naar de burens, en de dorpen wachten op elkaar om de 'dood' telkens weer een etappe verder te sturen. De route start in het noorden, vanwaar de dood wordt verjaagd naar het zuidwesten: '*kadzi Tlukwu na*', ga naar Tlukwu, roept iedereen. Dat gaat gepaard met een hoop lawaai, met vuur, en met het weggooien van afval, alles in de richting van Tlukwu. Waarom eigenlijk Tlukwu? Ik had geen idee, het is gewoon een dorp op de zuidwestelijke grens van het Higi-gebied. Met zijn twee buurdorpen was dit onze laatste bestemming. Echter, toen we moesten vertrekken, had Luc zijn enkel verstuikt; achteraf bleek dat hij ruzie had gehad met zijn tweede vrouw, een nieuwe vrouw die net in zijn huis gekomen was en die nogal sterk was, iets te sterk eigenlijk voor Luc. Hoe dan ook, hij kon niet mee. Joseph ging daarom mee, en Luc vond dat niet leuk. Zo kwam ik dus met Joseph eindelijk in Tlukwu aan, een gewoon dorp zo te zien, net als alle andere dorpen. Maar hier wilde de chef niet meewerken, want hij was bang. Hij zag dat ik een camera bij me had, dacht dat ik foto's had gemaakt – wat ook zo was, onderweg – en was ervan overtuigd dat dit allemaal illegaal was. Voordat hij mij wilde spreken, wilde hij dat er eerst een politieman kwam, uit Michika. Nu is Tlukwu het meest afgelegen Higi-dorp: vanaf de plek waar ik met de auto niet verder kon, hadden we vijf uur gelopen. Dat ging dus wel even duren, die politie, en ik wilde weggaan. De chef werd toen erg zenuwachtig en sprong voor ons heen en weer, dreigend met een mes: wij moesten blijven. Hij had, naar bleek, al iemand naar Michika gestuurd, en kon de politie niet dat hele eind voor niets laten komen; hij was uiteindelijk banger voor de politie dan voor ons. Tja, we zijn dus maar gebleven.

Wij kregen te eten – Joseph had dat medicijn niet – en een hut om te slapen, jawel, we overnachtten dus in het ‘dorp van de dood’. Intussen konden we wel met wat mensen spreken en kwam ik toch een en ander te weten, maar niet veel en zeker niet alles wat ik wilde. De volgende dag tegen het middaguur kwamen er twee politiemannen, moe en dorstig. Na eten en drinken gingen we gevierd naar hun fietsen toe, daarna naar mijn auto – dit keer duurde het geen vijf uur! – en daarmee naar Michika. Daar was het allemaal snel opgelost, want mijn papieren waren uiteraard in orde. Toen we Michika uit reden kwam de chef van Tlukwu ons net op de fiets tegemoet, kennelijk bezorgd over de afloop van de zaak. Maar hij was te laat. Nu is zoiets voor een ‘after dinner talk’ wel een mooi verhaal, opgesloten te zijn geweest in het dorp van de dood, maar in dit geval was ik blij dat ik de rustige Joseph bij me had. Luc is veel opvliegender en was vermoedelijk de chef te lijf gegaan toen deze met zijn mes dreigde.

We zijn nooit teruggegaan naar Tlukwu, maar hebben wel veel verhalen verzameld over dat dorp, want het wordt niet per ongeluk genoemd in het ritueel. Deze mensen uit Tlukwu, zeggen de Kapsiki, zijn nauw gelieerd aan luipaarden, en zijn daarom te vrezen. Wanneer een van hen sterft, dan hoor je de luipaarden roepen in de brousse, die rouwen mee. Een van mijn oude informanten was ooit getrouwd met een vrouw uit Tlukwu. Toen zij stierf kwamen niet alleen de luipaarden, maar hoorde hij ook van alle kanten de gezongen rouw van Tlukwu; hij zag niemand, hoorde hen slechts klagen in de nacht met stemmen die leken op het geluid van een luipaard, en de volgende dag zag hij overal luipaardsporen op zijn erf: geen gewone mensen, die lieden van Tlukwu. Overigens sturen de Tlukwu’ers de dood gewoon door naar het zuidwesten, naar de Fali en Kilba die daar wonen.

Luipaarden zijn overigens in de bergen van Noord-Kameroen de gevaarlijkste beesten die men zich kan voorstellen. Er moeten er vroeger veel meer zijn geweest dan nu – rapporten over aanvallen van luipaarden zijn ruim voorhanden in de koloniale archieven – maar hun dreiging is ook bovennatuurlijk. Er zijn vele manieren om boze magie tegen anderen te bedrijven, maar de ergste is die met de *shinti a derhwava*, luipaardenharen. Wie een stukje snorhaar van een luipaard in het bier van een vijand weet te stoppen en daar de juiste woorden bij mompelt, bezorgt die ander een verschrikkelijke dood. Die haren gaan zich namelijk in zijn buik vermenigvuldigen, en vullen hem langzaam helemaal op, zodat hij opzwelt, uit elkaar klapt en sterft. Er is geen middel tegen, je moet gewoon voorzichtig zijn van wie je bier aanneemt. Kortom, luipaarden zijn gevaarlijk. Mensen trouwens ook.

Plus 14

Diezelfde luipaarden vormen de machtsbasis van de belangrijkste chef van de Mandara-bergen, die van Gudur. Veel groepen in de bergen traceren hun af-

stamming op dit dorp, en natuurlijk moest ik daar naar toe, al lag het ver buiten het Kapsiki-gebied. Luc was een beetje bezorgd, want de chef van Gudur 'commandeert' niet alleen de luipaarden, maar ook de sprinkhanen. Hij wilde er wel heen mits hij het woord mocht voeren, want ik mocht me dan langzamerhand redelijk gedragen in het Kapsiki-gebied, Gudur was toch van een ander kaliber. Van mijn kant was dat geen enkel probleem: we bespraken wat ik wilde weten maar ook wat Luc wilde vragen, en gingen toen samen naar Gudur. Van zo'n bijna mythische plaats verwacht je dat die moeilijk te bereiken is, maar het dorp bleek gewoon langs de kant van de weg te liggen waar ik regelmatig langskwam, de hoofdweg van Mokolo naar Maroua. In Gudur werden we netjes ontvangen, maar Luc lette erop dat we heel bescheiden maar een klein hoekje van de mat bezetten. De chef zelf was een kleine oude man, erg vriendelijk maar heel zelfverzekerd, en zo te zien slechts gehuld in een deken. Zijn notabelen zorgden ervoor nooit boven hem uit te komen; als er één opstond, dan stond de chef meteen ook op, en dan liep de ander gebukt weg, want ze waren langer dan hij. Luc nam het woord, legde uit wie we waren en wat we wilden, en slaagde erin alle gewenste informatie te krijgen. Eigenlijk waren de dingen waar Luc nieuwsgierig naar was veel interessanter dan mijn vragen. En zo kwamen we te weten wat de chef deed om een sprinkhanenplaag te bestrijden en hoe hij de luipaarden gebruikte om ervoor te zorgen dat men in alle dorpen die van Gudur afstamden, zich aan de voorouderlijke voorschriften hield.

Dit verhaal uit 1973 heeft een vervolg, maar liefst 36 jaar later. In 2009 was ik bezig met een vergelijkende studie van de initiatierituelen, en kwamen Luc en ik samen weer in Gudur. Luc was wat minder zenuwachtig nu, want we hadden de eerste keer goed overleefd. Er waren toen geen luipaarden achter ons aan gestuurd, dus zou het nu ook wel gaan. De oude chef was natuurlijk allang overleden, en er was nu ook veel meer over Gudur bekend door het werk van een Franse antropologe. Maar voor de opvolger, zijn zoon, had ik een cadeautje: een foto van zijn vader. Dat viel prima want die had hij niet; ik gaf hem ook het adres van de antropologe, want dat was hij kwijt. En zo kregen we niet alleen weer alle informatie die we wilden, Luc kreeg dit keer ook wat hij zelf wilde, een foto, en wel van hem en de *merhe Mcakelè* (zo noemen de Kapsiki deze chef), met Luc in de correcte houding van diep respect. En, zei hij: 'Zra, die foto moet je aan iedereen laten zien!' En dat doe ik dus hierbij, Luc bij de chef van Gudur!

Foto 3.3 Luc in Gudur in 2009



Foto 3.4 De oude chef van Gudur, in 1973



Toen ik in 1973 wegging na anderhalf jaar veldwerk, was dat een moeilijk afscheid; Luc begreep dat ik niet vaak meer terug zou komen (hij vond wel dat ik elke week moest schrijven) en ging werken, onder andere als tuinier in een jacht-reservaat in het zuiden. Ik kwam voor de eerste keer pas terug in januari 1979, na mijn promotie. Sindsdien ben ik om de vier of vijf jaar teruggegaan, de laatste jaren wat vaker, en heeft de relatie een permanent karakter gekregen. Hij bleef voor mij werken, door alles wat er in Mogodé gebeurde op te schrijven in de bekende Afrikaanse schoolschriften van 'cent pages': bijzondere gebeurtenissen, rechtszaken, grondconflicten, en specifieke taaluitingen als idiofonen, spreekwoorden en raadsels. Aardig is dat ook Jean Zra Fama weer voor me werkt. Jean is nu gepensioneerd ambtenaar in de landbouwvoorlichting, de baan waar hij voor ging studeren toen ik in 1972 aankwam. Na 38 jaar is het team dus weer compleet. Samen met Luc heeft hij gewerkt aan de registratie van een nieuw corpus aan volksverhalen.

Wij zijn samen een stuk ouder geworden, Luc en ik, en als wij met elkaar spreken is dat voor een ander nauwelijks te volgen, een specifiek mengsel van Frans en Kapsiki. Hij is niet meer de 'cocky young man' van vroeger, maar is nu een oude heer, Papa Luc heet hij in het dorp. Ach, dat ben ik zelf ook (een beetje) met elf kleinkinderen, maar Luc heeft daarbij een oogprobleem: staar en slechte ogen. Aan één oog heeft hij al een staaroperatie ondergaan. Nadat ik een paar keer met hem naar het regionale ooghospitaal in Mokong was geweest, vroeg hij me om een bril. Een nieuwe bril, want de oude was nauwelijks nog bruikbaar, gekrast als de glazen waren. Maar een brilrecept had hij niet. In 2006 heb ik zorg-

vuldig de bril opgemeten, op zijn antropologisch: in het zonlicht gemeten hoe groot de brandpuntsafstand was: 7 centimeter! Dat betekent 100/7 dioptrieën, herinnerde ik me nog van de middelbare school, dus ik moest een bril hebben van plus 14! Niet directe een courante sterkte; bij de opticien werden die niet ingeruild, dus dat moest anders. Enfin, ik had zelf een nieuwe bril nodig en Pearl (ja, de naam mag hier genoemd worden, dat hebben ze verdiend!) belofde de tweede bril gratis.

‘Misschien een zonnebril op sterkte?’ vroegen ze beleefd.

‘Nee, een bril van plus 14,’ deelde ik mee; ik had hun al eerder gevraagd om een dergelijke bril, dus ze knipperden maar heel even met de ogen.

‘Voor Afrika?’

‘Ja, voor mijn assistent in Kameroen.’

Het viel niet helemaal binnen de begroting, maar daar deden ze niet moeilijk over. Ze begrepen meteen dat het type montuur er absoluut niet toe deed als het maar stevig was. Vlak voordat ik weer vertrok naar Kameroen kwam de bril, plus 14 sterk, dus met degelijke dikke jampotglazen. Ze waren er terecht trots op, en ik belofde ze een mooie foto van een oude Afrikaanse heer die weer kan zien dankzij ‘Pearl in Afrika’.

Luc was de koning te rijk; eigenlijk zou hij zijn tweede oog ook moeten laten opereren voor de staar, maar dat durfde hij niet. Met deze bril kon hij niet alleen weer zien, maar kon hij ook weer lezen en schrijven. Daarom sluit ik dit hoofdstuk af met een nieuw bebrilde Luc Sunu, trots omringd door zijn hele familie.

Foto 3.5 Luc met bril en familie



Een dag in het dorp

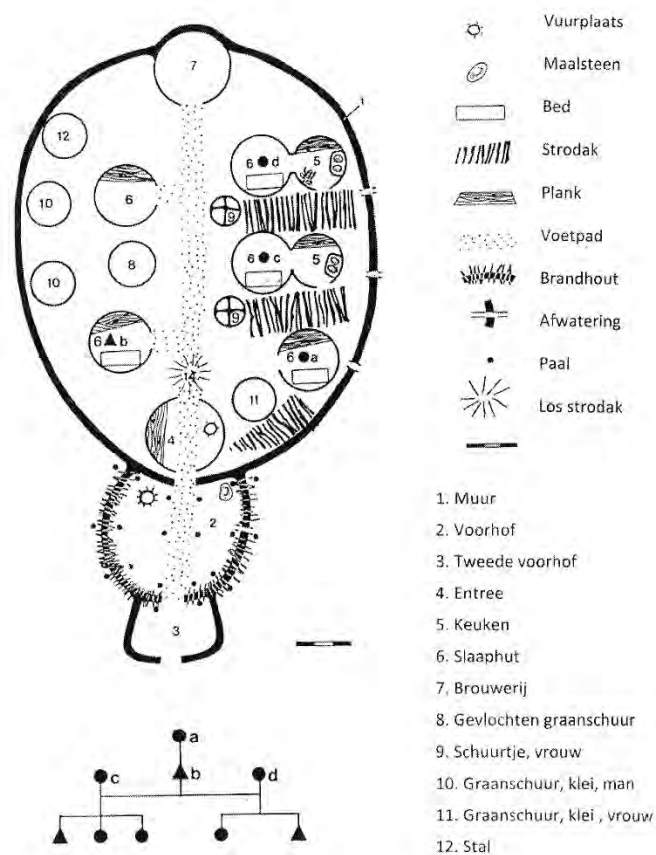
Vlak na mijn aankomst in Kameroen, in maart 1972, liep ik met Jean Zra Fama op de weg naar het centrum, en legde hem uit waar het mij om ging: 'Ik wil weten wat er nu eigenlijk in het dorp gebeurt.' 'Dat is heel eenvoudig,' zei hij, 'dat ben jijzelf.' Natuurlijk had hij gelijk, mijn aankomst in Mogodé en het feit dat er nu een blanke woonde was de voornaamste gebeurtenis. Maar hij en Luc begrepen snel wat ik bedoelde, iets wat ook 'gebeurde' zonder mij – maar waar ik dan wel bij wilde zijn. Dat zijn niet alleen spectaculaire rituelen zoals een begrafenis of specifieke Kapsiki-problemen zoals weglopende vrouwen, maar ook dagelijkse dingen, zaken die je ziet op een wandeling door het dorp.

Daarom waarschuwde Luc me op een ochtend: 'We gaan het veld van Lèwa in een "*travail commun*" ontginnen. Kom je?' Natuurlijk kwam ik, en samen togen we de brousse in, elk met een hak over de schouder – ik had die snel van Joseph geleend. Een man of twintig was er al, en ook de dorpschef van Mogodé, wiens mooie naam Wusuhwahwule ik pas later correct leerde uitspreken; de naam betekent 'ding in het water', en slaat op het feit dat zijn moeder vlak voor de bevaling een vis had gegeten. Hij was het die mij tussen de werkers zette, maar wel met Luc vlak naast me en een andere stoere werker aan de andere kant ook bijna tegen me aan; ze verwachtten kennelijk niet zoveel van me op landbouwgebied. We moesten alle onkruid wegschoffelen en onder de aarde werken, en onder onkruid verstonden ze eigenlijk alles wat er groeide. Ik dacht dat ik dat wel kon, en in het begin ging het ook wel. Alleen werken met zo'n hak betekent dat je voortdurend gebukt staat te werken, met dat ding voor je, en dat is wennen. Eigenlijk kon ik hen gewoon niet bijhouden, laat ik maar eerlijk zijn, en Luc en mijn andere buurman schoven kalm naar elkaar toe. Ik bleef achter en telde de blaren op mijn handen. 'Ach,' zei Luc later, 'de handen van een blanke zijn als de handen van een baby, glad en zonder eelt.' En gelijk had hij, ik was de volwassen baby van

het dorp. Dus deed ik maar waar ik als onderzoeker wel goed in was, kijken hoe zij werkten, hoe zij elkaar aanmoedigden en uitdaagden om zo hard mogelijk te gaan, en hoe dat veld in de kortste keren zaaiklaar werd gemaakt.

Het huis

Toen de hele werkp partij na afloop naar Lèwa's huis liep, ging ik uiteraard gewoon mee. Lèwa had een mooi huis, precies volgens de Kapsiki-regels. Ik geef hier de plattegrond.



Huis van Lèwa: b is Lèwa, a zijn moeder, en c en d zijn vrouwen

Foto 4.1 Het huis van Lèwa



Eigenlijk is de muur het belangrijkste, manshoog om het hele huis heen, en met slechts één opening. Binnen voert een pad naar de achterste hut, de brouwerij; links van dat pad liggen de hutten van Lèwa en zijn zoons plus de graanschuren van Lèwa, rechts die van zijn vrouwen; elke vrouw heeft een slaaphut en een kookhut, plus haar eigen graanschuur. Lèwa is een ‘nabije broer’, iemand van Lucs vaderslijn, en hij vond het best dat ik een plattegrond van zijn huis tekende. Normaliter kom je niet snel binnen de muur bij een Kapsiki, men is gesteld op privacy.

Door de hoge muur lijkt een huis een beetje op een fort, en inderdaad zijn er nogal wat rituelen die erop gericht zijn om die muur ondoordringbaar te maken voor vreemden, dat wil zeggen voor dieven. Zo zou een bevriende medicijnman me later een recept geven om te zorgen dat niemand ongewenst mijn huis binnen kon komen; ik gebruik het met mate. Tijdens ieder huisoffer smeert de man des huizes bloed van de geofferde kip of geit aan de binnenkant van de muur, om die ‘sterk’ te maken. De muur is de tweede huid van de Kapsiki, het pantser tegen de boze wereld. Daarom moet de muur hoog genoeg zijn om niet te kunnen zien wat zich daarbinnen afspeelt; Luc definieerde dat als ‘de muur verbergt de armoede’, maar de privacy van het huis gaat wel iets verder dan dat. Dat wil niet zeggen dat buurtbewoners niet weten wat er gebeurt, want men kan elkaar prima horen, en een echtelijke ruzie wordt woord voor woord gevolgd door de nieuwsgierige burens. Een Afrikaans dorp zoals Mogodé is een glazen huis, men weet bijna alles van elkaar, je moet het alleen niet zien.

Lèwa heeft als man des huizes zijn eigen offerplaats, een bierkruik die hij onder zijn graanschuur bewaart. Iedere Kapsiki-man verzorgt zelfstandig zijn relatie

met de bovennatuur, en daar speelt die kruik een hoofdrol in. Die kruik is afkomstig van de begrafenis van zijn vader, en stelt eigenlijk zijn overleden vader zelf voor. Echte voorouders kennen de Kapsiki niet, daarin verschilt hun religie van de meeste andere Afrikaanse inheemse religies; bij de Kapsiki wordt slechts de overleden vader van het huis ritueel aangesproken en gewezen op zijn plicht om voor zijn directe nakomelingen te zorgen. Tijdens het huisoffer wordt die kruik gevuld met bier, en drinkt de familie eruit. Buitenstaanders nippen daar niet eens van, alleen degenen die in het huis wonen. De architectuur van het huis ademt dus individualiteit, gegrond op de notie dat iedere man op eigen benen moet staan en verantwoordelijk is voor zijn eigen familie. Natuurlijk heb je ook een grotere familie, de lineage en de clan – zoals ik *kangacè* ben – maar ook binnen de familie wordt het gewaardeerd dat je de eigen boontjes dopt en slechts een beroep doet op de grotere groep als het echt nodig is. Je clanlidmaatschap bepaalt overigens wel je sociale positie in het dorp, en geeft je een rits mensen die je met een verwantenterm aanspreekt zoals ‘broer’, ‘schoonfamilie’, ‘moedersbroer’. Een van de eerste dingen die Luc me uitlegde bij elke bijeenkomst, was wie van welke clan was, en zeker bij rituelen was dat heel verhelderend, want elke clan had zijn eigen rol.

Terug nu naar de werkpertij. Met alle helpers op het veld kwamen we dus niet binnen de muur, maar bleven we in het ontvangstvertrek van het huis, de uitstulping buiten de muur om de ingang heen. In dit sociale deel van het huis waar Lèwa zijn gasten ontvangt, werden de noeste werkers – en ik – voorzien van ‘boule’ en bier, de beloning voor de arbeid. Voordat het zover was, kregen we eerst ‘een woordje van de chef’, en deze toespraak van Wusuhwahwule nam ik keurig op de bandrecorder op, dat kon ik wel. De chef prees Lèwa dat hij deze werkpertij had georganiseerd, iedereen aanmoedigend om hetzelfde te doen, want er moest meer worden gecultiveerd, de hele berg moest bebouwd worden. Andere oude heren bromden instemmend, sommigen klaptten zachtjes in hun handen om de wijze woorden van het dorpshef te ondersteunen. Een van de jongere werkers vertelde dat hij de volgende dag een werkpertij had, en nodigde ieder uit om daar ook te komen.

Toen werd het tijd voor eten en drinken, en niemand vond het erg dat ik mijn deel daarvan kreeg, al hadden zij het meer verdiend dan ik. Maar het feit alleen al dat een blanke gewoon met hen samen at en dronk werd enorm gewaardeerd, en Luc was trots op me; eigenlijk was dat wel erg makkelijk scoren voor mij als antropoloog, ik voelde me er wel eens ongemakkelijk over, zeker omdat ik de boules in Kameroen gewoon wel lekker vind. Er was behoorlijk wat, maar met al die eters en drinkers was alles snel op en ging ieder zijn weg.

Het dorp

Na de werkp partij bij Lèwa wilde ik een overzicht van het hele dorp hebben. Dus klommen Luc en ik de berg op waar Mogodé tegenaan ligt, langs de missiepost, langs het huis van de chef – die nog niet thuis was – verder naar boven. De stenige berg is niet zo hoog, maar wel lastig begaanbaar. Kleine veldjes zijn afgebakend met stenen en schoongemaakt om straks ingezaaid te worden als de regen komt. De meeste mensen wonen beneden, maar sommigen wonen liever op zichzelf, hier boven op de berg, en hun huizen liggen verscholen tussen de grote rotsen en de acacia's die hier praktisch de enige bomen zijn. Boven op de top hadden we een prima uitzicht, alle kanten op, naar het oosten over Mogodé met daarachter de hoogvlakte, bezaaid met de oude vulkaankernen; aan de einder staat een mooie symmetrische kegel, Nzambe – alle pieken hebben hun eigen naam.

Nzambe figureert in de oorsprongsmythe van Mogodé, die verhaalt hoe de eerste bewoners van het dorp voor de gek werden gehouden door iemand die de omgeving goed kende. Hij vertelde de nieuw aangekomen familie dat als er een vuur verscheen over Nzambe, dit uiterst gevaarlijk was. Ze moesten zich dan onmiddellijk verbergen in een grot tot het weer verdwenen was. Toen inderdaad een rode gloed verscheen over de berg, doken ze allemaal doodsbenuwd de grot in. De persoon in kwestie vulde de opening op met doornstruiken, stapelde hout tegen de opening en stak dat aan. De hele familie kwam om, behalve een zekere Ngwedu en zijn zuster, die zo slim waren geweest om een geitenvel om hun hoofd te wikkelen – zoals ook bij een lijk gebeurt. Het vuur doofde, Ngwedu en zijn zuster kwamen de grot uit, trokken naar een vlakke berg in de buurt, vestigden zich daar, en werden de eerste voorouders van Mogodé. Deze berg, Rhu Ngwedu genaamd, (hoofd van Ngwedu) is nog steeds de heilige berg van het dorp, waar het dorpshef en vier clanhoofden en de hoofdsmid jaarlijks een offer voor het welzijn van het hele dorp brengen. Wat Nzambe betreft, is de clou van het verhaal dat die precies in het oosten ligt, en dat gezien vanuit Mogodé de zon precies over die berg opkomt: vuur boven Nzambe.

Zo heeft elk van die pieken zijn eigen verhaal, en Luc wees ze me allemaal aan, Mcirgue, Rhemtemale, Rhemetla, Rhemetigu, Megeme, een litanie van reuzen-namen in een lange rij van noord naar zuid. Daartussen en daarvoor lag Mogodé voor me uitgespreid, aan de weg die langs de bergen slingert, en verspreid door het landschap verder overal kleine cirkels van de Kapsiki-erven. Mogodé heeft één centrale wijk, waar de Lamido woont, en daaromheen aparte wijken; één daarvan is het Camp de Mission, waar wij wonen.

Achter ons lag Nigeria, met een heel ander landschap, diepe dalen die noord-zuid lopen, waaruit her en der die vulkanische pieken priemen, scherpe kegels die de bergruggen onderbreken. Een berg vlak bij ons had drie punten, Rhe-mezhimahke, met een groep huizen tegen de helling aan geplakt, een wijk van Mogodé op de grens met Nigeria. Later zou de grens een heel eind naar ons toe komen, en tegenwoordig is iedereen uit die wijk verhuisd naar het centrum van het Kameroense deel, omdat niemand ineens Nigeriaan wilde worden. Verderop

in het westen werden de bergen van Sena, Fte en Bwakar, de buurdorpen van Mogodé in Nigeria, steeds schimmiger in de wat heilige lucht, en waren de dorpen al niet meer te zien. Vroeger woonden de mensen op de toppen van die bergen, zo onveilig was het gebied. Sinds de pax colonialis zijn de mensen steeds lager gaan wonen, omdat dat makkelijker was voor toegang tot water en tot de velden; de vrede van de blanken heeft de hele bevolking verschoven.

Ik maakte een rondfoto op de top van de berg, mijn eerste van wat een hele serie zou worden: vanaf het hoogste punt legde ik het uitzicht vast met overlappende foto's, de hele cirkel rond. Dat zou ik ongeveer elke tien jaar herhalen, en het geeft nu een mooi beeld hoe Mogodé die afgelopen veertig jaar is veranderd: sterk gegroeid, veel meer huizen met daken van golfplaten en meer wegen. De school is een stuk groter geworden, er kwamen officiële gebouwen bij van de post, de gendarmes, de adjoint-sousprefet – Mogodé is van een dorp een districtshoofdplaats geworden. Luc wees me waar de markt was, net naast een van de rotspieken. Het was marktdag en de markt was al in opbouw, dat kon ik op deze afstand net zien.

Foto 4.2 Mogodé in 2003, met Tini, rechts in de verte Nzambe



In het noorden zagen we een kleine open ruimte die direct aan de weg grensde. Luc vertelde me waarom niemand daar gebouwd had: dat is Rafa en daar stond het huis van Hamman Yaji. Ik had net gehoord wie dat was. Deze Fulbe-

chef was tijdens de eeuwwisseling de meest gevreesde slavenjager van de regio, en verhalen over zijn gruweldaden circuleren nog steeds. Met zijn militie schuimde hij de bergen en valleien af naar buit, zoals runderen, kleren, maar vooral naar slaven. Zijn hoofdmanschap was voor de Kapsiki nog steeds het absolute schrikbewind, en men was de Europeanen dankbaar dat zij uiteindelijk met hem hebben afgerekend. Later zou ik leren dat hij ook een beetje 'modern' was, want hij hield een dagboek bij, dat onlangs is gepubliceerd. Het is een onthutsend document. Met grote vanzelfsprekendheid liet Yaji noteren hoeveel runderen zijn soldaten hadden geroofd, hoeveel slaven gevangen waren genomen en hoeveel gedood. Maar dat alles wist ik daar op die berg nog niet. Voor de Kapsiki was het een soort spookterrein, een stuk grond waar niemand een huis durfde te bouwen.

Markt

Teruglopend, de berg af, zagen we een rijtje van zes vrouwen van beneden komen, uit het Nigeriaanse dorp Kamalé, allemaal met een grote schaal op het hoofd, en drie van hen met een kind op de rug. Het is altijd een mooi gezicht, gemengd met gevoelens van respect voor die vrouwen, die aan het eind zijn van een steile klim van 500 meter met die zware last. En dan hoor je ze nog onderling praten ook, zonder een spoor van vermoeidheid. Zij klommen naar boven om op de markt van Mogodé hun etenswaren te verkopen, vaak een speciale saus van bonen en boomblad, een gewild product van 'down under'. Wat verderop zaten twee mannen in de schaduw van een boom te spelen, elke wijk heeft een rustplek, een hoop stenen onder een boom. Als dammer wilde ik weten wat ze daar speelden. 'Ciga,' zei Luc, maar zo noemde hij mijn zakdambordje ook. Het bleek een soort drie op een rij te zijn, een variant van het molenspel dat in heel Afrika wordt gespeeld, en een echt bord was er natuurlijk niet, maar wel vijf rijen van vijf kuiltjes in een vierkant. Ik heb het later veel gespeeld, en kon redelijk meekomen.

De markt is het wekelijkse evenement in bijna ieder Afrikaans dorp, en na de lunch gingen we erheen. Volgens Luc was bier de essentie van de markt, en dat is ook wel zo, maar het zegt ook iets over Luc. Een markt zonder bier is als een kroeg zonder pils; ook in de lokale economie is bier essentieel, want voor veel vrouwen is brouwen voor de markt hun voornaamste inkomen. Wie op een Afrikaanse markt komt, verdrinkt in de kleuren, en moet zijn weg zoeken in wat bij nadere beschouwing een georganiseerd geheel is. In een hoek zaten mannen fietsen te repareren, en vlak ernaast maakte iemand mooie sandalen uit de bekende oude autobanden. De vleessectie zat apart, met moslimslagers, want alleen dan kon iedereen het vlees kopen, ook de Fulbe. Vlees op de markt was een gezicht waar ik aan moest wennen, vers geslacht was het wel, maar om te zien wat voor vlees het precies was moest je eerst de vliegen wegjagen. Op een vuurtje ernaast

lagen stukken vlees en een paar spiesen met stukjes van-alles-wat-vlees zachtjes te roosteren, een kebab die ik snel leerde waarderen. Ik was door Joseph geïnstrueerd om in geen geval zelf eten te gaan kopen op de markt; niet alleen kende ik de producten niet, het zou ook veel te duur worden wanneer een blanke die kocht. Ik vond de prijzen wel meevallen, maar Joseph was heel streng en dat bleef hij later ook. Als ik bij latere gelegenheden thuiskwam van de markt moest ik bij alles opbiechten hoeveel het had gekost. Soms vond hij het goed. Voor het huishouden deed hij de boodschappen, en dat lieten we graag aan hem over.

Verderop zaten mannen met grote manden graan, zowel de kleine gierst als sorghum en mais; de verkoop ging hier per blik – een leeg melkpoederblik is de standaard – of per langwerpige zak van zo kilo. Zakken pinda's stonden aan de zijkant van markt, want aan het eind van de middag kwam iemand met een vrachtwagen om ze op te kopen. Pinda's zijn het handelsgewas van de bergen, ook voor de Kapsiki, en de handel wordt gedomineerd door enkele grote handelaren, doorgaans moslims. Op de markt stelde Luc me voor aan Yisa, een van die handelaren, de rijkste man van Mogodé, en dat kon je aan hem zien ook, grote boubou met overal borduurwerk. Veel later zou hij zijn geld investeren om Lamido te worden, en dat lukte, dus hij is nu 'overheid', en tegenwoordig ga ik altijd plichtsgetrouw bij hem langs om hem te groeten.

Voor hun inkomsten in contanten verbouwen de Kapsiki pinda's, maar het merendeel van de markt bestaat uit kleine negotie. Ik zag ineens Lèwa zitten, waar we net in huis waren geweest, met een tafeltje met klein spul: wat toffees, suikerklontjes – die kocht je per drie – sigaretten, lucifers, kauwgom, een paar scheermesjes, kleine doosjes lippenzalf en het meest karakteristieke van alle huishoudelijke spullen, de vierkante blokken Sunlight-zeep die mijn moeder ooit gebruikte voor de was. Hij zat tussen andere 'tabliers' met soortgelijke spullen, elk met hun inklapbare tafeltje. Zij hadden eigenlijk allemaal dezelfde spullen.

Een van hen had stallantaarns te koop, en daar moest ik er een paar van hebben voor mijn eigen huis. Ik nam er wat extra, zo duur waren ze niet, en ze waren een prima relatiegeschenk. De eerste die ik er een zou geven was het dorpshoofd, Wusuhwawule, en hij was zeer dankbaar. Een geschenk, zeggen de veehouders, is een koe die nooit verdroogt. Een maatschappij als die van de Kapsiki wordt voor een groot deel gereguleerd door reciprociteit, wederkerigheid. Giften zijn het bindmiddel, want ieder geschenk brengt verplichtingen met zich mee: de eerste plicht van de ontvanger is om dankjewel te zeggen. De tweede is om iets terug te geven: wie ontvangt hoort een wedergift te geven, van ongeveer gelijke waarde, maar het moet wel wat anders zijn. Reciprociteit is zo ongeveer de grondwet van de antropologie, en ons dorpshoofd had dat prima begrepen. Hij kwam mij, zoals behoort bij de Kapsiki, apart nog een keer bedanken, en vroeg toen quasi terloops: 'En Zra, wat wil je eigenlijk weten?' Hij had helemaal door waar ik voor kwam, en wat ik van hem wilde. Nu wist ik precies wat voor informatie ik hoopte

te krijgen, en wel de beschrijving hoe het dorpsoffer in zijn werk ging. Hij heeft dat aan Luc en mij toen haarfijn uit de doeken gedaan, heel precies en zonder iets achter te houden, een beschrijving die ik goed in mijn publicaties heb kunnen gebruiken.

Terug naar onze markt. Vlak naast Lèwa zaten twee mannen uit Nigeria op de grond met een jutezak naast zich die zorgvuldig was toegedekt. Zij verkochten de meest Afrikaanse van alle 'lekkernijen', kolanoten. Weinig Europeanen hebben hun smaak zo verafrikaanst dat ze deze intens bittere noten waarderen, ik ook niet. Maar kolanoten zijn veel meer dan een versnapering, ze zijn een belangrijk symbolisch geschenk in de onderlinge relaties. Je geeft een kolanoot aan je superieur of een vriend, en die zal de noot splijten om samen te 'croquer', te kauwen. En hard is de noot, dus kauwen is kraken. Ze zijn er in twee kleuren, geel en roodachtig, maar de smaak loopt niet erg uiteen. Een kolanoot is het geschenk aan een man als opening van een conversatie, als eerste kennismaking voor een interview of als bevestiging van een vriendschapsrelatie. Toen bij mijn afscheid in Utrecht mijn promovendi me een bundel artikelen aanboden, een zogenaamd *liber amicorum*, noemden ze dat boek heel toepasselijk *Een handvol kolanoten*, en ik heb het naar behoren gewaardeerd, als een Afrikaanse oudere heer van stand. Maar bij dit bezoek aan de markt was ik nog niet zover en Luc legde mij uit waar die noten vandaan kwamen – uit het zuiden van Nigeria – en waarom ze afgedekt waren – ze drogen snel uit dus moeten ze altijd vochtig worden bewaard. Ik zou ze nog vaak uitgewisseld zien, ook vaak aangeboden krijgen, en ik weigerde ze nooit, al vind ik ze te bitter en krijg ik nooit meer dan een klein stukje weggeknaagd.

In het centrum van de markt stond een serie stalletjes met pagnes, de kleurige doeken waar heel West-Afrika in loopt, mits je een vrouw bent, of waarvan de breed vallende boubous zijn gemaakt voor de man. De bonte stands werken tegenwoordig als een magneet op Tini, die een grote fan is van de pagnes en er langzamerhand een expert in is geworden, ook in het omknopen ervan; zodra ze in Afrika is, is ze er niet meer uit te slaan. Willy was meer naaister, en gebruikte ze als basis voor jurken, bloesjes en hemden. Zelf loop ik graag in een Afrikaans hemd, mooi fleurig, aangepast aan de omgeving en koel in de hitte.

Verspreid over de markt van Mogodé zaten kleine groepjes vrouwen hun etenswaar te verkopen, meestal gegroepeerd per wijk. Lèwa's twee vrouwen zaten ook op de markt, de een had de pindahoorntjes gemaakt die men hier zo lekker vindt, de ander bakte oliebolletjes van notenmeel, een gewilde lekkernij op de markt, en voor mij prima om uit te delen. Later liet ik een studente onderzoek doen naar de 'marktvrouwen van Mogodé', maar die benaming bleek geen enkele betekenis te hebben: alle vrouwen handelen op de markt, sommige incidenteel, andere vaker. Sommige gewassen zijn typisch voor de vrouw, zoals sesam, hibiscus, kweek, en aardnoten, en die worden zowel zelf gebruikt als verhandeld. Ook

in deze gewassen is er een standaard maat, de 'bol', een kleine plastic kom. Verder is alles wat de Kapsiki koken op de markt te krijgen, sommige sauzen ruiken prima, sommige vergen 'actieve gewenning'.

Foto 4.3 Ladè, schoondochter van Luc, verkoopt in 2003 haar bier op de markt, onder Tini's en Lucs goedkeurend oog



Maar de belangrijkste afdeling van iedere markt is het bier, een vrouwenzaak. Vrouwen brouwen wit of rood bier voor de markt en verkopen per keer tussen de 100 en 200 liter. Wijkgenotes weten van elkaar wie voor deze markt zal brouwen, en regelen dat de spoeling niet te dun wordt. De bierverkoop vindt plaats op een apart deel van de markt. Aan de hoge kant van het terrein is een reeks stalletjes gebouwd, palen met een strodak, elk met een rij stenen langs de rand, de zetels.

De vrouw troont dan in het midden met haar bier, vroeger in aarden kruiken, tegenwoordig in plastic emmers; sommige antropologen vinden dit soort plastic-globalisering maar niets, maar het is uiterst efficiënt en oogt heel kleurig op de markt. Enfin, bier bleek al in 1972 een beetje een steen des aanstoets te zijn. De Lamido, als moslim toch al geen liefhebber van alcohol, had een tijdje geleden besloten dat bier een storende factor was, gezien de ruzies die nog wel eens uitbraken, en hij had daarom gedecreteerd dat de bierverkoop van de markt gescheiden moest worden. Dat hield hij niet zo lang vol, daarvoor was de 'kroeg' veel te belangrijk. Een halfjaar later hadden de vrouwen weer een plaats veroverd op de markt, en dat is wat ik op deze markt zag. Een paar jaar later zou de markt verplaatst worden naar een terrein bij de administratieve wijk van Mogodé, en zou de bierafdeling gewoon weer deel van de markt worden. En zo hoort het. De marktdag zou trouwens verzet worden van maandag naar vrijdag, want dan hadden de moslims vrij.

Bier drinken is een sociaal gebeuren, de biermarkt is het kloppende hart van de markt. De maat is weer een oud standaard melkpoederblik, maar je drinkt het uit een kalebas. En niemand hoort de kalebas die hij koopt in zijn eentje leeg te drinken, altijd moet een ander 'meehelpen'. Een typische Kapsiki-manier van delen viel me meteen die eerste keer al op: 'boire à deux', een vriendschapsdronk. Beide vrienden zetten de mond tegelijk aan de kalebas, de mondhoeven tegen elkaar, en drinken tegelijk ad fundum, alles leeg; wie het snelste kan drinken, krijgt het meeste. Samen met een vriend deed Luc het me voor, en ze morsten geen druppel; ze konden het zelfs met een fles bier, en met zo'n nauwe opening is dat geen sinecure. Maar ik heb het wel geleerd, getuige de omslagfoto van dit boek.

De markt begon pas in de loop van de middag en ebde langzaam weg tegen de tijd dat het donker begon te worden. Voor die tijd was ik al weg, Luc achterlatend want die was niet van de markt te slaan. Later werd dat min of meer standaard, een bezoek samen aan de markt en verder had Luc een vrije middag en een vrije avond, want erg arbeidsgericht was hij na een markt niet meer. Ik had zelf trouwens tijd nodig om mijn handgeschreven aantekeningen uit te werken, en schreef vel na vel vol op de typemachine, zorgvuldig een kopie makend met die oude uitvinding, het carbonpapier. Wat had ik graag een computer gehad in het veld, maar dat zou pas vier decennia later komen.

Eten

Ik had al wat boule gegeten na afloop van de werkp partij, maar die avond had ook kok Joseph vrijaf en zorgde een van zijn vrouwen voor me, dus at ik mee met een Afrikaanse pot. 'Boule' is een begrip in Franssprekend Afrika, in het Engels heet het 'mush' en ik zou geen Nederlands woord weten. Het recept is eenvoudig: maal gierst op een steen, breng een pot water aan de kook, gooi het gierstmeel in

het kokende water en roer het met een houten stok stevig door. Je krijgt dan een zware deegachtige massa en dat is de boule, in het Kapsiki *dafa* (de d moet naar binnen worden gezogen, een implosief), in het Dogon *birè* (ook het woord voor werk), en het heeft een eigen term in iedere Afrikaanse taal. Het is stevig als deeg, plakt als stopverf en smaakt naar beide, maar is een uitstekende basis voor een saus, en daar gaat het om. Je moet eraan wennen. Een toeristengids laat zijn klanten altijd een stukje proeven, en dan zitten deze heel voorzichtig te prikken in een klein stukje dat nog geen hand kan vullen. De Kapsiki-vrouwen maken lekkere sauzen, vaak met pinda's, soms met vlees – een luxe – of met bonen. Tegenwoordig is de boule van maismeel gemaakt, en is wat lichter dan die van gierst, zeer naar onze smaak; met rijst kan het ook, dan krijg je een helderwitte boule, die soms in rituelen wordt gebruikt maar minder voedzaam is.

Je eet met je handen, overal in Afrika; je krijgt daarom eerst een bakje water om je handen te wassen, want niemand eet met vuil bestek. Ook handen wassen moet je als blanke eerst leren: wij wrijven onze handen tegen elkaar onder een straal water, gewend als we zijn aan water in overvloed. Maar ook met weinig water kun je je handen goed schoon krijgen, als je maar weet hoe: de handen om elkaar heen vouwen en dan met een beetje water goed schoon maken, het kan. Met de rechterhand eet je, ook als je links bent. Met de linkerhand doe je heel andere dingen die niets met eten te maken hebben, zoals seks en je achterste afvegen, die hand mag dus nooit in de pot. Luc vertelde dat hij eens een blanke man had zien plassen, en besloot toen nooit samen met hem te eten: dat hoor je in je linker te houden. Je eet ook snel en de boule is heet, zeker voor onze handen die geen warm eten gewend zijn. Wel kunnen wij als blanken goed heet eten en drinken, dat zijn onze monden met bestek en aardewerk wel gewend.

Voedsel in Afrika is goed voor 'after dinner stories', mooie verhalen die laten zien hoe moedig de antropoloog is. De Kapsiki houden van koeienpoten in een toestand die bij ons op zijn minst 'adellijk' zou heten, zwart geworden doordat het dier al een tijdje is overleden. Daar heb ik altijd moeite mee gehad. Hetzelfde geldt voor de lekkernij genaamd veldmuis. Die wordt op een spit geroosterd en dan ook 'adellijk' gemaakt, zwart. Deel van de waardering voor veldmuis komt doordat het gevaarlijk is om ze te vangen, want in hun holen huizen vaak slangen, en die zijn in Afrika bijna allemaal giftig. Nu kunnen ook huismuizen als vervanging dienen, dat maakt het een stuk eenvoudiger. In ons huis in Mogodé hadden we regelmatig muizen, vooral in de keuken, logisch met al dat voedsel. Een muizenval hadden we niet nodig, want ik leerde al snel hoe ik een muis op moest jagen in het smalle gangetje achter de provisiekast; ik joeg het beest op en aan het eind stond Joseph met zijn voet omhoog, en had dan – klak – de muis onder zijn schoen. Hij was wel geïnstrueerd om die niet voor onze cuisine te gebruiken, maar hij was nogal uitgebreid op vrijersvoeten. Hij pakte de muis, riep een buurvrouw en gaf haar de muis; zij ging opgewekt lachend naar huis met de

dode muis bungelend aan de staart, de start voor een prima avondmaaltijd. Om de een of andere reden was Willy tijdens deze ‘Operatie Muis’ in geen velden of wegen te bekennen...

Zelf heb ik maar een enkele keer muizensaus gegeten, zoals bij de inwijding van een nieuwe graanschuur, want dan moet het. Ik proefde nauwelijks iets, wat er zat maar één muis in een hoeveelheid saus voor twaalf man, dus dat viel wel mee. Bij de Dogon, mijn latere onderzoek, is de delicatessie de vliegende variant, de vleermuis. De grotten in de ‘falaise’ zijn een prima pleisterplaats voor een kleine vleermuissoort, die ze vangen door met doortakken te zwaaien wanneer ze uitvliegen. Ze worden niet verkocht, maar graag gegeten. Net als muis, wordt vleermuis niet gevild, maar in zijn geheel in de saus gekookt; je zou ook weinig overhouden als je een vleermuis vilt, neem ik aan. Hoe dan ook, vleermuis is heel herkenbaar want die beesten hebben grote ogen, en die kijken je vanuit de saus aan. Nu wil ik graag naar mijn eten kijken, maar ik vind het niet leuk als mijn eten naar mij terugkijkt, dus met vleermuis heb ik een probleem. Vleermuis wordt niet voor rituele maaltijden gebruikt, alleen als ‘specialiteit van het huis’, en ik ben er doorgaans mee weggekomen door te zeggen dat ik de saus wel om het vlees heen nam, en dat mijn mede-etters het vlees mochten hebben. Dat stuitte nooit op bezwaren.

Bier

De markt staat in het teken van het bier, en daarom tot slot van dit hoofdstuk iets over bier. Afrika is geen cultuur van haute cuisine, maar wel van bier brouwen. ‘Kapsiki’ betekent zoveel als ‘het kiemen van de gierst’, de eerste fase van het brouwproces, vandaar dat ik mijn dissertatie *Bierbrouwers in de bergen* noemde. Bier brouwen lijkt overal ter wereld op elkaar, al is het recept wel gecompliceerder dan dat voor de boule. De belangrijkste elementen zijn: graankorrels natmaken en laten kiemen; de kiemen in de zon laten drogen, en dan malen; de gemalen kiemen lang koken en dan het brouwsel laten afkoelen en doen fermenteren. In elk van die handelingen zijn verfijningen aan te brengen: het gebruik van speciale ingrediënten – zoals bij ons hop, maar dat gebruikt men niet in Afrika –, technieken om het kokende brouwsel af te schuimen, het langer koken van een deel om op smaak te kunnen mengen, de filtering en de manier om te laten gisten. Tijdens het congres ‘Bier in Afrika’ in 1982 in Leiden deed ik uit de doeken hoe de Kapsiki-vrouwen dat precies deden; in de zaal zat een vertegenwoordiger van Heineken omdat zij medesponsor waren, en die vertelde me na afloop grinnikend dat ik allerlei fabrieksgeheimen had staan onthullen; zo brouwden zij hun bier ook.

Bier brouwen is in Afrika doorgaans vrouwenwerk, de manier waarop vrouwen geld verdienen. Ladè, de schoondochter van Luc, is een groot brouwster; ik heb haar technieken vaak gevolgd. Nu kennen de Kapsiki zoals gezegd twee soorten

bier, wit en rood, en die noemen ze naar Franse invloed dan ook ‘vin blanc’ en ‘vin rouge’, maar het is echt bier. De witte variant heeft een wat eenvoudiger procedé, en begint met gekookte boule in plaats van gekiemde korrels; dit is de traditionele vrouwenvariant, snel te maken, kan warm gedronken worden, dus zeer geschikt voor de markt.

Het rode bier is het rituele bier bij de Kapsiki, en daarvoor doorloopt men het hele brouwproces, inclusief het kiemen van de sorghumkorrels. En het is in principe een mannenzaak. Elk Kapsiki-erf heeft achterin een hut waar de man zijn rode bier kan brouwen – we zagen dat al bij Lèwa – een proces dat is omgeven met taboes; zo mag hij geen seks hebben met een vrouw tijdens het proces, anders wordt het bier kleverig en stroperig. Ook wordt er traditioneel geen gist gebruikt, maar moet het bier in de kruik uit zichzelf gisten, wat minstens een dag duurt. Het ongegiste bier dient dan bijvoorbeeld in een huisoffer, en de volgende ochtend drinken de gasten het gegiste bier. Ladè maakt echter geen wit bier meer, maar brouwt het echte rode, de tijden veranderen. Want het rode bier is lekkerder, verkoopt beter en dus hebben de vrouwen geleerd het ook te maken, buiten het ritueel om. Marie vertelde me dat de vrouwen wat verbeteringen hebben aangebracht in het procedé: ze gebruiken takken van een bepaalde boom om bier en droesem te scheiden, mengen wat kruiden door het brouwsel, en voegen gericht gist toe. Sneller, efficiënter en lekkerder, vinden ze, en dat is nog waar ook.

Ladè en Marie brouwen tegenwoordig beiden niet meer in de grote aardewerken potten die de Kapsiki daarvoor traditioneel maakten, maar in een oliedrum van 200 liter. Wij wonen nu op Lucs erf, Tini en ik, en we maken dat proces telkens van heel nabij mee. Brouwen betekent hoe dan ook een nacht stoken, dat is niet veranderd, dus wie brouwt kookt niet, dat doet de ander; de brouwster zie je met berookte rode oogjes rondlopen over het erf. De buurvrouwen van de wijk brouwen om de beurt, hetzij voor de markt, hetzij voor de verkoop langs de weg. Tegenwoordig wordt het meeste bier gewoon vanuit huis verkocht. Wanneer het bier na een nacht stoken klaar is, verwijdert de brouwster de droesem, en giet het brouwsel in kruiken om af te koelen en verder te gisten. Als teken dat er bier is zet zij een stok met een papiertje langs de weg, en wij als huisgenoten weten dat we een gezellige middag krijgen. Onder de grote grapefruitboom op het voorerf zitten dan overal mannen te drinken op de boomstammen die daar liggen. Ook weet ik dan dat ik die avond niet echt op Luc hoeft te rekenen, want als man des huizes hoort hij zijn deel te krijgen, en Ladè als goede schoondochter verricht haar plicht met verve. Ze heeft wel respect voor haar schoonpapa, maar wanneer hij, na uitgebreid ‘proeven’ iets aan haar probeert te vertellen met zoals de Fransen dat zo fraai noemen ‘haren op zijn tong’, staat ze hem vrolijk uit te lachen. Hij heeft een vrolijke dronk, zij dan ook.

Die bierdrum is overigens een verhaal apart. Marie had in 2003 aan Luc gevraagd om voor haar een nieuwe drum te kopen, want die gaan niet zo lang mee met al dat koken. Luc had er een op de kop getikt, en wij gingen kijken, met mijn dochter Amanda, die toen met ons mee was gereisd. Zij schrok zich wezenloos: 'Zien jullie niet wat er op die drum staat? Toluëen! Dat is levensgevaarlijk!' Met haar doctoraal scheikunde was ze gestuit op een stukje Afrikaanse realiteit. Inderdaad, er had gif in de ton gezeten, niet zo'n beetje toxisch ook, en hele klonters ervan zaten nog overal tegen de rand. Luc wilde net de ton gaan wassen bij de put, en dat hebben we toen maar voorkomen, want dan werd het halve dorp uitgeroeid. Dus legden we hem uit dat wat er ook met die ton ging gebeuren, daar nooit water in zou mogen en zeker nimmer bier in mocht worden gebrouwen. Tja, wat dan wel. We zagen maar één mogelijkheid: die ton moest begraven worden op een droge plek, waar nooit iemand kwam. Het kostte wat overreding, maar dat is precies wat we gedaan hebben, onder de afvalkuil naast het huis. Ik heb nog de foto's van de 'teraardebesteding van de drum'. Toen moest er wel een nieuwe ton komen, en die heb ik uiteraard voor de familie gekocht. Ladè en Marie brouwen daar nog steeds hun bier in, en iedereen leeft nog. We vroegen ons wel af hoe dat kon, zo'n gif-ton. Navraag toonde dat de ton met een grote bezending uit Douala kwam. Vermoedelijk is er op een opslagplaats bij Douala toxisch afval gedumpt, hetzij vanuit Kameroen hetzij van een Europees gifschip. Een ondernemende Afrikaan zag geld in die mooie nieuwe tonnen, en verkocht ze naar het noorden. Weten die veel...

Foto 4.4 Luc en de gif-ton: 'Tja, wat moeten we daar nu mee...'



Ziek zijn en beter worden

Ziek in Afrika

Voor velen is Afrika is een continent vol enge ziektes, en helemaal zonder reden is dat niet. Tropische ziektes zijn ruim voorhanden, en Kameroen bleek sterk in infecties waarvan ik nog nooit had gehoord. Tijdens de opleiding kreeg ik een boekje in handen gespeeld *Hoe blijf ik gezond in de tropen*, een nuttige handleiding met prima informatie en advies. Alleen, wie dat goed leest, denkt dat hij de eerste week niet levend doorkomt. Aan de andere kant zag ik collega's zonder een schrammetje terugkeren uit het Braziliaanse regenwoud, en besepte dat het zo erg niet kon zijn. Onder antropologen is het bon ton om medisch risico te bagatelliseren, als een beroepsrisico waarmee we prima kunnen omgaan: 'Ach, wij zijn zo goed aangepast, wij worden niet ziek.' Dat is niet waar! Antropologen te velde worden ziek, en ook hun gezinsleden; dat je als antropoloog in het veld medische risico's loopt, hebben we geweten. Ik heb het meeste geleerd over medische zaken in het veld zelf, en met schade en schande. Het allereerste advies dat ik kreeg luidde: niet op blote voeten lopen, met het oog op allerlei infecties van de voet, enge beestjes die via je voetzolen naar binnen dringen. Daarvan was ik zo doordrongen, dat ik in mijn eerste hotelkamer in Afrika mijn schoenen niet durfde uit te doen. Nu was dat een keurig hotel in de hoofdstad van Tsjaad, dus was er geen enkele reden om in mijn vlekkeloze kamer in Hotel Le Chadien, deel van de Sofitel-keten, niet lekker op mijn blote voeten rond te lopen. Maar in het veld zelf laat je het wel uit je hoofd, zeker op die scherpe rotsen van het Kapsiki-gebied.

Ik was nog niet ziek geweest in Afrika op het moment dat mijn gezin aankwam, Willy met Pieter-Paul van vier en Mea als baby van twee maanden; ik was net na de bevalling vertrokken. Maar ik wist wel precies waar de medische voorzieningen waren in het Kapsiki-gebied, vooral waar het beste hospitaal was. De 'dispensaire' in Mogodé was matig ingericht, maar in Sir, 10 kilometer naar het

oosten, hadden katholieke zusters een goed verzorgd hospitaaltje. In feite was het een verbandpost want er was geen arts, maar het was beroemd in de wijde omgeving, en werd geleid door nonnen met een enorme praktijkervaring. Ziekenhuizen met artsen waren er in Mokolo, zo'n 50 kilometer verderop, en Maroua, twee uur rijden. In die tijd, jaren zeventig dus, vond je de beste medische voorzieningen in de missie- en zendingshospitalen, en voor een deel is dat nog steeds het geval. Als ik ziek ben en er is in de buurt een verbandpost met nonnen, aarzel ik geen moment. De eerste regel is, meteen naar de 'soeurs', zowel in Kameroen als in Mali, alsook die keer in Senegal toen ik darmproblemen kreeg in de Casamance. Hun verbandposten zijn schoon, goed voorzien, no-nonsense en efficiënt. In Europa is hun rol uitgespeeld, maar nog niet in Afrika.

Het tweede advies was: Let op je water. De meeste ziektes in de Sahel worden veroorzaakt door vuil water, dus drink alleen schoon water. Trouwens, het grootste risico is gebrek aan water, verdroging, iets waar wij als blanken vaak niet voldoende op letten: zonnesteek – dat wil zeggen zoutgebrek en uitdroging – veroorzaakt een snelle dood in de Sahel. Dus letten wij als gezin op ons water. In het begin hadden we geen problemen in Kameroen. Mea had eerst wat diarree, maar toen we van de flessen mineraalwater, toch zeer aanbevolen door iedereen, overstapten naar gefilterd lokaal water, was dat afgelopen. Prachtige poep, jonge ouders begrijpen wat ik bedoel. Schoon water is inderdaad verreweg het belangrijkste; we leefden bij gratie van het waterfilter. En nog steeds is dat mijn Afrikaanse levenslijn naar de gezondheid: een porseleinen cilinder die in een hoge emmer in het water hangt, met een slangetje waardoor langzaam het gefilterde water sijpelt. Simpel en schoon, ideaal. In de natte tijd werd echter Pieter-Paul, onze oudste, ziek. Hangerig, koortsig, lusteloos. Natuurlijk slikten we Nivaquine – dat was toen nog genoeg tegen de malaria – maar dat bittere goedje krijg je er bij kinderen slecht in en de dosering is voor kinderen lastig. Koorts is in Afrika bijna per definitie malaria, en dat verloopt snel, dat was ook bij hem het geval. Bij een ziek kind wacht je niet, ga je het niet even aanzien, dus gingen we rap naar Mokolo. Een oude Duitse arts, gepokt en gemazeld in de tropen, wierp één blik op het zielige hoopje ellende, en greep meteen naar de kininespuit. Ik ging alleen door naar Maroua om boodschappen te doen en kwam aan het einde van de middag terug. Pieter-Paul had net zijn tweede injectie gekregen en was wonderbaarlijk opgeknapt; hij zat lekker te spelen, had weer volop praats (dat is niet meer overgegaan) en had weer honger. Probleem opgelost.

In november kreeg Mea, nu een glorieuze negen maanden oud, dezelfde verschijnselen, koorts, hangerig, overgeven. Met een baby wacht je al helemaal niet, dus meteen naar Mokolo. Dezelfde Duitse arts had weer dezelfde reactie, maar een baby is lastig medicineren, omdat alles zo klein is. Pillen oraal geven had geen enkele zin, wat je er al in kreeg gaf ze toch over, dus berekende hij een pediatrische dosis Kinimax en gaf haar heel voorzichtig een spuitje. Net als Pieter-

Paul knapte ook zij op, en we kregen de tweede injectie mee; die zou door Lucy Hunter, de zendelingenvrouw in Mogodé die ook verpleegster was, gegeven worden. Dat gebeurde, en ook Mea was weer prima in orde. Ze was net groot genoeg om in de box (die hadden we meegenomen) te kunnen gaan staan, en als iedere baby vond ze dat leuk. Een paar dagen later zag Willy ineens dat Mea opstond en omviel. Weer opstond en weer omviel, telkens weer. Haar linkerbeen weigerde dienst! Wij gingen linea recta naar Mokolo, en legden het aan de arts uit. Hij verschoot bijna van kleur, zo schrok hij, want hij wist meteen wat er aan de hand was. Kinine werkt in op het centrale zenuwstelsel, en een kinine-injectie kan een zenuw lamleggen, een bekend risico. Volgens hem kon het ook blindheid veroorzaken, maar daar heb ik verder nooit meer iets over gehoord. In elk geval moet daarom altijd in het buitenste bovenste bilkwadrant worden geïnjecteerd, bij alle injecties, omdat daar geen zenuw loopt. Door het binnenste kwadrant loopt de grote beenzenuw, de nervus ischiadicus, en die zenuw was dus bij Mea aangetast door de kinine. Hij vroeg zich nog even af welke van de twee injecties hij zelf had gegeven, links of rechts, maar wij wisten het niet meer, en we wilden het eigenlijk niet weten ook. Lucy Hunter vroeg later hetzelfde, en we wisten het echt niet.

Dit veranderde alles. Er viel weinig direct aan te doen, maar op de langere termijn was behandeling wel zinvol. De zenuw groeit wel weer aan, ongeveer een centimeter per maand en dat valt nauwelijks te stimuleren, maar omdat dit zo lang duurt, kan het been achterblijven in groei en ontwikkeling. Dus moesten Willy en de kinderen terug naar Nederland, voor therapie, begeleiding en medicinering. Tot die tijd kregen we wat medicijnen mee om toch de zenuwgroei te stimuleren. In die eerste behandelperiode in Kameroen besloten we een toertje te maken, want de mijn gezin had alleen maar het Kapsiki-gebied gezien. Zo reden we langs de toeristische hoogtepunten van dit mooie gebied, de Mandara-bergen, Mora, Maroua, Garoua, het Tinguelinmassief, om tot de ontdekking te komen dat we zelf in verreweg het mooiste gebied zaten, bij onszelf, bij de Kapsiki. Het stond niet voor niets bovenaan als toeristische trekpleister. Rond Kerstmis bracht ik mijn gezin terug naar Fort Lamy, samen met Luc en Joseph. Willy en de kinderen vonden snel een vlucht; ik zie mezelf nog dat vliegtuig nazien, hoe het taxiede naar de startbaan, opsteeg, en wegvloog, terug naar huis. Op de terugweg naar Mogodé zeiden de jongens en ik weinig, en thuisgekomen kostte het me grote moeite om weer aan het werk te gaan.

Uiteindelijk is Mea's beenzenuw langzaam maar zeker weer aangegroeid, en dankzij de intensieve therapie en begeleiding is het linkerbeen net zo lang geworden als het rechter. Maar haar linkervoet is wel kleiner gebleven, boller met een kortere peesplaat. Operaties hebben dat iets verholpen, maar Mea heeft links nog steeds drie maten kleiner dan rechts. Later is ze operatieassistente geworden; haar voet was daarbij een lichte handicap, maar die heeft ze prima overwonnen in dit staande beroep. Inmiddels is ze getrouwd en heeft vier prachtige kinderen,

dus de afloop van dit verhaal is minder dramatisch dan de start. Zelf heeft ze aan deze geschiedenis geen trauma overgehouden; Afrika is voor haar niet een afschrikwekkend continent geworden, integendeel. Van onze vier kinderen heeft zij Afrika het meest in het hart gesloten; als operatieassistente heeft zij negen maanden in een ziekenhuis in Zimbabwe gewerkt, en daarna is zij nog een tijdje reisbegeleidster voor Afrika-reizen geweest. Door haar huwelijk moest ze voorlopig afscheid van het continent nemen, maar, zoals ze zelf zegt: ‘We komen er nog wel, en er zijn meer mooie delen van de wereld, die Rafa en ik samen kunnen ontdekken.’ Maar Afrika blijft Afrika voor haar. De andere kinderen haken veel minder naar het continent, al heeft de derde, Amanda, in de laatste jaren haar bindingen vernieuwd toen ze samen met ons in 2003 naar Kameroen ging. Misschien ligt een bezoek aan Mali in het verschiet. Op dit moment, begin 2016, is het daar politiek nog onrustig, misschien later.

De blanke medicijnman

Toen Mea ziek werd, realiseerde ik me achteraf dat er heel weinig reactie kwam uit het dorp. Luc legde me dat uit: ‘De blanke ritselt van de medicijnen; als die al ziek wordt, wat moeten wij dan nog doen?’ Men had met ons te doen, maar er kwamen geen adviezen, want een blanke wordt hoe dan ook gezien als een distributiepoint van medicijnen. In Kameroen ging men er dus van uit dat ik genoeg had, maar was ik zelf geen verbandpost, omdat het dorp er al een had. Later in Tireli, mijn tweede onderzoeksgebied bij de Dogon in Mali, kwam pas eind jaren negentig een dispensaire met een verpleger; tot die tijd was ik de enige met een verbanddoos en dat tekende mijn relatie met het dorp. Ik merkte dat meteen toen ik Tireli binnenkwam in 1979 voor de eerste onderzoeksperiode. Mijn hut stond al voor me klaar, onder in het dorp, dat had ik bij mijn verkenningsreis een jaar daarvoor voorbereid. Bij mijn allereerste afdaling naar ‘huis’, kwam ik langs een hut met een hele samscholing van mannen en vrouwen. Er was iemand ernstig ziek, werd mij gezegd, en ik moest hem even zien. Een oude, uitgemergerde en zwaar zieke man, zo te zien. Kon ik hem helpen? Had ik medicijnen? Dat ik geen arts was, was de Dogon wel duidelijk, maar ik had wel een trommel met medicijnen. Ik vond dat ik niet helemaal niets kon doen. Beneden pakte ik mijn koffer uit, haalde de medicijndoos eruit en gaf de familie van de oude heer een kleine vitaminepil mee: goed drinken, innemen, en weer goed drinken. Ik at die avond bij Dogolu, en ging slapen, voor het eerst in mijn eigen hut.

De volgende ochtend was ik nog bezig mezelf te installeren, toen er een groepje oude mannen de helling afdaalde. Plechtig zetten ze zich voor mij neer, en wendden zich tot Dogolu, die voor mij tolkte. ‘Wagaseru – dat was de naam van de patiënt – is vannacht overleden. Wij willen dat je dat weet.’ Ik schrok enorm. Een vitaminepil gegeven, en meteen dood! ‘Ongeoorloofde uitoefening van de geneeskunst’ noemen ze dat. Ben ik strafbaar? Dit is het einde voor me in dit

dorp, hier kan ik nooit terugkomen, van alles schoot door mijn hoofd. Ik betuigde mijn medeleven, wat onhandig want dat zou ik pas later netjes leren doen. Maar zij waren nog niet klaar: 'Wij komen je dit zeggen, omdat we je willen bedanken. Jij hebt niet kunnen voorkomen dat hij stierf, want god alleen bepaalt dat. Maar jij hebt in elk geval je best gedaan, je hebt iets gedaan, je hebt je ingespannen. Dank daarvoor.'

Vandaag de dag, 37 jaar later, staat mijn reactie hierop me nog helder voor de geest: een mengsel van enorme opluchting en geweldige bewondering. Opluchting omdat ik kon blijven, omdat dit overlijden mij niet werd aangewreven. Daarover circuleren onder de blanken in Afrika verhalen te over, ongelukken of sterfgevallen waarmee men wordt gechanteerd. Maar de bewondering overheerste, voor deze mannen en daarmee voor de Dogon-cultuur. Dit was een houding van grote wijsheid, van intense medemenselijkheid, een houding die geen profijt probeerde te slaan uit iets wat fout gaat, maar die erkende dat we allen feilbare mensen zijn. Wij kunnen slechts ons best doen. Later zou ik leren dat je inspinnen een heel belangrijke waarde was in deze samenleving: je moest je best doen, tot het uiterste gaan binnen je eigen vermogens. Dan was het genoeg, wat ook de uitkomst was, want ons uiteindelijke lot en bestemming hebben we niet in handen.

Was ik in Mogodé ambulancechauffeur, in Tireli was ik dus verbandpost. Meestal heel letterlijk, verbandpost, het verbinden van wonden. Deze moeilijke, stenige omgeving geeft nogal wat wonden aan de voeten, en ik ben er handig in geworden, vooral in het verbinden van voetwonden en tenen. Veel van de oude mannen en vrouwen misten al een paar tenen. Soms werd mijn zorgvuldig aangelegde verband er snel weer af gelopen, maar meestal ging het wel goed. In Afrika infecteert in principe elke open wond, dus moet je altijd schoonmaken, uitwassen, desinfecteren en goed verbinden. Telkens weer, en telkens weer dezelfde wond. Toen ik met een fotograaf en schrijver in het veld was in 1981, hebben we wekenlang dezelfde vrouw behandeld die een grote, zwaar geïnfecteerde beenwond had. Elke dag wond behandelen, antibioticazalf erop, verbinden, een antibioticakuur laten slikken, dag in dag uit, week na week. Tegen het eind van ons verblijf zagen we de wond slinken, langzaam maar zeker. Hij was bijna genezen. We lieten genoeg middelen achter voor de rest van de behandeling, maar toen ik het jaar daarop terugkwam hoorde ik dat de wond weer geïnfecteerd was geraakt, en dat ze was overleden. Triest. Zo lukte het ook niet om de wond te genezen van Dogolu's zuster, de moeder van Apomi. Zij had een afgrijselijke zweer in haar bil; toen ik haar voor het eerst zag was ze al heel lang ziek en was er van die bil weinig over. Ook hier konden antibiotica en wondbehandeling niet meer helpen, en ze is aan de wond overleden.

Zelf ben ik regelmatig ziek geweest, een paar keer vermoedelijk malaria, en ingewandsproblemen. Of gewoon koorts, maar waardoor was volstrekt onduidelijk.

Je hebt geen tijd om naar een arts te gaan, dat is gewoon te ver weg, dus je leert meteen zelf wat in te nemen. Afrikaanse infecties geven je trouwens zelden genoeg tijd voor rustig onderzoek, dus geven Afrikaanse artsen je medicijnen tegen alles wat het zou kunnen zijn. Gaat het over dan heb je een van die dingen gehad, zo niet dan moeten ze verder zoeken; geen tijd voor een kweek, die beestjes zijn veel te snel in de tropen. Tini is een keer behandeld in Bamako tegen wat-het-dan-ook-was-koorts en werd daarom volgestouwd met medicijnen tegen zowel malaria als tyfus en nog een paar enge dingen. Ze kwam redelijk opgeknapt in Nederland aan. Voor de zekerheid ging ze even naar de dokter; die las de lange lijst met al die medicijnen door, keek haar aan en vroeg: 'Is dat uw medicatie?' 'Ja'. 'Van de laatste vijf dagen?' 'Ja.' 'Nou, dan mag ik u feliciteren dat u nog op de voeten staat.'

Voor ziekte was ik niet zo bang, maar wel voor iets anders, zeker toen ik alleen in het Dogon-gebied zat. Die keren dat ik ziek was, had ik al met een schuin oog naar de falaise gekeken, zo van 'in deze toestand lukt het me nooit om bij mijn auto te komen, dat haal ik niet.' Maar waar ik echt wel eens over in heb gezeten, was beenbreuk. Op de puinhelling is vallen erg makkelijk, is een been zo gebroken, en wat dan? De Dogon zouden een brancard van stokken voor me improviseren, dat wist ik wel, dezelfde waarmee ze lijken begraven. Maar of zij mijn 100 kilo de falaise op zouden krijgen, en of ik dat dan met een gebroken been zou overleven op zo'n klimtocht, wist ik niet. En dan de tocht met de auto nog naar Mopti, als klap op de vuurpijl. Een tijdje is dat mijn nachtmerrie geweest, daar in mijn eentje beneden aan de falaise. Je moet als veldwerker je gedachten leren beheersen, ook je angsten.

Maar er zijn ook succesverhalen, zelfs met mijn beperkte medicijntrommel. Wat altijd scoort is de oogzalf. Dogon-vrouwen dorsen en wassen de gierst voor de maaltijd en dat gierstkaf is agressief en irriteert de slijmvliezen, dus hebben veel Dogon-vrouwen ontstoken ogen. Ik loop altijd met een tube oogzalf in mijn zak, want met grote regelmaat vragen de vrouwen mij om hun ogen te verzorgen. Ook daar krijg je handigheid in. Lastiger is het wanneer een oude vrouw zich aansluit, de ogen vol met rijpe staar. 'Ik zie zo slecht, graag wat in mijn oog.' Daar helpt het echt niet tegen, maar ik spuit gewoon maar wat in haar oog. 'Dankjewel!'

Dogolu, mijn gastheer en oudere broer in Tireli, wilde altijd weten welk middel tegen welke ziekte was, hij zag zichzelf graag een beetje als medicijnman. Ik gaf hem wat spullen, vertelde waar het voor is, maar het verschil tussen een symptoom en een diagnose bleef lastig. Hij was niet zo geïnteresseerd in malaria of bilharzia, maar meer in buikpijn, diarree en koorts. Het bleef dus bij een voorraadge verbandmiddelen, plus wat Nivaquine en ORS, of zoutpillen. Aangezien veel medicineren berust op placebowerking, kreeg ik ooit van professor Huizinga van antropobiologie een soort algemeen 'middel', kleine blauwe kristallen die als

je ze oploste in water het meest smerige drankje gaven dat je je kon voorstellen. Medisch deed het niets, garandeerde Huizinga, absoluut 100 procent zeker helemaal niets. Ik gaf het aan Dogolu te drinken, en vroeg of hij dacht dat het een goed medicijn was; zorgvuldig nam hij een slokje, trok niet zozeer een vies maar meer een bedachtzaam gezicht en zat even voor zich uit te staren. 'Sterk is het zeker', was zijn commentaar, 'maar waar is het tegen?' Ik kon hem moeilijk zeggen dat het een middel tegen hypochondrie was, en legde dus uit dat het drinken van dit sterke spul samen met het echte medicijn mensen kon helpen om alleen medicijn te nemen als ze het echt nodig hadden. Dat leek hem een prima idee, en uiteindelijk heeft hij het gebruikt voor zijn cliënten. En hij deed inderdaad een stuk langer met zijn medicijnen.

Afrikaanse medicijnen

Hoe doen Afrikanen dat, gezond blijven? Laten we eens zien hoe het inheemse medische systeem van de Kapsiki in elkaar zit. Allereerst, het idee van gezondheid en ziekte zelf. Voor ons is ziekte een onderbreking van de gezondheid, die onze normale toestand is of moet zijn. Voor de Kapsiki is gezondheid niet vanzelfsprekend, geen logisch gevolg van de afwezigheid van infecties of gebreken. Gezondheid is voor hen een wankel evenwicht in menselijke relaties en een toevallig ontbreken van problemen; eigenlijk is een goede gezondheid niet de 'normale' situatie. Zij zien het menselijk lichaam als een belegerde veste, met een muur waar voortdurend bressen in worden geslagen. De bedreigingen komen uit allerlei hoeken: ziektes, ongelukken, maar ook van andere mensen en door gebrek aan harmonie met de bovennatuur, problemen dus met goden of geesten. Gezond blijven vergt aandacht, werk en offers. Men blijft gezond door zich daar voortdurend voor in te spannen, dus altijd met gezondheid bezig te zijn; zo kan een Kapsiki geen medicijnen zien liggen zonder er vast van overtuigd te zijn dat hij die nu nodig heeft, dringend nodig. Medicijn is altijd welkom, want niemand is ooit helemaal 100 procent gezond.

De Kapsiki hebben één term voor alles wat medicijn is, *rhwè*, 'middel', alles wat maar kan helpen. Dat kan een regulier medicijn zijn, zoals een pil of kruiden, maar is soms een middel dat wij als Europeanen magisch zouden noemen. Soms zijn het de uiterlijke kenmerken van de plant waardoor men denkt dat hij medicinaal is; zo is het medicijn tegen pokken een ui met bruine vlekken op het blad, en het aftreksel van deze ui moet dan gedronken worden uit een kalebas met pukkels. Veel medische kennis is gemeengoed, huismiddeltjes noemen wij dit in Nederland. Zo kent 'iedereen' de standaard medicijnen tegen vormen van schurft, ingewandsparasieten en geelzucht. Tegen geelzucht wordt citroen gebruikt (althans het blad) maar ook een plant die niet op de symptomen lijkt. Ik geef hier het recept:

Bij geelzucht schilt men de bast van de *ndeweve vera* (*Ziziphus mauritiana*), en laat deze met acacia- en citroenbladeren koken, twee uur lang tot men twee kalebassen kan vullen met het bittere aftreksel. Uit de ene kalebas drinkt men elke ochtend, uit de andere elke middag, vier dagen lang. Daarna moet de patiënt op eigen kracht verder genezen.

Dit is trouwens een medicijn waarvan veel onderzoekers die in dit gebied van Noord-Kameroen werken, aannemen dat het wel eens 'echt' zou kunnen werken. Uiteindelijk hebben 'wij' heel weinig tegen geelzucht – uitkuren! – en er circuleren dan ook veel verhalen, ook onder de Europeanen, over snelle genezing door dit Afrikaanse medicijn.

Foto 5.1 Haman, de 'dokter' in Mogodé, met zijn lijst 'diploma's' en zijn medicijnkast



Laten we eens zien wat er gebeurt als iemand ziek wordt. Net als bij ons is de eerste regel bij ziekte om te wachten, kijken of hij beter wordt. Meestal is dat zo; ook onze artsen zouden grote problemen hebben als niet de meeste ziektes vanzelf overgingen, ofwel het lichaam geneest zichzelf. Gaat het niet over of wordt het erger dan moet er wat worden gedaan. Er is altijd wel een familielid dat weet dat tegen deze ziekte, of liever bij deze symptomen, die en die plant wordt gebruikt, een huismiddel dus. Daar is meestal makkelijk aan te komen. Wanneer de patiënt toch niet beter wordt, is een specialist nodig, een genezer. Bij de Kapsiki zijn dat meestal de smeden, een aparte beroepsgroep in deze cultuur die ongeveer alle specialisaties onder haar hoede heeft. De buurtsmid wordt geraadpleegd, of een genezer van wie men weet dat hij 'goed' is in deze ziekte, want elke

genezer heeft recepten tegen een beperkte serie kwalen, zijn eigen specialisatie dus. De genezer stelt zijn diagnose op basis van het klinisch beeld; de genezers zelf zeggen dat ze vaak ruiken wat er aan de hand is. Hij heeft speciale planten die in allerlei combinaties een krachtig medicijn moeten vormen. Welke dat zijn en welke combinaties effectief zijn, weet hij alleen, de patiënt heeft geen idee en zijn collega-medicijnmannen ook niet. Hier zitten we in het rijk der geheimen, want hierover weten de anderen niets. In feite moet de Afrikaanse patiënt zich nu 'overgeven' aan de genezer, vertrouwen op diens kennis en ervaring, net zoals bij ons trouwens in een ziekenhuis. Dat geldt ook voor de familie van de patiënt, die geeft de regie uit handen met het inschakelen van een genezer.

Wat nu als de ziekte hardnekkig blijkt te zijn? Een second opinion van een andere genezer, zoals wij dat kennen uit ons medische systeem, is ook gewoon in de inheemse geneeskunde, maar er staat nog een andere weg open, die van de divination. Als medicijnen niet helpen, dan is er dus wat anders aan de hand, is de redenering. En dat andere wordt in Afrika niet zozeer gezocht in een andere ziekteverwekker, maar in de relationele sfeer: iemand heeft wat tegen de patiënt. Net als de genezers zijn de waarzeggers in het Kapsiki-gebied meestal smeden, die de voortekenen raadplegen met behulp van een zoetwaterkrab. De 'krab', dat wil zeggen de divinator, zoekt uit wat er in het verleden van de patiënt fout is gegaan: er moet iets gebeurd zijn waardoor de patiënt kwetsbaar is geworden. Misschien ruzie met een verwant, of een fout tijdens de begrafenis van een kind, een vervloeking door iemand, mogelijkheden genoeg. Onze parallel hiermee is de therapie: relatietherapie, psychotherapie, psychiatrie. In een seance met de krab geeft de divinator aan hoe de relaties hersteld kunnen worden, soms door een offer met een verzoeningsfeestje, soms door een soort groepstherapie, dan weer door de ander te confronteren met wat hij misschien gedaan of zelfs gedacht heeft, of ten slotte door de kwade handelingen van de ander te dwarsbomen. De laatste manier is weer de magie, tegenmagie dus, ook weer specialistenwerk.

Soms leidt deze diepere diagnose tot het inschakelen van andere specialisten. Zo kan de krab zeggen dat er sprake is van bezetenheid, een toestand die door de Kapsiki als ziekte wordt beschouwd, niet als openbaring uit de andere wereld, en wel als een ziekte die lastig te genezen is. Een buurtgenoot van me, Tizhè, had last van aanvallen, en mijn bevriende genezer, Kweji Hake, vertelde me hoe hij die had behandeld.

Ik pluk om zes uur 's ochtends *peha gutuli* [een wilde ananas-soort, *gutuli* slaat op de geest die bezit neemt], wat schors van de *zewe gutuli* [een grassoort] om twaalf uur 's middags, ten slotte om zes uur 's avonds wat zwarte aardnoten. In de nacht meng ik dit, en wrijf met het mengsel mijn handen in tot die stinken. Ik vertel aan het medicijn en aan mijn handen wat het probleem is en wat er wordt verwacht. De bezetene, Tizhè dus, ziet me nu al van verre aankomen, door de muren heen zelfs, en probeert weg te komen. Zijn familie moet hem vastbinden. Ik wrijf met mijn ingesmeerde handen over zijn mond en neus, en hij valt in slaap. Dan maak ik met een mes kerven in

Tizhè's huid, twee op het voorhoofd, twee op elke schouder, hand- en voetrug, en wrijf *hwèbè gutuli* [een specifieke ui] in de kerven. De volgende ochtend is hij beter.

Tizhè leek in elk geval beter, maar een paar maanden later kreeg hij toch weer last. De krab wees weer op dezelfde oorzaak, bezetenheid, en dus moest er een 'echte specialist' aan te pas komen. Daarvan heb ik mijn eigen ooggetuigenverlag, maar met beperkingen: ik weet wel wat hij doet, maar niet waarmee, want achter die geheimen ben ik niet gekomen.

Miyi, de bekendste genezer uit de omtrek, is geroepen om dit hardnekkige geval van bezetenheid te genezen. In de hut waar de patiënt Tizhè ligt, zijn langzamerhand veel buurtgenoten binnengelopen, want Tizhè is nogal luidruchtig bezeten: hij schreeuwt onsamenhangende taal. Miyi laat Tizhè's hoofd kaal scheren, en maakt wat ruimte om de patiënt heen. Hij heeft een leren aktetas bij zich, waarin de medicijnen in doeken en doosjes verpakt te zien zijn. Tizhè zit op een juten zak, vastgebonden met touwen. Miyi verbrandt een mengsel van medicijnen op potscherven voor en achter de patiënt, omcirkelt met de rook ervan zijn hoofd, en zet een potscherf met rokend medicijn op het hoofd van de patiënt. Links en rechts steekt hij andere mengsels aan, smeert medicijnen op het hoofd en in de neusgaten van de langzaam rustiger wordende Tizhè. De groeiende menigte kijkt geboeid en zwijgend toe hoe Miyi rustig en gedecideerd te werk gaat. Enkelen van hen zijn zelf genezer maar ook zij hebben geen benul van wat Miyi nu precies doet. Evenmin als ik trouwens. Tegen het einde van de seance is iedereen overtuigd dat de patiënt genezen is, alleen Miyi zelf niet helemaal. Terwijl Tizhè half bewusteloos in de touwen hangt waarmee hij door zijn familie was geboeid, laat de genezer wat medicijn achter om de patiënt de volgende dag mee in te wrijven.

Medicineren is dus ook performance, een opvoering, zeker in zo'n psychiatrisch geval. Dit was een zeer professionele vertoning, die diepe indruk maakte. Het feit dat Tizhè een relaps kreeg, deed aan de bewondering weinig af; dat had Miyi immers al voorspeld. Trouwens, voordien had niemand de patiënt rustig gekregen. Die terugval betekende volgens de specialist dat de oorspronkelijke diagnose – bezetenheid door broussegeesten – niet correct was. Het moest 'dus' een marabout zijn geweest van de Fulbe (de herdersgroep in de buurt). Er moest een brief geschreven worden aan de marabout, om hem te vragen Tizhè te genezen. Dat is gebeurd en Tizhè genas inderdaad. Drie jaar later zou hij door een verkeersongeluk om het leven komen.

De combinatie van diepere diagnose en verdere specialisatie is goed herkenbaar in ons westerse medische systeem. Wat de Afrikaanse situatie nog complexer maakt, is de aanwezigheid van die westerse geneeskunde naast de inheemse. Er zijn veel studies verricht hoe mensen kiezen tussen de inheemse dokter en de 'westerse'. Die keuze blijkt van twee dingen af te hangen, de definitie van de ziekte en de logistiek. Dat laatste is eenvoudig: patiënten en hun familie maken een afweging van kosten en afstand. Men neemt die therapie die bereikbaar is en betaalbaar. Wij westerlingen mogen denken dat 'onze' medicijnen superieur zijn, geld en moeite spelen een belangrijker rol dan reputatie. Trouwens, 'wij' kunnen niet alles genezen; vaak maken Afrikanen onderscheid tussen Afrikaanse en Europese ziekten, dat wil zeggen ziekten voor het hospitaal, en ziekten voor de in-

heemse genezer. Ik had het hierboven over bezetenheid; niemand overwoog zelfs maar om hiervoor naar het hospitaal te gaan: 'Daar weten de blanken met hun medicijnen niets van af.' Andere inheemse problemen zijn onvruchtbaarheid, verdenkingen van hekserij, vervloeking en dergelijke. Daarbij gaat het vooral om vage klachten; maar bij hevige koorts haalt men gewoon malariamedicijnen bij de verbandpost, bij een zware infectie een antibioticakuur. Voor de Kapsiki is het nadeel van het hospitaal dat het altijd geld kost, ook als het niet werkt; de inheemse genezer betaalt je achteraf en alleen als het lukt, vaak met een kippetje of een geit, dat hoeft niet met het schaarse geld.

Waarom is die specialistische kennis zo omringd met geheimen? Onze 'medicijnmannen' hebben natuurlijk ook hun 'tricks of the trade', maar dat is in principe publieke kennis die voor iedereen toegankelijk is – zeker nu internet doordringt in alle huishoudens –, al is die kennis wel ingewikkeld en lastig om goed te verwerven. Dat heet 'medicijnen studeren'. Afrikaanse genezers echter werken achter een scherm van diepe geheimhouding. De eerste reden voor de geheimhouding is duidelijk: specialistische kennis is inkomen, want genezers verdienen goed als ze succesvol zijn; de geheime kennis is hun kapitaal. Maar er zit meer achter. De patiënt moet niet te veel weten; hij geneest het beste wanneer hij zich overgeeft aan de genezer, en dus niet over de schouder van de genezer meekijkt. Zowel in Afrika als bij ons zijn de genezers of artsen zelf de slechtste patiënten. De performance, zoals we die bij Miyi zagen, werkt alleen als we het script niet kennen, en de indruk die de performance maakt, is deel van het genezingsproces. Kortom, de patiënt moet in zijn dokter 'geloven'.

De derde reden voor de geheimhouding is heel Afrikaans: genezing van de patiënt betekent gevaar voor de genezer. Wie weet wat er gebeurt, loopt risico. De ziekte of het kwaad is niet een toestand *van* het lichaam, maar een vreemde entiteit *in* het lichaam, en moet bij herstel ergens anders heen. De 'grote ziekten', pokken en mazelen (een gevreesde kinderdoder in Afrika!) zijn voor de Kapsiki bovennatuurlijke personen, een soort halfgoden. Inmiddels is pokken uitgeroeid, maar de Kapsiki zien het nog wel als een risico, want *Damara* (pokken) bestaat nog als kwaad wezen. Het kwaad, de ziekte, bestaat in hun ogen onafhankelijk van de patiënt en is genoodzaakt na genezing ergens anders te bivakkeren. Zo redenerend betekent genezing en herstel van de één onherroepelijk gevaar voor een ander. De vraag is dan waar de ziekte heen gaat bij de genezing. De eerst voorhanden 'gastheer' is degene die op de hoogte is, uiteraard de genezer; deze dient zich dus heel goed te beschermen om de risico's van zijn vak te overleven, en onze bescherming als toeschouwers ligt in onze onwetendheid van wat hij precies doet.

Werkt het?

Hoe effectief is inheemse medicinerij? Wij zijn zo gewend aan de successen van onze geneeskunst, dat bijna alle andere methoden op de afvalhoop van de kwakzalverij worden gedumpt. Hoewel, ook bij ons floreert het alternatieve circuit in de medicijnen: kruidenvrouwtjes, homeopathie, acupunctuur, kristaltherapie, reiki, gebedsgenezers, noem maar op. Maar die moeten altijd een plek zoeken rond het dominante en imposante gebouw van de officiële geneeskunde, terwijl in Afrika de genezers nauwelijks aan status hebben ingeboet. Dus, in termen van resultaat, hoe 'goed' zijn die Kapsiki-genezers nu? Hoe effectief zijn hun kruiden, hoe doeltreffend zijn hun specialisten met al die geheimen? Er zijn, ruwweg, twee scholen in de antropologie, de sceptici en de 'native wisdom'-gelovigen. Ik behoor tot de sceptici. Meestal althans. Ik geef eerst voorbeelden waarom ik sceptisch ben, en ten slotte waarom ik dat niet altijd ben.

Genezers zijn handig in het behandelen van verstuikingen, armen uit de kom, en zelfs in het zetten van gebroken botten, dat vormt natuurlijk geen enkel probleem voor mijn 'geloof' of 'ongeloof'. Verder zijn smidsvrouwen handig in aderlaten, maar wij geloven niet meer letterlijk in 'kwaad bloed', dat is in onze cultuur een gepasseerd station. Echter, door heel Afrika heen gelooft men nog in het 'slechte bloed' dat er eerst uit moet, voordat de patiënt kan genezen. De kleine hoeveelheden bloed die men door aderlaten verliest vormen geen probleem – het schijnt dat het voor een enkele aandoening inderdaad kan helpen – en de therapie heeft één groot voordeel: er wordt duidelijk aandacht aan de patiënt besteed, het basisingrediënt van al onze psycho- en sociotherapieën. Maar er is een type genezingstechniek waarbij ik grote 'geloofsproblemen' heb, en wel de therapie van het verwijderen van vreemde voorwerpen uit het lichaam van de patiënt. Bij de Kapsiki kan, volgens sommige genezers, de opgezwollen oedeembuik van een kind het gevolg zijn van kleine kikkertjes die via de voetzool het lichaam binnendringen. *Kwankwèrèkwè* heten die kikkertjes, een mooie geluidsnabootsing. Enkele smidsvrouwen hebben een techniek om die kikkertjes er weer uit te halen, *kwantedewushi*, letterlijk: graven naar dingen. Ik was hier erg nieuwsgierig naar, en had erover gesproken met Kuve, een smidsvrouw in het buurdorp Guria die hierin was gespecialiseerd. Zij voelde kennelijk wat twijfels bij mij en nodigde mij bij haar volgende patiënt uit om te zien hoe dat ging.

Een broodmager jongetje met een opgezwollen buik zat op handen en voeten voor haar. Kuve zelf zat op een steen, een grote kom met water tussen haar voeten. Met een bosje bladeren veegde ze door het water, en daarna over de buik van het jongetje. Ineens had ze daar een kikkertje te pakken, en trots liet ze het me zien: inderdaad, een klein kikkertje. Ze gooide het terug in de kom, maakte stampende bewegingen met een stok, en veegde de bladeren weer door de kom, weer op de buik, en weer had ze een kikkertje te pakken. Die middag zag ik zo'n twintig kikkertjes 'uit de buik' komen.

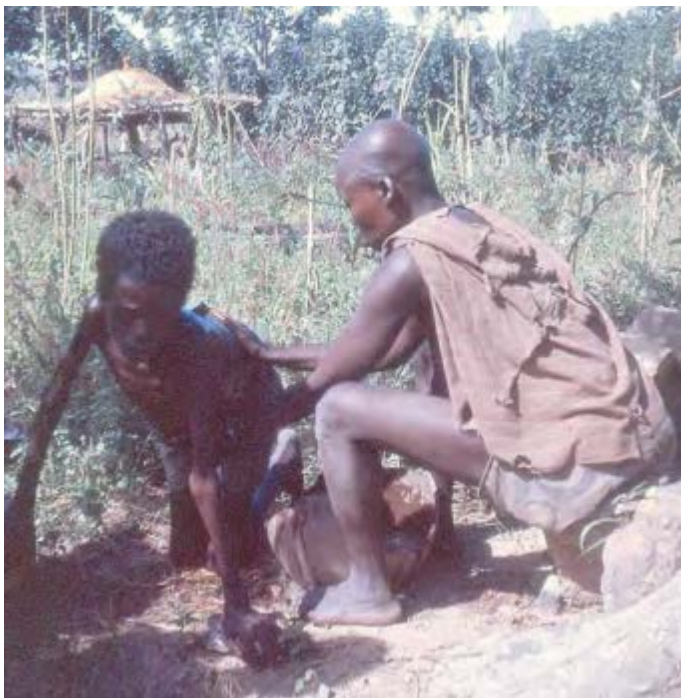


Foto 5.2 Kuve aan het werk

Na afloop zei ze: 'Je geloofde me eerst niet, maar nu heb je het gezien.' Ik gaf toe dat ik het gezien had, maar geloofde stiekem echt niet dat die verzameling kikkers uit de gespannen buik was gekomen; het vel van de buik gaf natuurlijk niets te zien, gewoon een glimmende, natte huid, zonder enige wond of litteken. Ik was niet de eerste antropoloog en zal zeker niet de laatste zijn die met dit soort trucs wordt geconfronteerd. Dit type therapie, het zogenaamd verwijderen van voorwerpen uit het lichaam, vind je overal in de wereld, en er komt van alles uit zo'n buik: botsplinters, pijlen, stenen met bloedvlekken, stukken hout en dus ook kikkers. Maar ik geloof het niet. Ook Kuve maakte mij niet wijs dat die kikkers uit die buik kwamen; ik moet twintig keer dezelfde kikker hebben gezien. Dat, uiteraard, heb ik haar niet gezegd, en zij was tevreden, want ik was 'overtuigd'.

Ik overwoog overigens nog wel wat ik met dat jongetje aan moest. Had het zin om voor te stellen hem naar het ziekenhuis in Mokolo, 50 kilometer verderop, te brengen? Ik was tenslotte de ambulance in het dorp. Maar omdat iedereen, jongetje, zijn familie en waarschijnlijk dus ook Kuve, vast geloofden in de kikkertherapie, heb ik niets gedaan. Het knulletje, afkomstig uit een dorp in Nigeria, is twee weken bij Kuve gebleven, en werd elke dag driemaal behandeld. Honderden kikkertjes zijn dus uit die buik gekomen; na afloop ging hij naar huis, een stuk opgeknapt.

Binnen de antropologie kennen we veel van deze extractiemethoden en ze zijn allemaal een probleem qua geloof. Veel culturen kennen een soortgelijke verklaring van ziekten: een vreemd voorwerp is in het lichaam van de patiënt terechtgekomen, hetzij door erop te stappen, hetzij doordat een of andere schurk ze erin

projecteert. De therapie is altijd helder: ze moeten er weer uit, en daar is een technicus voor nodig. Zoals Kuve. Hoe sterk gelooft men hierin, en dus in de techniek? De patiënt gelooft erin, zijn familie en het dorp ook, dat is heel duidelijk. Maar in hoeverre is de genezer, een sjamaan, sangoma of hoe de inheemse genezer ook moge heten – in dit geval de smidsvrouw – zich bewust van het getrukeerde karakter van deze genezing? Daar is uiteraard onderzoek naar gedaan. Er zijn goede redenen om aan te nemen dat het hier niet gaat om bewuste misleiding; de genezer lijkt zich de techniek zo eigen te hebben gemaakt dat hij of zij zich er nauwelijks meer van bewust is. Daarom worden die verwijderde kikkers ook voor haar een realiteit; misschien doen dus haar handen het wel, maar komen die kikkertjes in hogere zin inderdaad uit de buik.

Maar dan de vele kruiden die de Kapsiki gebruiken, zijn die effectief? Er zijn goede voorbeelden van werkzame inheemse kruiden. Vermoedelijk is het medicijn tegen geelzucht daar een voorbeeld van, maar de bijdrage van de inheemse medicijnen aan het geheel van onze moderne medicijnen is niet onaanzienlijk. Veel van onze medicijnen zijn oorspronkelijk afkomstig uit een stukje lokale kennis. Kinabast was ‘inheems’ bekend voordat er kinine van werd gemaakt, en voor de bestrijding van malaria was dat een doorbraak. Een beroemd recent voorbeeld is de Madagascar periwinkle (*Catharanthus roseus*), een plant uit zuidelijk Afrika met herkenbare geneeskundige werking (tegen kanker, met de stoffen vinblastine en vincristine). Op dit moment staat de duivelsklauw (*Harpagophytum procumbens*), een woestijnplant uit de Kalahari, sterk in de farmaceutische belangstelling voor het bestrijden van reumatische aandoeningen. Er is een hele tak van wetenschap ontstaan, IKS, Indigenous Knowledge Systems, die zich op deze zaken richt – niet alleen op medicijnen trouwens – plus een nieuw soort juristen, ‘indigenous rights lawyers’ die de rechten van de inheemse gemeenschappen bepleiten tegen de – grote boze – farmaceutische industrie.

Echter, het merendeel van de inheemse kruiden heeft vermoedelijk weinig effect. Hoewel de Kapsiki nog redelijk selectief zijn – 12 procent van de botanische species is volgens hen medicinaal, elders denkt men dat bijna alle planten genezend potentieel hebben – is het onwaarschijnlijk dat de farmaceutische industrie op de meeste daarvan zit te wachten, daarvoor heten te veel planten medicinaal doordat ze op de symptomen van de ziekte lijken – zoals een medicijn tegen pokken drinken uit een gepokte kalebas. Ook leert de ervaring dat farmaceutische analyse van de andere inheemse middelen vaak tegenvalt: de werkzame stof valt niet te ontdekken of niet te isoleren; die stoffen samen werken mogelijk wel, maar niet in hun eentje.

Maar als er enkele kruiden effectief zijn – en bij zo’n groot aantal inheemse kruiden is de kans daarop aanzienlijk – vinden we die werkzame kruiden dan in de algemene kennis van de bevolking, de huismiddelen, of juist bij de specialisten? De Kapsiki zullen meteen het laatste zeggen, en verschillende antropologen

ook. Veel etnomedisch onderzoek zoomt in op de specialisten, degenen dus met de geheime kennis. Bij de Kapsiki zijn dat, zoals gezegd, de smeden. Rond hen is een zekere mystiek ontstaan, gestimuleerd door de native wisdom-gelovigen. Deze geheime kennis zou van generatie op generatie worden overgeleverd, bewaakt en bewaard door de erfgenamen van deze wijsheid, afgeschermd van de wereld. Ik geloof daar weinig van, en ik zal vertellen waarom.

<i>Gwarda, hoofdsmed, 1973</i>	<i>Maître Kwada, kleinzoon van Gwarda, 2012</i>
Tegen boze magie	Tegen boze magie
Tegen vervloeking	Tegen vervloeking
Te snelle zwangerschap	Te snelle zwangerschap
Voor goede geboorte	Tegen miskraam (twee middelen)
Hoofdpijn	Wormen
Maagpijn bij een vrouw	Bilharzia
Reismedicijn	Tegen bezetenheid
Voor het dorsen van sorghum	Gewichtsverlies kind
Ter voorkoming van wraakmagie	Overspel van vrouw
Tegen vergif	
Schuldmagie	
Lepra	
Gebrek aan zog	
Kiespijn	
Open wonden	
Pokken	
Heksen	
Epidemie	
Buikpijn van kind	
Slangenbeet	
Ingewandsparasieten	
Seniliteit	
Schorpioensteek	
Verkoudheid	
Voetinfectie	
Hepatitis	

De genoemde voorbeelden van geslaagde farmaceutische toepassingen zijn afkomstig uit medische kennis die in die samenleving algemeen is; dat geldt voor kinabast, periwinkle en duivelsklauw. De kennis van die planten komt niet uit uitgelekte specialistische geheimen maar uit volkskennis, en ik denk dat dit bijna altijd zo zal zijn. De reden daarvoor ligt in de mechanismen van kennisoverdracht in schriftloze maatschappijen, die overdracht van specialistische, geheime kennis onwaarschijnlijk maken. Als illustratie daarvan geef ik hierboven twee lijsten met de medicijnen waarover twee Kapsiki-smeden, Gwarda en Maître, grootvader en kleinzoon, beschikken. Doordat ik zo lang onder de Kapsiki heb gewerkt, nu langer dan veertig jaar, heb ik deze lijsten van opeenvolgende generaties smid-genezers. Ze zijn niet eenvoudig te krijgen, want de informatie is vertrouwelijk. Welnu, Maître zei onomwonden dat hij zijn medicijnen van Gwarda had geleerd en gekregen, en van niemand anders. Maître was op dat moment (2012) hoofdsmid van Mogodé, Gwarda was dat ten tijde van mijn eerste veldwerk, in 1972-1973. Hun positie was dus dezelfde. Zijn hun medicijnlijsten dat ook? Daarom hier de lijsten van ziektes die beide specialisten kunnen behandelen; dat geeft meteen een indruk van de breedte van inheemse medicineren.

Eén ding is meteen duidelijk. Niet alleen had Gwarda veel meer *rhwè*, maar ook lijkt de lijst van de kleinzoon in de verste verte niet op die van zijn grootvader. Trouwens, bij de eerste vier overeenkomstige medicijnen blijkt het om verschillende middelen te gaan.

Wat is hier aan de hand? Ik heb geen redenen om aan te nemen dat Maître liegt; andere lijsten geven hetzelfde beeld. De oplossing is vrij eenvoudig. Genezers geven heel duidelijk aan hoe ze nieuwe medische kennis opdoen: in de brousse kijken naar wilde dieren, dromen over wat je ziet, uitproberen nadat je wilde dieren een bepaalde plant hebt zien eten. Soms wordt informatie over specifieke planten gekocht, maar het merendeel is zelf verworven. Dus wat wordt geleerd is niet de precieze receptuur: die plant tegen die ziekte en op specifieke wijze bereiden. Wat Maître van zijn grootvader wel heeft geleerd is hoe hij aan medische kennis moest komen, wat hij moest doen om die kennis te verwerven en te 'construeren'. Hij heeft het dus inderdaad van zijn grootvader, maar alleen de verwervingsmethode, en niet de inhoud van de kennis.

Dit past goed in het beeld dat antropologen de laatste decennia hebben gekregen van de overdracht van geheimen in Afrika. Geheimen zijn 'leeg'; men leert zelf te ontdekken, en dus te construeren wat dat geheim nu eigenlijk inhoudt. Men leert het geheim te vullen, zelf in te vullen wat het geheime medicijn zou kunnen zijn. Overdracht van geheimen gaat niet om inhoudelijke kennis, maar in de 'brousse-school' wordt de nieuwe genezer geleerd hoe hij zijn eigen farmacopee moet construeren.

Men kan natuurlijk tegenwerpen dat die kennis evengoed correct kan zijn. De kans daarop is echter klein. De kennis wordt namelijk niet echt getoetst; er is dus

helemaal geen sprake van ‘time tested information’, want de informatie wisselt elke generatie. De huismiddelen daarentegen die iedereen kent, worden wel overgedragen, en zijn wel onderhevig aan de toets van de praktijk door de generaties heen. Daarom is de informatie die voor ieder op straat ligt, farmaceutisch veel interessanter.

Resteren nog de ‘Afrikaanse ziektes’. In psychosomatische ziektes, psychiatrische aandoeningen, en in de vele stoornissen tussen brein en cultuur, zijn Afrikaanse genezers goed en effectief. Zij zijn daarin soms beter dan hun collega’s in het Westen, simpelweg omdat ze dichter bij hun patiënt staan, dezelfde taal spreken, en beschikken over een krachtige symboliek waar beiden in geloven. De therapeutische inzichten van de divinatie, het zorgvuldig uitvlooien van relatieproblemen en overtuigende verzoeningsrituelen, dat alles leidt, gecombineerd met het massieve geloof van alle omstanders in diagnose en therapie, tot zeer effectieve behandelingen in het hele schemergebied van de psychosomatiek. Het is trouwens ook in deze sfeer dat de alternatieve geneeskunst in het Westen het effectiefst is, niet als concurrent van de ‘gewone’ medicijnen, maar meer als aanvulling.

Ook al heb ik als westerling mijn twijfels, ik heb er wel iets van ervaren. Hier volgt daarom als afsluiting het verhaal van de Afrikaanse genezing van deze antropoloog. We schrijven 1990, het Dogon-gebied. Een filmploeg van de BBC is bezig met opnames over de diverse hoogtepunten in de Dogon-cultuur. Tot de spectaculaire uitingen daarvan hoort zeker de begrafenis. Een overlijden wordt aan de wereld kond gedaan door gewerschoten, harde knallen met de vuursteengeweren die de Dogon-smeden nog steeds maken. Losse flodders zijn het, dat wel, want het gaat om het geluid. De jongelui laden hun geweren zo vol als maar enigszins kan, want luide knallen getuigen van een intens verdriet. Dogongeweren zijn dus eigenlijk een soort muziekinstrument. Dat gaat overigens wel eens fout, want we hebben wat brandwonden verbonden... Hoe dan ook, een filmteam kan niet wachten tot iemand belooft te sterven. Ik zei daarom tegen het team, dat dit schieten met de geweren wel op het platte dak van mijn huis mocht gebeuren; mooi ruim dak, goed om te filmen. En zo geschiedde. Dogolu hoorde het en vroeg wie er dood was. Ik zei: ‘Mijn *badiyè*’, mijn oom. Oom is dichtbij genoeg voor de Dogon, en het was ook waar, mijn vader had een oudere broer en die was gestorven, maar wel een hele tijd geleden. Jaren geleden. Dogolu was wat sceptisch, dat zag ik aan zijn gezicht, maar hij zei niets. Zo werden de geweren geladen, kleedden de jongelui zich op hun zondagse best, en dansten ze met hun geweren op mijn dak, er lustig op los knallend. De cameraman had een feestdag, de geluidsman had wat problemen uiteraard, maar bij elkaar was het geweldig, een mooie opname, precies wat de troepen nodig hadden. De Dogon kwamen wel informeren wie er dood was, en ik moest voortdurend herhalen dat het mijn oom was, de oudere broer van mijn vader.

De volgende dag werd ik ziek, misselijk, diarree, beetje koorts, hoofdpijn vooral. Het leek op malaria, maar het was niet het seizoen en ik nam mijn pillen trouw in. Nu kan een malaria door de profylaxe heen komen, elke Afrika-reiziger weet dat, dus nam ik een kuurtje. Geen verbetering de volgende dag. Die avond kwam Dogolu bij me, bezorgd en een beetje boos. 'Het is niet waar dat je *badiyè* is overleden, hè Walter? Dat zei je alleen maar voor de film, toch?' Een beetje beschaamd gaf ik hem gelijk. Hij vervolgde: 'De voorouders zijn het er niet mee eens. Je komt hier al te lang om zoiets te kunnen maken. Je hebt je eigen altaar hier, en zij maken je nu duidelijk dat dit niet kan. Als je geweren voor niets op je dak laat dansen, dan roep je de dood af, en dat merk je nu.' Ik vroeg wat er aan te doen viel. Hij zei: 'Ik zal een smid laten komen die hier goed in is.'

De volgende ochtend ging het team naar Sangha en bleef ik alleen achter, te zwak om mee te gaan. Een mij geheel vreemde smid van twee dorpen verder kwam binnen met Dogolu. Schoenen uit, hemd uit, met bloot bovenlijf moest ik op de grond zitten. Dogolu ging bij de deur staan want niemand mocht erin. De smid wreef me eerst in met takjes, als reiniging; die takjes kende ik, maar wat erna kwam was nieuw voor me. Wat spreuken voor zich uit mompelend, nam hij een witte kip, en wreef daarmee over mijn borst, rug, hoofd, armen, handen, overal, ook mijn benen en voeten. Weer ging de kip over mijn borst en rug, en toen moest ik hem vasthouden, aan de poten. Nu hangen kippen heel makkelijk ondersteboven, maar ik had deze nog niet in mijn handen, of bloed drupte uit de snavel. Het beest stierf bijna onmiddellijk, zonder te bewegen, en zonder een kink te geven. Voor wie gewend is kippen op hun kop aan taxi's te zien hangen, en zelfs nog lang rond te zien fladderen nadat hun kop eraf is geslagen, is dat heel verrassend. Ik was onder de indruk. De smid nam de kip van mij over en verbrandde die buiten, veren, vlees, botten, alles. Er bleef niets van over, en niemand mocht ervan eten. Ik gaf de smid zijn honorarium, en heb hem nooit teruggezien. Jammer, eigenlijk. Maar die nacht sliep ik prima, en de volgende dag voelde ik me weer kiplekker. Gewoon genezen, in één keer, door een klassiek reinigingsritueel.

Ik mag dan meestal sceptisch zijn, ik ben het dus niet altijd.

Foto 5.3 Dogolu stelt een diagnose door de kauri's te raadplegen



De laatste dans

Niet iedere zieke wordt beter, dat weten wij, en dat weten de Kapsiki zeker. Uiteindelijk verliest de genezer het van de dood, van Dood – een soort godheid voor de Kapsiki –, maar waarom moeten wij eigenlijk sterven? Voor de Kapsiki is dat niet vanzelfsprekend, want de stichter van hun dorp, een held met de fraaie naam Hwempetla,¹ slaagde er bijna in de dood te verslaan.

De moeder van Hwempetla was een *kwazerema* [niet-geliefde vrouw] en moest al het werk alleen doen. Nooit kreeg zij vlees van haar man, Teri; zij was al eerder getrouwd geweest, maar al haar kinderen waren gestorven. Hij sliep zelden met haar, en toen zij zwanger werd van Hwempetla, had hij, naar men zegt, al een jaar niet met haar geslapen, een wonder dachten de Kapsiki [zij niet alleen trouwens]. Zij baarde haar zoon toen de andere vrouwen de gierst aan het dorsen waren; men joeg haar het veld in om gierst te halen, en daar bracht zij hem ter wereld. Niemand hielp haar. Zij gaf het kind wat water, maar had geen doek om het in te dragen, en ze huilde: ‘Waarom slaat god geen acht op mij? De gierst is te zwaar om te dragen.’ Toen ineens zei haar baby, Hwempetla, tegen haar: ‘Zet de mand op je hoofd, hij is heel licht, huil maar niet.’ Verbaasd zette de vrouw de mand op haar hoofd: hij was heel licht en bleef stevig staan, ze kon haar kind met haar handen vasthouden. Even verderop zag zij een antilope staan, en zij vroeg: ‘Wie kan die voor mij villen?’ Haar zoon zei haar: ‘Kijk het beest schuin uit je ooghoek aan, dan sterft het en kan je het villen.’ Zij deed dat en het dier viel neer. ‘Hoe kan ik het meenemen?’ ‘Leg het dier op je hoofd, het zal heel licht zijn.’ Dat deed ze en ze gingen naar huis. Sindsdien nam de vrouw steeds wild mee naar huis, en zo ging haar man veel van haar houden.

Dit is het begin van de centrale mythe van Mogodé. Het verhaal gaat verder hoe Hwempetla de koeien van buurdorp Guria stal, en erin slaagde om in de oorlog die daarop volgt Guria te verslaan – zij het vooral dankzij hulp van immigranten. Vanaf dat moment werd hij hoofdman van Mogodé en verwekte hij de voor-

¹ Uitspraak: de h als de Nederlandse ch, de tl is een slissend geluid weerszijden langs de tong, stemloos.

ouders van alle clans van Mogodé. Maar ook aan het leven van een groot hoofdman komt een eind:

‘Ik heb jullie vrijgemaakt van onze vijanden,’ zei Hwempetla, ‘ik zal jullie ook van de dood bevrijden. Als ik mij tot het uiterste inspan, moet dat lukken.’ Hij werd oud en ziek, en moest sterven. Maar hij dacht: Met mijn krachten ben ik de dood te snel af. Hij pakte zijn stierenvel en vloog door de lucht. Dood joeg hem achterna, steeds sneller, en haalde hem in. Hwempetla probeerde Dood van zich af te schudden door dwars door de berg Rhwemetla te vliegen, maar Dood volgde hem. [De gaten in de berg zijn nog steeds te zien, en elk jaar zingen de meisjes die gaan trouwen, zittend vlak voor een van die gaten, over Hwempetla.]

Misschien lukte het hem niet om te vluchten, maar kon hij zich wel verbergen voor Dood. Hwempetla zocht op de berg een stukje dichtbegroeid met doornstruiken, en verborg zich daar. Maar een hand stak eruit en Dood vond hem. Hij verborg zich in een termietenheuvel, maar daar staken zijn haren net uit, en Dood vond hem. Hij verborg zich in een holle baobab, maar ook daar wist Dood hem te vinden. Toen begroef hij zich in de steel van de zuring, heel klein maakte hij zich. Vier dagen en nachten lang zocht Dood hem overal, in het stro, in de waterplas, in de put, maar nergens was Hwempetla. Toen eindelijk zag Dood een teen uit de zuring steken, want de stengel was te klein.

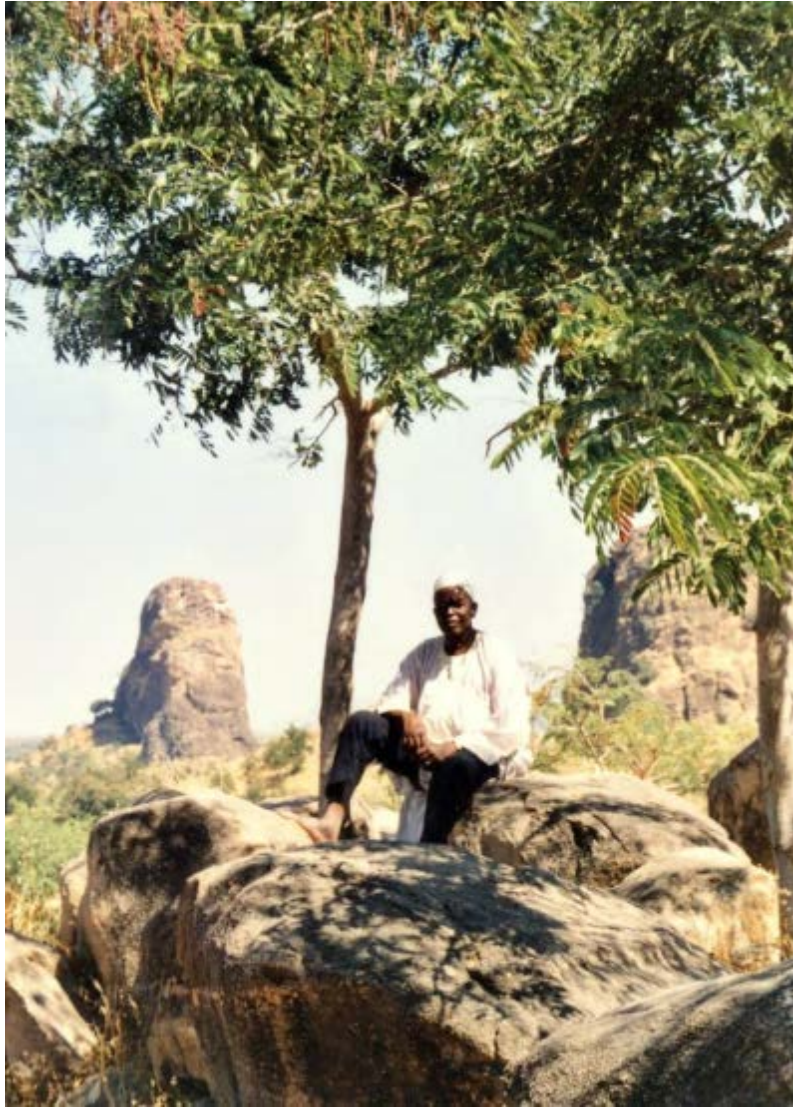
Zo moest Hwempetla zich gewonnen geven: ‘Als de zuring groter was geweest had ik Dood kunnen verslaan,’ zei hij tegen de dorpingen. ‘Jullie hoeven het niet te proberen, maar voor een waardige dood doen jullie net als ik straks zal doen. Wikkel mij in de huid van mijn stier; tijdens de dans moet de smid mij dragen op de schouders, en mijn vrouw moet dan de staart vast houden. Wanneer je een zoevend geluid hoort, ben ik weg. Zoek dan naar een plek in de brousse waar veel vliegen zijn, boven twee gaten in de grond. Maak daar de tombe voor mijn vrouw en mij.’ En zo gebeurde het. Tijdens de dans vloog Hwempetla van de schouders van de smid af, zijn vrouw met zich meeslepend aan de staart. De mensen gingen zoeken in de brousse en vonden de gaten in de grond. Zij dekten die af met een grafheuvel.

Sindsdien strijden de Kapsiki niet meer tegen Dood, maar men ‘kijkt met de ogen’ – hun uitdrukking voor waardig lijden – wanneer Dood arriveert. Dood is, zoals vaak in Afrika, een merkwaardige godheid, namelijk met maar één been en één arm. En toch wint hij van ons! De begrafenis gebeurt net als die van Hwempetla: op de schouders van de smid danst de dode, en achter hem zijn vrouw met een koeienstaart in haar hand. En wanneer de regen niet valt, gaat het hele dorp naar de grafheuvel van Hwempetla om god om regen te vragen, want hij zal er zeker voor zorgen dat zijn kinderen niet van de dorst omkomen.

Mijn eerste begrafenis

Van alle rituelen van de Kapsiki is de dans met de dode iets speciaals, het spectaculaire hoogtepunt van de begrafenis. In Afrika is je begrafenis de mooiste dag van je leven en wie zo’n begrafenis meemaakt, weet meteen waarom. De dode ziet er tijdens de begrafenisdans mooier uit dan ooit: prachtig aangekleed, rijk versierd, en vooral imposant hoog op de schouders van de smid.

Foto 6.1 Teri Puwe op zijn favoriete plek; op de achtergrond de berg van Hwempetla



Voor de 'laatste dans' van de Kapsiki zijn de smeden onontbeerlijk, een aparte groep in de maatschappij die vele taken in het dorp voor haar rekening neemt, waarvan de begrafenis de belangrijkste is. We zullen nog nader op hen ingaan, want ze vormen een van mijn centrale fascinaties. 'Mijn' eerste begrafenis viel in de eerste maanden van mijn veldwerk. Ik wist ongeveer hoe een begrafenis verliep, en was opgewonden toen het zover was: een oude man, Zra Demu, was overleden. Zoals altijd riep de familie direct na het overlijden de smeden. Gwarda, de hoofdsmid, kwam met zijn zoon Kwada, hij voor het lijk, en Kwada voor de muziek. De jonge smid begon onmiddellijk de trom te slaan, en de vrouwen van de familie startten hun klaagzang, een zacht jammerende rouwzang over de dode:

‘Zra Demu,
 Waar is mijn Zra,
 Die de wildernis ontginge voor de anderen?
 Waar is mijn Zra vandaag?
 De jongens drinken bier bij hun verwanten.
 Wie geeft dit nu aan mij?
 De meisjes eten saus bij hun mensen.
 Wie geeft dit nu aan mij?’

Zra Demu,
 Waar is mijn Zra, krijger onder de mannen?
 Stenen gooide hij naar mijn vijanden!
 Waar is mijn Zra, familie van de adder?
 Er is maar één Zra, Zra van de regering,
 Waar is mijn Zra vandaag, de luipaard onder de mannen?
 Waar is mijn Zra vandaag?
 Waar drink ik mijn saus,
 Waar drink ik het bier?’

Dit was de typische vrouwenrouw, een gezang dat de hele nacht doorging, een droevige klacht over een geliefde die is heengegaan. De vrouwen droegen het ijzeren schort dat lang geleden hun bruidskleding vormde, de *livu*, en haalden er een kalebas langs, een schrapend geluid dat in de stilte van de nacht door de hele wijk te horen was. De sterfdag zelf vulde zich met wat klagend zingen en een beetje dansen, terwijl de smeden het lijk wasten, in zijn boubou kleedden en in de voorhof van het huis op de ereplaats tegen de muur zetten. De jonge smeden zorgden voor de muziek, met wat trommen en fluiten. Dat rouwen ging de hele nacht door, begeleid door een trom, en de vrouwen op hun *livu*. Uiteraard ging ik meteen de volgende ochtend naar het sterfhuis, condoleerde de familie en bleef bij Gwarda, de hoofdsmid die de leiding had. Ik ben bang dat ik meer geïnteresseerd was in de begrafenis dan in de dode of in de rouwverwerking van de kinderen, want een periode van rouw betekende dagen boordevol informatie voor mij.

Ik bleef de volgende twee dagen voortdurend bij het lijk, volgde de smeden in het optoien van de overledene. Maar een lijk van drie dagen ruik je in de tropen. Sommige Afrikaanse culturen begraven snel – moslims zijn daar vlug in en ook de Dogon begraven bijna onmiddellijk – maar bij de Kapsiki duurt het minstens twee nachten en drie dagen. Dus onvermijdelijk is daar die weeïg zoete lucht van de dood. In Nederland begraaft men ook laat, maar daar wordt de dode gekoeld; wij vinden dat wij de dood niet behoren te ruiken. Eigenlijk willen we helemaal niets ruiken, behalve dan geuren die we zelf hebben uitgekozen, parfum, lucht-

verfrisser en zo. Bij mijn eerste begrafenis spoelde die geur over mij heen. Op de derde dag achter de smid aan lopend die het lijk droeg, besepte ik dat ik hem met de ogen dicht kon volgen, zo sterk en duidelijk was die geur. Mijn eerste reactie was er een van opwinding, ik dacht: Nu ben ik echt antropoloog! Nu heb ik echt iets 'anders' meegemaakt, dit is bijzonder. Een vreemd ritueel meemaken, zeker een met zo'n impact als een Kapsiki-begrafenis, is een overgangsrite op zich, en vanaf dat moment voelde ik dat ik echt tot het gilde der antropologen behoorde. Alleen nog mijn 'meesterstuk' afleveren! Die drie dagen vormden de eerste complete onderdompeling in de andere cultuur, de 'veldwerkdoop', en de dagen erna liep ik nog wat verdwaasd rond: de gewone wereld bestond ook nog. Maar de geur hing nog in mijn neusgaten, de reuk van de dood, en elke keer als ik foto's zie van een Kapsiki-begrafenis komt die geur weer naar boven, weeïg, zwaar en indringend, niet afstotelijk, een geur waar je aan kunt wennen. Waarschijnlijk zou dat laatste moeilijker zijn als het lijk nog langer boven de grond zou blijven...

Ik verwachtte dan ook dat de Kapsiki aan die geur gewend zouden zijn, dat zij het niet zo erg zouden vinden. Verrassend genoeg is dat helemaal niet zo, ze vinden het absoluut verschrikkelijk, de smerigste geur die ze zich kunnen voorstellen. Tja, waarom begraven ze dan niet wat eerder? Op veel van je vragen krijg je moeizaam antwoord als onderzoeker, maar op deze vraag konden precies antwoord geven: 'We begraven niet meteen omdat iedereen de dode zelf wil zien! Men kan je wel vertellen dat zus en zo dood is, maar mensen liegen en vertellen fabeltjes. Dat wil je zelf zien. Zelf zien hoe de dode danst op de schouders van de smid, zelf zijn ogen zien achter zijn brillenglazen, zelf zien dat hij jou ziet dansen, dat hij ziet dat jij je best doet voor hem.' Maar bekenden en aanverwanten wonen ver weg, en het duurt even voor ze het nieuws horen en voordat ze kunnen komen. Op de sterfdag rouwen alleen de burens en directe verwanten, op de tweede dag het eigen dorp, en tegen de derde dag heeft het nieuws van de dood alle buurdorpen bereikt. Daarom duurt de begrafenis drie dagen, want pas tegen de derde dag, zeggen de Kapsiki, kan er een echte afscheidsdans plaatsvinden. 'Dan pas hebben alle mannen die een zuster van jou of van een van je broers hebben getrouwd, zich kunnen voorbereiden, samen met jouw schoonzoons, allen die gehuwd zijn met een dochter van jou of van je broers. Al deze aanverwanten laten hun vrouwen eten en bier maken, en komen dan als een grote groep naar de dans en dat kan dus pas op de derde dag. Dan kunnen zij jou als dode zien, en jij kunt als dode hen zien, en dan kun je begraven worden.' Die culturele eis om de dode te zien botst dus met de afkeer van de lijkucht. Daarom, zeggen de Kapsiki, hebben wij smeden: zij begraven en zij vinden die geur niet erg, want het is hun werk. Dat klopt, en dat vinden de smeden ook. Maar de prijs die zij betalen voor dit begrafenisonopolie is niet mis: vies gevonden worden, niet mee mogen eten met de anderen en een beperkte huwelijkskeuze.

De dansende dode

Zra Demu's lichaam rustte de eerste nacht op een vlonder, en in de vroege ochtend van de tweede dag vervoegden de meeste smeden van Mogodé zich bij het sterfhuis. De oudere mannen zouden voor het lijk zorgen, de jongeren voor de muziek; dergelijke dagen zijn voor de smeden belangrijk en winstgevend, maar het zijn ook de dagen waarin de smeden belangrijk zijn voor het dorp. Iedereen in het dorp had langzamerhand van het overlijden gehoord, en de clanleden van de overledene brachten in de loop van de ochtend doeken, banden, kwasten, koeienstaarten, en mutsen naar hun overleden 'broer', want hij moest mooi worden. Een groepje jongelui van de clan ging de velden in, naar een buurdorp, om twee belangrijke symbolische planten van de Kapsiki te plukken, *safa* en *haze*². De smeden begonnen nu met het aankleden van Zra, nauwlettend gadeslagen door mij. Voor de stevigheid vulden ze zijn lichaam en de hals op met dekens en karton, en daaroverheen kreeg Zra het eerste van twee doodshemden aan. Hij had die al klaarliggen, want de Kapsiki rekenen op hun einde.

Zra's hoofd werd opgevuld met een paar rode vilten mutsen, en daarna verder omwikkeld. Zorgvuldig lieten de smeden een spleetje open voor de ogen, want hij moest kunnen zien wie er voor en met hem danste. Ze haakten zijn tenen in de slippen van zijn kleed, en hij kreeg zijn tweede doodskleed om, vroeger in het klassieke indigoblauw van Afrika, tegenwoordig steeds meer een wit kleed; Zra had nog een blauw kleed. Daarna volgde een serieus stuk tooi: de kleurige stroken stof die de clanbroers hadden gebracht werden kruislings over borst en rug gewikkeld, de onderste strook heel breed, elke volgende iets smaller, zodat Zra uiteindelijk een veelkleurige X over borst en rug had. Dat was allemaal versiering, maar nu volgden de symbolen en die komen altijd op het hoofd. Die symbolen verwijzen naar de overledene zelf, naar sekse, status, en prestaties in het leven, en zo verschijnt bij iedere begrafenis op het hoofd van het lijk een visueel verslag van zijn of haar leven, een eerbetoon aan wat de dode heeft betekend, een beetje zoals in een overlijdensadvertentie bij ons.

Eerst stak Gwarda pijlschachten tussen de kleurige banden, met daarin een hanenveer, symbool voor een man die zijn gezin met gepaste moed heeft verdedigd, de haan van het erf is de symbolische tegenhanger van de heer des huizes. Andere symbolen waren takjes *safa* en *haze*, die de jongelui nu hadden gebracht – symbolen van een dappere krijger –, en koeienstaarten om zijn rijkdom te tonen. Soms worden speciale dingen toegevoegd om het beroep van de dode aan te tonen. Iemand die bij de bosdienst had gewerkt, werd bijvoorbeeld versierd met acaciatakken. Bij Zra Demu waren er geen specifieke attributen, hij was gewoon landbouwer, maar wel een succesvolle. Dit alles moet met grote precisie gebeuren en zonder spelden. Alles moet gewoon strak genoeg zitten om er niet af te vallen.

² Resp. Combretum, een struik, en Cymbopogon, een gras

Het gebruik van ijzer is taboe hier, daarom dus geen spelden. De smeden waren de hele ochtend bezig om Zra zo mooi mogelijk te maken, duidelijk trots op hun handwerk. Zo nu en dan kwam iemand van de familie kijken hoe het vorderde. De smeden waren heel rustig bezig, haastten zich niet, maar waren ook uiterst zakelijk. Soms maakten ze grapjes, maar ze zorgden ervoor dat de familie dat niet hoorde. De jonge smeden waren buiten bezig met hun trommen en fluiten, en langzamerhand begon de dans op gang te komen.



Foto 6.2 De *safa* en *haze* op het hoofd van Zra

Tijdens deze eerste begrafenis heb ik alleen maar gekeken, ondergedompeld in deze nieuwe wereld. Bij volgende begrafeningen werd ik geleidelijk steeds meer ingeschakeld door de smeden om een handje te helpen, want hoofdsmid Gwarda vond toen dat ik iets geleerd moest hebben van al dat kijken: ik kon me langzamerhand wel eens nuttig maken. Eerst moest ik zorgen dat er genoeg bier kwam, wat later moest ik het lijk vasthouden, de mutsen tegen het hoofd helpen binden, de veren in de pijlschachten steken en dergelijke. Ik vroeg me in het begin af wat de familie daarvan zou vinden, maar dat bleek geen enkel probleem. Achteraf bedankten ze mij dat ik zo veel aandacht aan hun dode had willen geven; zij zagen mijn aandeel als een hommage aan de dode, ervan uitgaande dat niemand bij

zijn gezonde verstand zo maar bij een lijk gaat zitten. Bij sommige latere sterfgevallen was dat inderdaad een eerbetoon van mijn kant, want daar ging het om mensen die ik goed had gekend, maar ik vond het wel fijn dat de familie dat waardeerde.

Toen op deze tweede dag het lijk van Zra opgetooid was, pauzeerden de smeden voor weer een flinke slok bier. Zij gingen zitten op een plek waar ze anders nooit mogen komen, namelijk de ereplaats van het huis, in de voorhof met de rug tegen de muur die het erf omringt. Rustig namen ze tijd om stevig te drinken, zelfs om *à deux* te drinken: mondhoek tegen mondhoek dronken twee man een kalebas leeg, de vriendschapsdronk. De familieleden stonden wat gespannen toe te kijken, want zij wilden afscheid nemen van de dode! Maar tijdens de begrafenisstijd zijn de smeden, die anders de onderlaag van de maatschappij vormen, de baas. Eindelijk was het zover. De zoon van Zra maakte een inkeping in de erfmuur en legde een mat in de bres; de smeden tilden het prachtig versierde lichaam op en zetten het op die mat. Buiten nam een van de jonge smeden het lijk op de schouders: zittend op de nek, benen langs de schouders naar beneden, de smid hield hem vast aan de mouwen van zijn doodskleed. Zra's vrouw, zoons en dochters klommen achter hem aan over de muur, een koeienstaart in de hand – net als Hwempetla's vrouw.

De dansende menigte zag ons aankomen, en alle dansers dromden naar voren om het lijk te begroeten. De mannen schreeuwden luid en zwaaiden met speren en zwaarden, de vrouwen gilden en haalden de kalebas langs hun schort, een enorm kabaal. De menigte golfde langs ons heen en omringde de smid die Zra droeg, alleen zijn vrouw en één dochter slaagden erin om in zijn buurt te blijven. Ik werd geheel weggevaagd door de jonge smeden, die uit alle macht tromden, terwijl verderop de schrille tonen van *shila*-fluiten boven de herrie uit kwamen. De dans concentreerde zich rond Zra, en de jonge smid maakte charges met het lijk op zijn schouders, van de ene kant van de dansplaats naar de andere. Telkens een andere groep beantwoordde de charge, luid roepend renden ze over de dansplaats naar het lijk toe, zwaaiend met hun speren. Ik stond toen al aan de kant, iets rustiger.

Iedere dans met het lijk is een dubbele show: Zra toonde zich in volle glorie, met al zijn heldendaden op zijn hoofd. Van hun kant laten de dansers altijd zien wat voor band ze hebben gehad met de overledene. Iedereen doet zijn uiterste best, want dit is tevens een moment van waarheid: wie goed danst wordt gezien, wie niet goed danst *is* gezien. Dansen is leven, dansen is onderscheid. Maar dansen is ook rouw. Want met alle uitbundigheid is dit wel echte rouw, en heeft men echt verdriet. Voor mij was dat even wennen; in Nederland zijn we gewend in stilte te rouwen, in onszelf te keren bij verdriet en na een groot verlies pas veel later weer 'onder de mensen' te komen. De Kapsiki rouwen door te dansen, door

te roepen en hard te zingen; wie van iemand heeft gehouden, zingt een klagend lied, dansend vlak voor het lijk.

Verdriet voelen we als mensen allemaal, we uiten het alleen verschillend, en onze eigen cultuur heeft vormen van rouw die ons aanspreken omdat we die hebben geleerd, en die daarom de rituele stok zijn geworden om op te leunen in droefheid. Maar die rouwvormen verschillen per cultuur. Ritueel, zoals deze begrafenis, is juist om emotie te uiten, te delen en te kanaliseren. Bij de Dogon van Mali, bijvoorbeeld, die nog ingewikkelder doodsrituelen kennen, gaat het uiteindelijk om uitputting: alleen als je tot volledige uitputting hebt gedanst, gezongen, schijngevechten hebt gehouden, hebt geschreeuwd en gerend, als je de hele nacht door hebt gezongen ter ere van de dode, als je van vermoeidheid neervalt, dan heb je genoeg gerouwd, dan heb je de dode geëerd; alleen zo kom je door je eigen verdriet heen.



Foto 6.3 Zra in volle glorie, omringd door zijn verwanten

Bij Zra Demu ging het spel van charges en contracharges, de gezangen van oorlog en rouw, het vertoon van wapens en agressie, plus de show van de smeden die lieten zien hoe lang en goed ze met een lijk konden dansen, uren door. De eerste drager werd afgewisseld door collega-smeden, en pas na een paar uur werd Zra op een stoel onder een boom gezet. Zijn dochter gebruikte de koeienstaart om de vliegen bij haar vader weg te houden, zachtjes de *nehwene gela* zingend, de

vrouwenrouw. ‘Ach, wat moet er nu met mij? We zijn allemaal wees geworden, zoon van de zon, waar ben je heen?’ De smeden rustten wat uit, dronken bier, maar de dans ging onverminderd voort. Op deze tweede dag liet het dorp, dus vooral Zra’s verwanten, zien dat ze van hem hadden gehouden, dat hij gerespecteerd was, iemand van betekenis.

Tegen zonsondergang liep de dans langzamerhand ten einde. Ik had al die tijd rond en door de menigte gezworven, bleef lang bij Zra, keek naar iedereen, nam foto’s en schreef impressies op. Zo nu en dan kwam iemand van mijn familie me ophalen voor een stuk dans, want ik moest mee ‘op charge’ met mijn clan. Opgevekt zwaaiend met mijn schrijfblok – je moet dansen met iets in je hand, en ik heb geen zwaard of speer – rende ik met mijn ‘broers’ mee, richting Zra, schreeuwend en zingend. Mijn pogingen tot een redelijke dans werden zeer gewaardeerd door de dorpingen: ‘Eindelijk doet hij een beetje normaal.’ Tegen een uur of vijf brachten de smeden Zra terug in huis, kleedden hem weer uit, deden alle banden en tressen terug in een kist, en legden hem in zijn blauwe doodsgewaad op de vlonder. Een van hen bleef de nacht daaronder slapen. Een paar dochters bleven in de voorhof van het huis, wat zingen en zachtjes dansen, eigenlijk de hele nacht door. En zo hoort het, want het geluid moet nooit stoppen. Toch werd het rond Zra na middernacht wat rustiger.

De volgende dag was gevuld met meer van hetzelfde: optoaien, uitbrengen, dansen, zingen, kortom, rouwen. Deze ochtend hadden de jonge neven van Zra zijn graf gegraven. Dat is niet eenvoudig, want zij moesten een rond klokvormig graf delven vanuit een kleine ronde opening. Het is lastig graven in de harde grond, maar dat hoort ook niet anders te zijn, en dit moeilijke werk gebeurde onder het waakzame oog van een oude smid. De jongelui kletsten wat met elkaar terwijl ze groeven, maar zorgden er wel voor dat zij netjes met het middaguur klaar waren; de zon hoort namelijk recht in het gat schijnen. Daarna gingen ze naar het sterfhuis om van een paar net gearriveerde schoonzoons wat geld te vragen, dat hoort ook bij het ritueel. Ik bedacht veel later dat het graf precies dezelfde klokvorm heeft onder de aarde als de graanschuur die boven de grond heeft, en suggereerde Luc toen dat dit misschien iets met elkaar te maken had. Zijn reactie was tekenend: ‘Dit heb je nu pas gezien? Dat heeft wel erg lang geduurd.’ Dus de Kapsiki worden symbolisch begraven in hun graanschuur, maar dan een onder de aarde.

Deze derde dag was de dans groter, want nu waren de andere dorpen ook gewaarschuwd. Immers, Zra’s vrouwen kwamen uit buurdorpen, en zijn schoonfamilie kwam op deze dag haar opwachting maken. Dit was de dans van de aange trouwde familie, de zwagers, de schoonvaders, maar vooral van Zra’s schoonzoons; zij waren het die met speciale pijlkokers dansten, vol met stroken leer die meedeinden met de danser. Het was nog meer een show dan de vorige dag; een schoonzoon klom op de graanschuur en danste daarop, wat muntjes gooiend

naar de smeden beneden. Later zou die schoonzoon tegen me zeggen: ‘Als je goed danst, en geld geeft, dan zien andere vaders van dochters dat ook. Die zeggen dan bij zichzelf: “Ah, dat is een goede schoonzoon, die is rijk en genereus. Aan hem zal ik mijn dochter geven.” Als ik dan terugkom in het dorp, kan ik nog een vrouw krijgen.’ Dat zal in de praktijk vooral van die dochter afhangen, maar een goede reputatie is belangrijk, en van een begrafenis komt bij de Kapsiki al gauw een huwelijk.

Het gaat op de derde dag dus vooral om de schoonfamilie. Tijdens een andere begrafenis in Guria, vlak ten zuiden van Mogodé, was ik een maand later zelf ‘schoonzoon’; niet dat ik zelf een Kapsiki-vrouw heb, maar de term schoonzoon wordt nogal ruim gebruikt, iedereen van de wijde familie van de bruid, en een van mijn clanbroers was inderdaad getrouwd met de dochter van de overledene. We verzamelden ons vroeg in het huis van de ‘echte’ schoonzoon, ieder mooi uitgedost, een lang gewaad, een band om het middel en iets om mee te dansen. Ik had een zwaard geleend van Joseph, want alleen een fototoestel danst niet lekker. Vrouwen kookten eten, vulden kruiken met bier en maakten zich klaar voor vertrek. De schoonzoon had een paar smeden besteld, één met een trom en één met een fluit, want zonder muziek kun je niet dansen, en de dans begon inderdaad hier al. Tegen een uur of elf gingen we met elkaar op weg, de echte schoonzoon voorop, de smeden vlak achter hem, dan wij als mannen van de familie met daarachter de vrouwen; die laatsten hadden allen een pot of schaal op het hoofd. Het was een uurtje lopen, en de mannen maakten zo nu en dan charges om wat op temperatuur te komen, terwijl de vrouwen onverstoorbaar doorliepen, achter elkaar aan en voortdurend met elkaar pratend. Zelf probeerde ik allerlei dingen tegelijk te doen, lopen, dansen, fotograferen en kijken, dat lukte niet allemaal even goed, en één keer viel ik languit over een steen. Een goed teken, vonden de anderen, want een begrafenis moest moeilijk zijn. Het kostte me wat tijd om die mening over te nemen.

Bij het sterfhuis aangekomen, zetten de vrouwen alle spullen in een buurhuis, terwijl wij mannen ons achter dat huis klaarmaakten voor de ‘aanval’. Alle mannen gordden hun lendenen, namen hun zwaard of speer in de hand, en op het teken van de echte schoonzoon renden we schreeuwend en zwaaiend met de wapens naar de dansplaats. De mannen van Guria namen de uitdaging meteen aan, want die hadden ons natuurlijk allang zien komen, en zo gingen we op in een vrolijk schijngevecht, alles ter meerdere glorie van de overledene. Die laatste was het doelwit van onze volgende charge, en wij gingen langzamerhand op in de rest van de dansende menigte. Ik was toen zelf al weer aan het filmen en danste niet meer, want je kunt niet alles tegelijk doen, dat wist ik nu.

Het afscheid

Deze dag besluit met de eigenlijke begrafenis, ook bij Zra Demu. Toen tegen een uur of vijf de dansers langzamerhand stopten, zetten de smeden Zra neer op de ereplaats in de voorhof van zijn huis. Zij wikkelden alle banden los, haalden de versierselen eraf en Gwarda liet een grote kalebas met bier vullen. De naaste familie van Zra kwam om de smid heen staan, toen hij zijn mond met bier vulde. Gwarda sproeide een flinke straal bier over de eerste dochter heen: ‘Ga nu maar, je hebt goed gedanst, goed gerouwd, ik ben niet jaloers.’ Alle anderen kregen ook een dergelijke zegen over zich heen, en toen tilde Kwada, Gwarda’s zoon, het lijk weer op zijn schouders. Zra was nu alleen maar gehuld in een blauwe boubou. De jonge smid liep snel met het lijk richting graf, terwijl de panden van de boubou flapperden in de wind. Dit deel van de begrafenis doet weer denken aan de mythe van Hwempetla, die immers vloog naar zijn graf. Ik liep met twee oude smeden, Gwarda en Cuve mee achter de familieleden aan. De vrouw van Zra was hier niet bij, want zij wordt geacht pas veel later naar het graf komen, wanneer het helemaal af is. Deze fase is voor de familie, en daar behoort zij niet toe.

Bij het graf kledden de smeden zich uit tot op de leren huid, die de traditionele dracht van de Kapsiki is. Zij zetten Zra met de voeten in de grafopening, maakten de banden om zijn hoofd los; zijn hoofd werd nu alleen nog afgedekt met de huid van een geit die speciaal voor deze gelegenheid was geslacht. Gwarda en Cuve lieten hem in het gat zakken, met zijn rechterarm omhoog. Zra’s oudste zoon pakte zijn vaders duim beet, streek die als het ware af, en liep zonder om te kijken naar huis. Hij had zijn vaders *ngki*, rijkdom, gekregen, en gooide die even later symbolisch in zijn slaaphut. De smeden lieten Zra het gat in zakken, en toen ging Gwarda met hem mee het graf in. Zoals elke dode moest Zra met opgetrokken knieën op zijn zij liggen, hoofd op zijn linkerhand, kijkend in de richting van de opkomende zon. De hoofdsmid klom moeizaam het nauwe graf weer uit, Cuve keek even of het goed was – ik keek ook maar zag eigenlijk niets in het donkere gat – en daarna gooiden de dochters wat aarde in het graf, met de linker- en de rechterhand. Als slot voor vandaag legden de smeden een platte steen over de grafingang, en schoven er wat aarde over heen. De laatste dans van Zra was ten einde.

Er zouden nog heel wat rituelen volgen, eerst om de graftombe op te bouwen, en na een halfjaar een serie rituelen waarin een kruik bier van het graf naar het huis van de oudste zoon gebracht zal worden, en waarin een lange steen, die altijd op de ereplaats van het huis heeft gestaan, op het graf wordt gezet, als teken van zijn nakomelingen. Ik kon die allemaal meemaken, want ze vinden allemaal na elkaar plaats in dezelfde maand, telkens één dag per overledene. Een hele maand vol rituelen dus. Zoals vaak in Afrikaanse culturen is de begrafenis dubbel; in de eerste fase nemen we afscheid van de levende, en na de rouwperiode wordt de overledene een voorouder, klaar om zijn nieuwe rol in de gemeenschap te ver-

vullen. Bij de Dogon, in een later hoofdstuk dus, zullen we die tweede fase belichten, want daarin treden hun maskers op. Voorouders zijn bij de Kapsiki niet belangrijk, en daarom ligt hier de nadruk op het spectaculaire eerste afscheid en is de tweede fase een rustige hereniging van de dode met de familiekring. Dit is een religie van levenden, niet van doden, en na de volgende generatie, wanneer zijn zoon overlijdt, zal Zra wegzakken in de vergetelheid. Dan rest ons alleen nog de herinnering aan zijn glorieuze laatste dans, waarin hij, versierd met de symbolen van zijn waardigheid, geëerd werd door zijn dorpsgenoten en bewonderd door de antropoloog die hem nooit zal vergeten.

Meiden van ijzer, kerels van brons

Bij zijn afscheid van de vakgroep Culturele Antropologie in Utrecht, besprak ik met een collega onze gang door de antropologie. We kwamen tot een verrassende conclusie: beiden waren we bezig geweest om een aspect van onze eigen jeugd te reconstrueren, hij op zijn wijze, ik op de mijne. Mijn jeugd is gedomineerd door de Gerofabriek, waar mijn vader technisch directeur was, een fabriek in Zeist die bestek, schalen en pannen maakte, alles van roestvrij staal – en alles met een levenslange garantie. Toen ik in de derde klas zat, adopteerde het Utrechts Stedelijk Gymnasium een industrie, uit educatieve oogpunten, en laat de keus nu op de Zeister Gerofabriek vallen – alsof er geen fabrieken in Utrecht waren. Dus togen we met de klas per fiets naar Zeist, waarbij ik de weg moest wijzen. Vanaf dat moment was ik ‘jongeheer Gero’ in de klas. Daar heb ik niet onder geleden, want het had wel status op school, maar het tekent wel de dominantie van mijn vaders positie. Thuis ging het tafelgesprek regelmatig over roestvrij staal, over legeringen, over vlak walsen, stansen, slijpen, polijsten en bruneren, een gestaalde conversatie die ons van jongs af vertrouwd maakte met de technische problemen hoe een brok metaal om te vormen tot een nuttig gebruiksvoorwerp. Mijn oudere broer Peter en ik kwamen regelmatig in de fabriek, en we waren altijd onder de indruk van de omvang van het bedrijf met zijn duizendtal werknemers, en van de vele bewerkingen die nodig waren voor het eindproduct. Zo’n simpele vork is knap ingewikkeld, en als er dan nog verzilverd moet worden komt er nog een subtiële elektrochemische component bij.

Ook leerde ik fabrieksgeheimen. Tijdens de rondleiding komen de bezoekers langs de verzilveringsbaden, en zien hoe de lepels en vorken daaruit komen met een egaal grijze laag, dofgrijs eigenlijk. Hoe komt nu die mooie zilverkleur tot stand? Dat gebeurt, legt de rondleider uit, door te ‘bruneren’: met een speciaal staal wrijft de vakman over de lepel, en perst de sponzige zilverlaag samen tot het

glanzende zilver dat wij allemaal zo mooi vinden. Er zit in die afdeling altijd wel iemand te demonstreren, eentje maar, verder staat er een rij lege stoelen, die zijn even weg, zo heet het. Toen ik daar met mijn klasgenoten dat verhaal aanhoorde, knipoogde ik naar de rondleider, om te laten zien dat ik wel beter wist. Met de hand bruneren is iets uit het verleden, tegenwoordig gebeurt dat gewoon machinaal en net zo mooi. Speciale objecten worden nog wel handmatig gebruneerd, maar dat is uitzondering; trouwens, die afdeling zou nooit met de hand de hele productie van de fabriek aankunnen. Maar de commercieel directeur – de Gero had een driehoofdige leiding, technisch, economisch en commercieel – vond dat de mythe van het handwerk in stand moest blijven, dat was goed voor de verkoop. Zo leerde ik tevens een les die voor de antropologie belangrijk zou zijn: het geheim is vaak een mythe die in stand wordt gehouden; het geheim van de smid, zou ik later leren, is dat hij nauwelijks geheimen heeft, maar dat laatste mag niemand weten.

Metalen blijken nu bij de Kapsiki veel meer betekenis te hebben dan gewoon ‘spul’, want ijzer en messing – brons klinkt wat beter in de titel – hebben een diepe symbolische lading. Vanuit onze cultuur zou je verwachten dat ijzer bij jongens hoort en brons bij meisjes, maar in andere culturen denkt men nu eenmaal anders, en in dit deel van Kameroen is die associatie precies omgekeerd: meiden van ijzer, kerels van messing. Waarom eigenlijk?

Een bruid in ijzer

Om die vraag te beantwoorden volgen we Kwayèngu, een buurmeisje, tijdens haar bruiloft. Bij de Kapsiki heeft het huwelijk een lange aanloop, met als kern een ingewikkelde serie giften en transacties, de bruidsprijs. We beginnen met het ijzer. Een jonge bruid, *makwa*, krijgt van haar vader voor de bruiloft haar traditionele bruidsdracht; dat is geen witte jurk of groot gewaad, maar is traditioneel een schort van ijzeren kettingen en plaatjes, de *livu* die we al zagen tijdens de begrafenis. Het is deze *livu* die haar definieert als bruid, als *makwa*, en gekleed in deze *livu* zal zij de belangrijkste rituelen ondergaan. Zo’n schort vertegenwoordigt veel ijzer en veel smidswerk, en kost dus behoorlijk wat, één of twee geiten. Maar wee de vader die zijn dochter geen *livu* geeft, want die krijgt ervanlangs: ‘Hoe moet ik jou straks bewenen?’ Immers, niet alleen trouwt het meisje gekleed in de *livu*, maar ze zal het schort ook gebruiken tijdens de begrafenis, want het is ook een muziekinstrument. Dan haalt ze een kalebas langs het ijzer, en dat schrapende geluid is karakteristiek voor de rouwdansen, een geluid dat boven de trommen uit zelfs te horen is. Kwayèngu zal daarmee ooit dansen op de begrafenis van haar vader, dus hij kan haar maar beter een goede geven. Heeft haar vader voor een *livu* gezorgd, dan stuurt de bruidegom een paar vrouwen uit zijn familie om dat schort verder af te maken: het touw moet vervangen door een leren riem – hij slacht daarvoor een stier! – en het aantal rijen schakels teruggebracht tot

veertien. Die vrouwen doen dat niet voor niets, en de bruidegom moet zich genereus tonen, ook tegenover zijn eigen familie; die heeft er baat bij om te laten zien dat hun bruidegom een veer voor zijn neus kan wegblazen.

Foto 7.1 De bruiden van 1972 gekleed in *livu*, bij hun slotritueel



Alle eerste huwelijken van meisjes vinden plaats in dezelfde maand, april-mei, waarin elke bruiloft zijn eigen dag heeft, gekozen door de bruidegom. Dat betekende voor mij als antropoloog een maand van rituelen, hard werken en hard feesten, maar wel een uitgelezen arrangement want zo kon ik een hele serie huwelijken meemaken. Daarbij concentreerde ik me op bruiloften van leden van mijn eigen clan of de clan van mijn moeder, want dan was ik geen outsider maar zoon, broer of zusterszoon, belangrijke relaties bij de Kapsiki, en had ik een duidelijke plaats in het feestgedruis. Zo maakte ik achter elkaar zes bruiloften mee, inclusief die van Kwayèngu, en werd ik een beetje het ‘feestbeest’ van de *kangacè*. Het mooiste deel vond ik het ‘roepen van de *makwa*’; overal in Afrika focust het bruiloftsritueel zich op de fysieke overgang van de bruid naar de hut van haar aanstaande, ook hier. Aangezien eerste huwelijken doorgaans binnen het dorp

plaatsvinden, was die overgang goed te volgen. In de loop van de avond gingen we met een groepje clangenoten naar het huis van de bruid, Kwayèngu, ergens in de naburige wijk, met wat geschenken, en begonnen te zingen: 'Vader van de zon, geef je dochter. Wij staan aan de deur, vader van de zon, zij moet komen. Moeder van de maan, de regen komt eraan, geef ons je dochter.' Een tijdlang gebeurde er helemaal niets, het donkere huis leek wel uitgestorven en even dacht ik dat het leeg was, stel je voor.

Wij hadden een serie kruikjes met bier bij ons, en de jongetjes zetten die op de voorhof van het huis. Een van hen probeerde er wat uit te drinken, dat is stoer, maar meteen kwamen er kinderen het huis uit rennen om hem te vangen, en hij kon maar net ontsnappen. Anders zou hij 'losgekocht' moeten worden met een grote kruik bier. Het zingen ging door: 'Geef ons de vrouw, degenen die komen roepen staan al onder het hout [van de voorhof].' Tegen de tijd dat onze kelen schor waren, kwam er een vrouw naar buiten en nam onze giften in ontvangst, waaronder een kruikje dat als offerkruik van Kwayèngu dienst zou gaan doen. Zij ging weer naar binnen, waar de vader met zijn hele gezin een offer bracht ten behoeve van de vertrekkende dochter. Daarna leidde diezelfde vrouw, een zuster van de bruids moeder, Kwayèngu naar buiten, gekleed in haar *livu* plus een gevlochten regencape. Ze knielde in de ingang van het huis en kreeg van haar vader een zegen, waarbij hij bier over haar heen sproeide: 'Ga naar je man, en gedraag je. Een echtgenoot is geen vader, en heeft een zwaardere hand. Je bent niet de enige daar, heb seks met je man en word zwanger.' De Kapsiki zijn vrij direct in deze dingen en bier sproeien is de normale manier van zegenen, het meisje zou nog heel wat bier over zich heen krijgen. Kwayèngu en haar tante voegden zich bij ons, met nog een klein broertje, en wij moesten allen wat geld geven, anders ging ze niet mee. De hele troep liep eerst naar het huis van een oom van Kwayèngu, die als 'tweede vader' zou dienen; elke Kapsiki-vrouw heeft in de buurt van haar nieuwe huis een vertegenwoordiger van haar vaders familie die over haar waakt. Ook hij nam een kalebas met rood bier en zegende zijn nichtje, nog iets directer dan zijn broer: 'Ga naar je man, krijg twee paar tweelingen en dan geef ik je aan iemand anders.' En weer kreeg ze bier over zich heen. Haar tante en de kleine jongen vroegen bij elke handeling opnieuw wat geld. Vooral zo'n tante heeft het voor het zeggen, want van haar tevredenheid zal het succes van het huwelijk afhangen. Na lang wachten, veel bier en een heleboel muntjes kwamen we eindelijk bij 'ons huis' aan, dat van bruidegom Sunu, onze clanbroer. Daar werd Kwayèngu even binnengeropen voor een offer met haar mans familie, en daarna kwam ze weer naar buiten, nu alleen in haar *livu* gekleed, alleen dus in het ijzer. Nu herhaalde zich het spel van vragen en marchanderen, en na flink wat betalen gingen de tante, Kwayèngu en het jongetje definitief het huis van haar bruidegom in, en betrok ze de hut die voor haar klaar stond. Daarmee was ze 'binnen', *kedzembe cè*, zeggen de Kapsiki, het huis in gegaan, dat wil zeggen ge-

trouwd. Ze mocht dan bij haar bruidegom in huis zijn, hemzelf had ze deze avond nog niet gezien, dat zal de dag erop pas gebeuren.

De volgende dag was er een groot eetfeest in Sunu's huis, met een flink aantal rituelen, maar vooral met veel drinken en eten. De hele familie van Sunu was present, ik ook, terwijl de familie van Kwayèngu buiten het huis onder een afdak at en dronk. Een grappig ritueel bij het huwelijk is gewoonlijk een soort divinatie met een kip. Sunu slachtte een kip op zijn offerkruik en liet een neef het dier klaarmaken: de kip moet worden dichtgenaaid en dan gekookt. Wanneer die kip nu in de pot opensplijt, dan is Kwayèngu kennelijk geen maagd, blijft het beest echter netjes heel als het gaar is, dan heeft de bruid zich keurig gedragen. Nu betekent 'maagd' hier wat anders dan bij ons: zij is maagd zolang ze met niemand anders dan haar bruidegom heeft geslapen. Kortom, ze mag niet vreemdgegaan zijn, meer een sociale maagdelijkheid dus dan een fysieke. Dat laatste is ook erg onwaarschijnlijk, want in de aanloop naar het huwelijk had ze al een paar weken bij haar bruidegom geloged; fysieke maagdom is voor de Kapsiki niet zo belangrijk, kinderen krijgen wel.

In het belangrijkste ritueel van de bruiloft heeft ijzer weer een hoofdrol. De moedersbroers van Sunu, dat wil zeggen zijn ooms aan moederskant, verzamelden zich bij Sunu's slaaphut voor de voornaamste zegen; de bruidegom gaf hun een paar kruiken van het beste bier, en twee grote kalebassen. In de ene verzamelden zij staven ijzer, de traditionele grondstof voor hakken en bijlen en tevens een oud waardemiddel, de andere vulde Sunu met bier. Hij hield een korte toespraak om hen te danken, en gaf de kalebas bier aan Wusuhwawule, het dorps-hoofd. Deze sprenkelde wat bier op de grond en sprak een zegenwens uit: 'Zij moet twee dochters baren. Wij geven hier aan de doden. Als er iemand is die kwaad wil, moet hij verstijven. Laat de bruidegom trouwen en laat allen gezond zijn.' Samen dronken de ooms deze kalebas leeg, Sunu vulde hem opnieuw en liet hem opnieuw bij hen rondgaan. Elk van de 'ooms' spuugde in het bier, zo zijn zegen bij het bier voegend, en toen ging een van hen, samen met de mentor van Sunu - een oom die hem ooit door zijn initiatie heeft geloodst - naar de bruid. Kwayèngu zat geknield in de opening van haar hut, nog steeds alleen gekleed in haar *livu*. Beide mannen namen een grote slok, sproeiden rijkelijk over haar heen en spraken hun zegen uit. 'Krijg veel kinderen' klinkt door in elke heilwens bij de bruiloft, hier ook. Daarna moest Kwayèngu de grote kalebas leegdrinken. Met al dat spuug erin had ze er weinig zin in, dus deed ze voornamelijk alsof en liet het bier over haar lichaam lopen, ze had toch alleen maar een *livu* aan. Het is trouwens de bedoeling dat er flink wat over haar huid loopt, dus dat is prima zo. Met deze zegens en 'bier-doop' was zij niet alleen deel van het huis van Sunu, maar ook deel van zijn familie. De bruid was dus niet alleen gehuld in ijzer, maar haar huwelijk werd ook met de gift van staven ijzer bevestigd.

Er volgden nog veel transacties en ruilen, en bij verschillende van deze kreeg ze ijzeren armbanden, van haar vader, haar tweede vader of haar ooms. Ook hoort ze haar oude schaambedekking van vezels te vervangen door een ijzeren 'cache-sexe'. Kortom, elke bruid wordt helemaal uitgedost in ijzer, en door de ooms 'betaald' met ijzer. Met dit feest is haar huwelijk voor de helft gevierd. De tweede helft komt een maand later, wanneer de jongens worden geïnitieerd, en hier komen we aan het tweede deel van de titel, de kerels van brons – messing dus eigenlijk.

Jongens in het geel

De *gwela*, initiandi, zijn tussen de 15 en 18 jaar oud, tijd om zelfstandig te worden, en worden geïnitieerd in mei, na de bruiloften dus, in een ingewikkeld ritueel waar hun hele familie bij betrokken is. Het begint een beetje griezelig: midden in de nacht worden de jongens van hun bed gehaald door een oudere broer (of neef); vooral hun moeder mag hen niet zien gaan want de jongens worden 'gestolen'!

Degu, de zoon van onze buurman was *gwela*, en ik zat dus op de eerste rang. Ik was maar net op tijd om samen met hem en zijn broer Vandu het dorp uit te lopen, midden in de nacht opstaan is geen hobby van me. Samen liepen we naar een plek buiten het dorp, een halfuurtje lopen. Dat was de plek waar de jongens elkaar moesten zien te vinden. Net als de andere jongens blies Degu op het tweetonige fluitje dat Vandu hem had gegeven, en zo vonden ze elkaar in het aarde-donker – het was praktisch nieuwe maan. Ik stond met de oudere broers op een afstandje, en toen ze dachten dat iedereen er was, grepen ze hun broertje vast, trokken hem uit wat hij aanhad, en bonden hem een *hweta*, huid, om. Ik zag geen hand voor ogen, sommigen hadden zaklampen (ik was de mijne vergeten) en die zorgden voor een soort schimmenspel om mij heen, zij het met een hoop lawaai. Die *hweta* is in wezen een oude, veel gedragen broek van geitenhuid, de klassieke mannendracht. Hiermee waren de jongens in wezen man geworden, ze droegen nu een mannenbroek. Degu ook. En ze wilden het weten ook: ze stelden zich naast elkaar op, een beetje op de tast, renden een eindje, riepen: 'Za 'ya, za 'ya, za 'ya' – ik ben een man, ik ben een man, ik ben een man – en liepen naar ons groepje toe. Vandu stopte wat gras achter in Degu's broek, gras dat de meisjes gebruikten voor hun schaambedekking: hij was nu een man en moest een vrouw vinden. Thuis maakte onze *gwela* het dak van zijn nieuwe hut af – iedere *gwela* begint alle gewone dingen opnieuw, alsof hij dat allemaal nog nooit heeft gedaan. Tegen de avond verzamelden de jongens zich onder een boom en speelden ze *ciga*, het bordspel. Daar zijn drie varianten van, een kindervorm, een vrouwelijk variant en het 'echte' mannenspel. Nu speelden ze die laatste variant, voor de eerste keer. Dat vond ik wel leuk: 'dammen' als bewijs van volwassen mannelijkheid!



Foto 7.2 *Gwela* in de brousse

De dag erop schoor de smid Degu's hoofd kaal – dat gebeurt bij elk ritueel als teken van een nieuwe start – en kwam de familie bijeen om de *gwela* netjes op te sluiten; 'netjes' betekent bij de Kapsiki een gezamenlijke maaltijd met bier. Dit was het tweede kernmoment van de initiatie, na het ombinden van de broek. Elke jongen heeft een mentor, een oom meestal, die hem door de initiatie heen helpt, plus een helpertje, een broertje doorgaans. De mentor van Degu legde een wijde pot omgekeerd op het nieuwe dak van de hut, met een vuursteen wat wiebelig erop, en goot daar wat saus overheen: 'Laat niemand dit kind pijn doen, *shala* [god] laat hem trouwen, kinderen krijgen en gierst verbouwen.' Toen hij beneden was gilden alle vrouwen, want het offer was goed gegaan. Daarna vielen ze weer stil, toen het helpertje de ladder op krom; hij strekte drie keer zijn hand uit naar de steen en zei telkens: '*kamale, kamava, kaha*' (vrouwen, slaven, gierst) en de laatste keer, bij '*kaha*', pakte hij de steen op en ging de trap weer af. Nu riep ie-

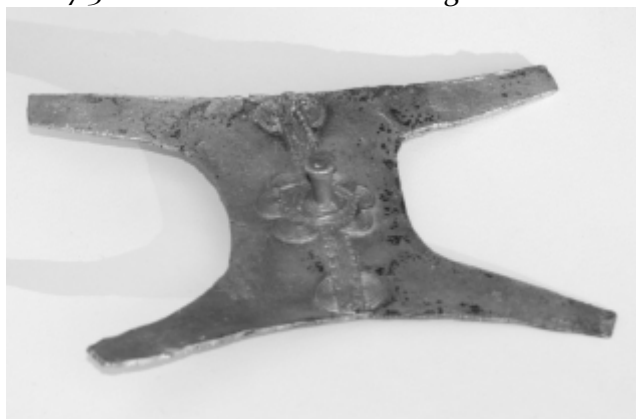
dereen luid, de vrouwen gilden weer, want ook dit was goed gegaan: de steen was veilig beneden. Degu, die gespannen had staan kijken, nam de steen in ontvangst; hij zou die de komende jaren gebruiken als offerplek tot hij een echte eigen offerkruik had.

Daarmee was een week van opsluiting begonnen, zij het allerminst een eenzame afzondering. Halverwege deze week offerde de vader een geit, en werd er dus weer prima gegeten. Bij de Kapsiki van Mogodé duurt deze opsluitingsperiode maar een week – er zijn dorpen waar het drie maanden duurt en waar de *gwela* al die tijd in de brousse moeten wonen – en in die tijd moeten ze overdag binnenshuis veel eten, en zwerven ze 's nachts met elkaar door de brousse, waar ze vreemdelingen aanhouden die hun wat geld moeten geven. Overdag mogen ze vooral niet in de zon komen. Als ze over het erf moeten lopen, bedekken ze zich met de afdekking van een graanschuur, een enorme hoed die bijna tot op de grond reikt; de eerste keer dat ik er een zo zag lopen, dacht ik aan een enorme wandelende paddenstoel. Wanneer ze aan het eind van die week terug in het dorp komen, is het de bedoeling dat alle vrouwen zeggen: 'Wie is die mooie dikke man? Die ken ik helemaal niet. O, is het mijn zoon? Tsjonge, wat is hij groot en prachtig vet geworden!' Dit spel wordt met overtuiging gespeeld, maar ik vond het wat overtuigender klinken in het dorp Wula waar de moeders hun zoons drie maanden lang echt niet hadden gezien.

Aan het einde van de opsluiting kwam de hele familie weer bij elkaar en toen doste onze Degu zich helemaal uit, en kwam het gele metaal op de proppen, de messing tooi. Hij was nu man geworden en kleepte zich omstandig aan. De geitenhuid verwisselde hij voor een antilopenhuid, die hij van zijn mentor had gekregen. Over één schouder hing hij een riem met kaurischelpen, om zijn voorhoofd bond hij een band van gevlochten palmbladstroken, en op zijn kuit bevestigde onze *gwela* een leren strip in de vorm \cap . Maar wat hem werkelijk onderscheidde was het gele metaal, de messing voorwerpen waarmee hij zich tooide. Degu had van zijn oom een paar messing armbanden gekregen, die hij om zijn polsen deed, maar de andere elementen van de versiering waren opmerkelijker qua vorm. Zo had hij een messing driehoek op zijn voorhoofd, en bond hij tegen zijn linkerheup het merkwaardigste voorwerp van de Kapsiki-cultuur, de *matlaba*, een grote, breed uitgevoerde X met een pin in het midden. Nu was hij een echte *gwela*.

Waar deze vorm vandaan komt is moeilijk te zeggen. Koper is veel geïmporteerd in Afrika, onder meer tijdens de eeuwen van de slavenjachten, en kwam het continent binnen in twee basale gietvormen, een hoefijzer- en een X-vorm. Misschien stamt de *matlaba* van die laatste importvorm af. De *matlaba* is schaars geworden, en is vervangen door het voorhoofdsbot van een stier.

Foto 7.3 Een *matlaba* van messing



Over het algemeen vinden Afrikanen die gele kleur van messing mooi – in Nederland heet het ook wel geelkoper – zoals ze überhaupt koper een mooi metaal vinden. Afrikaans messing is wel eens ‘goud van de armen’ genoemd, en inderdaad schijnt de verspreiding van messing gieten parallel te lopen met de goudhandel. In vroeger eeuwen prefereerden sommige Afrikaanse groepen messing boven goud, en konden de Europese handelaren daarin zeer goede zaken doen. Brons komt wel voor in Afrika, vooral in Nigeria en Benin, maar messing is wijder verbreid. Brons is een legering van koper en tin, messing is koper met zink. Beide metalen zijn relatief zeldzaam, en zink moest ingevoerd worden uit het Middellandse Zeegebied. Brons verkleurt wat naar groenbruin toe (puur koper wordt snel groen), messing blijft mooi geel, net als goud. Het smeltpunt van tin en dat van zink liggen ruim beneden dat van het koper, heel ver beneden dat van ijzer.

In de verdere rituelen, die zich tot het grote dorpsfeest in december uitstrekken, zal deze gele versiering voortdurend aanwezig zijn.

Symbolen van brousse en dorp

Waarom zijn de meiden geassocieerd met ijzer, en de kerels met messing en niet andersom, zoals wij in onze cultuur zouden verwachten? Het antwoord schuilt in de positie van de smeden, mijn oude fascinatie, en vooral van de ijzersmeden. Immers, ijzer is de kern van de Afrikaanse cultuur, en van alle specialismen is dat van de smid verreweg het belangrijkste. Leerbewerkers, pottenbakkers, wevers, muzikanten en barden, ververs, ze hebben allemaal hun plaats in de traditionele Afrikaanse gemeenschap, maar staan allen in de schaduw van degene die metaal maakt en bewerkt. Niet elk dorp heeft een leerbewerker, en niet elke chef heeft zijn eigen bard, maar elk dorp heeft wel zijn eigen smid, want iedereen heeft een hak nodig, een mes of een bijl, en voor elke oorlog – waarvan Afrika er vele heeft gehad – zijn het de smeden die de wapens maken. Zonder ijzer geen Afrikaanse civilisatie.

Wat is nu de symbolische boodschap van ijzer? De smidse bevindt zich in het midden van het dorp of de wijk, en het aambeeld heeft vaak een symbolische

functie. Vaak is het aambeeld een groot T-vormig stuk ijzer, geklemd in een balk, een supergrote spijker eigenlijk. Als zo'n aambeeld eenmaal is bevestigd en de smidse is ingewijd – ook een dorpsgebeuren – dan mag die spijker nooit meer worden verwijderd. Als dat wel zou gebeuren, zou het dorp gaan zwerven, want dan heeft het zijn wortel of anker verloren: een dorp zonder aambeeld mist gronding. Ijzer wordt ook gebruikt om medicijnen in op te bergen – dat kan nooit in messing – want 'ijzer houdt vast'. In het geval van de bruid vertelt al dat ijzer ons dus dat die *makwa* hier is om te blijven, hier in dit dorp: het ijzer is om haar te gronden, te doen wortelen. Echter, Kapsiki-vrouwen zijn uitermate mobiel, en in wezen is die ijzersymboliek een vrome wens dat ze mogen blijven; in feite helpt dat niet echt. Kapsiki-symbolen hebben wel meer de functie om een ideale situatie te schetsen, die wenselijk is maar nooit bereikbaar.

Jongens daarentegen hoeven niet aan het dorp te worden gebonden, want die zijn gegrond in hun clans; zij hebben onvervreembare rechten op akkers en bouwgrond, en zullen de band met hun dorp nooit verliezen. Maar zij moeten door de initiatie wel wat anders worden, krijgers, mannen van de wildernis, verdedigers van het dorp tegen de boze buitenwereld. Vroeger was dat echt, nu is het symbolisch. En juist messing symboliseert die wildernis, want voor de Kapsiki is er met koper en zijn legeringen wat aan de hand. Messing gieten gebeurt namelijk in een heel andere omgeving, nooit in de dorps-smidse. Het is ook minder bekend bij de dorpingen. In het Kapsiki-gebied zijn er maar een paar smeden die messing gieten, en ze wonen ver in de brousse, in een dorp aan de zuidgrens van het Kapsiki-gebied, Amsa. Over het algemeen denkt men dat het smelten van messing een risico is voor de gierst, want als de messingoven in het dorp zou staan, dan zou de gierst niet gedijen, en zelfs snel uit de graanschuur verdwijnen. Dus bouwen de bronsgieters – weer andere smeden dan de ijzersmeden – hun oventje ergens in de brousse, ver van de huizen.

Voor de Kapsiki is messing dus iets voor de wildernis, en dat kun je ook duidelijk zien aan de term voor messing. Zowel het messing, de bijenwas als de bijen zelf heten *mnze*. Volgens de Kapsiki zijn bijen immers dieren van de wildernis, niet van het dorp, en kun je bijen niet 'temmen'; er zijn dus geen imkers, en om aan honing komen – waar de Kapsiki wel van houden en dat in het ritueel ook een belangrijke plaats inneemt – moeten nesten van wilde bijen worden geplunderd. Kortom, de gele messing versiering van de *gwela* laat zien dat zij mannen van de wildernis zijn, krijgers die in de brousse rondzwerven en de tedere verzorging van het dorp niet nodig hebben. Kerels van koper zijn ze, volwassen mannen die de beschermende omhelzing van hun moeder zijn ontgroeid, gekleed ook in de huiden van de wilde antilope, sterk als het voorhoofdsbot van een stier, en klaar om zich als zelfstandige mannen te vestigen in hun eigen dorp.

De *gwela* zijn als mannen van de brousse ook krijgers, want oorlog is een wezenlijk onderdeel van de geschiedenis in de Mandara-bergen. De Fransen hebben

aan onderlinge oorlogen een eind gemaakt, maar in de rituelen wordt de oorlog nog 'gevierd'. Trouwens, soms wordt er nog echt gevochten en niet alleen in het ritueel. In 1972, tijdens mijn eerste verblijf in het Kapsiki-gebied, overviel het dorp Kortchi een naburig dorp, Hinde Gawar. Ik herinner me nog levendig de opwinding van mijn Kapsiki-vrienden die mij hierover vertelden! Men had het omgeroepen in het dorp, al is Kortchi ruim 20 kilometer van Mogodé. De mannen van Kortchi hadden huizen verbrand en vrouwen gestolen, en dat stimuleerde de verbeelding, vooral van de mannen. 'Net als vroeger, net als de mensen van toen, erg hè?' zeiden zij, maar hun ogen en stem verrieden hun fascinatie. Uiteraard zag de regering van Kameroen dit anders: een peloton soldaten bevrijdde de vrouwen, stak in Kortchi huizen in brand en zette een aantal schuldigen in de gevangenis. Later in Kortchi hoorde ik ook over deze affaire, maar hier waren de dorpingen de helden geworden.

Langzamerhand is voor de Kapsiki oorlog iets geworden van het ritueel, en daarmee iets om over te praten, vaak, beeldend en met overtuiging: men hoort de pijlen vliegen, de getroffenen kermen, het rumoer van de strijd. Tijdens een drinkpartij in Mogodé vertelde Timoti, mijn Kapsiki-vader dus, over de laatste oorlog tegen Sirakouti. Die was op dat moment veertien jaar geleden, dus iedereen wist er nog van. De aanleiding van de oorlog destijds was een begrafenis die een beetje verkeerd ging, dat gebeurde wel meer. Uit Mogodé was één man gedood, tijdens het zoeken naar planten om het lijk mee te tooien, en de schermutseling die eruit volgde was voor Mogodé succesvol geweest: zes doden aan de kant van Sirakouti. Iets té succesvol eigenlijk, want dat was niet de bedoeling, één slachtoffer was genoeg geweest, en men rouwde mee tijdens de begrafenissen in Sirakouti. Timoti beschreef hoe Teri Sha, mijn oude schoonvader, een pijl in zijn bil kreeg. Timoti kan goed vertellen, met alle geluiden die erbij horen: 'Ptash' daar vloog de pijl, 'ie ie ie', kreet Teri Sha. Iedereen moest lachen, vooral toen Teri Sha, nooit te beroerd voor een grap, opsprong en rondstropelde, naar zijn achterste wijzend. Maar goed, uiteindelijk mocht het slachtoffer van geluk spreken; pijlen waren doorgaans vergiftigd, maar deze was dat niet en hij leefde nog. En dan zijn de verhalen mooi. Iemand zei tegen me: 'Oorlog is als een vrouw, je krijgt er nooit genoeg van.'

Oorlog als verhaal... In Nederland kennen we dat, want de Tweede Wereldoorlog is nog steeds ons dominante verhaal. Hier in Kameroen circuleren verhalen over de oorlogen tegen de Fulbe en tegen de buurdorpen, en nog altijd vinden de Kapsiki-mannen het belangrijk om *katsala*, krijger, genoemd te worden. De oorlog blijft ook levend door verschillende rituelen: als *gwela* 'spelen' de jongens hoe het is om krijger te zijn, mannen van de wildernis en een gevaar voor de burenen. Tijdens het jaarlijkse dorpsoffer worden ritueel pijlen afgeschoten op de buurdorpen en op de Fulbe, en na afloop drinken de chef en zijn assistenten tevreden een flinke kalebas bier, want ze hebben het dorp toch maar mooi weer 'be-

schermd'. Vooral bij de begrafenis zagen we veel oorlogssymboliek: elke gestorven man wordt opgesierd met de tekens van zijn moed. De dansen zelf zitten vol schijngevechten, charges van dorp tegen dorp, rondom een lijk dat is versierd met planten die inderdaad uit een ander dorp moeten zijn gestolen. Rinus Michels zei ooit: 'Voetbal is oorlog.' Voor de Kapsiki van nu geldt dat oorlog voetbal is geworden, niet meer een bloedige werkelijkheid, maar een plezierige strijd waarover vooral wordt gepraat, veel en lang wordt gekletst. Door mannen.

Nu vechten de Kapsiki-dorpen niet meer met elkaar, ze voetballen. Mijn promotor professor Jan van Baal, oud-gouverneur van Nieuw-Guinea, vroeg mij bij terugkomst in Utrecht of de Kapsiki mij ooit hadden gevraagd om recht te spreken, dat lag voor hem voor de hand. 'Nee, dat hebben ze niet,' antwoordde ik, 'maar ik ben wel scheidsrechter geweest in een voetbalwedstrijd.' En dat was zo. In 1973 organiseerde de 'jeunesse' van de Kapsiki een voetbalmatch tussen Mogodé en Rumsiki. Als scheidsrechter vroegen ze mij, want ik woonde dan wel in Mogodé, maar 'hield van alle Kapsiki evenveel', zoals zij het uitdrukten. Dus werd ik voetbalscheidsrechter. Nu weet ik van dat voetballen niet zoveel – ik heb korfbal gespeeld maar ben vooral dammer – althans niet meer dan op televisie te zien is, en dat zijn vooral de fouten. Ik heb naar beste weten gefloten en achteraf was iedereen tevreden. Ze merkten dat ik aan hands niet zo zwaar tilde – korfballer, wat wil je – en dat ik nog wel meer fouten maakte, maar ik floot in elk geval naar beide kanten even beroerd. Het enige waar ik bang voor was waren doelpunten, en die kwamen er niet: ik heb ze allemaal – twee – afgekeurd. Immers, dit waren dorpen die een paar jaar geleden nog met pijl en boog op elkaar schoten, wat zou hier gebeuren als er één won? Zowel de heenwedstrijd in Mogodé als de 'terugkomwedstrijd' in Rumsiki eindigde in een glorieus gelijkspel, o-o! Oorlog mag dan voetbal zijn geworden, dit potje voetbal mocht niet opnieuw oorlog worden.

Foto 7.4 Poseren voor de foto: Mogodé – Rumsiki: o-o.



Vrouwen lopen als sprinkhanen

Hoe je een vrouw schaakt

Nauwelijks drie maanden was ik in het Kapsiki-gebied, of ik schaakte al een vrouw. Kwangwushi heette ze, dat betekent 'zij die licht' en dat klopte, en ze vond het nog leuk ook om 'geroofd' te worden. Joseph was op vrijersvoeten en ze was voor hem bestemd, met haar volle instemming overigens; ik hielp hem om haar te schaken – zelfs een fanatieke dammer als ik heeft daar weinig tegen – met de auto. Hij noemde zich vrijgezel toen we aankwamen, maar bleek zes verloofdes te hebben, een lange lijst met gegadigden dus, niet precies wat wij in Nederland onder een vrijgezel verstaan; trouwens, hij bleek al een vrouw te hebben gehad die zwanger was weggelopen. Die ex kwam nog wel even terug tijdens ons verblijf, maar dat was maar van korte duur, ik bleek niet interessant genoeg om wegens mij opnieuw bij Joseph in te trekken. Kwangwushi stond boven aan de lijst verloofdes, en hij wilde haar gaan halen. Mijn auto was een belangrijk argument: eenmaal erin, kan een vrouw moeilijk weer teruggaan, redeneerde Joseph. Want de vrouwen gaan waarheen zij willen. Ofwel 'zij lopen als sprinkhanen, waarheen hun benen hen dragen', zoals een andere man het zei, bitter gestemd omdat er weer een echtgenote was verdwenen. Maar Joseph was er zeker van dat Kwangwushi gewoon mee zou gaan, want ze wilde niet met haar verloofde trouwen, en wel met Joseph. Echter, het was een beetje ingewikkeld. Haar verloofde had al behoorlijk wat betaald voor zijn bruid en Teri, Kwangwushi's vader, die op zich wel instemde met zijn dochters nieuwe keus, zat een beetje in de problemen. Hij had beloften aan de eerste kandidaat gedaan en wilde zijn gezicht bewaren, maar ook iets van die geschenken behouden. Kapsiki-vaders weten langzamerhand dat wanneer hun dochter naar een man toe wil, het geen enkele zin heeft om te proberen haar tegen te houden, maar het zou toch leuk zijn om uit dat eerste huwelijk wat over te houden.

De Kapsiki kennen twee soorten huwelijk, *makwa* en *kwatewume*; de eerste is een meisje dat voor de eerste maal trouwt, meestal net na haar puberteit, doorgaans met een man uit eigen dorp en altijd na betaling van een flinke bruidsprijs. De term *kwatewume*, het tweede type, wil zeggen ‘voor wie de bruidsprijs nog betaald zal worden’, en handelt in wezen om een vrouw die wegloopt naar een andere man. Secundair huwelijk wordt dit in de literatuur genoemd, een weglouphuwelijk dus. Bijna altijd gaat ze dan naar iemand in een ander dorp. Bruidsprijzen worden in haar geval pas veel later betaald, in feite zodra er kinderen komen. Een man trouwt daarentegen een *makwa* pas na lange voorbereiding; vaak kende zijn vader haar ouders goed, zijn er vroege afspraken geweest en hebben zijn vader en hij al lang cadeaus gegeven aan haar familie. Als bezegeling volgt een forse betaling, de bruidsprijs. Na vele jaren van geven en nog eens geven, is het eindelijk zover dat zij bij hem komt, en kan hij terugzien op een lang en moeizaam maar geslaagd huwelijkstraject. Een *kwatewume* komt gewoon het dorp in, trekt bij hem in, en dan wordt alles verder later geregeld.

Kwangwushi is niet precies een bruid, want zij was de *makwa* van een andere man maar liep al voor de huwelijksceremonie bij hem weg. Naar Joseph dus. Vandaar de wat ingewikkelde procedure van het schaken, vertelt Joseph me, dan kan zijn schoonvader tegenover bruidegom nummer 1 doen alsof zijn neus bloedt: ‘Tja, mijn dochter was ineens verdwenen...’ Nu kende ik die schoonvader al wel, want hij was in onze wijk geweest, met een broer. Samen met Luc, Joseph en zijn halfbroer Sunu Ma hadden we zitten onderhandelen over de bruidsprijs, en die was aanzienlijk. De vader van Kwangwushi vroeg extra geld, om een paar redenen. Ten eerste moest er misschien een boete betaald worden omdat de dochter wegliep naar een man van het eigen dorp – daar staat inderdaad een boete op omdat het sores geeft binnen de gemeenschap –, ten tweede had hij iets meer gekregen van de verloofde dan hij eerst had gezegd (een koe) en ten derde natuurlijk ook omdat Joseph een baan had bij een blanke. Verder wilde hij ongetwijfeld nog wat extra winst maken. Joseph had met hem onderhandeld, er wat af gekregen en daarna was die bruidsprijs uitbetaald, onder de intens starende blik van de schoonvader en de nieuwsgierige ogen van de antropoloog. Alles zou dus in orde moeten zijn. De dag erop waren we met z’n vieren naar de broer van de schoonvader gereden om daar de bruid op te halen, maar toen werd het ineens heel ingewikkeld. Om er te komen was al lastig genoeg, een weg diep door de brousse heen, maar toen het puntje bij het paaltje kwam wilde de schoonvader zijn dochter niet meegeven. Hij had als excuus dat de moeder van het meisje boze gedachten had gehad over haar eerste echtgenoot, dus moest zij die vloek eerst wegnemen met bier, en aangezien die vrouw inmiddels was vertrokken duurde dat nog wel even. Toen haar vader even weg was, probeerden Luc en Joseph nog even Kwangwushi te overreden toch mee te gaan, en net toen ze dat wel wilde kwam haar vader weer, en vertrokken wij met lege handen.

Dat alles was een week geleden, nu gaan we dus een vrouw schaken. Gisteren heeft de oom van Kwangwushi contact met Joseph gehad en gezegd dat we het meisje kunnen halen. Joseph is altijd heel eerlijk en direct, dus ik nam aan dat dit waar was, want helemaal prettig vond ik het niet. Die eerste man had toch een flinke claim op zijn bruid, zoveel begreep ik al wel, en volgens Luc had hij zijn geld nog niet teruggekregen. 'Krijgen we geen moeilijkheden?' vroeg ik nog voorzichtig. 'Niet wanneer we vannacht gaan,' zei Joseph, want het was nieuwe maan. Beetje spannend, een vrouw schaken in het holst van de nacht, maar het bloed kruipt waar het niet kan gaan, dus vooruit maar, een beetje als een jongensboek.

En dus rijden Joseph, Sunu Ma, Luc en ik daarom in het diepe donker richting de wijk Teki. We gaan een stukje de weg naar Sir op, en dan linksaf, de brousse in. Volgens Joseph is er een weg, maar het blijkt een voetpad dus ik probeer maar gewoon tussen de struiken door te rijden. Ik vraag me wel af of inderdaad niemand ons ziet, de koplampen zijn kilometers ver te zien. Maar het begint te regenen met wat onweer, en ik zie niemand onderweg. Bij een beekbedding moet ik wat omrijden, want ook de landrover kan niet overal doorheen. We moeten ook om een grote stapel doornstruiken heen die ineens midden op het pad ligt, maar dat lukt ook. Volgens Luc zijn we vlak bij de plek waar ik altijd water haal, maar Sunu Ma zegt dat we hier niet kunnen blijven, het zit hier vol demonen. Door dan maar, en ik verlies iedere notie van waar we zijn, maar na de zoveelste hoop stenen zegt Joseph: 'Hier moet je blijven, want daar verderop is het huis.' Ik keer de auto meteen maar, met allerlei woeste televisiebeelden in mijn hoofd van vluchtauto's na een inbraak, die op er volle snelheid vandoor moeten.

Kwangwushi had gevraagd om met niet te veel mensen te komen, dus blijven Sunu Ma en Joseph in de auto, en lopen Luc en ik samen de resterende kilometer naar het huis van Kwangwushi toe. Luc weet de weg ook niet precies, en wil het vragen bij een huis waar we langskomen, maar uit dat huis komt men met stokken en een hond op ons af. Ze houden ons voor dieven, en dat is niet helemaal onterecht. Het is nu aardedonker, er zijn zelfs geen sterren te zien en het gaat steeds harder regenen. Een paraplu was toch wel een goed idee geweest, maar wie schaakt er nu een vrouw met een plu in de hand? Vaag ontwaar ik de omtrek van een huis: een bijna manshoge muur, met daarboven het silhouet van de rieten daken van hutten en graanschuren. We gaan aan de rand van de voorhof zitten, tegen de muur aan en nog net onder het afdak, want je kunt als inbrekers toch moeilijk de ereplaats nemen. Luc luistert zorgvuldig of hij iets hoort, maar er komt geen geluid uit de slapende woning, alles schijnt in diepe rust. Luc roept: 'Mbeli kirhè?', iemand binnen? Een hond slaat aan, en eindelijk komt de schoonvader naar buiten. Hij vertelt op gedempte toon dat ze niet mee mag, maar na wat overreding van Luc zegt hij dat het oké is, en gaat het huis weer in. Luc gaat op zoek naar de bruid, maar de vrouwen van het huis sturen hem alle kanten op behalve de goede; uiteindelijk vindt hij haar toch. Ik zit wat te kleumen voor het

huis, het onweert behoorlijk, en bij een flinke bliksemschicht zie ik iets van het huis en de omgeving, spookachtig en vreemd.

Het blijft lang stil, maar eindelijk komt Luc weer naar buiten geslopen. ‘Alles in orde,’ fluistert hij, ‘ze komt zo dadelijk.’ Een mannelijk stereotype zegt dat vrouwen niet zo snel klaar zijn, dus ga ik ervan uit dat het nog wel even zal duren, maar dat valt mee want even later verschijnt ze, Kwangwushi. Een regencap om – ze is verstandiger dan ik – en zonder bagage! Ze gaat meteen naar Luc toe, en samen sluipen we weg van het huis. Het lijkt in het donker nog een heel eind naar de auto, waarin Joseph en Sunu Ma slaperig opkijken als ze ons ontwaren. We stappen allemaal in, Joseph wisselt geen woord met zijn bruid. Het is steeds harder gaan bliksemen en het hoost. Opgewonden – want spannend is het wel, ik heb nog nooit eerder geholpen een vrouw te schaken – rijd ik terug. Nu ben ik echt blij dat het bliksemt, dan heb ik tenminste even wat licht om me heen, want tussen de lichtflitsen zie ik helemaal niets en met die regen helpen de koplampen nauwelijks. Telkens moet ik dus even onthouden waar iets staat waar de auto langs of omheen moet, en dan weer wachten tot de nieuwe flits. De terugweg duurt een eeuwigheid, en diep in de kleine uurtjes komen we eindelijk thuis aan. Avontuur of geen avontuur, ik was blij toen ik mijn huis met plaatijzeren dak in de koplampen zag verschijnen. Joseph woont vlak achter me, dus hij en Kwangwushi verdwijnen snel naar zijn huis.

Later hoor ik natuurlijk veel meer details. We waren helemaal niet zo onopgemerkt gebleven, een Afrikaans dorp is een glazen huis. De rechthebbende bruidegom wist niet alleen dat we zouden komen, maar ook wanneer. Hij had die hoop doornstruiken neergelegd, en was in de buurt geweest toen wij daar waren. Later vertelde hij me dat hij had overwogen om de banden van de auto lek te steken, maar had dat toch niet gedurfd. Dat ging hem net even te ver, en uiteindelijk was hij zijn *makwa* toch al kwijt. Ik schrok wel, natuurlijk. In een andere cultuur heb je niet altijd zicht op de risico’s die je neemt, zeker in het begin niet. Enfin, jeugdig antropologisch enthousiasme zullen we maar zeggen. Hoewel, ik zou het toch wel weer doen, denk ik, veel te mooi om te laten. En het was uiteindelijk allemaal gearrangeerd, want de vader van de bruid had nu alle excuses zorgvuldig gecultiveerd: hij had geweigerd haar te laten gaan, hij had instructies gegeven aan zijn vrouwen om Kwangwushi niet te laten vertrekken, en hij kon zeggen dat hij er niets van wist dat ze toch was gegaan. Plus het feit dat hij er nog geld aan had overgehouden ook.

De nieuwe vrouw

Kwangwushi zou ik nog vaak zien. Met de schaking is zij *kwatewume* geworden, en volgt zij de bijbehorende gebruiken. De eerste dagen ziet niemand de jonggehuiden, zoals het hoort. Op de derde dag wordt een schaap geslacht, zeg maar het ‘wittebroodsschaap’. De Kapsiki kennen in zo’n geval een standaard verdeling

van het vlees. Drie poten en de borst zijn voor de ‘tweede vader’ van Kwangwushi. Dat blijkt de buurman te zijn. Iedere vrouw, een *makwa* zowel als een *kwatewume*, heeft een ‘begeleidingsvader’, vaak een clangenoot van haar vader, die van dichtbij over haar welzijn moet waken. Meestal gaat ze eerst even bij hem naar binnen voordat ze de hut van haar echtgenoot in gaat, maar het was nu midden in de nacht en het hoosde, dus dat gebeurde later. De rest van het vlees wordt verdeeld over de familie van de bruidegom (Joseph dus), zijn vader (die plaats heb ik hier), zuster, moeder, plus iets voor degene die slacht – een neefje – en het jongetje dat het schaap heeft gehoed. Allemaal nauwkeurig omschreven stukken: een nier voor de één, de schedel voor een ander, hart en lever voor een derde. Het lekkerste wordt bewaard voor de jonge bruid. Een vriend van Joseph, in dit geval Jean Zra, mijn assistent van het eerste uur, vult de lebmaag van het schaap met allerlei lekkers: stukje darm, wat lever, wat maag, een halve nier, een eind dunne darm, een stuk tong, een beetje baarmoeder, heerlijk allemaal, nou ja, dat vinden zij. Hij naait de maag dicht met dunne darm en kookt het daarna als pakketje.

Foto 8.1 Kwangwushi,
Jean Zra en een
voet van mij



Zo tegen het einde van de ochtend is alles gaar, en komen de ouden van de wijk eten in de voorhof van het huis; Kwangwushi zit alleen in haar hut, en Jean brengt haar de lebmaag met de heerlijke vulling. Ik ben uiteraard ook van de par-

tij. Jean legt uit dat zij de maag open moet maken en moet gaan eten; de bruid is verlegen, omdat ik erbij ben, maar ook omdat ze dat hoort te zijn want ze mag niet begerig lijken. Uiteindelijk overtuigt Jean haar en ze eet nu voor de eerste maal vlees in het huis van haar man, de eerste stap naar de bevestiging van het nieuwe huwelijk.

Joseph zit zelf in de voorhof te eten met de wijkgenoten, waaronder de 'tweede vader' van de bruid. Deze waarschuwt Joseph om de giften van die avond niet te vergeten. Als bruidegom is Joseph heel zorgvuldig, want die schaking was toch al op het randje; tijdens het avondeten, wanneer de wijkgenoten samen de rest van het vlees verorberen, brengen twee neefjes plus Jean de drie poten van het schaap, de borstpartij en de ceremoniële staaf ijzer, plus zeven schalen met gierst, naar de tweede vader. Deze probeert er nog wat bij te onderhandelen door zijn rol als bemiddelaar tussen Joseph en zijn schoonvader te benadrukken, maar erg overtuigend is hij niet, en de sfeer is heel ontspannen.

De wittebroodsweken duren meestal twee weken, de tijd van de *yitu*, heime-lijkheid. Na een week of twee volgt 'het schaap van de kookpot'. Weer wordt een schaap geslacht, verdeeld op dezelfde manier, alleen is het nu de nieuwe vrouw die voor het eerst zelf kookt. Kwangwushi doet dit naar ieders tevredenheid, zij betreft haar eigen hut, die net is afgebouwd, en is daarmee echt getrouwd. Joseph zal nog een tijdje blijven betalen tot zijn schoonvader tevreden is, en geeft daarna bij ieder kind zijn schoonfamilie weer een flink cadeau. En dat zullen er heel wat zijn, want Kwangwushi is de vrouw die zijn verdere leven bij hem zal blijven, met uiteindelijk zes levende kinderen. Ik blijf een bijzondere band met haar houden, de vrouw die ik heb helpen schaken.

Joseph heeft ondertussen genoeg contact met Kwangwushi's vader om te weten dat hij snel moet betalen, al ruim voor 'het schaap van de kookpot'. Bruidegom nummer 1 is echt boos, en dreigt met een magisch middel voor het innen van uitstaande schulden, zeer gevreesd door Kapsiki-schuldenaren. Kwangwushi's vader had zichzelf toch wel in de problemen gemanoeuvreed. De eerste bruidegom had flink betaald, maar vaderlief had geld aangenomen uiteraard van Joseph, maar ook nog van een derde. Dat doen schoonvaders wel meer, maar deze had het wat bont gemaakt, te veel geld en te veel kandidaten. Toen Kwangwushi tijdens de *makwa*-rituelen wegliep van haar eerste echtgenoot, kwam alles aan het licht. Het schaken diende als excuus tegenover twee andere kandidaten, en nu moest Joseph snel betalen.

De zorgvuldig plannende Joseph had echter op alles gerekend. Hij moest een bruidsprijs betalen 'als een *makwa*', dat wil zeggen het volle pond, want de eerste bruidegom wilde alles ineens terug hebben, plus een extraatje voor de schoonvader. Joseph heeft gespaard, heeft een kleine kudde schapen en geiten, en vroeg mij nog een voorschot op zijn loon, zo redde hij het wel. Ik zat er toch al tot aan mijn nek in, dus dat voorschot was best. Trouwens, ik zat hier als antropoloog op

de eerste rij: alles gebeurde vlak voor mijn ogen, wat wil je nog meer. Die betaling liet hij door Luc doen, die ook clangenoot is van Joseph, want de schoonvader wilde nog wat afstand houden van zijn nieuwe schoonzoon, voor het oog van de wereld. Voor mij was dit alles precies volgens het ‘handboek antropoloog’, ik hield alles bij, en op een gegeven moment zei Luc tegen me: ‘We kunnen hier niets doen zonder dat jij het opschrijft!’ Hij had groot gelijk.

Foto 8.2 Luc betaalt de bruidsprijs, in dit geval voor Kwashukwu, aan Ndewuva



Schaken is ongewoon. Meestal komt een *kwatewume* op eigen kracht naar haar nieuwe man, doorgaans nadat ze al een tijd getrouwd is. Als een vrouw wegloupt, is dat vaak na een ruzie, of na het sterven van een baby, na een ziekte, ofwel omdat ze ruzie met een co-vrouw heeft, of met haar schoonmoeder, of juist omdat er geen schoonmoeder is of omdat er geen andere vrouwen zijn en ze alles dus alleen moet doen, redenen te over. Mannen zeggen dat vrouwen ‘zomaar’ lopen, ‘als sprinkhanen’ dus, maar een vrouw die wegloupt, heeft daar altijd een reden voor. Soms stuurt een vader zijn dochter door wanneer ze een serie kinderen heeft; een nieuwe echtgenoot levert dan meer op. Verder was vroeger kindersterfte belangrijk als argument: van alle Kapsiki-baby’s haalde 60 procent de vijf jaar niet, en een vrouw bleef niet in het dorp waar haar kind stierf. Nu de kindersterfte veel lager is, is ook het huwelijk stabiel geworden. Vrouwen hebben trouwens het idee dat je minstens eenmaal van je man weggeweest moet zijn, anders tel je niet mee. Een jonge smidsvrouw – smeden hebben een stabiel huwelijk –

werd eens door haar buurtgenoten geplaagd: 'Ben je nog steeds bij die vent? Nooit weggeweest? Echt niet?' Zij liep toen weg naar een buurdorp, maar liet haar man meteen weten waar ze was; hij haalde haar netjes weer op, zij ging graag mee terug naar huis. Zo kon zij zich voortaan onder de vrouwen vertonen, want zij was nu ook een echte getrouwde vrouw, ze was weggeweest!

Hoe vind ik een man?

Vrouwen die bij hun man weglopen hebben dat meestal voorbereid. Vaak hebben ze op de markt van een ander dorp, of tijdens een begrafenis, een andere man leren kennen en spreken ze af dat ze naar hem toe komt. Maar soms gaan ze op pad zonder te weten bij wie ze terecht zullen komen, een soort blind date, en dan moet ze in dat vreemde dorp nog een man zoeken. Nu heeft ze via haar moeder altijd wel familie in een ander dorp, contacten die ze daarvoor gebruikt. Mijn eerste ervaring met een wegloopvrouw is meteen raak, weer dichtbij.

De dag na de markt in Mogodé kwam een zekere Kwarumba aanlopen bij haar 'oom' Tizhè Vandu. Zij was een achternicht (zijn moedersbroedersdochtersdochter, dat is voor de Kapsiki naaste familie) uit Garta, een dorp in Nigeria. Zij zocht een andere man, maar wist nog niet welke. Haar vader had haar weggestuurd van haar echtgenoot, want ze had daar al vier kinderen en dat vond hij genoeg. Een nieuwe bruidsprijs was veel interessanter dan een eventueel cadeau voor een volgend kind. Het bericht dat een vrouw een man zocht zoemde door het dorp. Een buurman van me, Yèngu, had wel oren naar haar; hij had toch nog een hut leegstaan, want zijn laatste vrouw was alweer een tijdje geleden vertrokken. Hij vroeg me of ik mee wilde gaan, maar dat hoefde hij nauwelijks te vragen, ik stond al klaar. Met nog twee vrienden vormden wij de 'claque' van Yèngu, zijn fanclub als het ware. In de voorhof van Tizhè zaten nog een paar van die clubjes, elk zorgvuldig apart, een beetje loerend naar elkaar zonder op te vallen. 'Ah, dat is Sunu, die maakt geen enkele kans,' zei Yèngu, maar bij een andere kandidaat was hij daar niet zo zeker van. Hij was überhaupt niet zo zeker van zichzelf als het op vrouwen aankwam.

Kwarumba zat in de hut van Tizhè's vrouw, om de beurt ging elk clubje naar binnen. Wij ook. Het was aardedonker want de deur was stijf dicht en ramen zaten er niet in die hut. Toen mijn ogen aan het duister gewend waren, zag ik de vage omtrek van een vrouw, die tegen de muur zat, recht tegenover de ingang. Yèngu had haar al gezien, en ging tegenover haar zitten. Hij knipte zijn vingers tegen de hare, en zij knipte terug. Yèngu zei nauwelijks iets, maar de andere vriend begon fluisterend te spreken: 'Gisteren zei je dat je van hem hield, houd je nog steeds van hem?' [Gisteren hebben ze elkaar op de markt gezien en gesproken] 'Ja, ik houd nog steeds van hem,' antwoordde de vrouw. 'Je moet de waarheid zeggen,' drong de vriend aan, want mannen geloven vrouwen nooit. 'Ja, het is echt zo.' De vriend sprak wat lovende woorden over Yèngu, maar gaf vooral

vernietigend commentaar op de andere kandidaat, juist op Vasekwa, degene waar Yèngu niet zo zeker over was: 'Hij heeft al zo veel vrouwen, bij hem ben je slechts een nummer.' Kwarumba vertelde ons dat ze een bruidsprijs niet zo belangrijk vond, maar dat ze gewoon trouwde met wie ze wilde. Dat geloofde ik graag, want die bruidsprijs is voor haar vader, daar ziet ze zelf nauwelijks iets van terug, en na vier kinderen had niemand nog een claim op haar. Ze kon doen wat ze wilde op huwelijksgebied. Kwarumba zei dat ze Tizhè en zijn vrouw zou vragen wie ze moest nemen, Vasekwa of Yèngu.

We bleven hier verder de hele middag, en tegen de avond gingen Tizhè en zijn vrouw bij haar naar binnen. Wat die gezegd hebben weet ik niet – daar kon ik dus niet bij zijn – maar vermoedelijk heeft Tizhè's vrouw de doorslag gegeven; Vasekwa was de vriend van haar broer, maar omdat die laatste er op dat moment zelf geen vrouw bij kon gebruiken, ging vriend Vasekwa voor. Yèngu ging naar huis, maar ik bleef nog even hangen, in de buurt van de fanclub van Vasekwa. Na zonsondergang kwam een vrouw van Vasekwa met een kind op haar rug en begeleidde Kwarumba naar haar nieuwe huis. Ik sloot me uiteraard bij de nieuwsgierigen aan, me zeer bewust van mijn gebrek aan clubtrouw. Kwarumba aarzelde bij de deur van de ingangshut, en werd door een lid van de Vasekwa-club overreed met wat geld om toch naar binnen te gaan. Dat is standaard eigenlijk in heel Afrika: de bruid moet wat cadeautjes krijgen voordat ze bij haar bruidegom intrekt. Er was nog geen nieuwe hut beschikbaar, dus trok zij in Vasekwa's hut.

Daarmee was zij getrouwd, want zij was de hut binnengegaan, en dat zagen we bij een *makwa* al als de Kapsiki-definitie van een huwelijk. Maar dit was een huwelijk waar Joseph niets van verwachtte: 'Die vrouw is zo weer weg: ze is door haar vader gestuurd en is gegaan om hem te respecteren, maar haar hart ligt in Garta.' Hij kent en begrijpt vrouwen, en kreeg dus gelijk. Bij de volgende markt kwam de broer van haar man Kwarumba halen, en ze ging zonder problemen met hem terug naar Garta, naar haar echtgenoot, en vooral naar haar vier kinderen. Vasekwa moest geweten hebben dat hij weinig kans maakte, maar de meeste Kapsiki-mannen zijn toch trots op de 'verovering' en zien wel uit naar zo'n eerste week met een nieuwe vrouw; ook voor veel vrouwen is een dergelijk ultrakort huwelijk een verzetje. Ik heb uitgebreid geïnterviewd naar de redenen voor vertrek van diverse vrouwen. Eén keer zei een vrouw: 'Ik ben hier *kazhène mpi*'; dat betekent letterlijk het wisselen van de adem, dus eigenlijk was ze gewoon met vakantie. Haar man stond erbij en vond het duidelijk niet leuk. Ze was inderdaad de week erop weer weg, en dat vond hij in dit geval best, want hij had toch een beetje te kijk gestaan.

Een huwelijkscomplex

De Kapsiki hebben dus eigenlijk een huwelijkscomplex: trouwen en getrouwd blijven vormt het gespreksonderwerp in hun cultuur, niet ongewoon overigens in Afrika. Zoiets als het weer en voetbal bij ons. Ik heb van veel mannen en vrouwen de huwelijksgeschiedenis onderzocht, maar één man zal me altijd bijblijven, Yamte. Hij had veertien vrouwen toen ik hem in 1973 interviewde, een enorme compound vol met hutten, voor hemzelf en zijn vele kinderen maar vooral voor elk van zijn vrouwen, plus keukens – elke vrouw één – en een menigte graanschuren. Een uiterst geslaagd man in de huwelijksarena. Elk jaar trouwde Yamte gemiddeld twee nieuwe vrouwen, dan hield hij ongeveer het huis vol, want zeker de *kwaterume* bleven niet erg lang. Elk jaar was hij bij het dorpsfeest in december weer de grote meneer, die versierd met struisvogelveren en wollen kwasten in groot tenue voor zijn nieuwe vrouwen uit danste, bewonderd en benijd. Zeven maanden na mijn eerste survey waren vier vrouwen weggelopen, maar er waren twee *kwaterume* binnengekomen, en hij was bezig met een *makwa* uit eigen dorp en een vrouw uit Sena, een dorp in Nigeria. Dertig jaar later, in 2003, heb ik Yamte weer geïnterviewd, om twee redenen; ik was nieuwsgierig hoe het met hem gegaan was, en verder was ik er nooit in geslaagd een volledige lijst van zijn vrouwen te maken. Destijds had hij daar geen tijd voor – veertien vrouwen, wat wil je – maar nu wel want hij had nog maar één vrouw over. Wel een beetje weinig, maar hij zag tevreden terug op een welbesteed leven; als patriarch van een grote familie had hij 44 kinderen gehad waarvan er 21 jong waren overleden. Hij kende al zijn vrouwen nog, alle 55, plus hun vaders, hun dorp van herkomst, en een verrassend aantal anatomische details die zijn levensverhaal wel heel smeug maakten. Een liefhebber van vrouwen! Ooit is er een film geweest, *The man who loved women* (eigenlijk een remake van een Frans origineel), die had over Yamte kunnen gaan. Hij heeft met verve zitten vertellen, een hele dag lang, en beleefde duidelijk in zijn herinnering weer de glorietijden van weleer. Hij wist van elk huwelijk wanneer het ongeveer gesloten was, niet zozeer de datum, maar wel wie na wie kwam, en hoe lang het had geduurd. Een verrassend groot aantal van die 55 bleek een maand of drie bij hem te zijn gebleven, een seizoen als het ware, om daarna weer naar huis te gaan. Na afloop zei Tini, die de aantekeningen had zitten maken om de ‘burgerlijke stand’ bij te houden: ‘Hij was blijkbaar een gewild vakantieadres voor vrouwen, een soort wellnesscentrum!’

Tegenwoordig is het aantal wegloophuwelijken gedaald, mede door betere medische voorzieningen, en de laatste jaren doordat vooral de Nigeriaanse dorpen gevaarlijk zijn geworden wegens Boko Haram. Maar het tekende toen en tekent nog de verhoudingen tussen man en vrouw bij de Kapsiki. Een man is er nooit 100 procent zeker van zijn vrouw inderdaad thuis aan te treffen; zij kan er altijd vandoor zijn. Eens reed ik met Luc terug van Sir naar huis toen Luc ineens riep: ‘Daar loopt de vrouw van Yèngu. Die is bezig ervandoor te gaan. Stoppen,

we moeten haar terugbrengen.’ Ik hield in, enigszins aarzelend, omdat ik er niet zo zeker van was dat we hier in moesten grijpen; immers, als die vrouw weg wilde, moest ze dat maar doen. Maar Luc wist van geen wijken: ‘Stoppen! Yèngu is onze broer!’ Dat is een overtuigend argument in Afrika, dus ik stopte, en Luc liet de vrouw instappen. We leverden haar weer netjes af bij onze ‘broer’. Ik was er vast van overtuigd dat ze als ze weg wilde meteen weer de benen zou nemen. En dat was precies wat er gebeurde, de volgende dag zat ze bij die andere man in Sir. Maar Luc vond dat we toch ons hadden ingespannen voor onze broer.

Al met al komt er daardoor wel een soort tweedeling onder de mannen: zij die succesvol zijn op deze zeer dynamische huwelijksmarkt en zij die dat niet zijn. Yamte is hét voorbeeld van de geslaagde man, Yèngu, met wie ik hierboven Kwaramba ‘zocht’, van de niet-geslaagde. Polygamie, technisch genaamd polygynie (één man met meer vrouwen), leidt tot een voortdurende vraag naar vrouwen: een vrouw kan altijd een man vinden, maar sommige mannen vallen buiten de boot. Iemand als Yèngu probeert het wel, maar vrouwen lopen bij hem voortdurend weg, een echte vrijgezel dus, en dat is niet best in Afrika: ‘Les célibataires souffrent vraiment,’ zei Joseph altijd, vastbesloten om dat niet te laten gebeuren. Inderdaad, in Afrika kan een man maar beter geen vrijgezel zijn, want dan is er niemand die voor hem kookt (wat veel werk is), die zijn velden bewerkt, die handel drijft op de markt, of die water haalt. Vrouwlozen – een betere term eigenlijk dan vrijgezel – moeten zien dat zij bij iemand anders kunnen eten, en zijn dus altijd afhankelijk van derden. Bovendien hebben zij geen kinderen, en daarmee geen voortbestaan na het sterven. Zij zijn bij hun dood al vergeten, soms al ruim daarvoor. Vandaar dat Luc zei: ‘Mijn schoonmoeder is mijn beste vriendin, want zij heeft mij haar dochter gegeven als vrouw.’ Net als bij ons is er wel een culturele schroom naar de schoonouders toe – je moet je bij hen thuis heel rustig houden, zit aan de lage kant van het erf, eet niets lekkers, drinkt de droesem van het bier en moet al je lichaamsgeluiden onderdrukken. Maar die schroom is een erkenning van een geschenk bij de Kapsiki, want als man sta je blijvend in het krijt bij je schoonouders: zij hebben jou je vrouw gegeven, en daardoor je kinderen.

Luc behoort trouwens tot een derde soort man: de monogame man tegen wil en dank: hij heeft één *makwa* getrouwd, Marie, die wel een tijdje weg is geweest, maar weer bij hem terug is. Ondertussen heeft hij getracht andere vrouwen, *kwatwume* te trouwen, maar die vertrokken allemaal vrij snel. Nu is hij een oude heer met kinderen, en boft hij vooral met zijn oudste zoon François, die getrouwd is met een prachtige vrouw, zodat Luc schitterende kleinkinderen heeft. Het is best zo. Het is nog beter voor Marie, die het goed met haar schoondochter kan vinden, van haar kleinkinderen geniet, en het gezin bestuurt als een ware matriarch. Die gaat echt niet meer weg.

Een vrouw is niet gratis

Een vrouw is het leven, zeggen de Kapsiki, en het leven kun je niet betalen. Maar dat betekent allerm minst dat trouwen gratis is, verre van dat. Alleen blanken krijgen hun vrouwen voor niets, zeggen de Kapsiki. Dat is natuurlijk niet helemaal waar, al kennen wij in Europa geen bruidsprijzen – bij ons is het duurder om van een relatie af te komen. Het Afrikaanse huwelijk is in wezen een giftenruil: de ene familie geeft hun dochter aan de man van de andere familie, en ontvangt daarvoor in ruil een substantiële gift van die familie. Een bruidsprijs bestaat in principe uit dieren, kapitaalgoederen. Bij veel groepen zijn dat vooral koeien, maar bij de Kapsiki bestaat de *wume*, de bruidsprijs, uit geiten en schapen, plus tegenwoordig een hoeveelheid geld. Bij elkaar is dat een flink bedrag, te vergelijken met zo'n twee modale jaarsalarissen in onze maatschappij. Daarvoor krijgt de man het recht op een aantal zaken: uiteraard op seks met de vrouw, maar vooral op haar kinderen en haar werk. Bij de Kapsiki staat de bruidsprijs bijna gelijk aan kinderen. Als een vrouw haar man twee kinderen heeft gebaard, heeft ze aan de bruidsprijs voldaan. Ze kan dan in principe gaan en staan waar ze wil. Maar een vrouw met twee levende kinderen zal niet snel vertrekken, want die kinderen zijn, bij gratie van die bruidsprijs, van haar man. Na een scheiding, als de vrouw dus is weggelopen want dat is de scheiding, blijven de kinderen bij hun vader. Er zijn verhalen genoeg van vrouwen die met baby op de rug vertrokken, maar die moesten het kind wel terugbrengen wanneer het eenmaal was gespeend.

In veel Afrikaanse landen wordt de bruidsprijs steeds hoger, ook bij de Kapsiki, al is het systeem op zich over de jaren heen behoorlijk stabiel gebleven. Daarmee wordt geld ook belangrijker, een ontwikkeling waar niet iedereen even gelukkig mee is. Verhalen circuleren over soldaten die met veel geld naar huis komen, een mooi meisje zien, contant aan haar vader de bruidsprijs betalen en met de bruid vertrekken. Dat is niet de bedoeling, helemaal niet, want dat lijkt te veel op een koop. Een schoonzoon hoort een relatie op te bouwen met zijn schoonfamilie, een geschenkrelatie, dat wel, maar vooral toch een relatie. Voor antropologen is de bruidsprijs primair een uiting van de waarde van de vrouw, vooral van haar vruchtbaarheid. Dit hoort bij een continent dat pronataal is, waar kinderen dus welkom zijn, en hoe meer hoe beter.

Wij hebben dat niet. Europa en Azië zijn continenten waar mensen nooit schaars waren, maar land wel. Daar vind je een huwelijkssysteem gebaseerd op inkomen en onderhoud, met vroeger de zogenaamde bruidsschat, het kapitaal dat de bruid zelf meenam in het huwelijk; dit gold als tegenprestatie voor het feit dat de bruidegom haar en haar kinderen moest gaan onderhouden. Bruidsschatten kenden wij vroeger in onze maatschappij, vooral in de 'gegoede kringen'. Wij kennen een restant van die regeling in de uitzet van de bruid. In India bestaan bruidsschatten nog steeds. Kenmerkend in dit Indiase bruidsschatsysteem is de verrassend zwakke positie van de inkomende bruid in het nieuwe gezin; pas wanneer ze erfgenamen 'produceert' verbetert die. Van belang is ook of ze zelf iets van haar bruidsschat mag beheren, die vaak uit haar erfenis is betaald.

Foto 8.3 Een jonge moeder met kind op de markt

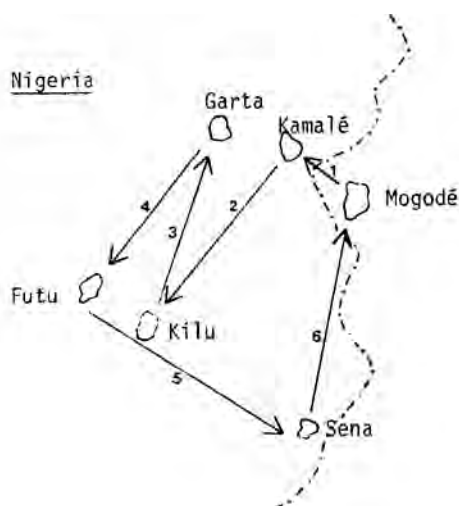


Hier in Afrika, bij de Kapsiki dus, is de positie van de vrouw veel sterker, ondanks die schijnbare koop van de vrouw bij het huwelijk. De vrouw is werkelijk belangrijk, kostbaar zelfs. Maar ook hier kan ze die betere positie vooral waarmaken door kinderen te krijgen, want haar vruchtbaarheid is haar sterkte. Wat haar betreft liefst zoons. Voor een Kapsiki-vader maakt het niet veel uit of hij dochters krijgt of zoons; voor de zoons moet hij ooit een bruidsprijs betalen, die hij door zijn dochters weer makkelijker bij elkaar krijgt. Voor een Kapsiki-vrouw echter zijn dochters een gemakkelijk gezelschap, maar zoons binden haar aan huis en dorp. Als ze op leeftijd is, zijn haar dochters zelf allang weg op hun huwelijks-tour, woonachtig in een ander dorp waar hun moeder niet echt welkom is. Voor een oudere vrouw zijn haar jongens haar plechtanker voor de oude dag; tegen die

tijd is haar echtgenoot mogelijk overleden – mannen trouwen meestal op wat oudere leeftijd dan hun vrouwen – of ze zijn uit elkaar, zo breekbaar is de huwelijksband wel. Ze gaat dan bij haar getrouwde zoon wonen, kan het vaak goed met haar schoondochter vinden (dat is in Afrika geen gevoelige relatie, alleen bij ons) en heeft een beste oude dag. Een vrouw zonder zoons heeft een onzekere oude dag, waarin ze afhankelijk wordt van haar relatie met een echtgenoot, een broer of een dochter die niet ‘on tour’ gaat.

Een ‘Tour de Kapsiki’

Voor een meisje is het ritueel van het eerste huwelijk tevens haar initiatie, haar inwijding als volwassen vrouw van het dorp. Alle jonge bruiden ondergaan die rituelen in dezelfde periode, april-mei, de maan net voor de initiatie van de jongens. Hoeveel aandacht ook is gegeven aan dat eerste huwelijk, zowel in de onderhandelingen als in het ritueel, veel meisjes gaan toch op zoek naar een nieuwe echtgenoot. Die moet dan uit een ander dorp komen. Twee mannen ‘op’ één vrouw mag namelijk niet binnen één dorp, want die mannen zijn dan elkaars *zamale*, man van dezelfde vrouw, per definitie elkaars vijand. En oorlog hoor je met een ander dorp te voeren, niet binnen eigen kring. Dus gaan de vrouwen – want dat zijn ze nu – op weg naar een buurdorp, of nog verder naar een volgend dorp. Zo maken vele vrouwen een zogenaamde Tour de Kapsiki, van man naar man, van dorp naar dorp. Meestal komen ze uiteindelijk weer terug in het geboortedorp, zeker als ze daar een zoon hebben. Een voorbeeld.



Dit is de route van Kuve Teri, die uiteindelijk terugkwam in Mogodé. Zij heeft één zoon in Mogodé, twee dochters in Kamalé en twee kinderen in Futu. Op dit moment woont ze weer in Mogodé, waar zij nog een dochter en een zoon heeft bij een andere man dan haar eerste. Andere vrouwen alterneren tussen twee dorpen. Masi, bijvoorbeeld, trouwde eerst in Mogodé, kreeg twee kinderen, ging toen naar Garta, kreeg daar één kind en ging weer terug naar haar eerste echtgenoot in

Mogodé. Dat herhaalde ze een paar keer; nu woont ze in Mogodé, maar ze heeft vier kinderen in Garta en vijf in Mogodé, waaronder zoons. Ze gaat nu waarschijnlijk niet meer weg, maar komt regelmatig in Garta op de markt. Als een vrouw weggaat, moet een co-vrouw voor haar kinderen zorgen, en dat is een reden waarom vrouwen met kinderen veel honkvaster zijn dan vrouwen zonder. Die co-vrouw heeft waarschijnlijk zelf kinderen, die haar natuurlijk veel dierbaarder zijn.

De officiële antropologische naam hiervoor is seriële polyandrie, meer-mannen-achter-elkaar. Ons huwelijkssysteem is dan seriële monogamie. Tijdens mijn eerste onderzoek waren er heel weinig bruiden die nooit weg geweest waren, tegenwoordig begint dat wat gewoner te worden. Ik noemde de verminderde kindersterfte al, maar ook hebben de regeringen van beide landen, Nigeria en Kameroen, allerlei maatregelen genomen om vrouwen minder mobiel te laten zijn, en samen met de voortgaande kerstening levert dat inderdaad minder wegloophuwelijken op. Voor mannen is dat prettig, voor vrouwen niet altijd: zij koesteren de vrijheid om met hun voeten te kunnen stemmen tegen hun echtgenoot.

De antropoloog als echtgenoot

Ik heb niet alleen de huwelijken van Luc, Joseph en anderen vlak bij me nauw gevolgd. Zelf was ik ook getrouwd toen ik kwam, met Willy, en we hadden twee kinderen, toen vier jaar en twee maanden oud. Maar natuurlijk had ik dat nog niet 'netjes' gedaan, geen giften gegeven, niet de rituelen gevolgd. Dus dat moest alsnog. Ik zei in hoofdstuk 2 al dat Willy haar clan toen klaarstond om haar te ontvangen. Dat mijn schoonvader in Nederland woonde, daar had ieder vrede mee, en als hij zo suf was om geen bruidsprijs te eisen, dan was dat zijn zaak. Maar een 'tweede vader', de begeleidingsvader, die moest zij hier toch wel hebben, want zo hoorde het. En inderdaad woonde er een man van haar *makwamte*-clan vlak om de hoek, net aan de andere kant van de weg. Teri Sha heette hij, en hij nam die taak graag op zich. Hij was vol lof over zijn nieuwe dochter en haar kinderen, en beloofde mij dat een dergelijke weelde niet gratis zou zijn. Ik moest dus mijn *makwa* presenteren op het grote dorpsfeest, en mijzelf als *zamakwa*, degene die de hele bruidsprijs al tevoren heeft voldaan. Zo moest ik vier kruiken bier aan Teri Sha aanbieden voordat ik mocht dansen. We maakten daar als mormonen maar geperst citroensap van, daar was veel van voorhanden en er was een duidelijk vitaminetekort in het dorp. Het was wel een fraai gezicht, vier man met een fles sap op het hoofd.

Op het grote jaarfeest van de *la* zijn de *makwa* niet erg zichtbaar, die zwerven rond de dans, op zoek naar elkaar en leuke jongens. Van Willy werd daarom niet veel verwacht, en dat vond zij niet erg, maar ik moest wel in vol ornaat, grote boubou aan, hoed op, koeienstaart in de hand en vooral kleingeld bij de hand voor de drummers, en dansen maar! Die avond maakten de jonge meisjes van het

dorp een ronde langs de huizen van de bruidegoms, en zongen bij ons: ‘Hier woont de *nasara*, de rode, de man die uit het water komt. Hier woont degene die niet echt voor zijn bruid heeft betaald.’

Vanaf dat moment vroeg Teri Sha mij voortdurend of het wel goed ging met zijn dochter; meestal antwoordde ik hem dat hij dat prima zelf kon zien. Hij was redelijk welvarend, werkte niet meer, en bracht het merendeel van zijn tijd langs de wegkant door, vanwaar hij ons huis, dus zijn dochter en kleinkinderen, goed in de gaten kon houden. En dat deed hij met verve en overtuiging. Hij ging vaak mee uit wandelen, en de kinderen mochten hem graag. De oudste, Pieter-Paul, leerde al gauw dat hij hem *shi* moest noemen, grootvader. Later zouden we een Afrikaans beeld van een oude man dat we in Nederland kochten, ook *shi* noemen, ter herinnering aan Teri Sha. Hij is inmiddels overleden en we bewaren allen dierbare herinneringen aan hem, een echte ‘tweede vader’.



Foto 8.4 Pieter-Paul, ik en Teri Sha

Willy en ik scheidden in 1989, ruim na het verblijf in Mali bij de Dogon. Voor de Kapsiki is dat een normaal verschijnsel, maar Luc had het er toch moeilijk mee; hij dacht dat blanken verstandiger waren. Dat zijn ze dus niet, en dat viel tegen. Maar toen ik later met Tini kwam, was hij geheel tevredengesteld. Zij veroverde snel een speciale plek in zijn hart, en hij noemt haar Wuzha Tizhè, dochter van Tizhè. Al is haar volgordenaam Kwarumba, derde dochter, een zwager mag dergelijke koosnaampjes gebruiken. Maar Tini is een echte *kwatewume*,

want gescheiden van haar eerste man (dus ‘weggelopen’ voor de Kapsiki), en bij de tweede ingetrokken, keurig volgens het Kapsiki-patroon. Dat betekende wel dat zij net als Willy destijds nog een tweede vader moest krijgen. De keuze in clans was beperkt: niet de mijne, niet die van mijn moeder of van Willy. Kweji Da, een goede vriend van Luc, wierp zich op, een *makwiyé*, een andere clan, dus geschikt. Kweji vervulde met overtuiging zijn rol. Tini gaf hem een aantal geschenken zoals een goede dochter betaamt, en op de avond van het grote feest kwam hij met een vorstelijke wedergave. Allereerst een traditionele ijzeren enkelband, dat hoort het eerste cadeau te zijn (en dat wist ik nog niet, je blijft leren!), en daarbij een keur aan voedsel: schalen met rijst, gierst, pinda’s, aardnoten, een stok om de boule te roeren, kortom, alles wat de nieuwe huisvrouw nodig had. Hij had zich keurig aan zijn rol gehouden.

Foto 8.5 Dansen met ‘schoonvader’
Kweji Da



De volgende dag was de grote dans, en Marie en Ladè tooiden Tini zo mooi mogelijk op: geheel in de felgekleurde Afrikaanse kleren – die we bij de kleermaker hadden laten maken – met zo veel mogelijk armbanden en kettingen. Zo gingen we naar de grote dans op de heuvel boven ons. Onmiddellijk kwamen smeden op ons af, om het hardst trommend want hier viel wat te verdienen. Ik danste naar de smeden toe, met achter mij mijn *kwatewume* Tini, die werd geëerd door

de twee andere vrouwen. Luid gillend en dansend hielden zij een grote parasol boven haar hoofd om de nieuwe vrouw van het huis te eren. Toen verscheen Kweji Da, in zijn mooiste boubou. Hij nam mijn hand en samen dansten we verder. Hij cirkelde rond 'zijn dochter' en moedigde de twee vrouwen aan om nog harder te zingen en te gillen, alles onder het oorverdovende geraas van de trommen. Trots als een pauw toonde hij ieder hoe mooi zijn dochter eruitzag. Diepgeroerd namen we vrij snel na het feest afscheid, tevreden over de complete integratie van Tini in Mogodé.

Zo vierden we dus de komst van mijn nieuwe vrouw in het dorp. In de dans van het *la*-feest voeren de mannen die een *kwatewume* hebben getrouwd – zoals ik dus – de boventoon. Immers, zij hebben een vrouw 'veroverd' uit een ander dorp, wat is er nu mooier? Dat de vrouwen in feite op eigen kracht komen mag de pret niet drukken. Tini is voor de Kapsiki de tweede vrouw, en aangezien Willy niet is hertrouwd, is zij volgens Afrikaanse begrippen nog steeds met mij gehuwd. Ik voed haar immers nog, en dat is inderdaad precies wat het woord alimentatie betekent. Die definitie wordt dit keer noch door Willy noch door mij gedeeld. Maar het betekent wel dat ik voor de Kapsiki eindelijk een normale man ben geworden: twee vrouwen, één die ik voed, en één waar ik mee woon en het vuur mee deel. In Afrika is samen eten belangrijker als definitie van de huwelijkse staat dan samen slapen, en een eigen vuur hebben bepaalt de getrouwde vrouw. Dat Willy vlak bij onze oudste zoon Pieter-Paul woont – hij heeft het ouderlijk huis overgenomen – maakt het voor de Afrikanen alleen maar begrijpelijker. Dat doet iedere moeder als ze haar man zat is.

Uiteraard neemt Tini als een goede dochter elke keer als we komen geschenken mee voor Kweji Da. Dat was van alles, een zaklantaarn, batterijen, een stal-lantaarn, maar het mooiste kwam op het laatst. Zij gaf Kweji een mobieltje, een prepaid telefoon, met flink wat krediet. Hij was de koning te rijk. Niet alleen had hij nu een 'dochter' die haar plaats kende en mooie cadeaus gaf, hij was nu ook modern; de snelle ontwikkeling van de mobiele telefoon in Afrika heeft een nieuw symbool geschapen. Ik vroeg me af wat hij met die telefoon ging doen, maar dat werd al snel duidelijk. Twee weken nadat we thuis waren gekomen, ging heel vroeg in de morgen de telefoon (Kameroen heeft een klein tijdsverschil): jawel, Kweji Da aan de telefoon. Hij belde om haar te groeten. Veel meer lukte niet want Kweji spreekt geen Frans, alleen Kapsiki, en dat is een taal die Tini niet beheerst. Het werd een kort gesprekje voornamelijk gevuld met gebaren die geen van beiden konden zien. Later hoorde ik dat Kweji er heel tevreden over was geweest: hij had zijn dochter gesproken, helemaal in Nederland.

De krab en de toekomst

Weinig Nederlanders zijn de finale van de WK voetbal tegen Spanje vergeten. We verloren! Maar eigenlijk wisten we dat tevoren al, want 'Paul' had het immers voorspeld. In het aquarium Sea Life in Oberhausen had een octopus genaamd Paul een hele reeks correcte voorspellingen gedaan over de wedstrijden van de WK. Ook die van Nederland-Spanje. Hij moest kiezen uit twee mosselen, één lag bij een Nederlandse vlag, de andere bij een Spaanse. Die met de rood-geel-rode vlag oogde kennelijk lekkerder; in elk geval koos hij de verkeerde en verloren we. Mijn Spaanse schoonzoon ziet dat trouwens wat anders. Dit was, volgens de verzorgers, al zijn tiende correcte voorspelling op rij. De octopus was inmiddels wereldberoemd geworden en het aquarium deed goede zaken. Toen Paul in de ochtend van 26 oktober 2010 een natuurlijke dood stierf, besloot men een standbeeld op te richten, en zo staat dus in Oberhausen het enige standbeeld ter wereld van een octopus. Men probeert daar nu of zijn nageslacht of een ander dier dezelfde 'gave' heeft, en heeft allerlei dieren getest, een woelrat, een klipdas en een mangoeste, maar de gave schijnt zeldzaam te zijn.

Iedereen probeert een lijntje naar de toekomst te hebben in zijn leven: wat ligt er voor mij verscholen, wat gaat er morgen gebeuren, krijg ik die nieuwe baan, hoe gaat het met mijn nieuwe liefde? In de antropologie noemen we dat divinatie, het raadplegen van voortekenen, en het gebeurt overal op de wereld, via talloze verschillende technieken. Wij in Nederland traceren de lijnen in onze linkerhand, bekijken kaarten, gewone of tarot, 'lezen' de stand van de sterren; vroeger bestudeerden we koffiedik, of lieten op de kermis een zigeunervrouw in een glazen bol kijken. Laten we nu maar niet denken dat wij in onze moderne gesecculariseerde maatschappij dit achter ons hebben gelaten, want er zijn regelmatig televisie-uitzendingen gericht op divinatie: astrologie. Voor een antropoloog is

astrologie gewoon een van de vele vormen van divinatie, maar het is big business, vooral doordat er veel wordt verdiend aan de telefoonkosten van de bellers.

Divinatie is dus van alle tijden en culturen. De klassieken volgden de vlucht van vogels, bestudeerden de levers van geofferde dieren, of maakten ingewikkelde berekeningen aan de hand van je naam. Allemaal om het onkenbare te kennen, de toekomst. Volgens het Oude Testament raadpleegden de profeten van Israël de Urim en de Thummim, zienerstenen, als ze wilden weten hoe ze de volgende veldslag moesten winnen. Beroemd is Sauls ontmoeting met de dame die wel de 'heks van Endor' is genoemd. Saul, uit de gunst bij de Heer omdat hij ooit niet alle Amalekieten had gedood, zag zich gesteld tegenover een gigantisch Filistijns leger. Hoewel hij net alle waarzeggerij in de ban had gedaan, zocht hij een waarzegster die 'het via geesten deed', in Endor. Zij liet de geest van de net gestorven profeet Samuel opkomen, en die vertelde Saul dat hij en zijn zoon Jonathan de volgende dag bij hem, Samuel, zouden zijn, dat wil zeggen zouden sneuvelen. Uiteraard gebeurde dat, de drie zonen van Saul sneuvelden in de strijd, Saul zelf werd ernstig gewond en wierp zich toen in zijn eigen zwaard (1 Samuel 28-30). De toekomst kennen betekent nog niet dat je die kunt veranderen. En om dat laatste gaat het me hier.

Divinatie gebeurt dus via allerlei technieken, meestal met voorwerpen, maar ook door het raadplegen van geesten, via een medium. Het klassieke voorbeeld is natuurlijk de Pythia, de priesteres van Apollo in Delphi, die in trance vragen over de toekomst beantwoordde. Van de 8^e eeuw vóór tot de 4^e eeuw n.Chr. was zij verreweg het belangrijkste orakel van de klassieke oudheid. Haar verholde, cryptische uitspraken werden door andere priesters uitgelegd, en leidden zo tot politieke beslissingen. De verdediging van Athene tegen de Perzen is het beroemdste voorbeeld: 'achter houten wallen' zouden de Atheners de overwinning behalen. Waren dat nu de stadswallen, of – zoals Pericles meende – schepen? Hij gokte op het laatste en won.

In Afrika is divinatie deel van het gewone leven, geen folklore en geen commercie. Het wordt op talloze manieren gedaan, meestal met voorwerpen zoals kaurischelpen of tabletten, en de Kapsiki en de Dogon divineren met dieren. Zoals in Oberhausen met Paul de Octopus. Divinatie met behulp van een dier is betrekkelijk zeldzaam, want je hebt de factor die een toevalsmatige uitslag geeft, het dier dus, niet in de hand. Met kaarten, dobbelstenen of schelpen bepaal je zelf wanneer je ze legt of gooit, maar dieren doen maar wat. Ook moeten het altijd min of meer wilde dieren zijn, want huisdieren zijn 'dom', en kennen de toekomst niet. Volgens vele Afrikanen komt namelijk alle ware inzicht uit de wildernis, en hebben alleen de wilde dieren diep inzicht. Maar echt wilde dieren zitten diep in de brousse, dus gebruik je dieren die tussen huis en wildernis in zitten zoals muizen, vogels, en spinnen. Bij de Kapsiki is dit de zoetwaterkrab. We bekijken hier hoe het met de krab in zijn werk gaat bij de Kapsiki, en daarna wat de verschillen zijn met onze divinatie, en met de Griekse orakels.

De seance

Wie bij de Kapsiki iets over de toekomst wil weten gaat naar de smid, de 'algemene specialist' voor alles wat iets met de bovennatuur te maken heeft; immers, hij heeft een krab en kan ermee 'praten'. Ik deed dat al vroeg in mijn onderzoek, want als iemand de toekomst wil weten dan is het wel een antropoloog, zeker als hij net begint. Zo wandel ik dus vroeg in de ochtend naar Cuve. De krab 'woont' in de smidse, vlak naast Cuve's huis, want daar is het lekker warm, in een pot met een laagje water. Ik heb Luc bij me om aan de smid uit te leggen wat ik wil weten, en samen hebben we een vraag bedacht. Natuurlijk kan ik vragen hoe het met mijn onderzoek zal gaan, maar daar zou ik weinig aan hebben. Niet alleen zou ik gewoon het antwoord krijgen dat het wel goed zal gaan, maar mijn onderzoek is geen probleem dat voor de Kapsiki iets betekent. En het gaat me om hun manier om naar de wereld te kijken, met hun problemen en het commentaar van de krab daarop. Dus we stellen een vraag over Joseph, omdat die een probleem heeft met zijn halfbroer, Sunu Ma; de twee kunnen niet goed door één deur. Nu hebben halfbroers wel meer problemen in de Kapsiki-samenleving; immers, bij polygamie heb je veel halfbroers met dezelfde vader, dus zijn de kinderen van je moeder (plus je vader) veel dichterbij je. Halfbroers, met alleen dezelfde vader dus, zijn potentiële concurrenten. Sunu Ma is een beetje een losbol, vindt Joseph, een feestneus die niet goed voor zijn vrouw Kuve zorgt. Hij heeft nog nauwelijks iets voor haar betaald, en ook zijn schoonvader begint ongeduldig te worden. Joseph is de enige met inkomen en moet Sunu Ma en Kuve voeden, en kan dat ook wel door zijn baan bij mij, maar die afhankelijkheid moet niet al te lang duren. Onze vraag gaat dus niet zozeer over mij, maar over Joseph, over wat moet hij doen voor zijn gezin, voor zijn broer en diens vrouw.

Het is nog vroeg en wat koud, dus smid Cuve moet nog even op gang komen. De krab trouwens ook. De smid steekt het vuur in de smidse aan en warmt wat water op, lekker voor het beestje. In een grote open pot gevuld met zand zet onze smid langs de kant allerlei strootjes en stukjes kalebas, in groepjes: elk groepje stelt een persoon of huis voor, samen alle partijen in het kleine huiselijke drama tussen Joseph en Sunu. Dat ziet er als volgt uit.



1. graftombe
2. dorp
3. ingangshut
4. vrouw 1 Kwampa
5. vrouw 2 Kwangwushi
6. vrouw 3 Kwashukwu
7. offerkruik
8. touwtje
9. Joseph
10. graanschuur
11. Kuve
12. lege hut
13. keuken
14. ingangshut van Sunu Ma
15. Sunu Ma
16. Zra Kangacé (dat ben ik!)

Diagram van de pot

Daar sta ik dan in de pot (nummer 16). Veel elementen zijn standaard: graf, dorp, offerkruik en het touwtje, dat geluk aangeeft. Daaronder ligt diep in het zand een ronde vrucht begraven, die de trom voorstelt: wanneer de krab die opgraaft zal een begrafenis volgen, want de trom is het instrument van de dood. Joseph heeft op dit moment drie vrouwen: de eerste, Kwampa ('zij die strijdt'), is even teruggekomen nadat hij de andere twee had getrouwd, maar is gauw daarna weer vertrokken; de andere twee, Kwangwushi en Kwashukwu zijn nu definitief in huis. Zra Kangacé – dat ben ik dus – staat hier wel erg dicht bij de graftombes, maar ik ben gewoon de laatste persoon in de rij. Voor elke persoon staat een driehoekig stukje kalebas in het zand, met wat markeringen erop: vrouw, man, jongen, meisje, een geheugensteun voor de smid.

Cuve legt nu elf losse kalebasstukjes in het zand, vijf ronde en zes langwerpige, elk met zijn eigen markering. De ronde stellen algemene zaken voor zoals bloed, oogst, jeugd en bier – de belangrijke dingen des levens dus – plus de chef, de langwerpige verwijzen naar typen personen, een jonge vrouw, oude vrouw, rijpe vrouw, man met kinderen, jonge man. De smid giet een plens warm water in het zand, neemt de krab in zijn hand en vertelt het dier wat er aan de hand is: de problemen tussen Joseph en Sunu Ma, en hoe dat nu moet met de rest van de familie. Dan legt hij de krab tussen de stukjes kalebas en sluit de pot met een deksel. Luc en hij gaan wat zitten kletsen, want elk antwoord duurt even. Ik zou wel onder de deksel willen kijken, maar dat kan natuurlijk niet. De bandrecorder loopt rustig door, en wordt snel vergeten.

Na een kwartier neemt de smid het deksel eraf, pakt de krab weer in zijn hand en gaat eens rustig kijken, voor zich uit mompelend: 'Ja, niets mis met Joseph,

maar een van zijn vrouwen is nog niet zwanger [Kwashukwu]. Ook Sunu Ma moet uitkijken, want daar loopt een spoor naar de tombe. Zra Kangacé is oké, maar wat is er met zijn hut?' Hij spuugt op de krab: 'Zeg de waarheid, en wees er een beetje snel mee. Wat moeten Joseph en Sunu Ma doen, en wat is er met Kwashukwu aan de hand?' Hij zet de krab er weer in, de deksel erop en we zitten weer een kwartier rustig in de opwarmende zon. De tweede opening geeft wat meer informatie: Er is weinig mis met de drie vrouwen van Joseph, maar er is wat 'geluid' rond Sunu Ma en Kuve. Hij spreekt de krab erop aan, nu met suggesties van oplossingen: 'Moet Kuve sorghum nemen, dat met wat zand van de weg malen en op haar offerkruik leggen? En moeten alle vrouwen van het huis haar wat gemalen pinda's geven?' De krab gaat aan het werk, en Cuve legt ons uit: 'Als god het wil, wordt Kwashukwu zwanger van een zoon, maar Kuve krijgt *matini* (twee zwangerschappen pal op elkaar).'

Bij de derde opening blijkt Sunu Ma ziek te gaan worden, diarree en mogelijk een slangenbeet. Cuve, die de familie goed kent, weet dat Sunu Ma op reis gaat en stelt nu heel specifieke vragen aan de krab: 'Krab van de pot. Dat gaat niet goed met deze man. Moet hij wat bierdroesem, met pinda's, op zijn offerkruik doen? Verzamelt hij dan allen op het erf? Moet hij dan zeggen: "Hier, god, ik ben niet de eerste persoon die op reis gaat, laat mij veilig terugkomen?" Moet Joseph wat gemalen pinda's op Sunu's kruik leggen, en zeggen: "Laat mij horen dat hij goed gezond is?" Moet dat zo? Krab, als je niet antwoordt blijf ik vragen!'

De vierde opening geeft weinig nieuws, maar het voorgestelde offer lijkt niet echt te werken. Dus een nieuwe suggestie aan de krab: 'Krab van de pot. Hij neemt vlees van een mannelijk dier, en met de spullen van daarstraks legt hij dat op zijn offerkruik? Hij is niet gelukkig over zijn broer. Als het anders is moet je het zeggen.'

Het vijfde en laatste antwoord is wat preciezer, lijkt het. Inderdaad, Sunu Ma moet wat doen. Hij moet wat sorghum van de chef vragen, dat malen en er wat van op zijn offerkruik leggen, en Kuve moet er iets van op de weg gooien. Dan moet Joseph een handjevol aan elk van zijn drie vrouwen geven, om in een doek te wikkelen en te begraven op hun wasplaats. Na een nacht graven ze het dan weer op, doen er wat zand van de weg bij, en leggen dat op hun offerkruiken.

Het is nu allemaal duidelijk, althans wat er moet gebeuren. Cuve giet als afsluiting wat water over mijn voeten en daarna in de vier windrichtingen, terwijl Luc alle stokjes en strootjes uit het zand haalt. De sessie is over en ik betaal, 200 cfa (30 cent). Uiteraard geven Luc en ik dit door aan Joseph en Sunu Ma, en die voeren dit allemaal netjes uit. Josephs vrouwen worden allemaal zwanger, dat gaat prima. Sunu Ma komt gezond van zijn reis terug (hij moest naar Nigeria, niet erg ver overigens), maar tussen de broers komt het nooit helemaal goed. Sunu Ma, goed in contacten met mensen, wordt later moslim om tot de hofhouding van de Lamido, de Fulbe-chef in Mogodé, te gaan behoren: hij noemt zich dan Hasmin,

en Kuve wordt Fanta. Uiteindelijk wordt hij dus een belangrijk man, nog steeds een feestganger maar hij betaalt tenminste voor zijn kind, zij het beetje bij beetje. En dat is wat een verantwoordelijk man hoort te doen. Het is Joseph die, lang na ons vertrek, last krijgt van 'ziekte'. Uiteindelijk zal hij vrij jong overlijden, en Kwashukwu en Kwangwushi als weduwen achterlaten, met hun kinderen. Kwangwushi hertrouwt, Kwashukwu niet. Als 'vadersbroer', want dat ben ik van Joseph, heb ik de oudste zoon van Kwashukwu geholpen met de bruidsprijs van zijn eerste vrouw, een Fulbe-meisje, dus is ook hij moslim geworden. Ze wonen vlak bij ons.

Foto 9.1 De krab in de pot



Die toekomst kende ik uiteraard nog niet toen we de krab raadpleegden. Ik wilde gewoon weten hoe dat ging en Luc wilde een goed advies voor Joseph. Divinatie is een prima ingang in de problemen van een dorp; immers, de mensen komen met zeer verschillende vragen naar de krab, en uit die vragen kun je als antropoloog zien wat men in deze cultuur als probleem definieert. Dat is wel eens verschillend van onze probleemdefinitie. Ik geef drie voorbeelden.

De chronische ziekte

Deleme wil weten waarom hij maar niet beter wordt. De krab geeft aan dat de cliënt goed gezond is, dus neemt Cuve een andere krab. Na vele vragen wordt het echte probleem duidelijk, de diepere oorzaak van de ziekte van Deleme: zijn dochter heeft een probleem, en zal sterven als er geen offer wordt gebracht, en haar problemen slaan terug op haar vader. Cuve geeft een serie offers aan die zij samen kunnen brengen.

Dat gebeurt en Deleme geneest, na nog een lange tijd.

De hoopvolle vrijgezel

Kwada Kwefi's vrouw liep twee jaar geleden bij hem weg, en hij heeft nog geen nieuwe. De krab komt met slecht nieuws: 'Tranen in de brousse.' Als Kwada Kwefi een vrouw tegenkomt, moet zijn zoon haar bij de arm nemen en naar hun huis voeren. Kwada zegt Cuve dat de krab kennelijk niet zo goed is in het verwerven van een vrouw, want Kwada is weer vrijgezel. Cuve laat dat niet op zich zitten, en verwijt zijn cliënt en buurman dat hij vorige keer niet alle instructies heeft opgevolgd: 'Je deed de gierst meteen in de graanschuur, terwijl de krab zei dat je moest wachten.' Maar de krab komt weer met een slecht bericht: de ex-vrouw komt terug in tranen, er is ergens een dode. De oplossing is dat Kwada Kwefi's zoon haar gaat halen, om samen een offer te doen in Kwada's huis. Dat advies van de krab wordt dit keer heel precies opgevolgd; de ex-vrouw komt met haar zoon mee en blijft bij Kwada Kwefi, en zo zijn alle problemen voorlopig opgelost.

De nachtmerrie

Kweji Mte doet de divinatie voor zijn zoon die moslim is geworden. Tenminste dat zegt hij, en hij wil eigenlijk een algemene reading. Cuve vraagt of de schoondochter al bij die zoon is ingetrokken, en begint. Echter, de krab lijkt een heel andere vraag te beantwoorden. Cuve vraagt Kweji daarom wat er eigenlijk aan de hand is. Dan vertelt Kweji zijn echte agenda. 'Ik had een droom vannacht. Ik zat op het plein bij ons en overal waren doden. Ik was de enige levende. Een enorme hond probeerde me te doden, maar ik kon hem steeds weer tegen de grond drukken. Uiteindelijk pakte ik hem op en smet hem neer tussen de doden. Het beest spatte uiteen en ik zat onder het bloed. De doden moedigden mij aan in mijn gevecht met de hond. Toen ik wakker werd had mijn vrouw in diezelfde nacht een droom gehad waarin haar zoon haar iets scheen te vragen.' Redenen te over voor een consult!

De krab geeft aan wat voor offer gebracht moet worden en Kweji Mte gaat gerustgesteld naar huis en brengt samen met zijn vrouw de voorgeschreven offers, die dit keer vrij ingewikkeld zijn.

Peuteren aan de toekomst

De seances roepen wel vragen op. Is dit eigenlijk wel 'toekomstvoorspelling'? En als je iets van de toekomst weet, wat doe je dan met die kennis? Is dit anders dan onze 'astrologie' of tarot leggen? De krab-seance zoals hierboven beschreven, is typisch voor Afrikaanse divinatie. Er wordt niet gezegd hoe de toekomst er precies uit gaat zien, maar welk risico we lopen in de toekomst. De krab geeft aan welke gevaren schuilgaan in de mist van morgen: ziekte, een slang, kinderloos-

heid, de gebruikelijke risico's van het Afrikaanse leven. Reizen zijn gevaarlijk, gezondheid is broos, en kinderen zijn uiterst belangrijk maar kwetsbaar. Het gaat er niet zozeer om wat er nu beslist gaat gebeuren, maar wat er kan gebeuren. En dat moet je voorkomen. En, vooral, de bron van de risico's ligt in het verleden.

Als je weet wat er op de loer ligt, kun je daar wat aan doen. Daarom schakelt Cuve in zijn sessie ook zo snel over van het probleem – dat helemaal niet zo concreet wordt – naar de oplossing: een offertje, met de gebruikelijke symbolen zoals gierst, bier, de weg en de offerkruik, de plek waar een Kapsiki zijn god aanspreekt. Het merendeel van de sessie gaat erom wat er precies geofferd moet worden, en dat wordt heel precies aangegeven. Het is niet altijd zo simpel als hier; soms moet een geit worden geslacht, bier gemaakt, en moeten alle vrienden en burens uitgenodigd voor een feest. Vaak moeten fouten uit het verleden worden hersteld: een fout bij de begrafenis moet worden hersteld, een vervloeking moet ongedaan gemaakt worden, een magisch voorwerp moet worden weggehaald uit het huis. De toekomst is niet onveranderlijk, voor de Kapsiki, maar beïnvloedbaar. Er is met de toekomst te praten.

In de Griekse tragedies is dat precies andersom. Neem nu Oedipus. Sophocles' tragedie *Koning Oedipus* is de bekendste versie van deze veel oudere mythe. Heel kort:

Oedipus' vader, koning van Thebe, hoort van een orakel – divinatie dus – dat zijn zoon hem later zal doden. Hij laat een dienaar de baby met doorgesneden achillespezen in het gebergte dumpen. Een lokale herder en zijn vrouw vinden het kind en voeden het op. Dan hoort Oedipus van een ander orakel – divinatie weer – dat hij later zijn vader zal doden en met zijn moeder zal trouwen; hij gaat daarom weg bij zijn (pleeg)'ouders'. Onderweg raakt hij in gevecht met zijn biologische vader en doodt hem. In Thebe verslaat hij de sfinx door een raadsel op te lossen, en trouwt als beloning met de koningin, die net weduwe is geworden, zijn moeder dus. Alles nog zonder dat Oedipus dat weet. De pest teistert dan Thebe, en via de blinde ziener Teresias – nog een divinatie – leert Oedipus de reden daarvoor: zijn vadermoord en het huwelijk met zijn moeder. In Sophocles' versie steekt Oedipus zijn eigen ogen uit, en zwerft verder rond als boetedoening.

Van dit slot zijn er andere versies, maar het basisverhaal is telkens hetzelfde: orakels, vadermoord, incest met moeder, pest, onthulling, boete. Telkens is het lot onafwendbaar, en het orakel verandert daar niets aan. In feite spelen orakels de hoofdrol in het verhaal, want zij vormen de motor van de gebeurtenissen. Zonder het eerste orakel was Oedipus gewoon door zijn vader en moeder aan het Thebaanse hof opgevoed, met heel weinig kans op vadermoord en incest. Zonder tweede orakel was hij gewoon herder geworden, zijn liefhebbende pleegouders koesterend tot aan hun dood. En zonder laatste orakel had hij nooit beseft wat er eigenlijk aan de hand was. Hier is niet alleen het noodlot onafwendbaar, maar ook is kennis van het lot absoluut nodig om datzelfde lot te bewerkstelligen. Hoe meer je in dit Griekse denken van je toekomst afweet, hoe minder je het lot kunt

ontwijken. Kortom, het orakel produceert zelf de toekomst die het voorspelt, een selffulfilling prophecy.

Wat nu als Oedipus en zijn vader verstandig waren geweest en naar een Afrikaanse divinator waren gegaan? Welnu, we zien dan de vader van Oedipus aankomen bij smid Cuve om de krab te raadplegen: 'Wat gaat er met mijn zoon gebeuren?' De krab had dan gezegd dat er wat bloed en dood in het verschiep lag, zonder heel specifiek te zijn. Maar de vader had ongetwijfeld het advies gekregen om een groot offer te plegen – minstens een os –, iedereen uit te nodigen voor een groot feest, en goed te zorgen voor Oedipus en diens moeder Iocaste. En omdat je als divinator op lange termijn de toekomst nooit precies weet, moet de koning regelmatig terugkomen voor een nieuw consult. Kortom, het was feest geweest in Thebe, rond een hecht koningsgezin. Geen vadermoord.

Als Oedipus als herder de krab had kunnen raadplegen, dan zou die ongetwijfeld in Oedipus' verleden hebben gegraven; een goede divinator weet van sociale relaties en was zeker op de hoogte geweest van dat plotselinge kind bij een onvruchtbare herdersvrouw. Dus, als er bloed en dood verschenen in Oedipus' toekomst, zou de krab de herkomst van Oedipus hebben onthuld, of duidelijke hints hebben gegeven waar hij eigenlijk vandaan kwam. Oedipus was dan in Thebe op zoek gegaan naar zijn biologische ouders, en wellicht was het een happy end geworden, Oedipus verenigd met het koningspaar van Thebe. Weer feest in Thebe, dus.

Daarmee was de wereldliteratuur wel een hoogtepunt armer geweest, want *Koning Oedipus* en *Oedipus in Kolonos* zijn onsterfelijke meesterwerken. Van een herenigd gezin maak je misschien een televisieprogramma, maar geen werelderfgoed. In de Griekse versie zijn de gedeeltelijke kennis van de toekomst, plus de ontbrekende kennis over het verleden onontbeerlijk voor het verloop van het verhaal. En dat zou in Afrikaanse divinatie precies andersom liggen: zij zouden spitten in het verleden, om iets beter de toekomst in te gaan.

Als je niets aan je toekomst kunt veranderen, heeft het kennen ervan weinig zin. Maar als je er wel wat aan kunt doen, dan heeft het repareren van je verleden wel degelijk betekenis. Daarom is de Afrikaanse divinatie een veel beter therapeutisch instrument dan onze astrologie of kaartlezen: we hebben eerder advies nodig dan informatie, en doen er beter aan onze sociale relaties te herstellen dan te zitten wachten op een onafwendbaar noodlot. Daarmee staat de krab, als vertegenwoordiger van Afrikaanse divinatie, veel dichterbij ons dan de Griekse tragedie. Koning Oedipus is een literair hoogstandje, maar gelukkig is ons leven niet zo. We zijn veel meer bezig met wat de Engelsen noemen, 'muddling along', doormodderen, en divinatie geeft ons richting in die modder. De krab helpt ons te peuteren aan onze toekomst.



Foto 9.2 Cuve met een klant

In de praktijk gaat het merendeel van de divinatie dus niet over de toekomst maar over het verleden: waardoor is dit probleem ontstaan? Dat was in ons geval met Joseph en zijn broer Sunu Ma minder centraal, omdat dat eigenlijk duidelijk was. Maar in veel divinatie over onvruchtbaarheid – en dat is het meest genoemde probleem – wordt nagegaan waar die vandaan komt. Want een vrouw is niet zomaar onvruchtbaar: dat heeft een diepere oorzaak. Misschien heeft ze ruzie met een co-vrouw, misschien is haar schoonvader ontevreden over haar, of heeft haar vorige man een gemene streek uitgehaald. Of haar schoonmoeder, wie weet. Ziekte, vooral een hardnekkige aandoening, vraagt ook om een dergelijke verklaring: is de patiënt niet in harmonie met zijn god, heeft een ander magie bedreven tegen hem, heeft zijn moedersbroer kwade gedachten over hem, of heeft hij misschien schulden bij een derde? In dit soort sociale diagnostiek is de krab goed want volgens de Kapsiki komt een hardnekkig probleem voort uit verstoorde sociale relaties. In mijn divinatie probeerde Cuve de relatie tussen de halfbroers te herstellen; dat lukte maar even, en eigenlijk kwam in alle divinatie die Joseph later voor zijn ziekte zou raadplegen, dit element weer naar boven. Luc zei later dat Joseph een fortuin had besteed aan eet- en drinkpartijen voor de wijk om alle

neuzen weer dezelfde kant op te krijgen. Baten mocht het, helaas, uiteindelijk niet.

De toekomst blijft dus redelijk ongewis voor de Kapsiki, maar divinatie helpt je die toekomst met enig zelfvertrouwen in te gaan. Voor hen hoeft je niet precies te weten wat er gaat gebeuren, maar wil je gewoon een iets betere kans hebben de gevaren die op je pad komen, de baas te kunnen. De offers geven je een betere ingang in de toekomst, al is die nog zonder garanties, een realistisch beeld in feite. Belangrijk is dat je er zelf wat aan kunt doen: je kunt je eigen kansen in de toekomst verbeteren. Hier is geen sprake van een onafwendbaar lot, geen fatum dat je hoe dan ook overkomt; in Afrika is met de toekomst te praten, je kunt het ermee op een akkoordje gooien.

Alle Afrikaanse groepen divineren, meestal op meer dan één manier. Bij de Dogon in Mali – de groep waar we na dit hoofdstuk langzamerhand heen gaan – gebeurt dat onder andere met behulp van een vos. 's Avonds bij zonsondergang wandelt de divinator de duinen in tot ver buiten het dorp, en zet binnen een kleine omheining die daar speciaal voor is gemaakt de vragen in het zand. Zorgvuldig tekent hij een soort plattegrond van de vraag in banen in het zand, met strepen, heuveltjes, stokjes en andere symbolen, voor elke cliënt telkens een vierkant met tweemaal drie banen. Die symbolen verwijzen naar god, dorp, doodsdeken en graf, en staan op vaste plekken. Tussen de vierkanten strooit de vossenman pinda's. 's Nachts komt dan een klein woestijnvosje en loopt kriskras door dat zand om die pinda's op te eten; vossen schijnen pinda's lekker te vinden, althans in Mali. Als de ochtend een beetje opwarmt klimt de divinator weer de duinen in naar deze vaste vossenplek, en leest de sporen van het vosje: pootafdrukjes als sleutel voor de toekomst. Per seance kunnen de vierkanten van een stuk of acht klanten in één divinatiebed. Na afloop loopt de divinator langs de klanten om te vertellen wat de vos heeft geopenbaard.

Dus ook bij de Dogon wordt de toekomst gelezen met een dier, wat op zich ongewoon is. Bij andere groepen verkondigen enkele muizen of spinnen de toekomst, maar veruit de meeste divinatiesystemen gebruiken voorwerpen, zoals kaurischelpen, snoeren met stukken kalebas, tabletten of mandjes met allerlei paraferalia. Soms moet de divinator in trance raken om zo met de hogere werkelijkheid in aanraking te komen, maar bij noch de Kapsiki noch de Dogon is dat het geval. Wat je kunt vragen, en hoe gedetailleerd de antwoorden zijn die je krijgt, varieert ook per techniek van divinatie. Bij de krab zagen we dat de Kapsiki vrij precieze antwoorden op specifieke vragen kunnen verwachten, maar bij de vos is dat niet zo. Zijn pootafdrukken geven een algemeen antwoord op een breed gestelde vraag: Haal ik de volgende twee jaar nog (oftewel blijf ik gezond)? Ben ik in vrede? Lukt de oogst, een beetje? De Dogon stellen vragen naar algemeen welzijn en zijn dan redelijk bescheiden, leef ik nog een jaar, en ben ik gezond de vol-

gende paar dagen? Niet voor je hele leven, dat is te veel gevraagd. Afrikaanse divinatie is realistisch.

Ik raadpleeg de vos altijd, al was het alleen omdat het altijd weer een ervaring is, zo lekker met je blote voeten in het warme zand, stil, met een fluisterende wind, en ver op de achtergrond de schitterende falaise waar de huizen van Tireli in het avondlicht één worden met de rotsen van de puinhelling. Prachtig. Het is ook een erg mooie vorm van waarzeggen, waar het vriendelijke strijklicht van de avond de zandheuveltjes die jouw situatie voorstellen fraai uitlicht. Voor de Dogon zelf is het natuurlijk niet zo belangrijk dat het een heel fotogenieke vorm van divinatie is, maar voor iedere filmer wel. In 2011 kwam de ploeg van *Erica op reis* bij me langs in Tieli, en onderging Erica Terpstra daarom opgewekt genietend haar zoveelste inheemse divinatie. Daar kwam trouwens iets verrassends uit: ze zou nog een kind krijgen, een vlelend commentaar op haar leeftijd. Nu was haar dat in Indonesië ook al gezegd, en ze interpreteerde dat dan ook maar een generatie verder, een kleinkind, en dat maakt voor de Dogon ook weinig verschil.

Foto 9.3 Hier sta ik zelf in het zand: de vos is langs geweest!



Overigens kennen de Dogon, zoals we nog zullen zien, ook een vorm van divinatie met kaurischelpen, waar je wel heel concrete vragen aan kunt stellen. Deze deden we dus ook met Erica, en de vraag was wanneer Willem-Alexander en Máxima koning en koningin zouden worden. Het antwoord was duidelijk: binnen vijf jaar zou de moeder de macht aan haar zoon overdragen. Voor ons lag dat in 2011 voor de hand en wij vonden het wel een veilige marge, maar voor een Afri-

kaan is het dat niet; in Afrika wordt immers de macht zelden overgedragen, zeker niet bij vorsten tijdens het leven. Enfin, het kwam uit, maar dat weet iedereen wel, twee jaar later, ruim binnen de voorspelde tijd.

Rest de vraag of ik hierin geloof. Dat is een vraag die je als antropoloog liever niet beantwoordt. Je wilt zeker niet je ongelof tentoonspreiden tegenover je informanten, want dan krijg je geen goede informatie meer; ook hierin moet je participeren, op zijn minst doen alsof. Maar voor jezelf is het wel belangrijk om enige duidelijkheid te hebben. Niet alles komt uit, en ik weet dat wij als blanken meestal goed nieuws krijgen van de krab of de vos, zo hoog is onze status ook wel. Waarschijnlijk hoorde dat extra kind van Erica ook tot die goednieuwsvivinatatie. Maar daarmee is de kous nog niet helemaal af, want de vraag is er altijd, voor ons maar ook voor de Dogon of de Kapsiki.

Voor de Dogon is de interpretatie van de vossensporen niet zo eenvoudig, en vaak komt een collega's ochtends mee voor een second opinion. Ook voor hen is dit geen absoluut geloof, maar eerder een zoeken naar houvast in een onzekere wereld, of zoals een antropoloog het noemde, speuren met een stok voor een blinde. Naar de toekomst toe zijn we allen blind, maar een klein houvast is beter dan niets. Voor de Kapsiki is belangrijk dat de rol van de smid zo klein mogelijk blijft. Voor hen is het de krab die moet antwoorden, niet de smid zelf; smeden zijn slim en kunnen je voor de gek houden, en dat doen ze ook, daar zijn verhalen te over van. Maar helemaal krijg je de tussenpersoon nooit uitgeschakeld, dus ook bij hen is het belangrijk meerdere vormen van waarzeggen te gebruiken, met verschillende 'grondtroepen' van de bovennatuur, en te proberen de communicatie zo rechtstreeks mogelijk te laten geschieden.

Er is een Kapsiki-vorm van divinatatie waarbij dat laatste lijkt te kunnen. Het is de *kwahè*, een 'vogeltje' waarmee men direct kan communiceren. In Mogodé was er één smid die zo'n beestje had. Vroeg in de morgen gingen Luc en ik naar deze Vandu, die iets buiten het dorp woonde, richting Nigeria. Na de gebruikelijke, zeer korte uitleg van Lucs probleem – namelijk het feit dat Marie na François geen kinderen meer kreeg – gingen we de persoonlijke hut van de smid binnen. Aan een van de palen hing een leren zak, versierd met wat tanden, kwastjes en medicijnkokertjes. Vandu maakte een vuurtje aan, omdat de *kwahè* niet in de kou wilde werken. Hij begon haar aan te roepen: '*Kwarumba, kwarumba kwahè*' (het beestje heeft een normale vrouwen naam) en wachtte. Na een halfuurtje klonk ineens gepiep in de donkere hut: ze was gekomen. Vandu legde *kwahè* het probleem van Luc voor, en na wat aansporingen piepte zij terug; de smid vertaalde de tonen van het 'vogeltje' in Kapsiki-zinnen met een overeenkomstige toonmelodie (doordat Kapsiki een toontaal is, bevat de zinsmelodie nogal wat informatie).

Luc kon in dit geval rechtstreeks communiceren, dat wil zeggen via de tooninterpretatie van de smid. Luc legde uit wat hij allemaal al gedaan had om de on-

vruchtbaarheid van zijn vrouw op te heffen; dat had allemaal niet gewerkt. *Kwahè* piepte terug dat er (nog!) iets heel anders aan de hand was. Haar eerste kind was doodgeboren, en meteen begraven. Die begrafenis was niet goed verricht: de smid had het lijkje verkeerd in het graf gelegd, uit slordigheid waarschijnlijk – of om het later tegen betaling weer recht te zetten. Zij diende die smid op te sporen om het kind opnieuw te begraven.

Bij dit alles hadden Luc en ik geen vogeltje gezien. Wij hadden slechts het gepiep uit een moeilijk te bepalen richting horen komen. Mijn ongeloof hier is dat ik niet geloof dat er een vogel was; met buikspreken kan het net zo gemakkelijk worden verklaard. De Kapsiki geloven wel in de vogel, maar beseffen dat de smid hier wel erg duidelijk tussen zit: ‘Van wie komt de informatie eigenlijk?’ Mede daarom is de techniek niet erg wijdverbreid. De kernvraag is inderdaad waar de informatie vandaan komt, en hier moet ik voortdurend mijn ongeloof verbergen voor mijn informanten. Zij geloven dat die van krab of vogeltje komt, liefst met zo weinig mogelijk storing door de divinator. Volgens mij kennen de divinatoren hun cliënten heel goed, zijn ze prima op de hoogte van de problemen die er spelen, en hebben ze een scherp oor voor de geruchten in het dorp. Ze weten waar hun cliënten voor komen, en ze kennen de breuklijnen en spanningsvelden in het sociale netwerk. Dus veel van de adviezen zijn heel zinnige raadgevingen, waarvan het gezond verstand een prima therapie kan maken.

Overigens kreeg Luc zelf door het onderzoek ook een wat andere visie op deze techniek. Bij het uitwerken van de tekst vanaf bandrecorder, viel het hem op hoe de *kwahè* bepaalde, heel specifieke vragen uit de weg ging; wanneer Luc probeerde door te vragen naar wie nu uiteindelijk schuld had aan hun probleem, werd het vogeltje ineens heel vaag: ze noemde geen naam, maar zei alleen ‘een vrouw’, en toen Luc doorzette ‘een oude vrouw’, en verder ging ze niet. Zelf vond ik dat normaal, omdat ik langzamerhand wist dat geen enkele Kapsiki-divinatie met namen van schuldigen aan kwam zetten, en dat vind ik maar goed ook, want van dat soort beschuldigingen komt alleen maar ellende. Maar Luc zag dat anders: ‘Die *kwahè* geeft geen antwoord. De smid kan het dus niet zo goed!’ Hij ging niet twijfelen aan het principe, aan de techniek op zich of aan de *kwahè*, maar wel aan de vaardigheden van de divinator. We moesten dus een andere smid met ‘vogeltje’ zoeken; dat is uiteindelijk ook gelukt, in een ander dorp, en daar ‘deed’ de smid het overdag. Voor Luc was dat een beslissend argument: ‘Als hij bij vol daglicht met de *kwahè* spreekt, is hij beter.’ De seance gebeurde overigens nog wel binnen in de hut, zo veel licht was er nu ook weer niet. En namen van ‘schuldigen’ kwamen ook hier niet uit.

Cliënten testen vaak de divinator om deze voorkennis uit te sluiten: ze gaan bij een vreemde smid de krab doen of komen met een fakeprobleem of raadplegen een reizende divinator. Ik heb dat soort seances ook opgenomen, en bij het uitwerken zie je dan hoe die vreemde waarzegger in zijn communicatie met de

cliënt allerlei lijntjes uitgooit om informatie af te vangen zonder dat de cliënt het merkt. Kortom, heel veel van de antwoorden komen voort uit voorkennis van de divinator en uit onbedoelde informatie gegeven door de cliënt. Maar er is nog iets anders. Mijn buurman zei mij eens: 'Ik ga altijd naar Cuve voor de krab, want hij voorspelt onheil; en dat zijn de echte gebeurtenissen.' Inderdaad, divinatoren neigen tot het voorspellen van onheil, en de krab geeft dan aan wat je aan dat onheil moet doen. Dat maakt voorspellen makkelijker. Gebeurt er geen ellende, dan heeft de krab gelijk gehad en heb je zijn adviezen goed opgevolgd: de krab heeft dan dus dubbel gelijk. En mocht het onheil toch toeslaan, dan heb je dat offer misschien niet helemaal goed gedaan. Onheil voorspellen is dus moeilijker te falsifiëren dan wanneer de krab een zonnige toekomst voorspelt. Als het na een optimistische voorspelling toch fout gaat, heeft de krab gewoon ongelijk. Trouwens, er gebeurt volgens de Kapsiki altijd wat, en 'gebeuren' wil zeggen onheil.

Maar is dit alles? We zagen al dat de diagnose van de krab redelijk vaag blijft, met veel ambivalent taalgebruik. Ook dat helpt. Toch zijn er veel voorbeelden waarin de divinator met onbekende informatie komt, die correct blijkt te zijn. De antropologie kent hier nogal wat gevallen van. Voor een deel kan dat omdat je die gevallen beter onthoudt, maar voor een ander aanzienlijk deel lijkt het alsof divinatoren toch een fijne neus hebben voor verborgen zaken. Waar trance wordt gebruikt – niet bij de Kapsiki of de Dogon dus – kan dat misschien momenten van helderheid geven, maar ook de technische divinatie zoals met de krab kan een manier zijn voor de smid om zich open te stellen voor de andere kant van de wereld.

Zelf heb ik daar bij de krab één duidelijk voorbeeld van. Terwijl de divinator elders was, zette ik zelf de strootjes in de pot, want dat kan je zelf ook doen. Vanuit een ingeving zei ik tegen Tini: 'Laten we je vader in de pot zetten.' Die was dat jaar overleden. We hadden alles klaar, toen de divinator terugkwam. Hij wierp één blik in de pot, en haalde de strootjes van haar vader eruit: 'Die doet niet mee, die is dood.' Ik vroeg hem later hoe hij dat wist, en hij zei: 'Ik zag het gewoon.'

Ik heb geen idee hoe hij dat kon zien, nog steeds niet.

Ijzer en vuur

Roestvrij staal loopt als een glanzende draad door mijn jeugd heen, ik zei dat al, en van de fascinatie voor de smid ben ik nooit afgekomen. We zijn in bijna elk hoofdstuk wel een smid tegengekomen, bij de medicijnen, bij de voorspelling van de toekomst en in de hoofdrol tijdens de dans met de dode. Mijn hele loopbaan door ben ik over deze fascinerende groep blijven publiceren, en onlangs heb ik al die stukken bij elkaar geveegd, ze netjes bewerkt en uitgebreid, een handvol hoofdstukken toegevoegd, en van mijn Kapsiki-smidservaring zo een boek gemaakt, *The Forge and the Funeral; the Smith in Kapsiki/Higi Culture*. Boeken over de religie van een groep, zoals mijn *The Dancing Dead* over de Kapsiki-religie, zijn er redelijk veel, maar toen ik mijn smedenmanuscript aan ASC-directeur Ton Dietz liet zien, bladerde hij het even door, zoals je dat doet bij een collega, en vroeg heel bedachtzaam: ‘Bestaat er enig ander boek zoals dit?’ Ik zei: ‘Er is één ander boek dat er een beetje op lijkt, over de Mande-smid in Mali.’ Inmiddels is er nog een uitgekomen over de Toeareg-smeden, maar dat is het wel; straks staan er in de bibliotheek van het Afrika Studiecentrum drie boeken over smeden, op een bestand van 80.000! Monografieën over smeden zijn zeldzaam, en ik ben er best trots op.

Tegenwoordig is het bon ton voor een antropoloog om dan als leerling-smid te gaan opereren, om een aparte groep zo van binnenuit te bestuderen. Ik heb dat niet gedaan, want ik kwam naar Kameroen om de Kapsiki-religie te bestuderen; daarom werd ik gewoon lid van de *kangacè*-clan, zoals we zagen, en was daarmee *melu*, dus niet-smid. Dat besepte ik op dat moment uiteraard nog niet, maar in ‘mijn clan’ zat ik wel goed, bleek later. Ik kon namelijk smedenvriend worden, want dat was de reputatie van de *kangacè*, en dat leverde me genoeg ingang. Waarschijnlijk was het ook het beste, want men zou het heel vreemd hebben gevonden wanneer een blanke met zijn hoge status zich had vereenzelvigd met de lagere kaste in de samenleving. Een jonge Kapsiki-student antropologie heeft dat

wel gedaan: hij werd zelf voor de duur van zijn onderzoek onder de smeden van Mogodé 'smid', hoewel hij gewoon *melu* was, en iedereen dat wist. De dorpelingen raakten daardoor in grote verwarring. Als hij met zijn smidsmaatje door het dorp wandelde, gingen de anderen een straatje om, of drukten zich zelfs in de doornhaag langs de kant van de weg, om hem maar niet te hoeven groeten. Hij probeerde allebei te zijn, smid zowel als 'gewoon', en was daardoor geen van beide, dus meden zelfs zijn eigen familieleden hem!

Dit tekent hoe 'anders' de smeden zijn in West-Afrika. Je moet je voorstellen dat je in een dorp van 3000 mensen een groep van zo'n 150 hebt – het is ongeveer 5 procent van de bevolking – die anders leeft, ander eten verorbert, onderling trouwt en allerlei speciale vaardigheden heeft die de anderen niet hebben. Die mensen heb je absoluut nodig, maar ze zijn wel anders, en dat kan ongemakkelijk zijn. De tegenstelling *melu* (niet-smid) – *rerhè* (smid) loopt overal in door. Ik noem ze voor het gemak 'smid', maar slechts een paar van de groep bewerken ijzer of gieten messing. De meesten houden zich helemaal niet met metaal bezig, maar raadplegen de voortekenen, genezen zieken, begraven de doden of maken muziek. En de vrouwelijke *rerhè* maken potten, zijn vroedvrouw, hebben medicijnen voor kleine kinderen of voorspellen de toekomst. We noemen ze toch 'smid' omdat metaalbewerking altijd in het specialisatiepakket van de groep zit, overal in West-Afrika; ze zijn 'metaal-plus'. In het Engels kan je nog onderscheid maken tussen 'smith' (de algemene naam) en 'blacksmith' (de ijzer smedende smid), maar in het Nederlands werkt dat niet. Gewoon 'smid' dus maar.

Bij de Kapsiki is vooral de dood het rijk van de *rerhè* – we zagen hen al prominent in de 'laatste dans', want zij verzorgen de begrafenis: ze wassen het lijk, tooien het op en dansen ermee in de afscheidsdans, terwijl de jonge smeden de trom slaan, en andere smeden op hun speciale begrafenisfluiten spelen. Aan het eind van de drie dagen leggen de smeden de overledene netjes in zijn graf. Later leiden zij de rituelen waarmee de graftombe geleidelijk wordt opgebouwd, en na een jaar zorgen zij dat de kruik bier die de overledene uiteindelijk zal voorstellen, in het huis van de zoon van de overledene komt. Voor de begrafenis zijn ze dus absoluut onontbeerlijk. Luc en ik kwamen eens in Mabass, een dorp in het noorden, en hoorden dat daar geen smeden meer waren. 'Hoe moet dat dan?' riep Luc geschokt uit. 'Hoe begraven jullie dan de doden? Of gaat er hier niemand dood?' Voor de Kapsiki is een dorp zonder smeden ondenkbaar en onbestaanbaar. Het antwoord in Mabass was dat er smeden van een buurdorp kwamen. Hoe anders?

Het vreemde is dat een groep die zo belangrijk is voor het overleven van het dorp zo'n lage status heeft, en juist dat heeft me altijd gefascineerd. Zonder ijzer geen landbouw, zonder medicijnen geen gezondheid, zonder divinatie geen oplossing voor de onderlinge problemen, en zonder muziek geen feest, wat houd je dan nog over? De *rerhè* zijn niet zomaar specialisten, de 'gewonen', *melu*, vinden hen inderdaad bijzonder, maar vooral eng en vies. Vies omdat ze allerlei dieren

eten die de *melu* oneetbaar vinden, zoals hagedissen, ezels, schildpadden of slangen. Vreemde gewoonten roepen altijd de vraag op: 'Waarom? Waarom doen ze dat op die manier?' Dat is altijd een verdraaid lastige vraag, want eigenlijk vragen we daarmee waarom ze het niet gewoon op onze manier doen. Als antropologen hebben we geleerd dat onze manier, onze cultuur dus, eigenlijk net zo vreemd en ongewoon is. Waarom houden wij rechts en niet links, waarom hebben die 'rare' Engelsen het stuur aan de 'verkeerde kant'? Meestal proberen we de vraag te omzeilen omdat er geen antwoord op is, maar in dit geval denk ik antwoord te hebben op die waaromvraag. Waarom eten de *melu* geen paarden, slangen, ezels, schildpadden en sprinkhanen en verorberen de smeden die lekkernijen wel? Want, laten we wel wezen, voedingstechnisch is er niets mis met het vlees van die dieren.

Foto 10.1 Een jonge smid, Guili 2006



Ik heb Luc en een paar anderen eens een indeling van het dierenrijk laten maken zoals de Kapsiki die zien. Die ziet er wat anders uit dan onze wetenschappelijke systematiek, maar dat geldt voor elke 'folk'-classificatie, per slot van rekening onderscheiden Amsterdammers drie soorten vogels: 'vlieg-sijssies', 'loop-sijssies' en in de grachten ons aller 'drijf-sijssies'. En in een klassieke Chinese encyclopedie stonden onder de 'dierenfamilies' de volgende soorten: 'zij die de kruik komen breken', 'zij die van verre op vliegen lijken' en – de mooiste van alle typeringen – 'dieren met een fijne kameelharen penseel getekend'. Vergeleken daarmee is de Kapsiki-classificatie van groot zoölogisch realisme: 'lopers', 'vliegers', 'kruipers', 'waterbeesten', 'muizen', 'sprinkhanen' en 'mieren', daar kom je een eind mee. De 295 species die we met elkaar hadden gevonden, allemaal met Kapsiki-namen, liet ik onderverdelen naar: eet iedereen, eten alleen smeden, en eet niemand. Toen kwamen er ineens aardige dingen naar boven. Onder de 'vliegers', die zowel vogels als vliegende insecten bevatten, zaten de insecten in het niet eetbare vakje, niets bijzonders, maar tussen hen zag ik ineens de specht staan! Vogels zijn prima eetbaar – de Kapsiki eten het laatste zangvogeltje nog op – maar de insecten wat minder; kennelijk zagen zij de specht als een insectensoort. Waarom? Volstrekt duidelijk: 'Het beest eet hout,' zeiden mijn mensen, 'net als insecten, dus is een specht een insect.' Dat is een aha-erlebnis voor een antropoloog: dieren zijn wat ze eten, dus de mensen waarschijnlijk ook. 'Der Mensch ist was er isst,' zeggen onze oosterburen. Ik keek daarom naar de systematische verschillen tussen de 120 soorten die eetbaar zijn voor ieder, de 61 die alleen verteerbaar worden geacht door smeden, en de 114 die niemand wilde. Toen bleek dat deze 61 dieren dezelfde plek in het dierenrijk innamen die de smeden zelf in het mensenrijk hadden: zwart, aaseters, muzikanten, dieren met speciale functies en dieren-op-de-grens-van-de-indeling. Smeden eten hun dierlijke soortgenoten op, of in wat wetenschappelijker termen, smeden bevestigen hun identiteit door het consumeren van overeenkomstig geclassificeerde dieren.

Met hun eten definiëren smeden zichzelf dus als 'de ander', maar daarmee zijn de dieren die zij eten nog niet vies, en de smeden zelf ook niet. Er is niets inherent smerigs aan gemarineerde slang, schildpadsoep of een lekker stukje ezeltjesbief. Vies worden de *rerhè* echter gevonden omdat ze de lijkbezorgers zijn, en naar die lijken stinken. Waarom de Kapsiki zo laat begraven zagen we al in het hoofdstuk over de laatste dans van Zra Demu. Daarmee lijkt de smedengroep verrassend veel op een kaste: een endogame, hiërarchisch geordende beroepsgroep met een associatie van onreinheid. De vergelijking met India wordt veel gemaakt voor de smeden, en met enig recht. Het grote verschil is echter dat er maar één kaste is in West-Afrika, die van de smid, want de meerderheid is 'gewoon', terwijl in India de nadruk ligt op een complex systeem van kasten; daar zit iedereen in een kaste. Het punt is dat de smeden bij de Kapsiki primair begrafenisondernemers zijn, 'mannen van de dood', en al levert hun dat veel op, ze betalen daarvoor

een flinke prijs: ze worden vies gevonden, net als een lijk. En dat betekent veel in de dagelijkse omgang. De *melu*-meerderheid mijdt hen niet alleen als huwelijks-partner – endogaam heet dat –, ze eten of drinken ook niet met hen, althans, niet uit dezelfde schaal of kalebas. Daarom liep mijn vriend Gwarda, de hoofdsmid, altijd met een *dzakwa* op zijn hoofd, een gevlochten mandje waaruit hij kon drinken. Want smeden eten en drinken wel *melu*-voedsel of -bier, maar moeten wel hun eigen vaatwerk meenemen, want dat maken ze, in *melu*-ogen, toch maar ‘smerig’. Als zij uit een ‘gewone’ kalebas zouden drinken, moet die worden weggegooid.

Maar met alle doodgraverij en waarzeggerij is ijzer toch essentieel, want zonder ijzer geen landbouw. Daarom gaan we nu bij een ‘echte’ smid op bezoek, één van mijn favoriete bezigheden, bij eentje die ijzer smeedt. De ingang van de Kapsiki-smidse is erg laag en de lange blanke moet heel diep bukken, wil hij daar naar binnen. Cuve, mijn smid-buurman, kruipt met al zijn jaren nog vrij soepel de smidse in, maar ik zit wat strakker – laten we dat maar zo zeggen – in elkaar en moet op handen en knieën door de kleine opening. Ik ben zijn klant vandaag, want ik wil een paar ijzeren voorwerpen hebben die in de Kapsiki-religie belangrijk zijn: een medicijnkokertje, een tweelingarmband, een vuurijzer en een *mblaza kwamanehemenu*. Dat laatste is een mooi woord dat betekent ‘middel om verwanten te scheiden’: wie met een neef of nicht trouwt moet zo’n voorwerp hebben om het ongeluk af te wenden dat anders daaruit voortkomt.

Binnen is het donker, maar als mijn ogen gewend zijn, herken ik de \cap -vormige oven met erachter de blaasbalgen en luchtaanvoer, en ervoor de holle steen met water, de aambeeldsteen en de zitsteen van Cuve. Overal verspreid liggen stukken oud ijzer, vuurstenen, afgebroken stelen van oude hamers, oude schalen en achterin staat een versleten mand met houtskool; een smidse is een atelier, dus nooit netjes opgeruimd. Hamer, tang en pook neemt Cuve zelf mee, want die bewaart hij in huis; de smidse staat vlak naast zijn erf. Cuves zoon Vandu komt na mij met een zak houtskool de smidse in. Ijzer smeden doe je met twee personen, één aan het aambeeld, en de leerling aan de blaasbalg. Zelf heb ik twee *duburu* bij me, staven ijzer van 30 centimeter waaruit traditioneel alle ijzeren spullen werden gesmeed, want ik weet inmiddels hoe het hoort. Mag dan tegenwoordig de fasevijf-auto het oude ijzer hebben verdrongen, smeden als Cuve werken nog graag met deze tussenvorm van de inheemse ijzerproductie; volgens hem is het ijzer beter, roest het minder snel en heeft het meer ‘kracht’, vooral magisch is dat belangrijk.

Cuve bevestigt de blaasbalgen, laat zijn zoon het vuur aansteken, en beiden zetten zich neer voor een stevig stuk smeedwerk. De *duburu*-staven zijn goed voor precies één hak, maar ik wil kleine voorwerpjes en dat is meer werk. Pompend met de blaasbalgen bouwt Vandu snel het ritme op dat een goede leerling kenmerkt, en het valt me weer op hoeveel dit lijkt op de tromritmes die de sme-

den slaan bij de begrafenis, de twee gaan goed samen. Je kunt geen ijzer smeden zonder ritme, en die keer dat ik het zelf probeerde schoof Vandu mij gauw opzij, dat moest beter. Ik heb wel een beetje drummen geleerd, zoals ik ook wat heb leren smeden, maar het houdt nog niet over.

Smeden is altijd boeiend om te zien, en in de meeste Afrikaanse dorpen is de smidse een publieke plaats waar iedereen even binnenloopt, om te kletsen, even te kijken naar het schouwspel van vuur, vonken, roodgloeiend metaal, naar het handig manoeuvreren van het hete voorwerp met de tang, met op de achtergrond het slaan van de grote hamer en het sissen van het gloeiende ijzer in de waterbak. Ambacht is coördinatie van beweging en zintuigen: kijk naar de kleur van het ijzer in het vuur, pak alles altijd met de tang – dat leer je heel vlug als antropoloog-leerling! – leg het voorwerp meteen goed, en sla, sla raak. Niet te snel, niet harder dan nodig is, elke klap raak, sla rechts terwijl je met links de tang vasthoudt. Cuve geeft korte aanwijzingen aan Vandu over het vuur, beetje meer houtskool, meer blazen, of even rustig, en ondertussen blijft hij maar slaan, blijft maar hameren. De *duburu* moet namelijk worden uitgesmeed tot een lange dunne draad, want hij begint met de tweelingarmband. Wanneer de draad klaar is, verwarmt hij hem nog een keer, klemt hem met zijn voet onder de hamer en draait met de tang het andere eind rond: de armband bestaat uit twee stukken getordeerd ijzer, met een tussenstuk. Dan voegt hij de delen samen, smeedt de uiteinden aan elkaar en koelt het af in de waterbak om te harden. Volgens Cuve zorgt de modder van de waterbak ook voor een beschermende laag.

Foto 10.2 De armband is af



Alle bewegingen zijn spaarzaam, gericht en economisch, het kenmerk van de vakman, altijd een mooi gezicht. Het lage gebouwtje heeft weinig ventilatie, alleen twee kleine deuropeningen, en smeden is toch al warm en zweterig werk. Mijn aandeel, vooraf afgesproken, is dat ik zorg voor voldoende bier om de keel nat en het lichaam koel te houden, dus heb ik Kwashukwu gevraagd wit bier aan te laten rukken, en daar heeft ze netjes voor gezorgd, een grote pot voor vader en zoon. Voor de andere voorwerpen, het ijzertje om familie te scheiden en de me-

dicijnkoker wordt dezelfde procedure gevolgd, alleen het vuurijzer kent een ander slot. Als het af is, hardt Cuve dit kleine \cap -vormige ijzer niet in het water, maar maakt het nog eenmaal witgloeiend, legt het op de grond, schuift er wat gloeiende kolen overheen en dekt het dan af met zand, om het juist langzaam af te laten koelen. Immers, zo legt hij mij uit, dit ijzer moet straks vuur voortbrengen, dus moet de hitte er nu in blijven. Het is het tondelijzer waar je een vuursteen tegenaan slaat om vuur te maken. Hij heeft er zelf een, en heeft het net gebruikt om de oven aan te steken. Voor iemand die er handig mee is, is het vuur bijna net zo snel aan als met een lucifer of een aansteker; en voor een antropoloog veel mooier.

Er zijn twee soorten ijzerbewerkers, smelters en smeden. Ik startte met een staaf ijzer, maar die moet eerst worden gemaakt, gesmolten uit erts. Zo'n smeltproces is moeilijk en vergt een hoogoven, een veel ingewikkelder constructie dan de oven van Cuve. Smelten gebeurt slechts op plaatsen waar voldoende hoogwaardig erts is, plus genoeg hout om de grote hoeveelheid houtskool te branden die voor het smeltproces nodig is, en dan nog de vakkennis. Afrika kende vele centra van ijzerproductie, wijdverspreid. Het smelten van ijzer is technisch het moeilijkste proces dat Afrika prekoloniaal heeft gekend, en over dit proces is een woeste discussie gaande. De meeste grote uitvindingen in de geschiedenis, zoals landbouw en veeteelt, zijn gedaan in het Midden-Oosten, en dat geldt ook voor de metaalverwerking, uitgevonden in Anatolië, in Turkije. Dat deel van de wereld kent de oudste metalen voorwerpen, eerst in brons en daarna in ijzer. Vanaf ongeveer 3500 v.Chr. begon daar de Bronstijd, en de IJzertijd begon rond 1200 v.Chr. Daar is een goede technische reden voor: het maken van ijzer is veel moeilijker dan het produceren van brons, simpelweg omdat ijzer een smeltpunt heeft van 1500°C, terwijl koper plus tin (brons) of koper plus zink (messing) even boven de 1000°C smelten. Brons en messing kun je gieten op een houtskoolvuur met blaasbalgen, voor ijzer heb je een hoogoven nodig, dus brons gieten gaat technisch én in tijd vooraf aan het ijzer smelten.

Het debat is nu of ijzer smelten uit het Midden-Oosten is overgenomen of dat de Afrikanen het onafhankelijk hebben uitgevonden. Overname is de klassieke visie, en wel om twee redenen: de Anatolische data voor oud ijzer – er zijn daar nog geen smeltplaatsen gevonden – zijn vroeger dan de Afrikaanse, en ten tweede verschijnen ijzer en brons/messing ongeveer tegelijkertijd in Afrika; er was dus nooit een Afrikaanse Bronstijd. Het Midden-Oosten kent daarentegen een lange Bronstijd. Maar recent komen Afrikaanse archeologen met steeds vroegere data voor wat zij noemen 'Ijzer 1', jaartallen die steeds dichter naar de Anatolische data toe kruipen. Verder kent Afrika een enorme variatie in manieren om ijzer te maken, want alle typen hoogovens zijn in Afrika aangetroffen, vanaf het eerste begin van de Afrikaanse IJzertijd. Hebben die oude Afrikanen dan toch zelf het smelten uitgevonden?

Zo'n discussie heeft sterk politiek-emotionele kanten, want Afrikaanse overheden willen natuurlijk graag een historische werelduitvinding claimen, en zij vinden enkele archeologen aan hun zijde. Het debat is allerm minst beslist, maar het argument van de afwezige Bronstijd weegt heel zwaar, ook voor mij. Met veel van mijn collega's denk ik dat het toch een overname is geweest, maar dan van een idee, niet door migratie van een bevolkingsgroep. In het eerste millennium voor onze jaartelling reisde met de eerste metalen en bronzen voorwerpen ook het idee van ijzer en brons maken zuidwaarts door de Sahara heen, die toen veel groener was en heel begaanbaar. Op dat idee hebben de Afrikanen snel en uiterst creatief gereageerd; in elk geval zijn zij ijzer gaan fabriceren op alle manieren die maar denkbaar zijn. En ook brons, en vermoedelijk later messing (puur zink is lastig te produceren).

Nu kan men zelfs met een houtskool gestookte hoogoven niet echt 1500°C halen, dus het erts smelt niet helemaal, maar klontert samen met houtskool en slakken, een proces dat 'reductie' heet. Het product van de oven is geen gietijzer, maar wat men in het Engels een 'bloom' noemt, een sponsachtig brok ijzer+slak+houtskool. Daarvan kan je ijzer maken door het voortdurend te verhitten en te smeden, dat is de tweede bewerking, en meestal wordt dat door andere mensen gedaan. De eerste fase is de taak van de smelters, de tweede van de smeden, en in Afrika zijn dat verschillende groepen. Smelten wordt, zoals gezegd, niet overal gedaan, maar elk dorp heeft zijn smid nodig, die het ruwe ijzer omvormt tot werktuigen.

De Kapsiki hebben geen ijzersmelters, maar wel smeden; hun ruwe ijzer halen ze uit Sukur, hun noorderbuur, een groot dorp dat vroeger praktisch bestond van het produceren van ijzer. Twee collega's die in Sukur onderzoek deden, Nic David en zijn vrouw Judy Sterner, zijn erin geslaagd om Sukur te laten erkennen als UNESCO Cultural Landscape, een mooie prestatie waardoor de Mandara-bergen in de internationale schijnwerpers zijn gekomen. De Sukur-ijzerproductie maakte het dorp beroemd en belangrijk. Helaas overschaduwde Boko Haram nu alles.

Uiteraard moest ik tijdens mijn eerste veldwerk ook een keer naar Sukur, want al is het geen Kapsiki-dorp, de Kapsiki betrokken er hun ijzer en dorpschouwen van verschillende Kapsiki-vestigingen hebben als teken van hun waardigheid een ijzeren stok die uit Sukur moet komen. Sukur is vanuit Kameroen niet makkelijk bereikbaar, dus Luc en ik moesten een heel eind omlopen. Vanuit de Nigeriaanse vlakte heeft Sukur een wonderlijke toegangsweg die geplaveid lijkt met enorme stenen, de 'major causeway' zoals UNESCO deze noemt. Hoe die gemaakt is lijkt een raadsel, het ziet eruit of reuzen met stenen hebben gepuzzeld om een gladde weg naar boven te maken. Maar het is mensenwerk, uiteraard, een gigainspanning van de vroegere bevolking en heel ongewoon in Afrika, een belangrijk argument voor de UNESCO-erkenning.

Ik ging naar Sukur voor informatie over hun relatie met een heel ander dorp in de bergen, Gudur, de plek waar de meeste groepen in de Mandara-bergen van afstammen. Op deze voorouderlijke plek bracht de chef offers tegen de grootste dreiging van Afrika, de sprinkhanenplaag. In dat offer speelt ijzer – en dus Sukur – een belangrijke rol: de Sukur-smeden maakten ijzeren platen om het gat af te sluiten waarin de sprinkhanen heten te broeden. Ik wilde weten wat er precies aan Gudur werd geleverd. Het gesprek ging prima, vooral omdat ik het aan Luc overliet om de introducties te doen; hij deed dat uitstekend. En de levering van de ijzeren platen was een prima opstapje voor een gesprek over ijzerproductie in het algemeen.

Niet alleen voor dat offer, maar voor het hele berggebied fungeerde Sukur als leverancier van ruw ijzer. Het hele dorp werkte mee in het smeltproces: vrouwen verzamelden ijzererts in de rivierdalen, en kapten hout. Mannen brandden het hout tot houtskool, bouwden de hoogovens, en deden het uiteindelijke smeltwerk. Vooral dat laatste, cruciale deel werd geregeerd door taboes; een wijdverbreide regel – niet alleen in Sukur, maar overal in Afrika – was dat er geen vrouwen bij mochten komen, en dat een smelter geen seks mocht hebben voor of tijdens de drie dagen durende smelt. In veel culturen wordt de hoogoven zelf als een vrouw beschouwd: de oven is een bruid. Smelten is daarmee een symbolische bruiloft tussen smelter en oven, met het ijzer, de 'bloom', als kind. Traditioneel waren de smelters in de Mandara-bergen helemaal naakt, niet alleen omdat het zwaar en uiterst warm werk was, dagenlang, maar ook vanwege de seksuele symboliek.

Was het ruwe ijzer klaar, dan waren het de smeden van Sukur – die daar ook zijn – die de 'bloom' fatsoeneerden tot staven, de *duburu* die ik al noemde, de standaard vorm waarin ijzer beschikbaar kwam, althans voordat fasevijf-auto's op de markt kwamen. Het zijn ook deze *duburu* die als basis dienen voor de werktuigen die de Kapsiki-smeden maken, de hakken, bijlen, dissels, speren, en pijlen, en ook voor de magische objecten die ik wilde hebben, medicijnkokers, armbanden, en andere kleine rituele voorwerpen.

In hoofdstuk 7 had ik het over de tegenstelling tussen dorp en brousse, tussen bruid en *gwela*, een tegenstelling die gesymboliseerd wordt door de oppositie ijzer-messing. De ijzer-smidse en de messing-oven delen dat contrast: smidse in het dorp, messing-oven in de brousse, ijzer heel bekend, messing onbekend. Het zijn ook andere smeden die het doen, wie ijzer smeedt giet geen messing, en omgekeerd. Dat geldt trouwens bijna voor heel West-Afrika: koperwerk en ijzerwerk zijn niet in één hand. Bij andere groepen kan het gietwerk wel thuis worden gedaan; in Guili, de zuiderburen van de Kapsiki, heeft zich recent een messinggieter gevestigd, en hij werkt thuis. Daar werkt de hele familie mee aan de productie, en deze smid richt zich duidelijk op de inheemse markt, en maakt vooral messing kralen, hangers, armbanden en ringen. De symbolische oppositie mes-

sing-ijzer schijnt specifiek Kapsiki te zijn. Ik denk dat dit het gevolg is van de late komst van messing gieten, want het Kapsiki-gebied vormt de noordelijke uitloper van het verspreidingsareaal van messing in West-Afrika. Ik schat dat messing gieten in de 18^e eeuw is geïntroduceerd; ijzerwerk was toen allang ritueel belangrijk, en messing gieten werd geassocieerd met waar het vandaan kwam, het buitengebeuren, de brousse. De Kapsiki denken dat messing slecht is voor de oogst, het moet dus in de brousse blijven. Die associatie kan geleid hebben tot de symbolische toewijzing van messing aan de *gwela*, die in de brousse moeten zwerven tijdens hun initiatie.

Messing heeft dus een heel eigen plek, en messing gieten is een volstrekt ander type bezigheid dan smeden. We begonnen dit verhaal over de smeden met roestvrij staal als jeugdervaring, maar het mooiste in de Gerofabriek vond ik misschien wel het precisiegieten. Kleine onderdelen, zoals scharnieren, knoppen en handvatten, werden gegoten, in een techniek die ‘verloren was’ of ‘verloren vorm’ heet. Bij de Gero was dat een hypermoderne techniek omdat men in roestvrij staal goot, een legering met een smeltpunt boven de 1500°C, waarbij de temperatuur elektrisch werd opgewekt. De vormen waren gemodelleerd in industriële was en zaten als boompjes aan elkaar. Dat geheel werd ingebed in een keramische substantie; na verhitting wordt de keramiek hard en loopt de was weg, een heel precies gietnegatief achterlatend. Prachtig, je kon het proces helemaal volgen. Ik wist toen nog niet hoe oud die techniek eigenlijk was, zeker vierduizend jaar namelijk, uit de Bronstijd. Wat ik in geen geval wist, was dat ik er later in Afrika uitgebreid studie van zou maken, en dat het procedé me zou blijven fascineren.



Foto 10.3 Kwanyè bedekt een wasvorm met klei

Ijzer smeden is heftig werk, heet, vuur, vonken, hard slaan, gloeiend ijzer, heel macho eigenlijk. Verloren was gieten is het tegendeel, een hoop priegelwerk: zorgvuldig kleine vormpjes maken, inbedden, bakken, bijna feminien. Het meeste werk gebeurt trouwens gewoon thuis, alleen het gieten zelf, de oven dus, moet

ver weg van de huizen. Ik heb het mooie en complexe proces vaak zien uitvoeren, vroeger door een smid, na diens overlijden door zijn twee vrouwen. De foto laat dat zien. Kwanyè, een van de smidsvrouwen, maakte van bijenwas een model van de armband die zij in het hoofd had, en dat wasmodel pakte zij voorzichtig in een laag klei, waarin een opening werd uitgespaard. Dat geheel bakte zij in een vuurtje, zodat de klei verhardde en de was uit het model liep, die zij opving. Daarmee had zij een negatief van het voorwerp binnen in de gebakken klei, net als bij het precisiegieten, en tegen de opening bakte zij een schaalte met wat ruwe messing. Vervolgens ging ze met haar co-vrouw naar de eigenlijke oven in het veld. Zij hadden hun eigen taakverdeling, de co-vrouw bediende de blaasbalgen, Kwanyè hield precies in de gaten wanneer de temperatuur hoog genoeg was. Dat kan je namelijk zien, en toen de gietvorm aan de onderkant begon te gloeien, het deel met het metaal, keerde zij hem met haar tang in een vloeiende beweging om. De gesmolten messing liep zo in de lege vorm. Ze koelde het geheel in een bakje water, bikte voorzichtig de klei weg en zo verscheen een glimmend gele armband. Ze brak de kleine gietconus eraf – het restant messing, dus wat ze te veel aan metaal had gebruikt – vijlde de armband wat bij, en hij was klaar.

De meeste Kapsiki zien het procédé nooit, ook Luc had het nooit eerder gezien. Voor hem was de eerste maal messing gieten een openbaring: ‘Het is niet waar, er zit een metaal tussenin!’ Ik begreep eerst niet wat hij bedoelde, dus legde hij uit waarom hij zo verbaasd was: ‘Alle gewone Kapsiki [dat wil zeggen niet-smeden] denken dat de was zelf door het bakken verandert in het gele metaal, want het heeft dezelfde naam, *mnze*. Maar ik heb nu gezien dat de smid er zelf metaal in doet, en dat niet de was verandert in metaal.’ Dus is voor de Kapsiki messing iets mysterieus, iets wat in de brousse op magische wijze wordt gemaakt.

Het centrum van verloren was gieten ligt ver naar het zuiden. Zo was ik in West-Kameroen in Foumban, het hart van het Bamum-gebied, het centrum van het messing gieten in Kameroen. Wat een huisnijverheid is in de Mandarabergen, gebeurt op veel groter schaal in Foumban, als een soort gilde. Men heeft veel meer metaal nodig, dus mengt men koper en zink zelf; in het Kapsiki-gebied werken de smeden alleen met messing resten en oude messing voorwerpen. Kwanyè was zich niet bewust dat messing een legering was. De Foumban-smelters hebben zich ook gespecialiseerd, en maken veel meer verschillende en aanzienlijk grotere voorwerpen. Zo staat voor het paleis van de sultan een levensgroot beeld van de sultan te paard, geheel in messing. Binnen het smeltersgilde zijn er leerlingen die beginnen met het vormen van de binnenmal van aarde – een groot messing voorwerp is hol, het metaal is duur – anderen bekleden die ruwe basisvorm met de geboetseerde vorm van het beeld in bijenwas, en weer anderen bekleden dit met de zachte klei en bakken die. Ten slotte zijn er degenen die het eigenlijke gietwerk doen; op een laaiend houtskoolvuur smelten zij koper en zink in een grote stenen kom, en gieten de gloeiende legering in de negatiefvormen.

Zij werken ook niet meer met blaasbalgen, maar hebben de oven gebouwd op een plek waar het altijd tocht, en gieten wanneer er wind is. Dat werkt prima. Na afkoeling slaat de gieter de buitenschil stuk, peutert de aarden binnenmal eruit, en werkt het beeld af. Omdat zij veel voor toeristen produceren, leggen ze de heldergele beelden een halfjaar in de aarde om het bruine patina te krijgen dat Europeanen zo mooi vinden. Dan kunnen die denken dat het antieke beelden zijn.

Wie zich met smeden bezighoudt, is al gauw over de etnische grenzen heen. De Kapsiki-smeden vormen een specifieke variant van de smeden in de Mandarabergen, en allerlei kenmerken van de groep verschuiven door West-Afrika heen. Hun positie varieert per lengte- en breedtegraad, maar is wel altijd bijzonder. In de bosgebieden van West-Afrika zijn bronsgieters belangrijke ambachtslieden, mensen van statuur en gezag met de rol van 'king makers', de mannen op de achtergrond van de macht. In de savannegebieden waar de Kapsiki en de Dogon wonen, staan ze meer aan de rand van de samenleving. In Kameroen zijn de smeden min of meer een kaste. Ga je naar het westen, naar Mali toe, dan worden ze meer een gilde-organisatie, zoals wij die in de Middeleeuwen kenden. In die westelijke savanne zijn er trouwens naast de smeden nog meer ambachtsgroepen: leerbewerkers, ververs, barden. Zelf verklaar ik het verschil vanuit staats- en stadsvorming. De westelijke Sahel kent al vanaf de 14^e eeuw inheemse staten, en dit soort zelforganisatie van ambachten in gilden past bij de vroege steden die daarbij opkwamen. Gilden zijn hét kenmerk van oude steden. In het oosten van de savanne, in Nigeria en Kameroen, kwamen dit soort processen veel later op gang, en daar heeft de ijzersmid, veruit de oudste specialisatie, veel van de latere ambachten aan zich getrokken.

In het westelijke gebied is het idee van onreinheid afwezig. Bij de Dogon van Mali bijvoorbeeld, zijn de smeden ook endogaam, maar worden ze niet smerig gevonden; men eet en drinkt gewoon met ze. Maar daar begraven zij de doden niet. En er zijn zelfs twee smidsgroepen. Dus als prelude voor de switch van Kameroen naar Mali, volgt hier een kort beeld van de Dogon-smid. Smeden werden in mijn Malinese onderzoek weer een belangrijke focus, maar in de Dogoncultuur bleken zij een heel andere positie te hebben, dat was even wennen. Bij de Dogon zijn de smeden vooral technici, ambachtslieden tussen andere specialisten; de 'mannen van het ijzer' (zo wordt een van de twee smedengroepen ook genoemd door de Dogon), bewonderd voor de mooie dingen die ze maken.

Dawuda heet de smid die vlak bij me woont, even lager op de helling. Hij heeft de enige smidse in de wijk Sodanga waar ik woon, de andere is in de andere wijk Teri Ku. Dawuda is een van de weinige moslims in ons dorp Tireli en dat geeft geen enkel probleem; religie is bij de Dogon niet iets om moeilijk over te doen. Wie bij Dawuda binnenloopt, herkent zijn werkplaats meteen als smidse, maar het is wel heel anders dan bij de Kapsiki. Dawuda werkt in een echt gebouwtje op zijn eigen erf, met een hoog dak, en hoge deuren waar ik rechtop doorheen kan,

met ramen en veel ventilatie. Zijn collega in de andere dorpsheft, Brema, werkte eerst in de wijksmidse in Teri Ku, een heel fotogenieke werkplaats die net onder de centrale dansplaats lag. Dat was een geheel publieke smidse, en daardoor ook voor mij een welkome pleisterplaats waar ik heel wat uren heb ik doorgebracht, kijkend naar de smid, soms wat helpend, een enkele keer zelf een beetje smedend. Brema vond dat leuk, want ik probeerde het wel maar kon het bij lange na niet zo goed als hij. Hij is een boom van een vent met bonken van armen, hij kan blijven slaan met die zware hamer tot de toeschouwers doof zijn; Brema wordt nooit moe.

Dogon-smeden zijn echte technici, voortdurend bezig om hun instrumentarium te verfijnen. Dawuda gaf mij als ik langskwam wel eens lijstje met werktuigen die hij nodig had, en die ik beslist mee moest nemen als ik de volgende keer terugkwam. Dat laatste, de verwachting dat je terugkomt, is overigens een kenmerkend verschil tussen de Kapsiki en de Dogon. Toen ik wegging in 1973 zeiden de Kapsiki: 'Vergeet ons niet!' maar toen ik in 1980 na het eerste Dogon-verblijf terug naar huis ging was de reactie een heel andere: 'Wanneer kom je terug?' De Dogon zijn het centrum van hun eigen universum, terwijl de Kapsiki vinden dat ze aan de rand van de wereld staan. Daar hebben beide wel een beetje gelijk in, de Dogon zijn beroemd, de Kapsiki zijn een van de vele Afrikaanse culturen. De smeden bij de Kapsiki bevinden zich dan ook nog in de marge van hun eigen samenleving, maar de Dogon-smeden allerminst. Zij weten hoe belangrijk ze zijn, en willen alle informatie over de wijdere wereld. Vooral spullen willen ze, en elke keer moet ik dus voor beiden, Dawuda en Brema, nieuwe tangen, vijlen, priemen en messen meenemen. Dawuda's smidse ziet er ook veel moderner uit dan die in Kameroen, met een reeks moderne hamers, zowel de aarvormige lange hamers die de Kapsiki ook hebben, als de westerse hamers met een kop, zelfs klauwhamers.

Tegen de muur naast de deur staan een paar geweren, want dat is het pronkstuk van de Dogon-smeden, hun meesterstuk. Dawuda is goed in geweren, en heeft er altijd een paar in reparatie. Die dingen worden veel te zwaar geladen – het gaat namelijk bij het schieten vooral om de grote klap, we zagen dat bij de fasevijf-auto. Er is dus vaak schade, en dan moet het weer naar de reparateur. Ook het versieren van het geweer is belangrijk, dus is Dawuda steeds op jacht naar koperen spijkers, want die staan mooi op de kolf. Op zich is het erg knap wat hij doet, al die onderdelen maken. Niet de loop – die zagen we uit de auto komen – maar wel het ingewikkelde mechanisme van de haan, met een veermechaniek om de vuursteenhouder precies genoeg achterover te laten staan en dan soepel te laten reageren op de trekker, met halve stand als veiligheid, en dubbel naar achteren om af te drukken. Daarvoor moet hij een goede stalen veer maken, een grote schroef met precieze schroefdraad en een passende moer, allemaal nauwkeurig met de hand uitgevild. Uiteraard maakt hij de kolf zelf, want Dogon-

smeden zijn ook de houtsnijders, terwijl de pompstok, die aan de voorkant van de loop ingeschoven wordt, voor een technicus als Dawuda geen enkel probleem vormt.

Foto 10.4 Dogolu met een wel erg mooi geweer. Na het eerste salvo lag het in stukken



Een geweer zoals van de Dogon is technisch gezien een musket, een voorlader, en de ontsteking is een vuursteenslot. Dit type geweer, met een nagenoeg identiek ontstekingsmechanisme, is in Europa gemaakt tot ongeveer 1825, even na de napoleontische oorlogen. Daarna kwam er eerst een ander ontstekingsmechanisme, een percussieslot, en vervolgens kwam het echte geweer, de 'breec rifle' zoals de Engelsen het zeggen. Geweren zijn achterladers en kunnen scharnieren om de patronen te laden, een uitvinding die belangrijk werd toen in de eerste helft van de 19^e eeuw de patronen ontstonden zoals we die nog steeds kennen. Rond 1850 kwam daar de gegroefde loop bij, waardoor kogels gingen roteren voor een stabielere baan.

Voor de Dogon-smeden is dit nog toekomstmuziek, zij maken nog de echte 'Brown Bess' zoals de voorlader van het Britse imperiale leger werd genoemd, waar ze tot 1835 dienden; in dat leger waren deze vuursteenmusketten om mee te

schieten, maar ook voor bajonetaanvallen. Het Nederlandse leger heeft van 1680 tot 1848 vuursteensloten gebruikt, maar goed, wij liepen militair niet voorop. Het waren de Fransen die met de percussieontsteking kwamen; die geweren maken de Dogon niet, maar hun zuiderburen wel, zoals de Mossi-smeden in Burkina Faso en de Dagbon-smeden van Noord-Ghana. De modernere geweevormen vind je dus ten zuiden van de Dogon. Antropologen noemen dat 'marginal survival'. De oudste typen vinden we aan de rand van de wereld, het verst van de plaats van uitvinding, de nieuwere vormen zijn dichterbij het centrum te vinden, want die hebben nog niet de tijd gehad om breder uit te waaieren. Dat werkt als de plek van uitvinding stabiel is, en met geweren is dat het geval. Je kunt dus de geschiedenis van de Europese geweerindustrie volgen door vanuit het Dogongebied naar het zuiden te rijden, van smidse naar smidse!

Eén ding hebben de Dogon nooit overgenomen, de bajonet. Nu is het geweer voor hen niet echt wapentuig, het is veel meer een muziekinstrument, namelijk om harde knallen mee te maken tijdens de rouwdansen. Maar dat is niet de enige reden. Die geweren zijn niet per ongeluk uit Europa gekomen, die zijn aan de kust ingevoerd, geruild tegen slaven, daarover bestaat nauwelijks misverstand. De kapiteins van de slavenschepen ruilden de musketten voor slaven via de inheemse slaveneigenaren en -handelaren, en die gebruikten ze weer om naar het noorden toe het 'zwarte goud' – ja, zo heette dat – te gaan halen; inderdaad, slavernij in Afrika betekende onder meer dat Afrikanen uit de kuststreek joegen op Afrikanen uit de savanne. De alleroudste geweevorm, de donderbus met een lontontsteking, ben ik in Afrika nooit tegengekomen, waarschijnlijk omdat die volstrekt ongeschikt is als bewapening voor slavenjagers. Voor zo'n schot heb je een kwartier nodig, en daar wacht niemand op. Trouwens, dat geldt ook een beetje voor onze Dogon-musket. Herladen via de loop kost minuten, en dat werkt alleen wanneer je dat in strakke gedrilde slagorde doet, en dan nog is het wapen op een slagveld vooral effectief door de bajonet: schieten én steken, daarom moesten ze zo lang zijn. Afrikaanse oorlogen kenden geen gedrild leger, en de komst van de Brown Bess is geen doorslaggevende factor geweest op de slagvelden van de savanne. Een antropoloog die onder de Baguirmi van Tsjaad werkte, meldde dat het schieten met musketten vooral de honden onrustig maakte, die sprongen ervan op. Lastig! Een geofende ruitery was effectiever. De overgang naar de achterlader, naar een echt geweer dus, was wel een doorbraak: sneller, nauwkeuriger, dodelijk op veel grotere afstand. Niet voor niets was de beruchte Nigeriaanse slavenrover Hamman Yaji begin 20^e eeuw steeds bezig met het kopen van achterladers, want die maakten deel uit van de Sahara-handel; een geweer werd in paarden betaald, en zoveel is een musket nooit waard geweest. Het volgende stadium in de lokale bewapening is trouwens de AK-47, daar hebben we nu last van.

Natuurlijk heb ik een aantal van die Dogon-musketten gekocht, maar hoe neem je die mee in het vliegtuig? De meeste maatschappijen staan niet te juichen

als je opgewekt met een geweer van anderhalve meter het toestel in wil lopen, daar schijnen ze iets tegen te hebben. Ik bond mijn Brown Bess dus vast aan een ander groot voorwerp, een masker. Zo reisde ik met ons grote Dogon-geweer – ze zijn er in alle maten – verpakt in een deken en getapet aan een *kanaga*-masker. Dat ging goed met Royal Air Maroc, alleen duurde mijn pascontrole tijdens de tussenstop in Casablanca wel erg lang. Uiteindelijk kwam er een grijnzende douaneambtenaar naar me toe en vertelde dat ze iets ‘interessants’ hadden gevonden. Bij het uitladen van de bagage was mijn Brown Bess door de deken heen gekomen: ze keken ineens recht in de loop! Hij was best aardig en vroeg me of ik met dat geweer koning Hassan kon doodschieten. Een grapje kan dan op zijn plaats zijn en hij zag er redelijk ontspannen uit – het blijft uitkijken met douane! – dus zei ik: ‘Als de koning zo vriendelijk is een kwartiertje vlak voor me stil te blijven staan, zou dat misschien wel kunnen’, en ik legde hem uit waar het geweer vandaan kwam, en dat het ‘antiek’ was. Hij begreep het, maar ik mocht het toch niet meenemen de stad in. Hij nam het in bewaring en de volgende dag kreeg ik het netjes terug, en moest ik het opnieuw inklaren. Het hangt nu schuin achter me. Keurige afhandeling trouwens.

Smeden in Afrika was me niet genoeg, ik wilde het ook in Nederland doen. Het Afrika Museum in Berg en Dal bouwde in de buitenopstelling een stukje van een Dogon-dorp, in overleg met ons als Dogon-onderzoekers. Toen het klaar was, organiseerde ik voor eerstejaarsstudenten antropologie in Utrecht excursies daarheen. Een van de hoogtepunten was om zelf te smeden in de Dogon-smidse. Met elkaar probeerde we op Dogon-wijze een klein pijlpuntje te maken; dat lukte moeizaam, en de studenten kregen zo enig respect voor wat Afrikaanse smeden presteren. Na afloop liet ik ze dan een geweer zien, dan konden ze een beetje inschatten hoe moeilijk dat was, en ondertussen was het leuk genoeg, vuurtje stoken en hard hameren. De excursie was elk jaar een groot succes, tot de laatste keer. Ik had een grotere groep dan anders, en na de laatste keer smeden vatte het strodak van de smidse vlam. Nog lang probeerde ik met een emmertje water te blussen, maar ja, een strodak... Toen ik zwartgeblakerd onder het dikke brandende dak uit kwam, sloegen de vlammen er al uit, en hing de rook over het hele terrein. Ik had wel veel bekijks, het zag zwart van de mensen, maar gelukkig kwam de brandweer snel en die maakte korte metten met de brand. En met het dak, want daar was weinig van over. Mijn studenten waren diep onder de indruk, en ik ook.

Gelukkig dekte de verzekering de schade, maar ik durfde voorlopig niet terug te gaan naar Berg en Dal om mijn eigen smidsspullen op te halen, blaasbalg, hamers en tangen. Het jaar erop zijn we met excursie maar naar het museum in Leiden gegaan. Voor die excursie was wel verrassend veel belangstelling, allemaal studenten die met glinsterende ogen hoopten op een reprise van zo’n spectaculaire Van Beek-trip. Inmiddels heeft het Afrika Museum mij vergeven, hebben ze

de brandwering verbeterd, en kreeg ik mijn blaasbalg, smidshamer en tang terug. Maar in de smidse mag ik niet meer komen.

De Dogon hebben een ‘dingige’ cultuur, voor alles maken ze een apart ding-sigheidje. Uiteraard verschillende soorten hakken, bijlen, dissels, sikkels en messen, maar zo hebben ze ook een speciaal beiteltje voor het opruwen van de maalsteen, een ijzertje om katoen te ontpitten, en een soort ijzeren vraagtekentje boven op het altaar. Dat alles is natuurlijk smidswerk, maar smeden zijn ook houtsnijders en produceren deursloten, gebeeldhouwde krukjes, plankjes voor het kaarden van katoen, katrollen voor het weefgetouw, noem maar op. Echt beroemd zijn de gebeeldhouwde deurtjes voor de graanschuren, de beelden en de maskers; hier in Mali we zitten we in een heel figuratieve traditie. Waar de Kapsiki-smeden daar pas onlangs heel voorzichtig mee begonnen, zijn de smidsproducten van de Dogon al een eeuw wereldberoemd; ieder museum en elke galerie heeft wel Dogon-beelden, en de maskers zijn overal. Nu mag iedereen maskers maken – dat is juist de bedoeling – maar wie daar niet goed in is, kan er een bij de smid bestellen.

Met beelden is dat anders. Driemaal heb ik een beeld besteld bij de smid – niet iedere smid kan het – en telkens is het weer een genoegen om te volgen hoe een beeld wordt gesneden. Als iedere vakman kent de beeldhouwer geen enkele aarzeling. Meestal komt de cliënt met het stuk hout aan, en de smid start meteen. Heel precies weet hij hoe hoofd, voeten, schouders zich gaan verhouden, maakt met stevige slagen van zijn dissel de grote inkervingen die het ontwerp markeren, en gaat dan met mes en beitel door voor het fijnere werk. Altijd trefzeker, nooit een aarzeling, soms even met het oog meten, maar dan snel doorhakken. Het maken van een beeld kost ongeveer drie uur, van boomstam tot gereed standbeeld. Voor het eerste fototeam waar ik mee werkte, was dat een ontvullende ervaring. Gewend als wij zijn aan de verhalen over de worsteling van de kunstenaar, over zijn heroïsche strijd met inspiratie, vorm en techniek, verrast het ons dat hier alles vanzelf lijkt te gaan. Tja, wij hebben natuurlijk onze kunst en kunstenaars intens geromantiseerd, terwijl in wezen kunst gewoon goed vakmanschap is. Momenteel proberen we Afrikaanse kunstenaars een beetje in hetzelfde gareel te duwen als de westerse, met allerlei verrassende gevolgen; we zullen dat zien in hoofdstuk 17. De Dogon-smid maakt gewoon een beeld, omdat hij dat kan; hij hakt simpelweg alles weg wat niet op een beeld lijkt.

Zoals ik al zei is de Dogon-smid allerminst marginaal. Hij heeft een beetje een rituele positie – aan smeden worden bijna routinematig magische krachten toegedicht – maar dit is minder uitgesproken dan bij zijn Kapsiki-collega. Een Dogon-vrouw van wie de kinderen jong sterven, gaat naar een smid omdat er kennelijk wat fout is. Die smid voert dan een klein ritueel uit waarin de vrouw uitgebreid wordt gezuiverd; haar volgende kind moet dan *dyèmènguno* heten, slaaf van de smid. Een leerbewerker, *dyaû*, kan hetzelfde doen, en dan heet het

kind Dyaûguno; volgens de Dogon helpt dit echt, en we zullen verderop inderdaad een Dyaûguno aantreffen.

Mochten mensen in de wijk ruzie hebben, dan kan de smid bemiddelen, en dan wordt er ook naar hem geluisterd. Ik heb dat een paar keer meegemaakt, eenmaal tussen Dogolu en de ex van een van zijn vrouwen, altijd een lastige situatie. Dawuda kwam heel gedecideerd tussenbeide, kalmeerde de partijen, en wist met een welgekozen woord het probleem op te lossen. Achteraf zei hij me dat als het niet was gelukt, hij zijn hamer uit de werkplaats zou hebben gehaald, niet om er op los te timmeren – heel grote hamer! – maar om er zachtjes mee op de rotsen te tikken: ‘Dan wordt iedereen rustig.’ Dat laatste heb ik nooit gezien, want het gezag van de smid is ook zonder hamer groot genoeg om de gemoederen te bedaren. Trouwens, de Dogon houden niet van ruzie, en staan open voor bemiddeling; dit is een cultuur van harmonie die conflicten mijdt, heel anders dan de Kapsiki, die begaafde ruziemakers zijn.

De smeden zijn dus niet de enige speciale beroepsgroep, de leerbewerkers/ververs zijn dat ook (de mannen maken leer, de vrouwen verven), en binnen de Dogon-cultuur zijn er nog enkele. Zo zijn er de *dyô*, die niet alleen zandloper-trommels maken, maar daarmee ook lofliederen zingen, de barden dus. Er is zelfs een speciale groep die de *banya* snijdt, de kommen waaruit de Dogon eten. De boule wordt hier opgediend in versierde houten kommen, een beetje zoals bij ons het beste porselein; de dorpspriester, de oudste van alle mannen, krijgt opgediend in zijn *ogobanya*, een rijk versierde schaal, vaak een kunstwerk op zich. Dat gilde van ‘eetkommensnijders’ woont in één specifiek dorp, terwijl de *dyô* en de *dyaû* zich concentreren in een paar vestigingen; van alle drie koop je de producten gewoon op de markt. Maar ijzersmeden heb je elke dag nodig, dus hebben zij zich over alle dorpen verspreid, een echte service-industrie.

Deze gilde-achtige groepen zijn allemaal endogaam en trouwen dus alleen binnen de eigen groep, maar ze hebben met elkaar wel een zogenaamde ‘joking’ relatie. In de antropologie zijn die goed bekend en altijd boeiend. Joking is schertsen, grappen met elkaar uithalen, en gebeurt in relaties waarbinnen men niet boos op elkaar kan en mag worden; als je elkaar voor de gek behoort te houden, kun je inderdaad nooit kwaad worden. Welnu, smeden en leerbewerkers hebben zo’n joking relatie. Wanneer zij elkaar ontmoeten lijkt het in eerste instantie alsof zij elkaar voor rotte vis uitmaken, ze staan scheldwoorden uit te wisselen, ondertussen gierend van het lachen, hebben commentaar op elkaars producten – die deugen dus voor geen meter – en verzinnen bladderende beschrijvingen van elkaars karakter. Heerlijk, na afloop hebben ze een geweldige tijd gehad. *Gara* noemen de Dogon dit, in het wijdere Mandé-gebied in Mali en Senegal heten het *senenkouya* relaties, en ze zijn overal.



Foto 10.5 Een *ogobanya*: haarvlechten op de eetkom

Alle ambachten ‘joken’ onderling, meestal in vaste paren, maar beroemd in de regio is de *senenkouya* relatie tussen de Dogon en de Bozo, de vissersgroep die rond Djenné woont. Deze geldt tussen iedere Dogon en elke Bozo, waar ze elkaar ook ontmoeten; nu woont de ene groep in de bergen en de andere aan de rivier, dus zo vanzelfsprekend is dat ook weer niet, maar het gebeurt wel. Ook dan zie je hetzelfde patroon: ze staan elkaar gezellig te verketteren, wat de ander doet lijkt nergens naar, zijn spullen zijn waardeloos, en zijn vrouw gaat vast en zeker bij hem weg om heel goede redenen, die de ander best eens haarfijn wil uitleggen.

Dan slaan ze elkaar op de schouder, drinken samen een biertje en gaan als grote vrienden uit elkaar; ze hebben het weer goed gehad. Eén ding is absoluut essentieel: ze kunnen nooit met elkaars ‘zuster’ trouwen: een Dogon-man trouwt geen Bozo-vrouw of omgekeerd. Ze mogen zelfs geen seksuele relatie met elkaar hebben, een taboe dat strikt wordt nageleefd. Dat geldt uiteraard ook voor de *gara* tussen smeden en leerbewerkers, maar die groepen zijn toch al endogaam.

Joking kan dus alleen tussen groepen die niet met elkaar mogen trouwen. Zelfs wanneer het zich tussen dorpen afspeelt geldt dit, zij het iets minder absoluut. Mijn dorp Tireli heeft een *gara*-relatie met Guimini – een paar dorpen verderop – en vooral tijdens begrafenisrituelen komen ze de draak met elkaar steken. Elk dorp heeft zo zijn joking partner, en huwelijken tussen hen zijn uiterst zeldzaam. Waardoor zo’n *gara*-relatie nu is ontstaan, waarom dat dorp en niet een ander, waarom nu juist de Dogon en de Bozo – de grootste joking relatie van Mali – is moeilijk te zeggen. Over die laatste zijn wel verhalen in de omloop, maar die gaan altijd over hoe één Dogon-vrouw, getrouwd met een Bozo-man (of andersom) zich voor elkaar opofferden, en hoe daarna geen huwelijken meer mogelijk waren; dat is een typisch mythische verklaring die wel aangeeft hoe zwaar de relatie weegt, maar geen historische grond geeft.

Dit soort relaties kennen we ook binnen het dorp, op individueel niveau. Bij de Dogon hebben de zusterszoon (neefje) en zustersdochter (nichtje) soortgelijke voorrechten bij de moedersbroer (een oom, maar wel een specifieke); ook daar mogen ze van alles, worden ze verwend en kunnen ze fratsen uithalen waar ze thuis niet over durven te piekeren. Dat is redelijk normaal in maatschappijen met patrilinears, de Kapsiki hebben dat ook. In sommige groepen wordt een neefje in de geheimen van de seksualiteit ingewijd door zijn moedersbroedersvrouw (een tante dus); trouwen kunnen ze nooit, maar vrijen mag tante haar neefje wel leren. Zover gaan de Dogon niet – de Kapsiki soms – maar de joking is er wel. Eigenlijk kennen we zelf ook iets dergelijks, maar dan tussen grootouders en kleinkinderen. Die laatsten kunnen toch ook geen kwaad doen, en mogen toch vanzelfsprekend veel meer bij opa en oma dan thuis? (Hier spreekt een opa!) Een milde vorm van joking. Wij antropologen zien dat als een logisch gevolg van de specifieke gezagsrelaties binnen de verwantschap; joking is de ‘andere kant van het gezag’. In een patrilineaire samenleving is vader de autoriteit en daar richt de joking zich op de moeders familie; in een matrilineaire samenleving is een oom, moedersbroer om precies te zijn, de ‘zware jongen’, en dan zit de joking juist aan de vaderskant, terwijl in een maatschappij zoals de onze, zonder afstammingslijnen, de joking over de generaties heen gaat. Dat alles is best begrijpelijk, maar waarom dit nu is uitgebreid tussen dorpen, tussen Dogon en Bozo en tussen smeden en *dyaû*, dat is veel moeilijker te begrijpen. Daar ben ik nog niet uit, maar leuk is het wel.

Van Kameroen naar Mali

Mali was een logische voortzetting van Kameroen, gegeven de Utrecht-connecties. Mijn eerste echte veldonderzoek in Kameroen viel in 1972 en 1973, en gedurende die anderhalf jaar was ik de enige van de vakgroep Culturele Antropologie die sabbatical had, want meer dan één docent tegelijk kon de opleiding niet missen. Maar daarmee was ik vermoedelijk ook een van de weinigen die echt heeft kunnen werken, want dat waren de wilde jaren aan de universiteit. Antropologie was het doelwit geworden van een lange bezetting, die ik – ver weg in de Mandara-bergen - compleet gemist heb. Toen ik in de zomer van 1973 terugkwam was de bezetting afgelopen, maar waren de verhoudingen nog niet hersteld. Mijn leermeester, professor Jan van Baal, als voormalig gouverneur van Nieuw-Guinea natuurlijk een glorieuze oud-koloniaal, had in het schootveld van de studenten-revolutie gestaan en daar niet van genoten. Al had hij als oud-politicus behendiger gemanoeuvreerd dan veel van zijn collega's, dit was niet zijn scene, en dus maakte hij langzaam plaats voor een nieuwe generatie. Uiteraard bleef hij wel mijn promotor, en een van mijn eerste publicaties was een artikel in zijn afscheidsbundel van 1975, die ik samen met Jo Scherer redigeerde. Dat was mijn eerste bundel, en daarmee de eerste ervaring met een van de demiurgen van de antropologie, Claude Lévi-Strauss. Van Baal had veel geschreven over deze vader van het structuralisme, dus toen we L-S (wie echt beroemd is, wordt afgekort) uitnodigden voor de feestbundel kregen wij bijna per kerende post een artikel van hem toegestuurd, *l'Histoire d'une structure*, ik zal het nooit vergeten. Zo ging dat kennelijk onder grote jongens! Ik vond dat ik zelf wel een aardige bijdrage had, en zette die voor de zekerheid maar direct na die van Lévi-Strauss, misschien lazen de mensen nog even door na zijn hoofdstuk...

Vijf drukke jaren waren het, waarin ik onderwijs gaf, meehielp een vakgroep op een roerige universiteit te bemensen, en tegelijkertijd aan mijn dissertatie

schreef. Ons gezin groeide van twee tot vier kinderen met de komst van Amanda in 1974 en Hermen in 1976. Eind 1977 was het boek klaar. Met deze beschrijving van de Kapsiki-cultuur had ik mij geschaard in de klassieke lijn van de antropologie, de studie van de 'vreemde anderen'. Veel promovendi zien tegen hun promotie op, het moment vrezend dat zij voor het oog van eigen publiek tegenover een hooggeleerde commissie hun werk moeten verdedigen. Ik moet zeggen dat ik ervan heb genoten, in april 1978. Natuurlijk was ik wel gespannen, maar één ding wist ik heel zeker: van de Kapsiki wist ik meer dan iemand anders in de Senaatszaal. Het ging goed, en ik denk er met veel genoegen aan terug.

Hoe kwam ik nu in Mali? Het Instituut voor Antropobiologie, genoemd in het begin, was belangrijk voor me gebleven. In de jaren zeventig had Huizinga zijn onderzoek verricht in Noord-Kameroen, bij de Fali aan de zuidrand van de Mandara-bergen, en het was dat onderzoek geweest dat mij naar Kameroen bracht. Maar vanaf 1974 verlegde Huizinga zijn blik verder naar het westen van Afrika, naar Mali. Daar was hij met zijn staf al eerder bezig geweest. Belangrijk voor mij was dat Huizinga nu geïnteresseerd was in hoe de mens zich aanpaste aan de hete, droge savanne, een vraag die prima aansloot bij mijn ecologische belangstelling. Zoals wetenschappers dat doen, organiseerde Huizinga daartoe een interdisciplinaire werkgroep 'Adaptatie in de hete en droge savanne', met onder anderen de geograaf Otto Verkoren, de archeologen Diederik van der Waals en Rogier Bedaux, plus mij als antropoloog. Djenné werd speerpunt van het onderzoek, de prachtige pre-industriële stad in de binnendelta van de Niger, niet zo ver van Mopti – en ook niet zo ver van het Dogon-gebied. Toen ik na ging denken over een vervolgonderzoek, was deze vierde regio van Mali een logische optie.

Mijn Kapsiki-boek ging dus eind 1977 naar de leescommissie; in het interval tot de promotie ging ik weer op verkenningsreis, nu naar Mali. De vraag, wat mij betreft, was of het de Bozo zouden worden, de vissers van de Bani en Niger, of de Dogon, de landbouwers die aan de falaise wonen. We zouden natuurlijk als gezin naar Mali gaan, Willy en ik en de vier kinderen, zij het niet de hele periode. Ik dacht als ervaren antropoloog sneller te kunnen werken dan in Kameroen, en had ook maar één jaar de tijd voor dit onderzoek, mijn tweede sabbatical. De verkenningsreis diende als voorbereiding van de subsidieaanvraag bij WOTRO, want voor een aanvraag moet je het gebied kennen. We reisden samen, Van der Waals, Verkoren en ik, en een gedenkwaardige reis was het. De beelden van die reis staan mij nog helder voor ogen: de zon op de rivier de Bani, de Bozo die met hun lange vaarbomen zich een weg door de menigte in Mopti banen, en vooral de magnifieke moskee van Djenné. Onze wegen scheidden zich in Djenné, waar Verkoren en Van der Waals hun verdere onderzoek gingen opzetten, ik ging naar het Dogon-gebied.

Nu was dat niet eens zo makkelijk, zeker in die tijd niet. Samen met een Franse journalist en een jong echtpaar huurde ik een auto en we reden de 60 kilometer naar Bandiagara en daarna de 45 kilometer naar Sangha, een slechte weg die onze kleine Renault maar net baas kon. De aankomst was feeëriek, alsof de Dogon-dorpen waren uitgelopen om ons te verwelkomen. De laatste 10 kilometer van de route op het plateau stonden rijen Dogon-mannen langs de kant van de weg in bruine en blauwe gewaden, allemaal met een geweer. We reden door een kilometerslange erehaag; sommigen van hen begonnen ons te begroeten met geweesalvo's, maar werden door hun collega's teruggehouden: wij waren 'het' niet. Nu wist ik toevallig wat 'het' was, want in het campement in Mopti hadden we gehoord dat de Franse minister van Ontwikkelingszaken op bezoek kwam in het Dogon-gebied. Daarvoor stond die erewacht er natuurlijk, maar het lukte ons om hem net voor te zijn, en zo kreeg onze auto een geweldige ontvangst. De stoet met de minister kwam een uur later, maar wij waren toen al een tocht aan het maken de berg af, naar Banani, Pégué en Ireli, de klassieke toeristische route in die dagen, en voor mij een mooie eerste kennismaking.

Mijn reisgenoten gingen weer terug met de auto – er was weinig hotelruimte over – en ik maakte kennis met Dyanguo Dolo, de chef van Sangha, de contactpersoon van het Instituut voor Antropobiologie. Hij wist dat ik kwam en was allerhartelijkst. Hij begreep dat ik niet in Sangha onderzoek wilde doen, en huisvestte me voor de nacht in het onderzoekshuis dat Franse antropologen daar hadden laten bouwen. Ook regelde hij een gids om me langs de dorpen aan de voet van de falaise te loodsen; Misidi, een neefje van hem, deed dat graag, duidelijk met een toekomstige baan als assistent voor ogen. De volgende ochtend daalden Misidi en ik weer af, en gingen nu in rustiger tempo de falaise langs: Néni, Banani, Pégué, Ireli, Yayé, Amani, Tireli, een serie dorpen van grote schoonheid en spectaculaire uitzichten, een rij dorpsnamen die als een litanie door mijn onderzoek zou lopen. In dat laatste dorp, Tireli, was het net markt en in dat dorp wilde ik zijn, want Dyanguo had Tireli aanbevolen: net buiten het toeristencircuit – toen nog wel! – en per auto benaderbaar over het plateau. Ik kon de auto dan in de 'bovenwijk' van Tireli parkeren, Daga, 15 kilometer van Sangha op de rand van de hoogvlakte, en van daaruit naar beneden lopen.

Ik zag de markt van Tireli en ik was verkocht. De levendige markt ligt prachtig onder de bomen, met de schitterende achtergrond van de falaise, een plaatje. Hier ging ik onderzoek doen! Dyanguo had me de naam van de 'chef de village' doorgegeven, Dogolu Saye, en die vond het geweldig dat ik zou komen. Open, hartelijk en gastvrij – ik zou later ontdekken dat hij dat altijd was – vormde hij de ideale gastheer. We bespraken waar ik zou kunnen komen wonen, en wie als assistent kon optreden. Beide problemen bleken eenvoudig op te lossen: onder aan het dorp was een huis beschikbaar, en uiteraard zou Dogolu zelf ook met mij

werken. In Sangha had ik al een taalleraar ingehuurd, Nanema Saye, die in Daga woonde.

Foto 11.1 Een hoekje van de markt van Tireli



Toen de markt was afgelopen, gingen we terug naar Ireli, want daar was een dansfeest waar Misidi bij wilde zijn. Nu is Ireli een van de mooiste dorpen van de falaise, dus bleef ik daar graag. De volgende dag klommen we terug naar Sangha, voor een tweede overleg met Dyanguo. Hij liet me weten dat het onderzoekshuis van het CNRS (de Franse onderzoeksinstituting) in principe tot mijn beschikking stond, mits 'Madame' er niet was, dat wil zeggen Madame Germaine Dieterlen, de Franse antropologe die al heel lang bij de Dogon had gewerkt. Met ons gezin konden we prima in dat ruime onderzoekshuis. En bij dat huis hoorde ook een kok, Aprolu, en daarmee waren we prima verzorgd. Al was mijn huis hier in Sangha luxueuzer dan dat in Kameroen, ik besloot toch als reserveoptie een huis te huren in Bandiagara, want zo'n gezondheidsprobleem als van Mea gebeurde mij niet nog eens, zeker niet met vier kinderen.

Alles was dus geregeld, en ik reed met een bus toeristen terug naar Mopti. Vandaar was de lange weg naar Bamako per taxi de tweede ervaring met de weg die ik zo goed zou leren kennen. 'Mission accomplished', ik ging naar de Dogon! Eén reden om de Dogon, over wie zoveel bekend was, te verkiezen boven de Bozo, over wie alle informatie praktisch nieuw zou zijn, waren de muggen. Aan de Bani verga je van de muggen, en dus van de malaria, en gezien Mea's geschiedenis waren de droge rotsen van de falaise ver te verkiezen boven de natte modder van de binnendelta.

Op het vliegveld van Bamako kwam ik mijn medereiziger, de Franse journalist, weer tegen. Hij had mij gevraagd een meisjesmasker te kopen, en dat had ik gedaan; hij was zeer tevreden en kreeg het nog net in zijn propvolle koffer. Ik dacht dat journalisten altijd licht reisden, maar daar was bij hem niets van te merken, hij had maar liefst 35 kilo bagage bij zich. Bij de check-in deden ze daar Malinees makkelijk over, en hij scheen ermee weg te komen. We liepen samen naar de kantine boven, toen zijn naam plotseling werd omgeroepen: of hij even naar de balie beneden wilde komen. Ik zag hem van kleur verschieten, en ineens geestelijk belast met zijn volle overgewicht strompelde hij naar beneden. Een paar minuten later kwam hij terug, bijna zwevend van opluchting: hij had zijn paspoort laten liggen en dat wilden ze hem even teruggeven. Ik vroeg hem waarom hij eigenlijk zoveel bij zich had. Hij zei dat hij altijd met bijna zijn hele garderobe reisde, want je wist nooit wanneer je iets nodig had. Zo kende ik Afrika niet, nergens heb je zo weinig nodig. Nee, dan deed dat echtpaar waarmee we naar Sangha waren gereden het beter. Zij waren al drie maanden onderweg door West-Afrika, met taxi's, bussen en vliegtuigen, en hadden alleen handbagage bij zich, geen koffer. Met hun voortdurende verplaatsingen was dat veel makkelijker. Ze hadden ons laten zien hoe je licht moest reizen: elk één dekentje, één verschoning, één hemd met lange en één met korte mouwen, alles opgerold naast elkaar. Hun standaard 'slaapzak' was een reddingsdeken zoals die in ambulances wordt gebruikt: een lap folie die de warmte maar naar één kant doorlaat. Je slaapt dan on-

der een vel zilverpapier dat of je lichaamswarmte vasthoudt of juist afgeeft. Wel een beetje lawaaiig als je je omdraait, maar dat wende snel, zeiden ze. Mijn journalist had er vol ongeloof naar staan kijken; hij had nooit gedacht dat zoiets mogelijk was en wist zeker dat het hem nooit zou lukken.

Deze reis gaf me genoeg kennis om een aanvraag voor WOTRO te schrijven voor een ecologisch-antropologisch onderzoek naar de Dogon; op de eerste versie kreeg ik als commentaar dat het goed zou zijn om wat meer fysische expertise bij mijn project te betrekken, en dus voegde ik – na overleg met fysisch geograaf Jan Zonneveld diens leerlinge Pieteke Banga toe aan het project, en samen dienden we het voorstel opnieuw in. Nu maar duimen...

Zo'n beslissing van WOTRO duurt lang, en voordat ik eventueel in Mali zou beginnen wilde ik eerst terug naar Kameroen, want ik was daar al vijf jaar niet geweest. De faculteit vond ook dat het tijd werd om met het resultaat van het onderzoek terug te gaan naar Mogodé. Van die reis zelf herinner ik me niet zoveel, maar wel van de aankomst in Mogodé. Het belangrijkste was het gezicht van Luc. Ik had een lift gevonden in Mokolo en stapte voor Lucs huis uit, waar alles leeg was. Niemand te zien. Ik liep wat rond en zag Marie: 'Zra!' Ze vloog me tegemoet. Een kind werd geroepen om Luc te waarschuwen, die op het land aan het werk was. Een halfuurtje later kwam Luc aanrennen: 'Je leeft dus, je leeft dus!' Uiteraard had ik hem een exemplaar van het boek gestuurd, maar conform de Afrikaanse posteries was dat niet aangekomen. Althans niet rechtstreeks bij hem. Hij vertelde mij later dat hij vlak voordat ik kwam een exemplaar van mijn dissertatie in handen had gekregen, ergens vanuit Nigeria zelfs! Misschien was dat het gestuurde exemplaar, wie zal het zeggen, maar het lag compleet uit elkaar en dat zag hij als een teken dat ik dood was! Anders had hij wel een goed boek gekregen. En daar stond ik dan ineens. Het weerzien was daarom inderdaad buitengewoon intens, alsof ik was opgestaan uit de dood. Het duurde minuten voor we elkaar weer loslieten. Mijn huis was niet meer beschikbaar, dat was omgetoverd tot een bar, en ik sliep in een van de hutten op het erf van Luc.

Uiteraard maakte ik mijn ronde door het dorp, langs de nieuwe Lamido – die een oude bekende bleek te zijn – en langs het dorps hoofd, de mij zeer vertrouwde Wusuhwahwule, inmiddels een goede vriend geworden. Qua onderzoek wilde ik twee dingen doen. Het eerste was bezien wat voor veranderingen er waren – en dat zou bij elk retourbezoek een vast agendapunt worden. Het tweede was het corrigeren van de dissertatie. In de beschrijvingen van de ingewikkelde rituelen, bijvoorbeeld, zaten wat vergissingen of was nadere uitleg of toelichting welkom. Luc en ik werkten het hele boek door, alle 450 bladzijden, waarbij ik mijn tekst naar het Frans vertaalde, en we bespraken wat er stond en wat er zou moeten staan. Dat exemplaar van mijn dissertatie, met alle aantekeningen, werd goud waard, en zou dienen als basis van alle volgende publicaties over de Kapsiki.

Foto 11.2 Marie, François en Luc, plus boek!



Bij latere herbezoeken aan de Kapsiki koos ik telkens een specifiek onderwerp, zoals een vergelijkende studie van de initiaties in de verschillende dorpen, het natrekken van het ‘verjagen van de dood’, een ritueel dat verschillende etnische groepen verbindt. In 2008 liet ik Luc en Jean een nieuwe serie volksverhalen verzamelen, waarmee ik de beschikking kreeg over twee sets volksverhalen, allemaal van de Kapsiki maar met een tijdsverschil van 36 jaar! Dat is uniek, want praktisch alle volksverhalen worden eenmalig verzameld en een vergelijking door de tijd heen ontbreekt; dat is inmiddels ook een boek geworden, voor volgend jaar.

Thuisgekomen hoorde ik dat ik naar Mali kon: WOTRO had de nieuwe opzet goedgekeurd, en we mochten naar het Dogon-gebied, Pieteke Banga en ik met mijn gezin. We volgden hetzelfde stramien: ik ging vooruit om kwartier te maken en Willy kwam na met de kinderen. Pieteke zou nog later komen. Dit keer was de planning dat Willy en de kinderen van juli tot eind december zouden blijven en dan weer naar huis zouden gaan, want langer mochten we de kinderen niet van school houden. Pieter-Paul zat in de zesde klas, nu groep acht, Mea in de tweede (groep vier), Amanda zou binnenkort vijf jaar worden, en Hermen was bijna drie.

Pieteke zou voor een eerste bezoek komen in de vroege herfst van 1979, en voor een langere periode begin 1980. In juni 1980 zou ik dan teruggaan naar huis. Ik vertrok uit Nederland in juni 1979, regelde de onderzoeksvergunning, wat door de lange geschiedenis van het Nederlandse onderzoek in Mali erg soepel ging. Bij het Institut National de Recherche, geleid door dr. Kleena Sanogo, waren de Nederlandse onderzoekers kind aan huis, en dat instituut gaf de vergunningen af. In Bamako kocht ik een tweedehands Peugeot 504 Familiale, de ultieme publieksauto, betrouwbaar en ruim, we konden er allemaal in. Geen fourwheeldrive, want voor een grote Toyota had ik geen geld. Om helemaal op een taxi te lijken had ik hem laten voorzien van een groot imperiaal, want bagage hadden we zeker. Ik logeerde een paar nachten bij een bevriend Nederlands echtpaar dat uit Bamako zou gaan vertrekken en nam veel van hun huisraad over, waaronder twee grote tafels en stoelen. Daarmee vertrok ik uit Bamako, op naar de 'falaise de Bandiagara', zoals het Dogon-gebied in Mali wordt genoemd.

Op weg naar Mopti werden mij twee dingen meteen duidelijk: ik had geen probleemloze auto en ik was de weg kwijt. Voordat ik vertrok was aan mijn kar een hoop gesleuteld, maar na Ségou kreeg de ontsteking problemen. Had ik een fasetwee- of een fasedrie-auto? Hoe dan ook, pruttelend kwam ik langzaam vooruit, met horten en stoten, en zocht naar de eerste beste garage. De eerste grote stad waar ik na Ségou aankwam was mij geheel onbekend. Nu is verdwalen niet zo eenvoudig in Afrika, want zo veel wegen zijn er niet, maar het was me toch gelukt. Ik was kennelijk bij Bla, dat is halverwege, rechts afgeslagen in plaats van links en kwam uit in Koutiala, ook een leuke plek maar niet waar ik moest zijn. Wel hadden ze een markt met heel veel smeden, en een goede garage. Ik overnachtte in het campement aldaar, het officiële onderkomen – en het enige – terwijl mijn auto aan het infuus lag.

De dag erop was het elektrische systeem weer functioneel, en zat ik na een omweg van 150 kilometer weer op de goede weg. In Mopti maakte ik de blits, zowel door mijn mooie 'taxi' als vanwege ons lange verblijf, want in die stad zagen de gidsen wel brood in een blanke die een jaar zou blijven; een van hen, Hadj – zijn naam, niet zijn titel – adopteerde mij en hielp met boodschappen doen. Dat zou hij al die jaren blijven doen, een hulp die hem ook geen windeieren heeft gelegd. Hij is ook degene die me geleerd heeft hoe een tulband om te winden, een vak apart. De volgende dag was de rit naar Bandiagara een eitje, en daar huurde ik zoals gepland een huis. Mocht het in Sangha niet lukken met het gezin, dan konden we terugvallen op deze regionale hoofdstad, met elektriciteit en telefoon. Met Dyanguo en zijn vriend Amadingué maakten we in Sangha het onderzoekshuis klaar voor gebruik: het was al gemeubileerd, en met wat schoonmaken konden we er prima in.

Daarna ging ik met mijn witte Peugeot door naar Tireli, dat wil zeggen over de hoogvlakte naar Daga. Dyanguo was daar heel makkelijk over geweest: 'La trace

ne se pert pas', die weg zou ik dus wel blijven zien. Dat viel wat anders uit; na zo'n 8 kilometer zag ik op de weg naar Bandiagara een mooie steen met een pijl linksaf naar Daga, en aangezien Daga een wijk van Tireli is moest ik daarheen, tot zover was het eenvoudig. In het begin was het wagenspoor goed te volgen, maar halverwege verdween het, en zag ik alleen vlakke rots zonder aanduiding. Zoeken dus waar het verder liep. Verderop waren stukjes spoor weer te zien, maar ook die verdwenen weer. Ik heb er die eerste maal een uur over gedaan om de 5 kilometer naar Daga af te leggen, althans tot het punt waar ik absoluut niet verder kon. Links van me, tegen de rand van de falaise, zag ik hutten, dat moest Daga zijn. Maar uiteindelijk kwam ik aan het einde van wat ik dacht dat de weg was, een beetje voorbij Daga. Ik vroeg me nog even af of ik een gids moest gaan zoeken, maar geen nood, het gebruikelijke wonder van Afrika voltrok zich ook hier: in een volstrekt leeg landschap kwam vanachter elke steen en uit de schaduw van elke rots een kind, een man of een vrouw tevoorschijn. Uiteraard hadden ze me zien komen, en natuurlijk waren ze nieuwsgierig. De enige auto's die hier ooit gekomen waren, waren de vrachtwagens van het project dat de barrage van Daga had aangelegd, een paar jaar eerder, daardoor was er überhaupt een pad. Ik overlegde met een oude man waar ik de auto kon stallen – dat was daar onder de enige boom in de wijde omtrek – en of hij daar kon blijven staan. Idiote vraag, want op de kale rots kon dat nooit een probleem zijn. Hij bood aan om erop te passen. Dat leek me wel wat, tot me duidelijk werd dat hij er voor de zekerheid elke nacht in wilde slapen. Niet nodig dus, ik deed hem wel op slot.

Op dat moment liepen precies tegelijk beide achterbanden leeg, waarmee de auto onderstreepte dat hij thuis was. Nou had ik hem voorlopig toch niet nodig, maar wat te doen om ze te plakken? Ik kan vrij goed autobanden plakken, zolang er binnenbanden in zitten – dat had ik in Kameroen geleerd; al had de landrover nooit motorische problemen, de banden waren wel kwetsbaar en dus maakte ik me niet echt zorgen; het zou alleen wel heet werken worden in de felle zon van juni. Maar hier in Mali bleek dat nog veel makkelijker. Twee jongemannen boden meteen aan de banden naar Sangha te brengen, waar ze vakkundig gerepareerd konden worden. Prima, auto op de krik, banden eraf en de twee jongens hoepelden de wielen opgewekt richting Sangha. Even bekwam me de gedachte dat het wel prettig zou zijn om ze later weer terug te zien, maar dat is een idee dat je in zo'n situatie meteen moet onderdrukken. Als je de mensen niet vertrouwt moet je niet komen. Trouwens, dit is de brousse, men kent elkaar, en wat moeten ze met zo'n wiel? Ik dacht terug aan een tocht in 1972 naar Kortchi, het meest oostelijke Kapsiki-dorp. Ik had daar benzine gekocht aan de straatkant, en was weggereden zonder de tankdop terug te schroeven; die had ik op de linnen kap laten liggen, maar die lag daar bij aankomst in Mogodé natuurlijk niet meer. Een tijdlang had ik gereden met een geïmproviseerde afsluiting van de tank; later had ik in Maroua een nieuwe dop op de kop getikt. Drie weken daarna kwam er een

jongetje bij ons huis: ‘Dit is voor Zra Kangacè’, en daar was mijn tankdop. Die was van hand tot hand gegaan, de hele 50 kilometer van Kortchi door de brousse naar Mogodé, want die dop was van Zra! Dus laat maar gaan die wielen. Inderdaad, ze kwamen weer prima terug, want een week later kwamen de jongens bij mij thuis in Tireli om te vertellen dat ze gerepareerd bij de auto stonden. En om af te rekenen, natuurlijk, maar wat een service!

Bleef over de vraag of er dragers waren; nou, die stonden al om me heen, meer dan genoeg. Je zit dan in een wat koloniale situatie: een boel bagage en een horde aspirant-dragers: Hoeveel per ‘charge’, per vracht? Ik geloof dat we op 1000 cfa uitkwamen – tegenwoordig € 1,50 – tot aan het huis beneden. Toen merkte ik dat sommigen erg economisch dachten, en met een piepklein zakje de weg opstapten. Op zo’n moment moet je je inderdaad wat koloniaal gedragen; ik legde dus een koffer erbij op dat hoofd: dat is een ‘charge’. Dat was geen probleem, want ik betaalde toch erg goed – later zou ik de helft betalen, dat was nog ruim voldoende, maar een eerste aankomst kost altijd wat meer. Het blijft elke keer opnieuw een prachtig gezicht zo’n stoet jongens met stoelen, tafels, koffers, zakken aardappelen en meel of dozen met huisraad op het hoofd, achter elkaar de helling af te zien dalen; daartussen zag ik ook mijn koffers, uitrusting en mijn veldbed uit zicht verdwijnen. Het was een beetje opwindend, net een echte expeditie! Ik stond dat iets te lang te voelen, want ik moest me nog haasten, anders waren de laatste dragers al uit zicht, en ik wist de weg niet. Ook is die afdaling van Daga naar Tireli niet de makkelijkste, en ik kon ze maar net bijhouden, en dat terwijl ik zelf helemaal niets droeg. De binnenkomst in Tireli was spectaculair. Het dorp wist dat ik kwam, had ons zien afdalen, en zo werd ik van alle kanten begroet, zoals dat hoort in een Dogon-dorp: ‘Welkom, god heeft je gebracht. Je hebt je ingespannen, mooi, welkom.’ We arriveerden in Dogolu’s huis, want dat kende iedereen, en daar moesten we toch heen. Hij liet de dragers doorlopen naar mijn huisje onder aan het dorp, rekende met hen af en nam mij mee terug naar boven naar zijn eigen huis, want daar woonde de familie en ik dus ook: ik was thuis.

Dat was het begin van een lang verblijf, en van vele verblijven. Ik liet wel meteen een cementvloer leggen in mijn huisje, bestaande uit twee kamertjes met een vestibule ervoor. Cement had ik meegenomen uit Mopti. Je woont en leeft buiten, en dus had ik een afdak nodig om uit de zon kunnen werken en eten, wat de Fransen een ‘hangar’ noemen, de Dogon een *togu*. Maar als je weinig hebt ben je zo ingericht. Dat eerste halfjaar ben ik in dat huisje blijven wonen. Eten deed ik bij Dogolu thuis, even de helling op. In die periode heb ik de *punu* leren waarderen, de gierstepap die de Dogon maken als tussendoortje: licht aangezuurd met baobab-vruchtvlies drinkt het lekker weg, voedzaam en fris. Met zijn grote gezin maakte het niet zoveel uit of er iemand mee at, en Dogolu vond het prachtig. Trouwens, doordat hij mijn ‘logeur’ – gastheer – was, werd ik deel van zijn familie, in feite zijn broer. We moesten alleen even uitrekenen wie van ons de oudste

Foto 11.3 De expeditie, maar dan terug de falaise op



was. Dat was hij, met paar jaar verschil voor zover we na konden gaan althans, want weinige Afrikanen weten precies hoe oud ze zijn: ‘Seulement les blancs comptent tout’, alleen de blanken moeten zo nodig alles precies tellen. Voor de Dogon is alleen het verschil in leeftijd belangrijk en dat is binnen een dorp gewoon bekend; je leeftijd verandert, maar wie ouder of jonger is blijft altijd hetzelfde. Zo werd hij dus mijn *dere* en ik zijn *sungunu*, of zoals ze in het Frans zeggen, ‘grand frère’ en ‘petit frère’. Dat kwam me prima uit, want daarmee waren ook de gezagsverhoudingen precies zoals die moeten zijn: als oudere broer was Dogolu mijn natuurlijke leraar en gids. Hij leidde mij de volgende dagen het dorp rond, langs de dorpsoudste – in dit geval letterlijk de oudste man van het dorp die de rituele voorganger is – langs de clanhuizen, over de markt, de ‘grand tour de Tireli’. Langs andere dorpen gaan vond hij niet nodig, die waren niet zo interessant. Zijn moeder, Yajagalu, woonde vlak naast hem, een pottenbakster van formaat zou ik later ontdekken, erg aardig en behulpzaam. Dogolu had op dat moment twee vrouwen, Yasaa en Bèrèwaja, met op dat moment zeven kinderen, plus Yapilenu, dochter van een vrouw die al vertrokken was. Een paar dagen later kwam deze ex-vrouw trouwens langs; ze wilde weten, legde Dogolu uit, of zo’n

blanke nu interessant was, spannend genoeg om terug te komen bij Dogolu. Kennelijk viel ik tegen; net als de vrouw in Kameroen was ze snel weer weg.

Die eerste keer ben ik maar een paar weken in Tireli gebleven, want Willy zou half juli komen met de kinderen. Ik klom de helling op, vond de gerepareerde wielen netjes onder de auto, en reed terug naar Sangha voor een laatste inspectie van het onderkomen, en nader overleg met Dyanguno. Aprolu, de kok, was er ook. Dyanguno vond dat er iemand in Tireli voor mij moest koken, en had daarvoor een andere kok opgetrommeld, die bij blanken in Bamako ervaring had opgedaan. Ik maakte kennis met deze Domo Dolo, een verschrikkelijk aardige man, het klikte meteen, we spraken af dat hij mijn kok zou worden, en ik vertrok. De weg Sangha – Bandiagara zou pas jaren later worden opgeknapt, en was in die tijd een regelrechte aanslag op de Peugeot. Voor de ‘radiers’ – de rivierdoorgangen –, de keien en de rotsen van die 45 kilometer staat de 504 eigenlijk te laag op de wielen. In Mopti moest ik dus meteen een garage zoeken om de uitlaat weer vast te laten maken. Dat werd vaste prik, die eerste maanden: elke trip naar Mopti bracht werk op voor mijn garage, en ik werd vaste klant, ‘leur blanc’. Ze losten het uitlaatprobleem uiteindelijk op door de hele handel creatief muurvast te lassen.

De aankomst van mijn gezin was opgewekt en veel minder dramatisch dan in Kameroen; geen ‘case de passage’ dit keer, maar gewoon een hotel in Bamako, het Majestic, een groot hotel met een charmante koloniale uitstraling (waar een latere verbouwing korte metten mee maakte). De volgende dag gingen we vroeg op weg voor de lange weg naar Mopti, altijd weer die 640 kilometer. Maar Mopti is dan een boeiende stad om na een eindeloze rit binnen te rijden. Nog wat boodschappen met Hadj en als laatste etappe de tocht die erop aankwam, Mopti – Bandiagara – Sangha. Ook nu kwamen we niet geheel zonder schade aan, maar de ontvangst door Dyanguno, Amadingué en Domo was allerhartelijkst.

We zaten wel met twee koks, eigenlijk eentje te veel, want in Tireli at ik gewoon met de pot mee, maar dat probleem loste zich vanzelf op. Aprolu stelde namelijk zijn salariseisen. Wanneer de Franse onderzoekster er was, verdiende hij altijd 3000 cfa per dag (nu € 4,50). Dat kon ik me prima voorstellen voor de paar weken die zij er telkens zat, maar nu ging het om een vol jaar, en dan zou dat meer dan het jaarsalaris van een schoolhoofd betekenen. Hij ging niet akkoord met mijn aanbod (de helft) en verliet de keuken. Achteraf is dit een prima switch geweest, want Domo kon prima met kinderen omgaan, en de kinderen hielden van hem; ook was het voor Domo geen enkel probleem om na de eerste jaarhelft met mij mee naar Tireli te gaan, en dat zou Aprolu nooit gedaan hebben. Volgens Dyanguno zou Aprolu nog wel spijt krijgen, want waar kreeg hij een aanstelling van een vol jaar in Sangha?

Foto 11.4 Domo



Zelf denk ik dat Arolu nooit geloofd heeft dat we zo lang zouden blijven; eigenlijk geloofden Dyanguno en Amadingué het ook maar half, zozeer waren zij gewend aan de korte verblijven van de Franse antropologen. Het huis in Bandiagara was duidelijk niet nodig, dat heb ik snel opgezegd. Het onderzoekshuis in Sangha was ruim, met drie grote kamers, een aparte keuken, en achter het huis een badkamer met een wc op een septic tank. Het huis ligt vlak bij het campement, dus hadden we voortdurend aanloop van Dyanguno en Amadingué, als zij hun biertje ophadden.

Vanaf dat moment verdeelde ik mijn tijd over Sangha en Tireli; al was het laatste dorp mijn hoofdonderwerp, in beide dorpen had ik genoeg te doen. Immers, ik wilde de geschiedenis van de Dogon-etnografie nader bezien, en daarvoor moest ik in Sangha zijn, juist bij mensen als Dyanguno en Amadingué; zij hadden immers Marcel Griaule nog meegemaakt, de antropoloog die met de Dogon-studies was begonnen, en zij werkten nog regelmatig met Dieterlen. Ik werd dus forens. In het begin was Willy nog niet genoeg ingeburgerd om 's nachts alleen te durven blijven en ging ik op één dag heen en weer. Dat was wel de manier om in vorm te komen: halfuur rijden, halfuur de berg af, en tegen de avond terug, weer de berg op. Na een paar weken voelde Willy zich genoeg thuis dat ik een paar nachten in Tireli kon blijven.

Willy had zelf trouwens haar handen vol aan onderwijs. Van de lagere school hadden we weliswaar toestemming om de kinderen een halfjaar van school te houden, maar alleen als we lesmateriaal meenamen en gebruikten. Dus hielden we elke dag school, in Sangha, dat wil zeggen Willy. Van dit Mali-verblijf herinneren de kinderen zich uiteraard veel meer dan van Kameroen. Mea en Pieter-Paul weten nog van de 'demi-litre de lait', die zij telkens bij Domo in de keuken moesten bestellen, gemaakt van melkpoeder en gefilterd water, die Domo zorgvuldig klontjesvrij maakte en zeefde. Als het meteen moest, dan moesten ze zeg-

gen: ‘maintenant’, dat zij vernederlandsten tot ‘mainte-nu’. ’s Ochtends was die melk voor het vaste ontbijtritueel van de rijstepap, gemaakt met die melk en een hele hoop suiker. Dat laatste was nodig om de dagelijkse Nivaquine-pil in te nemen, aan die pil bewaren de kinderen duidelijke herinneringen. Nivaquine is waarschijnlijk het bitterste dat ooit door het mensdom is uitgevonden, en die smaak kunnen ze zo weer oproepen. Maar het hielp wel, ze zijn veel minder ziek geweest dan in Kameroen. Vleermuizen op het toilet, een ander beeld dat zij nog van ons onderkomen hebben, en mais die manshoog stond. Watermeloenen waren erg gewild, en die konden ze aan zien komen: degenen die ze naar ons kwamen brengen, gingen zelf net schuil achter de omheining, maar die watermeloenen op hun hoofd zagen ze prima, die leken zo door de lucht naar hen toe te zweven. In een warm klimaat op blote voeten rondlopen in je onderbroekje, wat is er nu mooier voor een kind? We hadden hier stretchers als bed, één voor ieder, en zo had elk een eigen bed en klamboe, een privétentje waarin zij elke nacht gingen kamperen. In de natte tijd, herinnert Mea zich, kwamen er kleine kikker-tjes in huis, die graag in de koele schaduw onder het bed kropen. Wel leuk, maar als je dan in bed lag, sprongen ze van onderen tegen je billen aan en hielden je wakker. Je moest je dan voorzichtig uit bed buigen – zo’n stretcher valt snel om – om ze uit de klamboe te jagen. Thuis in Bunnik moesten ze er weer aan wennen dat er geen hagedissen op de muur zaten om de vliegen te vangen.

Foto 11.5 Een wandeling in Sangha: v.l.n.r. Mea, Wouter met Hermen, Amanda en Willy



We hebben bij elkaar vier huizen gehad in Sangha. Het eerste was het CNRS-huis, al genoemd, maar toen Dieterlen half oktober uit Frankrijk kwam, gingen we naar Femme Dogon, een inheems hotelletje van een Dogon, waar we op de bovenverdieping bivakkeerden. Overigens begrepen de Dogon absoluut niet waarom wij uit Dieterlens huis weg moesten toen zij kwam: allemaal samen is toch veel gezelliger? Een goede maand later kwam een huis bij de zending leeg, even hoger op de heuvel. Vooral Domo vond dat geweldig, want eindelijk had 'zijn' gezin een huis met de status die hun toekwam, vond hij. En hij had een heuse, mooie keuken. Het was een mooi huis, maar je had weinig contact met de Dogon. In de laatste weken van het verblijf van Willy en de kinderen moesten we ook daar weer plaatsmaken, en logeerden we bij de kunsthandelaar Alasin Napo in de ververswijk aan de rand van Sangha. Voor mij was dat prima, want die band met de ververs/kunsthandelaren is nooit meer weggegaan, en het is een lastige groep om contact mee te krijgen. Voordat Willy en de kinderen teruggingen in december 1979 maakten we, net als in Kameroen, nog een vakantiereisje, alleen zonder het drama van destijds. Hier hadden we weer dezelfde ervaring: mooi overal, zeker in dit deel van Mali, maar het mooiste was waar we zelf woonden. Maar Mopti en natuurlijk het altijd betoverende Djenné vormen prachtige reisbestemmingen. Wij reden met de auto naar Djenné, en gingen met de pinas, de grote motorkano, van Djenné terug naar Mopti. Monteurs van mijn garage brachten de auto terug naar Mopti. Achteraf bleek dat zij als goede Afrikanen dat met een grote omweg hadden gedaan, langs al hun familie... Die pinas-trip vanuit Djenné duurt een dag en is feeëriek mooi. De stevige houten boot heeft heel Afrika aan boord, niet alleen vertegenwoordigers van alle Malinese culturen, maar ook geiten, schapen, en brommers op het dak, terwijl de vrouwen in de boot hun potje koken. We hadden het geluk dat de voorplecht was geladen met katoenbalen, dus we zaten heel zacht. Zelfs voor de vier blanke kinderen, met hun culturele rusteloosheid, was het schouwspel aan boord boeiend genoeg om hen een hele dag lang bezig te houden.

Vanuit Mopti maakten we met de auto een trip door het zand naar Korientze aan de Niger, en daarna terug in Mopti gingen we sloop op de grote boot naar de meest mystieke plek van Mali, Timboektoe. Varen in Afrika levert altijd een boeiende reis op, met eerst de tweeënhalve dag aan boord langs de Bozo- en Sorkho-vissersdorpen, en dan de stad aan de rand van de woestijn met zijn enorme reputatie. Een tochtje door de woestijn per kameel was een ervaring voor allen, maar na Djenné is Timboektoe geen revelatie meer, Djenné is zoveel mooier. Ik wist dat er een club was in Amerika voor mensen met het stempel van Timboektoe in hun paspoort. Niet dat ik daar nu direct lid van wil worden, maar dat stempel wilde ik wel; dus ging ik 's avonds naar de politiepost, met mijn zakdambordje. Zo speelde ik mijn meest exotische dampartijen tegen de politie van

Timboektoe; uiteraard was daarna het stempel geen enkel probleem meer. Ik won trouwens.

Terug naar Mopti, en daarna weer de eindeloze weg naar Bamako. Willy en de kinderen kwamen veilig thuis, ik speelde een damtoernooi in Bamako – waar onder anderen Ton Sijbrands aan meedeed – en ging terug om het onderzoek voort te zetten. Pieteke kwam een maand later terug uit Nederland, en bleef drie maanden, nu in Tireli; tijdens haar verblijf kwam haar promotor, professor Jan Zonneveld, voor een veldbezoek. Wij gingen hem ophalen van het vliegveld in Sevaré, op het vasteland bij Mopti. Op weg naar het vliegveld nam ik een verkeerde afslag. Ik wist ongeveer wel waar het vliegveld lag – daar kwam ik nooit – en sloeg dus links af; dat klopte wel qua richting, maar de weg werd ineens erg breed en die kende ik niet: hoe komen ze aan zo veel asfalt? Plotseling zag ik het vliegtuig recht op me af komen, net geland en taxiënd. Ik wist niet hoe snel ik van de baan af moest komen, racete langs een barak met verbouwde soldaten, reageerde op geen enkel stopgebaar en vond de achterkant van de normale parkeerplaats. Pff. We waren wel precies op tijd om Zonneveld uit het vliegtuig te zien stappen.

De laatste twee maanden was ik alleen, en eind juni had ik het wel gezien, ik wilde naar huis. Mijn vlucht was geboekt, de auto had ik verkocht aan mijn garagehouder, en ik wilde weg, wat filmer Nigel Evans later zou noemen ‘get-me-out-of-here-itis’. Wat ik niet had voorzien was dat het *buro*-feest, het jaarfeest van de Dogon, net begon op de dag van mijn vertrek. Ik merkte het uiteraard voor ik vertrok, en normaliter zou ik mijn uiterste best doen om daar nog zoveel mogelijk van mee te maken. Maar ik kon het niet meer opbrengen, ik wilde naar mijn gezin. Ze doen maar, dacht ik, ze feesten maar, ik zie het nog wel eens. Niet mijn gebruikelijke reactie, helemaal niet, maar ik was onderzoeksmoe. Ik zie me nog de helling op klimmen, begeleid door Dogolu, met achter me het lawaai van trommen en het heldere geluid van de bellen.

Mijn terugtocht naar Nederland had wat meer dramatiek dan die van mijn gezin; ik was bij mijn vertrek in Tireli uitgegleden, en had mijn scheenbeen geschaafd. Zelf verzorgd natuurlijk, ontsmet, en door naar Mopti, de dag erop met de taxi naar Bamako. De volgende ochtend begon de schaafwond wat te jeuken, en tegen één uur had ik 40° koorts en verging ik van de pijn. Die ontsteking ging ‘nogal vlug’. Ik nam antibiotica in, maar dat hielp niet. Gelukkig had ik een afspraak met een Nederlandse vrijwilligster, die ook verpleegster bleek te zijn. Ze heide er meteen wat forse penicilline-injecties in, en ik ben ervan overtuigd dat ze me daarmee redde. In Nederland werd ik verwezen naar de polikliniek Dermatologie in het UMC, en daar werd men ineens erg enthousiast. Niet alleen had ik een prachtige tropeninfectie – vonden zij – maar ik had ook nog een huidschimmel en leishmaniasis. Die laatste komt via vliegen, een eencellige parasiet die van binnenuit je huid opeet, hij was al aan de hand bezig en ging door in mijn ge-

zicht. Tja, dat zagen ze niet zo vaak, waar je als antropoloog al niet goed voor bent. Maar het ging allemaal mooi over.

Met het vervolg van mijn Dogon-project heb ik geluk gehad. Na het volle jaar was mijn onderzoek eigenlijk niet afgerond – als een antropoloog al ooit ‘klaar’ is met ‘zijn’ groep – maar ik kreeg herkansingen. De Dogon zijn beroemd en fotogeniek, en zo werd ik betrokken in diverse film- en fotoboekprojecten waardoor ik vaak terug ben geweest, de eerste keer al meteen het jaar erop, in 1981. Maar ook komen Dogon-maskergroepen optreden in Europa, en zo heb ik diverse opvoeringen van maskers ingeleid in de Lage landen. Tentoonstellingen over de Dogon zijn gewild; een paar jaar geleden was er nog een grote Dogon-tentoonstelling in het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, gemaakt door mijn studiemaatje Rogier Bedaux, en in Parijs een prachtige tentoonstelling met Dogon-beelden, in Musée Branly.

Pieteke Banga ging na haar veldverblijf werken als docente geografie aan de Noordelijke Leergangen in Leeuwarden en trouwde met Jan Fleer. Haar werk bracht haar naar Marokko, maar niet door de Sahara heen. Ze bleef wel betrokken bij verschillende projecten van ons, maar dat werd geleidelijk wat minder. Wij hebben heel plezierig samengewerkt, maar ze is nooit terug geweest in het Dogon-gebied. Natuurlijk bleven we wel contact houden. Buiten wat ik aan gegevens van haar nodig had en het artikel dat we samen hebben gepubliceerd, heeft ze haar project niet kunnen afsluiten. Zij is veel te vroeg overleden, in oktober 2010; op het moment van de begrafenis hielden de Dogon in Tireli een condoléance-ceremonie, rond Apomi Saye, haar assistent. In de lente van 2013 heb ik haar herbarium opgehaald uit Leeuwarden. Alles van haar Dogon-onderzoek was nog helemaal intact; haar collecties planten en grondmonsters waren een soort heiligdom voor haar geworden, waar ze zo nu en dan aan werkte als bevestiging van en herinnering aan haar verblijf in Mali, dat zoveel voor haar betekende. Ik heb de plantencollectie gevoegd bij het herbarium dat ik met een botanicus in Kameroen had verzameld, en dat alles ondergebracht bij het Nationaal Herbarium in Leiden. Daar wordt het bewaard en blijft het toegankelijk onder de naam ‘Pieteke Bangacollectie’. Zo is ze niet helemaal weg.

Foto 11.6 Pieteke in Tireli, partecipand



Portret van een gentleman

Voor de vele Nederlandse onderzoekers die in Mali hebben gewerkt, is er niemand belangrijker geweest dan Dyanguno Dolo, de chef van Sangha. Zijn naam betekent 'slaaf van de leerbewerker' maar dat zegt helemaal niets over hem. Zoals uitgelegd bij de smid, heeft zijn moeder ooit een aantal kinderen verloren, en ging toen naar een leerbewerker, een *djaû*, om de vloek die er kennelijk op haar lag, weg te laten halen. Deze *djaû* heeft haar ritueel gereinigd en verteld dat zij de volgende baby Dyaûguno moest noemen, slaaf van de leerbewerker, dan zou alles goed komen. Zo geschiedde, en het kwam allemaal goed. De Nederlanders zouden dit later als Dyanguno uitspreken, soms kortweg als Jan, ben ik bang.

Dyanguno Dolo was een gentleman, een Dogon-chef die het allemaal heeft meegemaakt, de hele geschiedenis van het Dogon-onderzoek. Hij was een man met grote waardigheid, trots op zijn cultureel erfgoed als Dogon; tegenover de blanken voelde hij zich nooit de mindere, en met recht en reden, en wij allen die bij de Dogon hebben gewerkt staan diep in het krijt bij hem. Ik zie hem nog aan komen lopen, samen met zijn grote vriend Amadingué, rustig wandelend in hun grote boubous, naar links en rechts groetend, want zij waren geliefde notabelen in hun dorp. Nooit heb ik hem boos gezien, altijd vriendelijk en weloverwogen, de redelijkheid zelve en altijd bezig met het bouwen van bruggen tussen mensen.

Niemand wordt als chef geboren bij de Dogon, het is een kwestie van een heel oude verwant hebben. In Dyanguno's geval was dat zijn vaders oudere broer, maar dat is alleen voor de periode dat die verwant ook echt de oudste is, tijdelijk dus. Dyanguno had het geluk dat hij al vroeg in contact kwam met de blanken, een contact dat zijn verdere leven zou tekenen. Die blanken waren de eerste Franse onderzoekers, en Dyanguno was toen nog een jongen. Samen met Amadingué was hij altijd rond de groep Dogon te vinden die de vaste coterie van de Fransen vormden; Aprolu, de kok, behoorde daar ook toe. In 1958 kwam de eerste

Nederlander in beeld, Herman Haan, en met hem zou Dyanguno een hechte relatie opbouwen, een band waar wij allen later wel bij hebben gevaren.

Herman Haan was geen gewone Nederlander, meer een wereldreiziger, in elk geval iemand die de Sahara vele jaren lang afreisde, een ruige rimboerover die zich niet liet inpakken binnen de grens van het kleine Nederland. Hij deed op zijn Sahara-reizen het Dogon-gebied aan, eigenlijk net als Griaule dat vele jaren eerder had gedaan in de Dakar-Djibouti-expeditie. Daar trof hij het team van Griaule aan, en daar verloor hij, net als zovelen voor en na hem, zijn hart aan de verpletterende schoonheid van de falaise. Haan was een architect, en heeft als architect zijn sporen verdiend, maar hij was veel meer dan dat; hij was ook amateurarcheoloog, amateurspeleoloog, zij het dat laatste alleen als het om Dogon-grotten ging. De fascinatie van zijn leven waren die grotten, hoog boven in de steilwand, grotten waar menselijke resten in lagen, hele dodensteden van een nu verdwenen beschaving. Jaar na jaar trok hij elk seizoen weer langs de falaise, eerst met alleen een ezeltje, om alles in kaart te brengen, om een beeld te krijgen van die mysterieuze grotten. Met een heel sterke verrekijker probeerde hij van veraf in die vermaledijde gaten te kijken, maar daar staan allerlei muurtjes in. Eén ding was daarom duidelijk: je moest erin om daar echt iets van te weten te komen. En dat moest en zou dus gebeuren. En de Dogon klommen zo hoog meestal niet; trouwens, die zagen geen enkele reden om die hooggelegen grotten in te gaan. Daar hadden de Tellem, de vorige bewoners, hun doden begraven, en de Dogon kwamen er alleen voor de Tellem-beelden.

In 1964 organiseerde Haan daarom de eerste Tellem-expeditie, en mede door zijn gevoel voor publiciteit werd dit een tv-hit; de wat wonderlijk samengestelde ploeg, waar ook Bert Schierbeek in zat, werd op de voet gevolgd door een NCRV-ploeg, die erin slaagde op tijd de filmrolletjes terug in Nederland te krijgen. In de geschiedenis van de Nederlandse televisie is dit een historische gebeurtenis geweest, de eerste wetenschappelijke expeditie die semi-live werd gefilmd. Tienduizenden mensen (1964!) zaten aan de buis gekluisterd, en wachtten gespannen af hoe de expeditie zou aflopen en of het 'mysterie van de Tellem' opgelost zou worden. Dit zette de Tellem op de kaart, maar erg wetenschappelijk was de expeditie nog niet. Daarvoor was Herman te chaotisch, te veel Indiana Jones en te weinig wetenschapper. De derde expeditie, in 1966, werd dan ook geleid door Huizinga, en de expedities in de jaren daarna zijn door Rogier Bedaux geleid, een echte archeoloog, later conservator van het museum voor Volkenkunde in Leiden.



Foto 12.1 Herman Haan (rechtsboven)
en het hijstoestel

Dyanguno Dolo was vanaf het begin nauw verbonden met Herman, gidste hem, regelde dragers en zorgde voor de aanvoer van voedsel naar de kamperende expeditieleden. De vriendschap zou hun leven lang blijven bestaan, en is voor hen beiden een cruciaal deel van hun leven geworden. Dyanguno ging mee de grotten in, hielp met het verpakken van alle voorwerpen die Herman de grotten uit sleepte – dat zou tegenwoordig absoluut niet meer zo mogen – en vormde in alles de vraagbaak voor de Dogon-cultuur. Let wel, het doel van Herman en van de volgende Tellem-expedities was de Tellem-cultuur, niet die van de Dogon. De kernvraag was het zogenaamde Tellem-mysterie; dat klinkt wat spannender dan een hypothese en zorgde ook voor fondsen, en voor de tv-reportages. Maar uiteindelijk waren de Tellem niet zo mysterieus, ze waren alleen verdwenen. Voor de Dogon vormen de Tellem gewoon de vorige bevolking, die ze bij aankomst daar aantreffen en die nu een deur verderop woonden. De wetenschappelijke vraag was enerzijds of zij de voorouders van de Dogon waren, anderzijds hoe die cultuur eruit heeft gezien. De eerste vraag is voor antropologen in feite niet zo boeiend, want dat soort genealogische lijnen tussen volken heeft in de antropologie weinig betekenis meer. De vraag was eigenlijk ook vanaf het begin al beantwoord: Nee, zij zijn niet de voorouders van de Dogon. De Dogon zijn daar zelf

volslagen duidelijk over, en er was en is weinig reden om aan die mondelinge overlevering te twijfelen. In de loop der jaren is de tweede vraag – wat voor cultuur dat was – beantwoord, vooral aan de hand van het archeologisch materiaal. Hun materiële cultuur is zeker niet gelijk aan die van de Dogon, maar wel vergelijkbaar. Zo kennen de Tellem neksteunen, die ze gebruikten bij hun begrafenissen, een item dat ontbreekt bij de Dogon. Maar hun textiel – Huizinga en Bedaux vonden hier het oudste textiel bezuiden de Sahara – en hun leren voorwerpen lijken sterk op die van de Dogon. Dat geldt een beetje voor de beelden die zij maakten, maar daarvan zeggen de Dogon dat zij het snijden van beelden van de Tellem hebben geleerd, dus is het vrij logisch dat die op elkaar lijken.

Tegenwoordig zouden we de afkomst door DNA bepalen, snel en zeker; we zouden dan het Tellem-botmateriaal, dat jong genoeg is om nog intact DNA te herbergen, vergelijken met Dogon-DNA. Er zijn langzamerhand genoeg specifieke haplogroepen bekend, waarmee genetische afkomst kan worden getraceerd. Maar in de jaren zestig moest daar de ‘buitenkant’ van mensen voor worden gemeten: schedelbreedte en –lengte, afmetingen van de lippen, handafdrukken, huidplooidikte, lengte, breedte en gewicht, al de klassieke antropometrische gegevens. Inclusief gebit natuurlijk. In onze DNA-tijd komt dit wat koloniaal over, dat meten van de ‘Afrikanen’, maar toen was het de enige manier en het vormde op zich een valide bron van data. In elk geval kwam er duidelijk uit naar voren dat de Dogon gelijk hadden: de Tellem konden niet de voorouders van de Dogon zijn. Tevens was evident dat ze geen pygmeeën waren – een sterk verhaal dat nog steeds de ronde doet – en uiteraard ook dat ze niet konden vliegen, de leukste mythe. Het waren gewone mensen, iets kleiner, met een wat rondere schedel; met een beetje kennis verdampt een mysterie snel.

Hun klimvermogen moet wel indrukwekkend zijn geweest, want hun grotten zijn helemaal boven aan de falaise. Herman had voor zijn eerste expeditie een soort ronde kooi gemaakt die je uit lamellen kon opbouwen. Een soort Ikea-constructie eigenlijk, de foto laat dat al zien. Die bol werd dan opgehesen via een katrol boven op de bergwand doordat een heleboel mannen beneden aan een lang touw trokken, en zo kwam Herman als eerste blanke de grotten in. Later is daar een rechthoekige kooiconstructie aan toegevoegd, meer een soort liftkooi, die dichtgemaakt kon worden, mede omdat Huizinga wat hoogtevrees had. In elk geval hebben de expedities een weelde aan voorwerpen en skeletmateriaal voortgebracht, waarvan een deel door het Musée National du Mali in semipermanente bruikleen aan het Rijksmuseum voor Volkenkunde in Leiden is gegeven.

Bij de start van mijn onderzoek in 1979 zat Dyanguno nog vol verhalen over de expedities, over Herman, Huizinga, Bedaux en alle anderen, en hij heeft mij met verve verteld over die tijd. Het was zijn eerste gloriëtijd, en ook de tijd dat hij onder de Dogon prominent werd. Ik heb hem zelf alleen gekend in zijn functie als ‘chef de canton’, dat wil zeggen als traditioneel hoofd van de Dogon-dorpen in

het arrondissement Sangha. Die positie is op zich niet echt traditioneel, want de Dogon kennen geen autoriteit boven het dorpsniveau, maar is een nieuwe functie zoals die vaak door moderne staten in Afrika is ingesteld. Naast het officiële apparaat, de Gouverneur van de Région (Mopti, vierde regio), de Commandant van de Cercle in Bandiagara en de chef van het arrondissement – Mali had toen nog een regeringsvorm die op militaire leest was geschoeid – was er de directe vertegenwoordiging van de dorps hoofden op arrondissementsniveau, de ‘chef de canton’. Die functie is begin jaren zeventig geschapen, en daar moest je voor gekozen worden. Herman Haan heeft zich nog buitengewoon ingespannen om Dyanguno verkozen te krijgen, heeft heel het Dogon-gebied afgereisd en zijn niet geringe charisma gebruikt om alle neuzen richting Dyanguno te krijgen, en dat lukte nog ook. Tegen deze tijd was Dyanguno overigens al op eigen kracht en kwaliteit een gerespecteerd man geworden, maar zijn contacten met de Europeanen werden als een belangrijk voordeel gezien.

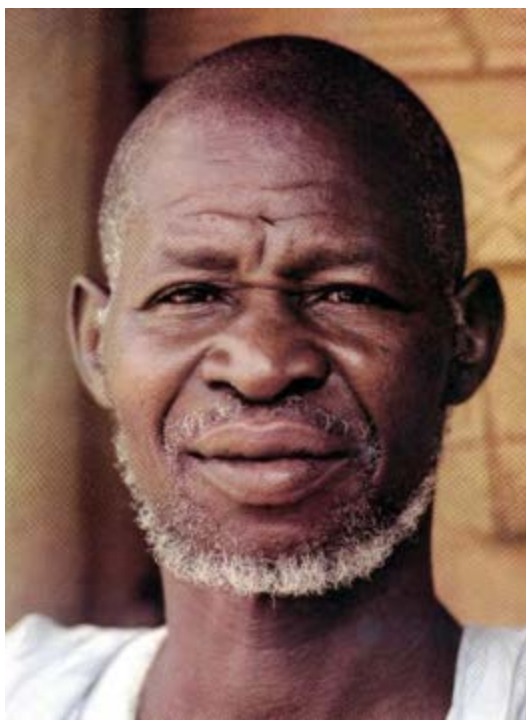


Foto 12.2 Dyanguno in 1991

Het was ook Dyanguno die mij en mijn gezin vestigde in het huis van Dieterlen – en dus vroeger van Griaule, want hij kon bepalen wie er gebruik van mochten maken. En aangezien ik uit Utrecht kwam, via Huizinga, was dat geen enkel probleem, Nederlandse onderzoekers hadden een streepje voor. Het was trouwens een research-huis van het CNRS, de Franse onderzoeksinstituting, en wat dat betreft hoorden wij daar als onderzoekers thuis. Alleen had er eigenlijk nog nooit een gezin in gezeten, en toen we er een tijdje woonden kreeg ik een wat bezorgde

brief van Germaine Dieterlen. Daarin maakte zij duidelijk dat het prima was dat we in haar huis woonden, maar met een baby moesten we er wel op letten dat de septic tank intact bleef. Die was met de grootste zorg geïnstalleerd en het bacteriële systeem zou misschien slecht reageren op zo veel gebruik. Ze had natuurlijk gelijk, en we hebben er goed voor gezorgd.

Onze kinderen leerden Dyanguno goed kennen, en hij kwam, gekleed in een keurige boubou, samen met Amadingué elke dag even langs, even groeten. Zo hoort het ook bij de Dogon, elke dag groet je de familie even. Hij vond het leuk de kinderen te leren hoe ze in het Dogon moesten groeten; dat is niet zo eenvoudig en eigenlijk hebben ze het niet helemaal onder de knie gekregen. Onze kinderen, vooral de oudste twee, Pieter-Paul en Mea, beseften dat wel. Na een tijdje vluchtten ze naar het dak als de twee Dogon-heren eraan kwamen, om niet te hoeven groeten. Gezien de gezagsverhoudingen had ik eigenlijk elke dag Dyanguno behoren te groeten, maar hij was nooit thuis. Meestal liep hij rond in het dorp, was op bezoek bij de arrondissementschef of zat een biertje te drinken in het campement, het centrale hotel van Sangha, net naast ons huis. Daar heb ik de meeste verhalen van hem gehoord, over de Tellem-expedities maar ook over Griaule, verhalen die mij hielpen om te reconstrueren wat er met die etnografie van de Fransen eigenlijk allemaal fout was gegaan.

Dyanguno was degene die mij bij Dogolu introduceerde. Toen ik eenmaal gekozen had voor Tireli, zei hij dat ik dan Dogolu als logeur moest nemen. Beter advies had ik niet kunnen krijgen. Via hem waren we aan Domo Dolo gekomen, die dus kookte voor ons gezin in Sangha en later voor mij in Tireli, en die onze huidige kok Mabudu de edele kunst van het koken bijbracht. Volgens al mijn gasten in Tireli heeft Domo minstens één grote bijdrage aan het geluk op aarde geleverd, namelijk met zijn uiensoep. Nooit heb ik zulke lekkere uiensoep gegeten, niet in Nederland en niet in Frankrijk.

Dyanguno is belangrijk gebleven voor al het verdere onderzoek dat vanuit Nederland in het Dogon-gebied is gedaan. Toen eind jaren tachtig het Dogon-gebied door een aantal jaren van aanhoudende droogte in de problemen kwam, hebben wij, drieën, Diederik van der Waals, Rogier Bedaux en ik, met andere 'Dogonards' het Nederlands Dogoncomité opgericht, dat tot doel had noodhulp te coördineren. In die jaren hebben we gierst ingekocht en uitgedeeld, de herstart van uienteelt gefinancierd en bijgedragen aan waterkeringen, met geld ingezameld bij allen die de Dogon een warm hart toedroegen, plus geld van de Stichting Wilde Ganzen, Kleine Ambassade Projecten en andere soortgelijke instanties. En voor dat comité was Dyanguno weer de logische en cruciale lokale vertegenwoordiger ter plekke, samen met Dogolu. Zij waren het die het ingekochte graan verdeelden, zij waren het die microkredieten verstrekten om de uienteelt opnieuw op te starten, en zij waren het die de retourbetalingen regelden. Vlekkeloos, dat

moet gezegd. Nooit hebben we een onvertogen woord gehoord over die verdelingen, nooit zelfs maar een waas van nepotisme, en dat is bijzonder voor Afrika.

Het was dan ook een groot moment toen Dyanguno naar Nederland kwam, naar zijn oudste en trouwste vriend, Herman Haan. Herman woonde toen in de polder, en Dyanguno vond het daar prachtig. Herman had zijn ticket betaald, en alle Nederlandse Dogon-liefhebbers uitgenodigd. Dat zijn er heel wat, en zo waren wij allen getuige van de verschijning van een Malinese gentleman, onberispelijk gekleed in een grote boubou, tegen de achtergrond van poldersloten en intens groene weilanden. Dyanguno was allerminst verlegen; Dogon zijn dat eigenlijk nooit, en met hun immense culturele zelfvertrouwen voelen ze zich overal op hun gemak, de mindere van niemand, zeer zich bewust van eigen kwaliteit en van het belang van hun eigen cultuur. Zo had Dyanguno allerlei interessante opmerkingen over de overbevolking van Nederland: elders in Europa had hij uitgestrekte gebieden gezien waar niemand was, waarom gingen de Nederlanders daar niet heen? Dat is uiteraard precies wat de Dogon doen, die makkelijk emigreren naar Zuid-Mali als ze tekort aan landbouwgrond hebben. En tijdens een radio-uitzending gaf hij een interview, waarin hij ongevraagd tal van zinnige adviezen gaf hoe wij de Nederlandse samenleving iets beter konden inrichten. Eigenlijk kwam dat erop neer dat we iets meer als de Dogon moesten worden, iets beleefder, elkaar iets meer moesten respecteren en vooral onze rijkdom iets meer met elkaar moesten delen. Er zijn slechtere ideeën.

Dyanguno is daarna nog een paar keer in Europa geweest, waarvan eenmaal als gast van Dieterlen die hem in Parijs liet behandelen voor staar. Ook toen lieten we hem graag voor een herbezoek naar de Lage landen komen. Van Dyanguno's zoons zijn twee het toerisme in gegaan: de ene als gerant van het campement, de andere als zelfstandig hotelhouder. Hij hield zijn zoons voor dat je met de vreemdelingen goed om moest gaan, en dat je gastvrij moest zijn. Niet alleen om daar als hotelier aan te verdienen – dat was ook prima natuurlijk – maar vooral omdat het hoorde bij een echte Dogon, als deel van de Dogon-*tèm*, de traditie, letterlijk 'wat we gevonden hebben'. Maar het had nog een bijkomend voordeel. Als je vrienden in Nederland en Frankrijk had, dan nodigden die jou wel een keer uit, en kon je kennismaken met dat andere continent. Dat was iets om te koesteren.

Eén specifieke herinnering aan onze gentleman onder de Dogon deel ik met Nigel Evans, de Engelse filmer met wie ik samenwerkte in het Millennium-project. Doel daarvan was films te maken over inheemse volken, en daarin iets van hen te leren, iets waar wij in het Westen wat aan konden hebben. Zo vlak voor het nieuwe millennium, was de gedachte, konden we alle wijsheid op aarde best wat meer bundelen, en onze eigen cultuur heeft niet alle wijsheid in pacht. Dat is een sympathieke gedachte waar ik wel achter kan staan, misschien een beetje naïef, maar in elk geval een die de Dogon in beeld bracht. Uiteraard, toen

de producers in Canada hun lijstje met 'tribes we can learn from' maakten, ontbraken de Dogon, beroemd als ze waren, daar niet op, en werd ik geëngageerd om de ploeg onderdak te bieden bij mij thuis in Tireli, en inhoudelijk te begeleiden.

Ter voorbereiding van dit project kwam Nigel in oktober 1989 naar Mali om het Dogon-gebied filmisch te verkennen. We zaten bij mij thuis in Tireli te lunchen toen het ineens donker begon te worden, en dat midden op de dag, en een vreemd geluid, een laag gezoem of gebrom, moeilijk te zeggen, steeds sterker werd. Toen vielen er wat sprinkhanen om ons heen, naast onze hangar, steeds meer, grote en kleine sprinkhanen. De lucht werd helemaal duister, vol gezoem van vleugels. Sprinkhanen bedekten de grond, kwamen op tafel, zaten op het eten, naast ons, voor ons, op ons, overal waar we keken waren sprinkhanen. Op iedere hap eten lifften sprinkhanen mee, we kregen geen vork meer naar binnen. We zaten, kortom, midden in een sprinkhanenplaag, en het was eng, doodeng: een bijbelse plaag, de insecten nemen het over, en je bent nergens meer veilig. Achteraf kreeg ik respect voor de farao die de Israëlieten niet liet gaan ondanks deze plaag, die moet een hard hoofd hebben gehad. De Dogon waren verpletterd, dit hadden zij nog nooit meegemaakt; de oogst stond nog op het veld, en het was volstrekt duidelijk dat die verloren was. Een dag of drie zaten we tussen de sprinkhanen, aten onder een klamboe om niet steeds die beesten binnen te krijgen, sliepen onder de klamboe om alleen in bed te liggen, en overdag waren we getuige van het verdwijnen van een jaarooft in drie dagen. Later zou een heldere geest in Nederland opmerken dat de Dogon dan toch gewoon die sprinkhanen konden eten, dat is ook prima eten. Maar dat weten de Dogon ook wel, en al die beesten krijg je nooit te pakken, en ze eten driemaal hun lichaamsgewicht per dag. Dat helpt dus niet.

Toen de zwerm doortrok gingen wij de schade opnemen; we hadden in het centrum van de plaag gezeten, maar het merendeel van de dorpen aan de falaise was de oogst kwijt. We reden naar het Nederlandse ontwikkelingsproject in Bandiagara, waar we als onderzoekers mee samenwerkten, maar daar moest men ook nog van de schok bekomen. Dus togen we naar het enige houvast dat we nog hadden, Dyanguno in Sangha. Uiteraard was hij ook diep geschokt, maar sneller dan de anderen veerde hij weer op, en zo begonnen we samen uit te vogelen hoe hulp naar het Dogon-gebied kon komen. Met hem gingen we weer naar Bandiagara, en met hem maakten we een plan om gierst te kopen via het Dogoncomité en het project in Bandiagara; dat laatste richtte zich op waterkeringen, maar een deel van de financiering was via ons gekomen. Dankzij Dyanguno kwam zo de hulpverlening snel op gang en veerden de Dogon terug uit hun diepe dal. Uiteraard konden onze filmbeelden helpen bij het verwerven van fondsen in Nederland, en even uiteraard was het Dyanguno via wie die hulpverlening de juiste wegen kon vinden tot in de Dogon-dorpen zelf.

Voor ons als wetenschappers, vooral als Nederlandse wetenschappers, is de herinnering aan Dyanguno er een om te koesteren. Onze Malinese gentleman stierf in 2002, en zijn zoons organiseerden de begrafenis. Dyanguno is de Dogon-religie altijd trouw gebleven; hij zei van zichzelf: 'Je suis fétichiste', en soms noemde hij zich ook 'animiste', twee termen die nadrukkelijk uit Europa komen en die hij gebruikte om zich te onderscheiden van 'Sansana' (islam) en van beide vormen van christendom die hij kende, namelijk 'mon père' ofwel katholiek, en 'hallelujah', protestant. Hij was een voorbeeldige animiste. Hem kwam daarom na zijn overlijden het schitterende ritueel toe dat de Dogon door de eeuwen heen hebben ontwikkeld, het grote feest met dansen en geweren. Wij als Nederlandse Dogon-onderzoekers die ons schatplichtig weten aan de Dogon en zo lang het voorrecht hebben gehad te mogen leven en werken met Dyanguno, hebben graag bijgedragen aan dit waardige afscheid van deze gentleman onder de Dogon.

Thuis bij Dogolu

Een huis aan de falaise

Dogon-dorpen liggen spectaculair, steigerend tegen een enorme steilwand aan, terwijl zij zich in kleur maar weinig van de rotsen onderscheiden. Wanneer je vanuit de vlakte komt zie je langzamerhand de falaise aan de horizon verschijnen, en pas heel laat worden de dorpen zelf zichtbaar. De Dogon-vallei is een toeristisch hoogtepunt en staat niet voor niets op de lijst van het UNESCO-werelderfgoed. Wie vanaf de hoogvlakte richting Tireli loopt, ziet heel lang slechts een geelbruine stenige vlakte, met her en der rotsen die bijna zwart zijn van de zon-erosie. Dan krijgt de wereld ineens een rand, met erachter een groenblauwe waas. Het pad loopt rond een grote rots, duikt naar beneden en plotseling ontvouwt zich beneden het dorp, praktisch recht onder de wandelaar. Je ziet onder je het pad steil omlaag lopen naar de helling waarop Tireli ligt, de platte geelbruine hutten afgewisseld met de smalle, spitse graanschuurtjes. De grens met het beekje dat langs de falaise loopt is duidelijk te zien, met aan weerszijden de bruine vlekken waar de uientuinen waren. Verder van het dorp af begint het landschap te golven, en naar het zuidoosten toe verliest het oog zich in rijen duinen, in de hitte van de dag vervagend tot aan de groengele horizon.

Van bovenaf is het dorp heel herkenbaar, de huizen met hun vierkante daken met daartussen de karakteristieke en elegante puntdaken van de graanschuurtjes. Ik ben deze keer, in april 2008, alleen gekomen, dat wil zeggen zonder Tini; verder is 'alleen' altijd betrekkelijk in het Dogon-gebied, want ik kom naar beneden met twee dragers, met mijn koffer, en de rest van de bagage waaronder een tas geschenken voor de familie. We lopen de falaise af, eerst over een stuk hellende rots, dan volgen we een steile stenen trap door een kloof, om ten slotte de wat vlakkere de puinhelling af te klauteren tot aan de bovenrand van het dorp. Dit bovenste deel is het oudste stuk van het dorp, waar de Dogon ooit het eerst zijn

gaan wonen en waar de meeste clanhuizen zijn. Via de bochtige paadjes tussen de hutten door dalen we verder het dorp in, hier en daar de mensen groetend die in hun huis aan het werk zijn, want je kijkt hier rechtstreeks bij elkaar op het erf, zeker als je van boven komt. Geen privacy hier, zoals bij de Kapsiki, maar een intense betrokkenheid en een compleet glazen huis, want elke Dogon hoort altijd open te staan voor iedere bezoeker. Op weg naar beneden kom ik steeds meer mensen tegen, zijn er steeds meer groeten, op een tweesprong moeten we linksaf, dan rechtsaf en weer links, de nauwe paadjes zijn net herkenbaar, en dan het derde erf aan de rechterkant, daar moeten we zijn, daar woont Dogolu.

Dogolu woont in het huis van zijn vader, een oud huis met een keurige klassieke ingang, dat wil zeggen een klein portaalgebouwtje met een deur en een doorgang naar het huis, maar ook met een beddenplank, want in de hete tijd wordt hier geslapen. Alle huizen in Tireli zijn een beetje verticaal, want ze staan op een helling, en bij Dogolu is dat merkbaar. Uit het portaal kom je hoog in het huis binnen, met een direct zicht op het erf, drie hutten, een serie graanschuren, een geitenstal rechts bovenin, en in het midden van het erf een paar vlakke rotsen met een hele serie stampers, verder een paar vuurplaatsen en overal potten en gietijzeren pannen, zwartgeblakerd door het houtvuur. Dogolu zelf zit op zijn vaste plek, een oud bed met een ijzeren spiraal waarop een matje is gelegd, vlak voor zijn eigen hut, de meeste linkse. De andere twee hutten, met een klein afdakje, zijn van zijn twee huidige vrouwen, Yasaa en Yasagu.

Foto 13.1 Een stukje van Dogolu's erf, met Yasaa en Yasagu



Wie binnenkomt wacht tot de gastheer begint met groeten. 'Welkom, god heeft je gebracht; je hebt je ingespannen.' Wij als gast zwijgen even, en dan be-

gint Dogolu de eigenlijke groet, een lange omdat ik na ruim een jaar weer terug ben:

‘Hoe gaat het met je?’

‘Goed.’ ‘Hoe gaat het met Yabugu [Tini]?’

‘Goed.’

‘Hoe gaat het met Pierre-Paul?’

‘Goed.’

‘Hoe gaat het met Mea?’

‘Goed.’

Hij moeten even denken wat de namen van de andere kinderen waren, Amanda en Hermen, en gaat dan daarmee door, vragend hoe het met hen gaat. Altijd verzeker ik hem dat het goed gaat, *sèwa* in het Dogon. Hij vraagt naar anderen die hij kent, en altijd gaat het goed, volgens mij.

‘Dankjewel.’

‘Dankjewel.’ Dogolu besluit dan met *tare*, als teken dat het mijn beurt is.

‘Hoe gaat het met je?’ vraag ik dus aan Dogolu.

‘Goed.’

‘Hoe gaat het met Yasaa?’

‘Goed.’

‘Hoe gaat het met Yasagu?’

‘Goed.’ Het feit dat Yasaa en Yasagu ernaast staan maakt geen verschil.

‘Hoe gaat het met Atimè?’ Atimè is Dogolu’s oudste zoon.

‘Goed.’

Ik ga dan door met nog een paar zoons, Emanuel, Aprolu, Zakari, maar houd dan op want hij heeft zeventien kinderen, daar komt geen einde aan, en zo is het wel genoeg.

‘Dankjewel.’

‘Dankjewel.’

Daarmee is de groet ten einde, alles is goed, iedereen is vol gezondheid, we weten echter nog helemaal niets van elkaar, want in de groet is alles altijd oké, en zijn er nooit problemen. Yasaa en Yasagu komen me nu begroeten, iets korter dan Dogolu deed, maar ieder voor zich doet een complete begroeting: Hoe gaat het met je (goed), hoe gaat het met je familie (goed), en dan vraag ik hoe het met hen gaat (goed), en met hun kinderen (goed, allemaal). Ook hier noem ik alleen de naam van het oudste kind, en daarna vraag ik naar ‘de kinderen’.

In de groetceremonie is per definitie alles prima. Soms komen er mensen voor medicijnen aan de deur; in de begroeting zeggen ze dan ‘en pleine forme’ te zijn, prima, dankjewel, en direct daarna komt: ‘Ik heb toch zo’n pijn in mijn buik, help me.’ Groeten in deze samenleving is geen uitwisseling van informatie, maar een verbale erkenning van het feit dat de ander deel uitmaakt van jouw universum. Groeten is Dogon zijn. Toen ik een beetje kon groeten, zei iedereen: ‘Nu spreek je Dogon.’ Dat viel tegen, maar wie naar behoren groet is een normaal mens, een Dogon dus.

Dogolu en ik praten even samen over hoe het in het afgelopen jaar gegaan is, en de familie heeft redelijk geboerd; ik wist dat al van Atimè en Emanuel die ik regelmatig bel, nu de mobieltjes Afrika hebben veroverd. De regen was goed en de oogst is behoorlijk. Dan is het tijd om naar mijn eigen huis te gaan, net beneden dat van Dogolu. Hij zorgt voor de afrekening van de dragers; met zijn autoriteit is er nooit een discussie. Ze worden betaald, krijgen allemaal een kalebas met Dogon-bier, want dat is praktisch altijd wel voorhanden, en gaan tevreden terug naar Daga. De *nasara* is er weer, Atimè Saye, en ze hebben aan me verdiend. Atimè is mijn Dogon-naam en betekent tweede zoon, dus eigenlijk op dezelfde manier als Zra bij de Kapsiki, Saye is de dorpsnaam van iedereen die in Tireli woont. Er zijn er dus heel wat met dezelfde naam, om te beginnen de oudste zoon van Dogolu, die ook Atimè heet, wij zijn *togoro*, naamgenoten. Om zich te onderscheiden noemt hij zich meestal Atimè Dogolu, en ik Atimè Tigemu, naar de vader van Dogolu: aangezien Dogolu mijn oudere broer is, moet zijn vader dus ook die van mij zijn.

Het is altijd weer een genoegen om thuis te komen in Tireli, in mijn huis, al is het elk jaar even wennen aan wat Dogolu nu voor nieuws heeft bedacht; het is dan wel mijn huis, maar het is ook de oude vleugel van het hotel, en daar wordt voortdurend aan verbeterd. Nu blijkt er ineens elektrisch licht te zijn; Dogolu heeft het hotel gemoderniseerd met een zonnepaneel, een accu en drie kleine tl-buizen; er is altijd zon genoeg overdag en zo heb ik ineens tl-licht 's avonds. Een beetje jammer vind ik het wel, als onnozele romanticus, maar als ik daar later een opmerking over maak tegen Dogolu, lost hij dat heel eenvoudig op: hij doet gewoon het licht uit, want er zit ook een knopje op! Maar ja, dan is het ineens zo donker, en de leuke olielampen waarmee ik het erf heel feeëriek placht te verlichten, zijn er niet meer; ik druk dus maar weer op het knopje. Natuurlijk is een zonnepaneel de oplossing voor verlichting in de Sahel. Trouwens, de hele Sahara vangt aan zonne-energie meer dan genoeg op om de complete energievoorziening van de hele wereld te garanderen – maar dan moet de woestijn wel eerst worden bedekt met zonnepanelen, plus een distributienet. Dat moet te doen zijn.

In het huis liggen standaard mijn veldbedden, slaapzakken, filters plus keukengerei. Ik maak de ijzeren kisten open waar dat allemaal in bewaard wordt, zet mijn veldbed in elkaar, installeer de filters, leg matten op het dak, en begroet Mabudu die gehoord heeft van mijn aankomst en meteen komt, want er moet gekookt worden. Niemand groet uitbundiger en uitgebreider dan Mabudu, het is een feest op zich. Drie jaar later, in 2011, zal met de opname voor het tv-programma *Erica op reis* ook de Dogon-begroeting worden gefilmd. Voor het spiedende oog van de camera komen Mabudu en Apomi elkaar op een brug tegen en groeten op gepaste wijze; ook daar steelt Mabudu de show, enthousiast en overtuigend acterend weet hij van geen ophouden. Het is het hoogtepunt van de uitzending, en is verschillende malen herhaald in *De Wereld Draait Door*, haalde

zelfs hun jaaroverzicht. Mabudu is een beetje teleurgesteld dat Tini er niet is, zijn lievelingetje, maar begint meteen met zijn taak, de keuken. Omdat ik alleen ben zal hij dit keer niet steeds voor me hoeven koken, en dat komt hem ook goed uit want er is nog veel werk op de velden te doen, en als de oudste van zijn lineage heeft hij ook nogal wat verplichtingen. Hij woont met zijn vrouw en hun nog kleine kinderen in een clanhuis wat hoger in het dorp.

Foto 13.2 Mabudu en Tini, 2006



Wat later, wanneer ik eenmaal geïnstalleerd ben, ga ik langs de huizen van Atimè en Apomi, die even beneden mij op de helling wonen; zij waren aan het werk toen ik kwam, maar zij zijn respectievelijk mijn ‘zoon’ en mijn ‘neef’, dus heel dichtbij in de dorpsverwantschap. Normaliter zouden zij daarom bij mij moeten komen, maar ik wil hun gezinnen ook zien, Atimè met zijn drie vrouwen, en Apomi met zijn twee vrouwen. Uiteraard zijn de begroetingen net zo lang en hartelijk als bij Dogolu, en ook hier is alles goed gegaan.

Een ronde door het dorp

Terugkomen betekent groeten, niet alleen de familie, maar iedereen. Die middag maak ik samen met Atimè een ronde door het dorp, zoals ik dat altijd doe. Tireli is een stuk kleiner dan Mogodé, en heel wat compacter, maar elk Afrikaans dorp heeft zijn eigen structuur, met wijken, met clans en met de belangrijke mensen. Het is hier niet de dorpschef die ik eerst moet groeten, maar het zijn de oudsten. In een Dogon-dorp is de oudste man de dorpspriester, en die woont in het oudste huis, de *gina*, ‘groot huis’, dat wil zeggen de voorouderlijke woning. Bij andere dorpen wordt hij de Hogon genoemd, in Tireli niet omdat dit dorp valt onder de

autoriteit van de Hogon van Aru, de hoogste priester in het Dogon-gebied. De taak van de oudste is het verzorgen van de altaren van het dorp, en daartoe moet hij zich aan allerlei gedragsregels houden. Een ervan is dat hij geen *fonio* mag eten, een grassoort met heel kleine korrels. Daarnaast zijn er clans in het dorp, meestal twee per wijk, die min of meer door elkaar wonen. De oudsten van die clans hebben ook een dergelijke rituele functie en houden zich aan soortgelijke regels. Het gaat hier om de fysiek oudste in jaren; geen enkele Dogon telt hoe oud hij is, maar men weet altijd precies wie er ouder is en wie jonger, en dat is genoeg: als er niemand ouder is dan jij, ben je Hogon. Zo iemand is natuurlijk veel te oud voor een actief hoofdmanschap, dus doet meestal zijn zoon, neef of zelfs kleinzoon het werk als hoofdman; men kiest dus een jonge verwant die geschikt is voor het werk. Zo is Dogolu het tweemaal geweest, eenmaal vanwege zijn grootvader, Yanawuju, de tweede maal vanwege een oom, een jongere broer van zijn vader, die een tijdje de oudste was. Dogolu's natuurlijke leiderschap maakte dat vanzelfsprekend. Hoofdmanschap wisselt dus snel in Tireli. Apomi is ook een tijdje hoofd geweest, maar hij blijft als directeur van een NGO een belangrijk man in het dorp.

Ik moet dus de oudsten langs, de oudste van het dorp en de oudsten van de verschillende clans in mijn dorpsheft Sodanga. Ook ga ik langs de functionarissen van de andere dorpsheft, Teri Ku, maar die ken ik wat minder goed; het komende maskerfeest maakt echter dat ik die relaties wat aan moet halen, dus zorg ik ervoor hen allen te zien en te begroeten. We lopen in elke wijk even langs de *toguna*, het mannenpraathuis, waar altijd wat oude heren bezig zijn met uitrusten, praten en slapen. De *toguna* zijn beroemd in het Dogon-gebied, lage afdaken met heel dikke dakbedekking, heel karakteristiek. Het dikke dak is een teken van ijver van de wijk, en goed voor koelte; het gebouwtje is zo laag dat men er niet in kan staan en volgens de Dogon zorgt dat ervoor dat iedereen die in een discussie boos wil gaan staan, meteen zijn hoofd stoot. Heel opvoedend. Vlak boven de grote *toguna* van onze dorpsheft staat een rond gebouwtje, waar we niet naar binnen gaan, het huis van de menstruerende vrouwen. Een Dogon-vrouw die menstrueert, kan daar haar menstruatieweek doorbrengen, want voor de anderen, de mannen en kinderen, is dat een gevaarlijke periode. Zoals bij veel groepen in West-Afrika geldt bij de Dogon dat de viriliteit van de man in gevaar komt bij contact met menstrueel bloed.

De smeden van het dorp, Dawuda vlak bij mijn huis en Brema in Teri Ku, zijn altijd een bezoek waard, en zo ook Dingubirè, de divinator die de vos raadpleegt, een orakel dat ik nooit nalaat te consulteren. Op de weg terug naar Sodanga lopen we beneden langs de markt en komen we Apilenu tegen, een goede vriend van Dogolu uit Teri Ku die handelt in Dogon-artefacten, kunst dus, ofwel, zoals het hier heet, 'antiek'. Hij is blij me te zien, en heeft 'natuurlijk' een prachtig object voor me, dat hij me wil laten zien. Even vanzelfsprekend is dat hij dit niet

overdag kan doen, want de anderen mogen het niet zien. Ik zeg natuurlijk dat hij welkom is, we zullen wel zien waar hij mee komt.

Vanaf de markt kun je Tireli goed zien liggen, als een lint op de puinhelling van de falaise. Links, in het noordoosten, ligt Teri Ku met zijn drie wijken, rechts Sodanga met ook drie wijken; elke wijk herbergt twee clans, maar die zijn in het Dogon-leven van veel minder belang dan bij de Kapsiki. Hier heet niemand naar zijn clan – ik ook niet – maar hebben wij allen dezelfde achternaam, Saye, zo heet iedereen die uit Tireli komt. De oudste huizen, zoals de clanhuizen, staan bovenaan, wat vroeger de veiligste plek was want ook hier is de geschiedenis getekend door slavenjachten; de mannen die een nieuw huis moeten bouwen doen dat onderaan in het dorp. Het eerste huis dat ik hier gebruikte was van een jong iemand en stond dus dicht bij de vlakte; mijn eigen huis staat hoger, vlak onder dat van Dogolu, dus ik ben een beetje ‘gepromoveerd’ in leeftijd.

Onze weg loopt langs een brandplaats voor aardewerk. In het Dogon-gebied kan in principe elke vrouw aardewerk maken, en Tireli is een van de centra van aardewerkproductie. Toen Dogolu’s moeder nog leefde, Yajagalu, heb ik menig uurtje versleten in haar ‘atelier’, vlak naast Dogolu’s huis. Zij was een groot pottenbakster en leerde het vak aan haar kleindochter Yapilenu. De harde rode klei van dit gebied maakt dat je niet echt kunt boetseren, of een pot kunt opbouwen uit rolletjes; in plaats daarvan begin je met een brok klei die je uitstampt en later uitklopt tot de gewenste vorm, een lastige techniek die heel nauw luistert. De potten en kruiken liggen dan lang te drogen op het huis van de pottenbakster, en alle productie wordt eenmaal per jaar gebrand. We komen dus langs zo’n brandplaats, een brede diepe kuil in de berghelling, afgezoomd met stenen. Om de kuil heen liggen grote hopen as van vroegere branden, geflankeerd door stapels hout. April is de maand van het branden. Een van de buurvrouwen van Atimè is bezig de brandhoop op te bouwen, eerst een laag hout, dan een cirkel met gedroogde potten, dan weer opvullen met hout en met koemest. Zo’n brandsessie duurt een hele ochtend; deze klei moet langzaam branden, vandaar dat men de brand temperert met koemest, want die brandt heel rustig – de mest in Afrika is heel wat droger dan die in Nederland. Ook geeft die mest mooie zwarte patronen op de potten. Koemest is daarom een gewild artikel bij de vrouwen.

Beneden in de beekbedding is een vrouw water aan het putten in een van de irrigatiekuilen van de uienteelt. In de maanden januari tot maart, met de gierst-oogst binnen en water nog voorhanden, telen de Dogon uien rond het beekje. De kleine sjalotjes vormen hun voornaamste handelsgewas, en zijn beroemd tot ver buiten de streek. Overal op de hoogvlakte zijn kleine dammetjes aangelegd, meestal als ontwikkelingsproject, om een meertje te hebben voor de irrigatie, want uien vergen veel water, en alles hier is verder droog. Als er eenmaal zo’n dammetje is, hebben de Dogon alleen nog maar water en kale rots tot hun beschikking. Ze maken vervolgens carrés van rijtjes kleine stenen, die dienen als

veldafscheiding en om over te lopen, halen dan grond in een rotsspleet verderop, en maken zo een akkertje. Dan moeten de uienbollen gekocht, die meestal uit Amani komen, ons buurdorp in het noorden dat zich daarin specialiseert. Na al die inspanningen kan de eigenlijke arbeid beginnen: water putten en uitgieten over de bolletjes, elke dag weer, en tussendoor zorgvuldig mest aanbrengen afhankelijk van de groeifase van de uien. Een enorm werk, de faam van de Dogon als harde werkers is volkomen verdiend. Het levert trouwens ook een mooi gezicht op, zo'n diepgroen vierkant in een volstrekt dorre steenvlakte, een klein paradijsje in wat bijna een woestijnlandschap is.



Foto 13.3 Yasaa besproeit haar uientuin, Tireli 1980

Beneden aan de falaise, bij 'ons' dus, werkt het iets anders, daar is slechts terugtrekkend water en zand en kan men alleen veldjes maken vlak naast het beekje dat langs de falaise loopt. Vanwege het schrale zand is bemesting hier nog belangrijker dan op het plateau. Tegen eind januari valt de beek droog, en volgt men de waterspiegel van de beek door overal in de bedding putten te graven, brede gaten met niet al te steile wanden want het is maar zand, waarin men dan een trap uitgraaft voor het putten. De uien zijn nu geoogst, maar water blijft nodig.

Het is wat laat op de dag voor het putten van water, dat gebeurt meestal 's ochtends vroeg, maar wanneer we terugklimmen langs mijn oude woonplek wordt duidelijk waarom die ene vrouw nog bezig is met water. Waar in Mogodé mijn huis een bar werd, is mijn oude erf in Tireli een soort brouwerij geworden. Omdat het de volgende dag de marktdag van Sangha is, is Yalei, de vrouw van een van mijn burens, met een andere buurvrouw bier aan het maken, en dat kunnen de dames van Tireli prima. Op de een of andere manier ben ik erin geslaagd het dorp met het lekkerste bier uit te zoeken, een mening die ik niet van eigen autoriteit heb, maar van Dyanguno en van Domo, beiden experts op dit gebied, en beiden uit Sangha. Ik groet de buurvrouw uiteraard, 'Gegroet in de arbeid', en Yalei groet terug, 'dank voor gisteren'; Atimè en ik gaan even zitten om te kijken en te praten, want brouwen is bij de Dogon een sociaal gebeuren. Waren Ladè en Marie goede brouwsters in het Kapsiki-gebied, de Dogon-vrouwen van Tireli leveren op dit punt hogeschoolwerk af. Hun bierrecepten zijn ingewikkeld en vaak heel persoonlijk. Iedere brouwster heeft haar eigen manier om een deel van het bier langer te laten koken, en dan weer te mengen met de rest, en gebruikt haar eigen gistbuil.

Het brouwproces zelf ken ik goed, want ik heb vier jaar geleden een hele nacht doorgebracht naast de brouwputten. Ik wilde precies weten hoe dat in zijn werk ging met het koken en herkoken, en moest er daarom de hele nacht bij blijven; het was inderdaad een hele administratie, met drie verschillende hoeveelheden bier die elk net even langer of korter werden gekookt, en dan weer in precieze verhoudingen met elkaar gemengd. Daardoor krijg je zo tegen de ochtend merkwaardige tussenfasen in het bier: een deel wordt op een gegeven moment groenachtig, een ander deel mierzoet; met dat laatste is het oppassen geblazen, want daar komen meteen wespen op af. Gist wordt hier toegevoegd wanneer het mengen is gedaan, en alles weer in een grote kruik zit. Iedere brouwster heeft haar eigen tasje van baobabvezels met daarin haar eigen, persoonlijke gist: zodra ze dat kort in het warme brouwsel dompelt, begint de biermassa meteen te kolken en te schuimen. Erg mooi is het bierfilter dat ze allemaal gebruiken: een grote wijde pot met in het midden een houten cilinder met een gekartelde onderkant; de ruimte om de cilinder heen zit vol met kaf van de kleine gierst. Het ongefilterde bier wordt op het kaf gegoten dat zo als filter dient, en uit de cilinder scheppen ze dan helder bier. Het kaf met de droesem wordt als mest in de uientuinen gebruikt, heel ingenieus.

Ik probeer altijd Kapsiki en Dogon netjes gescheiden te houden, maar dit is zo slim dat ik geprobeerd heb mijn mensen in het Kapsiki-gebied dit ook te leren. Nu hebben de Kapsiki niet zo'n mooie op maat gemaakte cilinder – de Dogon maken voor alles een specifiek werktuig – maar met een rol golfplaat kan het ook, en zo'n grote pot is makkelijk te vinden. Ik liet het Luc zien, deed het voor met gierstkaf en al – dat hebben ze natuurlijk ook – maar hij vond het maar niets, ook niet toen hij het resultaat zag. Ja, wel mooi helder en zo, maar ten eerste was het wat minder en verder miste hij

de 'kracht' van het bier, er moest juist een beetje droesem in zitten. Mislukt cross-cultureel experiment! Misschien maar goed ook.

Het bier van Tireli is niet alleen voor eigen consumptie, maar wordt door alle buurdorpen gekocht. Yalei brouwt voor de markt in Sangha en zal morgenvroeg met haar medebrouwster en nog twee buurvrouwen naar Sangha lopen om de *konyo* daar te verkopen.

Die tocht heb ik net in omgekeerde richting gemaakt, en ik heb diep respect voor die vrouwen: kind op de rug, een kruik van 20 kilo op het hoofd, en dan die steile helling op. Wanneer ik op weg was naar boven, werd ik nogal eens ingehaald door bierverkoopsters die mij kwetterend voorbij kwamen lopen terwijl ik aan de kant zat uit te hijgen, en ik had nog niet eens bagage. Na de klim de falaise op is het nog ruim twee uur lopen trouwens. Tijdens dit verblijf in 2008 merk ik wel een verandering op. Vroeger werd het bier vervoerd in aardewerken bierkruiken, afgedekt met bosjes bladeren tegen het klotsen. Die kruiken waren nu vervangen door grote aluminium pannen, met ongeveer dezelfde inhoud, soms met deksel.

De vrouw die beneden aan het putten is, gebruikt ook een pan, geen kruik. Atimè legt me uit dat de pannen lichter zijn, en dat kan ik me goed voorstellen. In de volgende dagen zal me nog iets anders opvallen: de vrouwen lopen anders. Lopen met een vracht op je hoofd verandert je loopritme, en als die vracht vloeibaar is, is het ritme van de vloeistof dwingend voor je gang. De potten met hun relatief nauwe opening lieten een wat meer vloeiend loopritme toe bij de vrouwen; daarentegen zie ik dat vrouwen met pannen water op het hoofd voortdurend het ritme van hun lopen moeten corrigeren met een kleine tegenbeweging, om klotsen te voorkomen. Ze doen het allemaal, en er wordt nauwelijks een druppel gemorst.

Thuis eten

Die avond eet ik bij Dogolu thuis, dus bij mijn 'bovenbuur', zoals ik in 2008 regelmatig zal doen. Ik ga vroeg naar boven want we hebben nog veel te bepraten. Mijn broer zit een Dogon-biertje te drinken op zijn bed, en we praten over wat er gebeurd is die dag. Het huis is al vol met de hele familie, en dat is precies zoals het hoort te zijn, in een grote familie als die van Dogolu. Hij heeft namelijk een rits getrouwde zoons, en dat betekent dat elke dag een van hen met zijn hele gezin komt eten, en die zoon is meestal Atimè plus zijn vrouwen en kinderen. Koken is een taak voor de schoondochters, en aangezien Atimè drie vrouwen heeft, Amalei, Madeleine en Agnes, is er werkkraft genoeg.

Alle drie vrouwen hebben kinderen, twaalf in totaal, en die zijn er natuurlijk ook, dus het erf wemelt van het kleine grut. Mijn eerste taak is even de burgerlijke stand bijwerken: welke vrouw heeft welke baby gekregen, wie is ook al weer precies wie van al die 'kleinkinderen', want dat zijn het van mij als jongere broer

van Dogolu, ik ben de *tiremen*, ‘kleine opa’. Het zijn prachtige kinderen, wat wil je, mijn kleinkinderen! Ik heb wat foto’s bij me van mijn eigen kinderen en kleinkinderen, dat zijn er op dat moment zeven, later zouden er nog vier bijkomen. Foto’s van je eigen familie scoren altijd goed in Afrika, enerzijds omdat de familie hier mijn familie in Nederland kent, anderzijds omdat men er überhaupt in is geïnteresseerd, familie is de basis van het leven. De foto’s doen de ronde, en ook alle kinderen willen ze zien, en als ze terugkomen bergt Dogolu ze zorgvuldig op in een van zijn fotoalbums; daarvan heeft hij een hele serie, van alle blanken die ooit hier geweest zijn, en dat zijn er heel wat.

De voorbereiding van de maaltijd is in volle gang, en alle vrouwen helpen erbij, zowel de vijf volwassen vrouwen – twee van Dogolu en drie van Atimè – als de kleine meisjes. Om ons heen is het een drukte van belang. Yasaa zit een baby in te oliën, met stevige hand; het kleine wurm verdwijnt bijna in haar grote handen, maar geeft geen kik, want over baby’s hoeft je Yasaa niets te vertellen. Tegelijkertijd zit ze luid aanwijzingen te geven: die pan, nog meer stampen, de saus is nog niet gaar, waar is Sinkaju, wie heeft Simone gezien? Zij heeft het koken goed onder controle, maar niemand kan een dozijn kleine kinderen rustig houden. Die krioelen overal doorheen, terwijl hun moeders proberen hen aan het werk te houden.

Dogon-eten is heel bewerkelijk. Potten worden eerst geschrobd, de vijzels geboend, de stampers schoongemaakt, er wordt hout gehaald, water geschept uit de grote waterkruik tussen de hutten, en twee meisjes moeten nog wat water halen beneden uit de put. Daarna begin het eigenlijke koken: gierst stampen, meel zeven, weer stampen, weer zeven, de verschillende kruiden voor de saus vijzelen, bonen pellen, water heet maken voor de boule en voor de saus, hout aanvullen onder het vuur, roeren in de diverse pruttelende potten, genoeg te doen. Daarbij gaat het om veel mensen, dus veel eten, en er moet genoeg zijn voor iedereen. Vanwege mijn aanwezigheid deze eerste avond is het een beetje feest en hebben we vlees; Dogolu laat een kleinzoon een van de kippen vangen die overal op het erf rondscharrelen, slacht die en laat die door Yasagu plukken en koken.

Alleen het stampen van de gierst al is een grote klus. De Dogon houden niet van gemalen graan maar prefereren boule van gestampte gierst, dan blijft de korrelstructuur enigszins herkenbaar en is het meel wat variabel van grootte. Tegenwoordig is er ook een mechanische molen onder aan de helling, maar wie vrouwen heeft ziet daarop neer; het verhaal gaat dat er stukjes metaal in het meel komen. Elke vrouw heeft haar eigen stamper, met een vaste plaats op een rots in het midden van het erf, en elk meisje heeft haar eigen stampertje. De stokken liggen allemaal naast elkaar, zorgvuldig met de onderkant naar boven, om schoon te blijven. Wanneer er gierst wordt gestampt, helpen de vrouwen elkaar, want het is niet alleen zwaar werk, het is ook veel leuker om dat samen te doen. Stampen heeft zijn eigen ritme, zeker met zo’n zware stok, en met drie vrouwen tegelijk

krijg je dan een streng takketakketak-ritme; uit de maat zijn is er niet bij, want dan krijg je botsingen. Kruiden worden in een kleine vijzel of een kleine kom gestampt, dat moet je alleen doen.

Amalei heeft nog een kleine baby op de rug, Ambo, en legt haar even weg, op een van de smalle uitstekende rotsen die het erf rijk is: doek op de rots, kind erop en dan gaat ze rustig door met stampen, zonder om te zien. De eerste keer dat ik dat zag, liepen de rillingen me over het lijf: die rots is 40 centimeter smal, als het kind zich omdraait of wegkruipt – het ligt op zijn buik – dan valt het meer dan een meter naar beneden, en daar zijn heel harde rotsen. Alle vrouwen leggen hun kinderen zo weg, en nooit valt er een kind. Ik herinner me bij mijn eigen kinderen het uitgeholde kussen van de commode, waardoor het kind niet kon vallen, want dat zagen we als een groot risico. Ik sprak er ooit over met onze decaan in Utrecht, een psycholoog, en die vond het een mooi voorbeeld van wat psychologen experimenteel al hadden vastgesteld: wanneer heel kleine kinderen kunnen zien waar ze liggen, zullen ze nooit in een afgrond vallen. Men had daar allerlei proeven mee gedaan, zo zijn die psychologen. Ze legden het kind op de buik op een tafel, en dan valt het niet; als ze de moeder lieten roepen, kwam het kind niet verder dan de rand en stopte. De experimentele opzet was veilig, verzekerde hij me, men had een goede ‘opvang’ voor het kind. Ook als er een plaat plexiglas over de tafel liep, en het kind eigenlijk ongestoord kon kruipen, deed het dat niet, ook niet als de moeder riep: het kind zag de afgrond en stopte. Wij zijn als oud-boombewoners kennelijk evolutionair prima afgericht op de gevaren van diepte, dat is genetisch ingebouwd en hoeven we niet te leren. Overigens is het wel handig, want zo’n falaise-huis zit vol met die kleine plateautjes, die heel geschikt zijn om een kind op te laten slapen, en zo zal op het drukke en donkere erf niemand op die nazaat stappen.

Het is al donker als alles klaar is, na de uitgebreide voorbereiding komt dat toch nog plotseling. ‘*Dya goai,*’ roept Yasaa, wier schorre stem makkelijk boven alle anderen uitkomt, letterlijk ‘het eten is afgedaald’, dat wil zeggen van het vuur af. We eten in drie groepen. De eerste groep bestaat uit Dogolu, Atimè en ik bij de hut van Dogolu; Dimè, de dorpspreker heeft zich bij ons gevoegd, want hij is vriend van ons beiden en heeft geen vrouw meer, en ook David komt erbij zitten, een zoon van Dogolu. De tweede groep zit midden op het erf, voor de hut van Yasaa; dat zijn de oudere kinderen, en ik denk dat het allemaal ‘kleinkinderen’ van ons zijn, maar ben er niet helemaal zeker van. De laatste groep zijn de vrouwen met de baby’s, geschaard om een schaal voor de hut van Yasagu. Elke kring heeft een grote schaal boule, een schaal met de bonensaus, en een schaal met vlees. Dogolu staat erop dat ik een goed stuk vlees neem, als gast vandaag. Ik vind dat altijd een beetje gênant, want ik eet elke dag vlees en zij niet, maar gastvrijheid is een groot goed, dat in onze cultuur wordt onderschat. De volgende weken

verdwijnt mijn speciale behandeling gelukkig. Dan is er trouwens ook geen vlees meer.

Bij de Dogon is ‘kleine gierst’, *Pennisetum*, het hoofdingrediënt en dat geeft een zware, groengele boule, die staat in de maag; soms is *fonio* de hoofdschotel, *Eragrostis*, een gecultiveerd gras met een heel kleine korrel, dat als een soort couscous wordt bereid, lekker maar heeft veel saus nodig. De Dogon hebben een basissaus die enige handigheid vergt om te eten, en wel een diepgroene saus op basis van bladeren van de baobab en veel hibiscus; deze trekt draden, ‘gouliant’ noemen de Fransen dat. Wanneer je met je rechterhand een stuk boule naar behoren in klein holletje hebt gekneed, haal je het door de saus. Met de meeste sauzen heb je dan een plasje saus in de boule-hap, maar met die groene saus komt je hap niet los van de sauskom, omdat er draden blijven lopen tot beneden aan toe. Die draden komen dan geheid op je kin terecht, tenzij je daar precies het handige handgebaartje voor kent, een snelle draaiende beweging, waarmee je de sausdraad zich om zichzelf heen laat wikkelen. Het is een gerecht dat redelijk smaakt, maar dat je beter niet kunt zien; en een spiegel is ook niet welkom na de maaltijd.



Foto 13.4 ‘Kleintjes’ eten

Eten gaat verrassend snel, overal. Wie langzaam eet in zo’n groot gezin loopt het risico om hongerig naar bed te gaan, dus zeker bij de middengroep is het snel gebeurd; ik heb nooit een kind in Afrika horen zeggen ‘dat lust ik niet’, ze eten, en snel. Dogolu weet – net als Luc – dat ik ‘zachte handjes’ heb en legt wat boule apart voor mij om af te koelen, want die is nog bloedheet; dat doen de oudere broertjes ook bij de jongste kinderen, dus ik ben weer de volwassen baby van de familie. Maar het doet me wel weer goed om boule te eten; meer dan iets anders geeft het me het gevoel weer thuis te zijn.

David eet snel en vertrekt meteen, want jongens van zijn leeftijd, na de puberteit, eten wel thuis maar slapen er niet. Slapen doet hij in het jongenshuis vlak om de hoek, samen met vier leeftijdsgenoten, jongens van dezelfde wijk, en ei-

genlijk allemaal neven van hem, veraf of dichtbij, en allemaal tieners. In dat verder lege huis kunnen ze hun vriendinnen ontvangen, en dat doen ze dan ook, praktisch elke nacht. Meisjes van die leeftijd eten en slapen bij een oudere alleenstaande vrouw, ook in dezelfde wijk, hun chaperonne zogezegd. Veel 'controle' is er overigens niet, want de meisjes gaan naar hun verloofde in het jongenshuis wanneer ze er zin in hebben, regelmatig dus.

Met een filmploeg hebben we daar wel eens opnamen van gemaakt en het is wel amusant. De jongens zaten rond een stallantaarn in het donker voor het huis, wat te praten en te wachten. Vanuit het pikkedonker verscheen ineens een meisje, een van de jongens stond meteen op, en samen gingen ze de hut in. De andere jongens zaten wat te giechelen, en na een kwartiertje kwamen de twee weer naar buiten; het meisje bleef nog even, maar ging snel weer weg, terug naar haar 'chaperonne'. Dan was het wachten tot de volgende kwam. Niet alle vriendinnen kwamen trouwens opdagen, want de meisjes mogen er nog een andere 'verloofde' op na houden; de jongens ook trouwens.

David heeft dus alle reden om snel te vertrekken. Dogolu legde mij ooit uit dat er in de Dogon-cultuur eigenlijk maar één generatie seksueel actief mag zijn: zodra je zoons onmiskenbaar seksueel actief zijn, moet je zelf stoppen. Dat is nog een beetje vroeg voor een man – en zeker voor zijn wat jongere vrouwen, maar daar zegt Dogolu niets over – en dus moeten de seksuele exploten van de zoons zich in het verborgene afspelen. Vandaar dat jongenshuis. Dit is een mooie uitleg, maar geldt vooral voor de jongere zonen, want Dogolu's oudere zoons, zoals Atimè en Aprolu, zijn al jaren getrouwd en hebben ritsen kinderen.

Dimè heeft geen enkele haast om naar huis te gaan, want daar is toch niemand; we zitten nog een tijdje gedrieën te praten en maar besluiten dan dat het laat genoeg is; reizen is vermoeiend, thuiskomen ook. In het grote huis worden her en der matjes neergelegd. Langzamerhand liggen overal kinderen en wat later ook vrouwen te slapen, het is de hete tijd, dus iedereen slaapt buiten. Geen enkel kind wordt naar bed gedirigeerd, het gaat pas slapen als het dat wil. Dogolu klimt naar zijn gebruikelijke slaapplek, het dak van zijn hut – de hutten zijn plat – vergezeld van één kleinkind, Elua. Dit is zijn favoriet, een bijzonder kind. Direct na zijn geboorte leek Elua al sprekend op Tigemu, Dogolu's vader, en steeds meer wordt hij beschouwd als diens *naniyè*, reïncarnatie. Niet dat Tigemu terug is, volgens de Dogon, maar hij heeft nu zijn 'vertegenwoordiger' weer in de familie. Elua wordt daarom Elua Amatigemu genoemd, en slaapt altijd bij Dogolu op het dak.

Ik ben net beneden in mijn eigen huis als inderdaad Apilenu verschijnt, de handelaar, en ik zie dat hij dit keer gelijk heeft om in het donker te komen, want hij draagt een object van 4 meter lang over zijn schouder. Dat kunnen maar twee dingen zijn, een boommasker of een *dani*-paal. Bij het uitpakken blijkt het dat laatste te zijn. Bij ieder maskerfeest wordt een altaar voor het masker opgericht,

met ernaast een metershoge paal, geverfd met rood-wit-zwarte banden, met wat maskervezels bovenop. Of ik die wil hebben? Dit is inderdaad een bijzonder ding, dat eens per twaalf jaar wordt gemaakt in een dorp, en zelden te koop wordt aangeboden. ‘Waar komt het vandaan?’ ‘Van Ourou, de oudsten gaan ervan uit dat er geen volgend maskerfeest meer komt, want het dorp loopt leeg. Zij vragen 200.000 cfa (€ 300).’ Ik ken het dorp, het ligt vlak om de hoek tussen Tireli en Komakan, een beetje een vergeten hoek van het Dogon-gebied.



Foto 13.5 Dogolu en Elua

De vraagprijs is niet te hoog, maar het is meer geld dan ik beschikbaar heb, en eigenlijk hoort het thuis in het museum in Bamako, niet bij mij. Trouwens, hoe krijg ik zo'n lange paal mee? Apilenu legt voor de zekerheid de *dani* maar vast in mijn huis, omdat dat zo'n beetje de enige manier is om die aan de spiedende ogen van de burens te onttrekken, en een andere gegadigde is er toch niet, zeker niet in april. De *dani* mag dan verpakt zijn, maar is volstrekt herkenbaar. Wanneer ik later aan Samuel Sidibé, de directeur van het Nationaal Museum in Bamako, vraag of hij hem voor zijn collectie wil hebben, blijkt dat voor hem niet urgent want hij heeft er al een. Bij de opnames van *Erica op reis* in 2011 ligt de *dani* er nog, verborgen achter mijn lange tafel, maar Apilenu zou zijn best doen hem te verkopen. Ik heb geen idee waar de paal nu is, misschien nog in mijn huis. De handelaar kan daar altijd bij, maar ik hoop dat hij hem intussen heeft verkocht, de ouden van Ourou hebben het geld hard nodig.

Enfin, die avond slaap ik weer voor het eerst op mijn eigen dak – zij het dit keer recht boven een altaarpaal – en geniet van de sterren. Het is een maanloze nacht, en nergens is de sterrenhemel zo mooi als in de Sahel. Ik zie Orion achter de boom opkomen, altijd goed herkenbaar met Betelgeuze linksboven en Rigel rechts onderaan, en zoek in het verlengde van Orions gordel naar het sterrenbeeld Grote Hond, naar Sirius. De Hondster is helder als vanouds, maar ook Aldebaran, het oog van Stier, schijnt weer rood en vurig, rechts boven Orion. Ik ben weer thuis.

Zingen in de nacht

Het lied

De Kapsiki mogen dan dansen met de dode, de Dogon zingen voor de overledene, en van alle liederen van de dood is er geen mooier dan de *baja ni*, het afscheidslied in de nacht. De simpele melodie ervan blijft je achtervolgen, geen meezinger maar een wat monotoon dalende lijn die rust geeft en bij je blijft. De muziek past bij de stemmen van de mannen, ongeschoold, wat schor, soms onzeker maar met het verstrijken van de uren steeds vaster, luider, uiteindelijk schallend door het dorp, met een lichte echo vanaf de falaise, geleid door het kalme, vaste ritme van twee kalebastrommen, de *barubo*. Stuk voor stuk zingen de solozangers zich in, gesteund door de sonore herhalingen van de hele groep, die de laatste zinnen van de tekst met wat uithalen verfraaien. In principe is elk van de groep op zijn beurt voorzanger, al behoren enkelen nog maar kort tot de zangersgroep. Dogolu is langzamerhand een geroutineerde zanger, en neemt met verve en overtuiging het voortouw. Hij wenkt mij dat ik achter hem moet komen lopen, de beste plaats voor de geluidsopname en ik voeg me in de cirkel van zangers, de voicerecorder in mijn borstzak, de microfoon net zichtbaar. Ik kan zelf niets zeggen of zingen zolang ik opneem, maar dat wordt toch niet van me verwacht. Rustig schuifel ik de langzame danspas met de mannen mee, linksom rond de stenenhoop die het hart van de dansplaats vormt. Het is middernacht, want we zijn om elf uur 's avonds begonnen, en het eerste uur zit erop. De meeste zangers ken ik goed, het is mijn eigen Sodanga en ik doe dit niet voor het eerst, alleen kijkt een nieuweling uit een ander dorp vragend naar de anderen vanwege de aanwezigheid van een blanke: *nasara* komen toch voor maskers, niet voor de *baja ni*? Zijn burens gebaren dat dit wel goed zit, en we gaan door, een nieuwe strofe, een nieuw refrein, eindeloos cirkelend onder de begeleiding van de trommen.

Uur na uur verstrijkt, de stemmen worden geleidelijk sterker, zekerder en de trommen iets dwingender. Tegen een uur of drie zie ik schimmen aan de rand van de dansplek, mensen die komen luisteren denk ik. Ruim een uur later zwijgen de trommen en rusten de stemmen, we nemen een pauze. Aan de kant staan wat kruiken bier, en de mannen werken hun stembanden bij met het onmisbare bier, niet te veel want je moet blijven zingen en vast op de voeten blijven, maar ook niet te weinig. Ik loop langs de rand van dansplaats en zie dat er allemaal vrouwen zijn aangekomen en dat ze niet zozeer luisteren, maar slapen. Elk heeft een matje meegenomen, en ze liggen daar bij elkaar in diepe rust, meestal in koppeltjes van twee of drie. Ik neem een foto, want dat kan ik niet laten, maar dat is een vreselijke inbreuk: de flits op vol vermogen maakt in het aardeduister een doordringende, langgerekte bliksemflits, alle mannen kijken verschrikt op, en sommige vrouwen worden wakker. Dat is niet de bedoeling, dus eenmaal is ruim voldoende, maar ik koester de foto wel, want ik kan nu zien wie er liggen. Het blijken vooral jonge vrouwen en meisjes te zijn; oudere vrouwen zitten aan de kant, kijken naar de mannen en luisteren naar de zang. Dit heb ik nog nooit meegemaakt. De *baja ni* is een van mijn fascinaties in de Dogon-cultuur, en nu in 2005 zie ik voor het eerst publiek verschijnen. Vroeger – mijn eerste opname is van 1980 – waren alleen de mannen present, alleen de zangers en trommelaars. En ik. En dat geldt ook voor de opnames in 1985, 1988 en 1992. Dit is een belangrijke nieuwigheid, die overigens wel past in het patroon van veranderingen in de Dogon-cultuur, want theater en opvoering worden steeds belangrijker.

Na een halfuur gaan we verder, de trommelaars hijsen de banden van de *baru-bo-trom* om hun schouders, slaan de was in het midden van het vel warm, en zetten het vertrouwde ritme weer in. Dogolu start met een strofe die ik ken, een groet aan de andere zangers, aan de zangers van vroeger en vooral aan de zanger die met de *baja ni* is begonnen, Abirè. Groeten is een wezenlijk onderdeel van de zang, de heren zijn voortdurend bezig elkaar lof te betuigen. De cirkel vormt zich weer, en opgewekt zingt ieder hoe goed de ander is; Yamaga, een oude vrouw die vlak bij mij woont, komt naast de cirkel staan en luid klinkt de hoge schrille kreet die zo karakteristiek is voor Afrikaanse vrouwen: *Jie jie jie*, wat in het Engels ‘ululate’ wordt genoemd – ik zal het ululeren noemen, en wie het eenmaal gehoord heeft vergeet het nooit meer. De zangers antwoorden met een luid gescandeerd ‘Dankjewel, Yamaga, dankjewel. Je hebt je ingespannen’, en de zang gaat verder. Het is nu bijna vijf uur, tijd voor het hoogtepunt van de zang, de *baja na*, de kerntekst waar het eigenlijk om gaat. De begroetingen en lofzangen worden minder, want nu gaat het over de hoofdpersoon, Abirè, en zijn lotgevallen, nu gaat het om de aanleiding van deze hele zangcyclus, het afscheid van de dode. Pauzes zijn nu ook niet meer mogelijk want om dit deel gaat het eigenlijk, en we gaan we door, strofe na strofe, refrein na refrein. Nog meer vrouwen kruipen de dansplaats op en gaan liggen op hun matje, een enkele vrouw wakker genoeg om

luid te ululeren, want dat moet nu regelmatig. Vermoeidheid bekruipt ons allen, maar de stemmen lijken er geen last van te hebben, luid klinken ze over de dansruimte, weerkaatsend tegen de steilwand. Ik heb de grootste moeite mijn ogen open te houden, maar de zang gaat door, de dans stopt niet, en mijn opnames moeten compleet zijn, zeker in dit gedeelte.

Verder gaat de dans en door klinkt de zang, en na meer dan zes uur zingen ebt de vermoeidheid weg, de wereld bestaat nu alleen nog maar uit de zang, uit een lied, uit de *baja ni*. Nederland is ver achter de horizon weggezonden, mijn vermoeidheid lost op, het feit dat ik nog een ander leven heb verdampt in de eindeloze herhaling van melodie, strofen en refreinen. Het strakke tromritme, perfect volgehouden in zijn langzame tempo, vaagt elke andere werkelijkheid weg, alleen de trommen, de stemmen, de wisselzang, en het lied. Ik verlies zelfs de notie dat ik ronddans, dat we cirkelen, alleen het geluid bestaat nog, alleen de dwingende kracht van het eindeloze lied. Slechts het ululeren van een vrouw tilt ons even uit de trance van het zingen, maar dan verzinken we weer in de resterende werkelijkheid, de enige die echt bestaat, het lied zonder slot in een nacht zonder einde, een grenzeloze wereld bestaande uit één kleine dansplek vol geluid.

Foto 14.1 De *barubo*-trommen tijdens de *baja ni*. De rechterspeler heeft zijn doodsdeken op het hoofd



Het is niet de vermoeidheid die ons doet stoppen, het is de zon. Tegen een uur of zes begint de oostelijke hemel langzaam op te lichten, en tekent het silhouet van de duinen zich af tegen de horizon. Geleidelijk komt het vertrouwde landschap in beeld, want vanaf deze plaats op de helling hebben we een prima uitzicht. Zes uur, de duinen worden rood, een paar dunne wolken erboven kleuren paarsblauw, roodblauw, kleuren die weer verdwijnen wanneer het bovenste deel van de zonneschijf boven de duinen uitkomt. Nu kunnen we het dorp zien, de huizen, de puntige graanschuurtjes, de dansplek, we zien we de vrouwen op hun matjes en we zien zelfs elkaar: wij bestaan weer uit iets anders dan alleen geluid. De vrouwen worden langzamerhand wakker, wrijven de slaap uit hun ogen, rekken zich uit en gaan zitten. Zij weten dat nu de apotheose komt van het lied en dat willen ze meemaken. Ik weet dat ook, inmiddels, en zorg dat ik bij de zanger van dat moment blijf. Dimè, mijn vriendelijke buurman van een paar huizen verderop en een van de oudere zangers, zet nu de finale strofen in, en danst langzaam naar de dalzijde van de dansplaats. Achter hem aan opent de cirkel zich langzaam en vormt een rij, geflankeerd door de trommen. De zang is nu niet langer naar elkaar gericht, niet naar het gehoor, maar naar de opkomende zon, en gericht naar dat dagelijkse wonder zingt Dimè de rouw, die zangen van diepe droefheid die Abirè, de poëet, ooit zong voor zijn overleden zuster. Dat was in Guimini, in het zuiden, en het was lang geleden, maar de tekst is nog altijd sterk, de droefheid verwoord in strofen die onsterfelijk zijn geworden. Helder schallen de stemmen nu, geen vermoeidheid meer, maar een diep medeleven met degene die zijn zuster jong verloor, en daarmee met allen in de wereld die hun geliefden verliezen – en dat zijn wij levenden allemaal. Dit is de gezongen rouw, de gestolde emotie van jaren her, waarvan de tijdloosheid de diepe menselijkheid onderstreept van ons allen, levend in een wereld gemarkeerd door verlies, maar ook door ons vermogen om in schoonheid te danken dat we samen zijn geweest. En dat zingen we, in de *baja ni*, op die simpele dalende reeks noten:



Dit was mijn vijfde *baja ni*, mijn vijfde doorwaakte nacht vol gezang. Domo vond dat ik eindelijk verstandig werd nu ik me bezighield met wat werkelijk belangrijk was, het lied. Hij kende de Franse onderzoekers die in Sangha hadden gewerkt en had nooit begrepen waarom zij de *baja ni* geheel links hadden laten liggen. Voor hen was het 'l'amusement Dogon'. Ik begreep dat wel, want voor Griaule en Dieterlen ging het om teksten in het *Sigi so*, de maskertaal, die zij als kern van de religie beschouwden. Ik ben hun dankbaar, want zij lieten mij een prachtig lied als onderzoek, een cultureel hoogstandje dat deel uitmaakt van het erfgoed van de Dogon, en daarmee, volgens Samuel Sidibé, ook van het Malinees

erfgoed. Daarom heb ik ook van elke opname een kopie gedeponerd in het museum, en dat was nog niet eens zo eenvoudig.

Lang leve de cassette recorder

In de oudere literatuur over de Dogon wordt dit lied amper genoemd, en ik hoorde van het bestaan ervan door gesprekken over de begrafenis terwijl een stuk ervan werd gezongen op de eerste begrafenis die ik meemaakte. Ik durfde toen nog niet op te nemen, want dat was niet altijd welkom, zeker niet bij een begrafenis. Maar ik had wel door dat er hier iets bijzonders gebeurde als deel van een complex ritueel, en daarom vroeg ik Dogolu of de *baja ni* kon worden gezongen specifiek voor een opname, buiten de begrafenis; immers, voor de Dogon zijn opvoeringen wat anders dan het ritueel zelf. Tot mijn verrassing was dat geen enkel probleem, en zo arrangeerde hij een privé-uitvoering van het lied. Ik zorgde voor de recorder, voor genoeg cassettebandjes en vooral genoeg verse batterijen – de nachtmerrie van iedere veldrecorder – en bestelde ‘genoeg bier’ bij Dogolu’s vrouwen. ‘Genoeg bier’ is een zeer rekbaar begrip bij de Dogon, maar met de drie kruiken, 60 liter dus, zouden we er die avond wel komen, dacht ik. Achteraf leek het meer op ‘net genoeg’, maar het werd een gedenkwaardige avond. Inmiddels waren Mèninyu – Dogolu’s schoonvader, Emanuels grootvader – en zijn vriend Yèngulu al belangrijke informanten en goede vrienden geworden, en zij namen Asama mee, een ander lineagehoofd. Gedrieën waren zij de erkende *baja ni*-specialisten.

Een *barubo* hadden we niet die avond, daar had ik niet aan gedacht en Dogolu ook niet, maar Domo begeleidde ons op een plastic biervat, dat ging ook; het ging hier toch om de tekst, niet om de studiokwaliteit. En zo begonnen we op die avond in maart 1980, tegen negen uur 's avonds; zingen is nachtwerk. De vier zangers, allen goede vrienden, begonnen eerst met inzingen, met de begroetingen en lofprijzingen die ik prima kon volgen. Na deze ruime inleiding kwamen ze bij de teksten, de strofen die horen bij de kleine en de grote *baja ni*. Kinderen kwamen luisteren, de vrouwen van Dogolu kwamen om beurten langs, een buurvrouw stopte om te ululeren, maar het meeste van de tijd waren we met ons zessen, vier zangers, Domo en ik. Dogolu was toen bezig toe te treden tot de rangen van de *baja nibe*, de zangers, en zong mee waar en wanneer hij de teksten kende, en het refrein lukt altijd. Dit was zingen voor het plezier, dus werden er regelmatig pauzes gehouden om de embouchure bij te houden, de kruiken bier gingen er snel doorheen.

Die avond werd ik voor het eerst geconfronteerd met een echt lang lied, met iets wat niet leek te eindigen. Ik was druk bezig met opnames controleren, cassettes verwisselen, batterijen verversen. De heren zagen dat ik wat slaperig werd, en zeiden: ‘Je kunt rustig gaan slapen, wij zingen wel door.’ Daar twijfelde ik niet aan, maar dat was nu juist niet de bedoeling en ik vermande me, uur na uur, en

ook hier ging de slaap weer over. Bij hen was geen sprake van vermoeidheid of slaap, het leek wel of ze steeds wakkerder werden. Om een uur of drie zei Dogolu: 'We komen niet klaar vanavond, we moeten een tweede sessie inlassen.' Kennelijk hadden ze wel erg veel tijd besteed aan begroetingen, per slot zongen ze hier voor 'amusement'. Even na vieren stopten ze met zingen, enigszins tot mijn opluchting. 'We gaan een andere keer verder,' vertelde Mèninyu me, 'het bier is toch op.' En dat was zo, dus gingen ze naar huis, hun weg vindend door de stikdonkere nacht met verrassend vaste voet, na al dat bier. En ook de stemmen waren niet vermoeid of uitgeblust, want ze bleven zingen onderweg. Elkaar luid de begroetingen toezingend klommen ze de steile weg op naar hun huizen, en toen hun wegen zich boven in het dorp scheidden, hoorde ik nog steeds hun stemmen, voluit, schallend door het slapende dorp, weerkaatst door de falaise.

Twee dagen later gingen we verder; nieuw bier, nieuwe moed. We begonnen iets eerder, en ze zongen tot een uur na middernacht. Toen, eindelijk, hield onze trom stil en zwegen de stemmen. 'Het is gedaan,' zei Yèngulu, 'dat was de *baja ni*.' Ze namen hun cadeaus dankbaar in ontvangst, trots op een goed stuk werk, op een solide stuk zingen. Ook nu gingen ze zingend naar huis, maar ik had al niet anders verwacht. Ik had, al met al, maar net genoeg cassettes gehad om alles op te nemen, juist omdat ze zo rustig uit hadden gezongen, maar die opname was van groot belang: ik had de hele tekst. Dogolu en Domo waren ook zeer tevreden, want beter kon geen Dogon het ooit gedaan hebben, volgens hen; en daarin zouden ze wel eens gelijk kunnen hebben.

In de weken die daarop volgden heb ik de tekst uitgeschreven, van de bandjes, alle bandjes. Hele dagen werkend kostte het me ruim twee weken, en toen had ik mijn eerste tekst van de *baja ni*, 60 bladzijden geschreven tekst, na weglating van begroetingen en herhalingen. In tekst mag dat laatste. Het was nu april en andere evenementen wachtten in de Dogon-cultuur, met hun eigen muziek en hun eigen teksten. Ook was ik bezig traditionele verhalen te verzamelen, zoals ik ook bij de Kapsiki had gedaan. Ik merk dat ik nu excuses zit te maken voor wat ik toen gedaan heb: ik hergebruikte de cassettes met de zang van Asama, Mèninyu en Yèngulu voor de nieuwe registraties! Ik heb alles gewist! Achteraf krijg ik kippenvel dat ik dat gedaan heb, want een performance is niet alleen de tekst. Ik had geen cassettes meer over, maar had natuurlijk hemel en aarde moeten bewegen om er meer te krijgen, en ook Dogolu en Domo vonden het, veel later, jammer dat de oorspronkelijke opnames er niet meer waren, want de drie zangers waren de erkende specialisten. Bij een latere *baja ni* ontstond er discussie over de juiste tekst, en toen vroeg Dogolu of ze het trio na konden luisteren, want die wisten het, die kenden de *tèm* (traditie). En ik had de opnames niet meer! Verschrikkelijk.

In december 1980 maakte ik een *baja ni* mee zoals het behoort, als participant, en de hele nacht door dansend, zoals boven beschreven, nou ja schuifelend. Ik maakte hier geen opname van omdat het in de andere wijk was, in Teri Ku, en

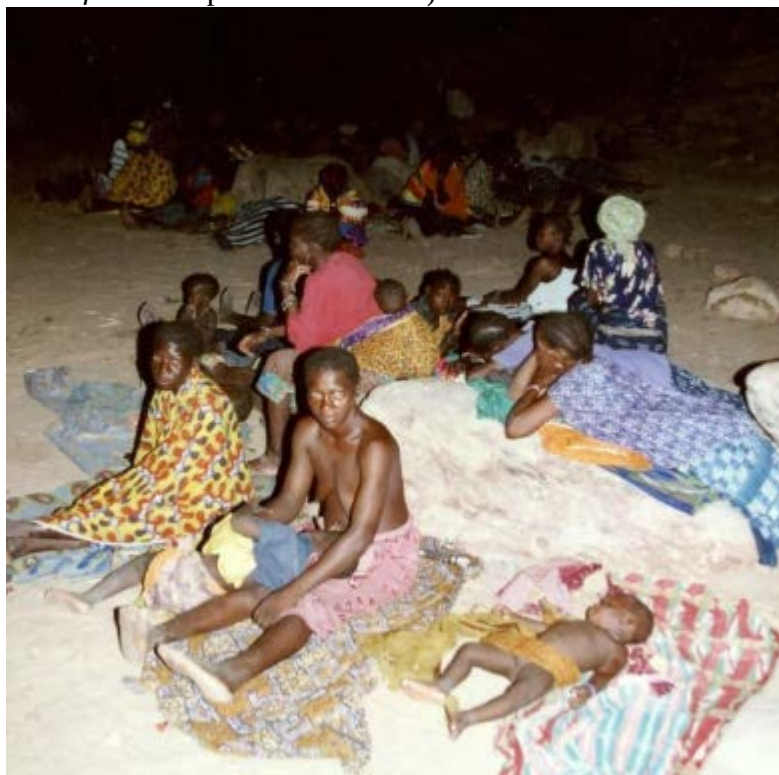
Dogolu vond het verstandig dat niet te doen: ‘Er komen er nog genoeg.’ En, eerlijk gezegd was dat goed, want door niets anders te doen dan gewoon er te zijn, mee te dansen, en de refreinen mee te zingen zover ik kende – niet zoveel – was ik meer één met het gebeuren. Het werd een nacht van diepe indrukken: de schitterende setting van de zang tegen de imposante falaise, de mannen in hun lange blauwe gewaden met de stok in de hand en een opgevouwen blauwe deken op het hoofd – in wezen hun eigen doodsdeken –, langzaam cirkelend op het pleintje; over dit visuele beeld heen komt dan het geluid, de eindeloosheid van het lied, het verdwijnen van de wereld, de dominantie van trom en zang. De Dogon vonden ook dat ik me eindelijk normaal gedroeg. Ik heb nog een foto van mezelf, vlak na het einde van het lied: ik lig daar midden op de weg, met een steen als kussen, te slapen in de zon. Ik was helemaal stuk, en dat is precies wat de Dogon als de normale, goede rouw zien: je moet zingen, dansen en rouwen tot je helemaal uitgeput bent, want dan pas heb je netjes afscheid genomen, dan pas kan je je verdriet verwerken.

In januari 1990 kwam ik met het team van Millennium de Dogon-cultuur filmen, en aan hen legde ik uit waarom wij in elk geval de *baja ni* moesten meenemen. Dat hebben we gedaan en goed ook. Toen merkte ik dat het goed was dat ik zelf niet meer filmde, want zoals dat BBC-team het deed, kon ik het echt niet. We werkten met twee camera’s en een ring van microfoons om de dansplaats heen. Het dorp was Komakan, een buurdorp waar Dogolu ook goede contacten had. Daar was een *nyû yana*, een begrafenis, en daar maakt de *baja ni* deel van uit. Het is een goede geste van een buurdorp om met een groep *baja ni*-zangers te komen, dus konden wij gewoon mee. Ik was bezorgd of het filmen, dus met belichting en geluidsopname, een probleem zou zijn voor de zangers, gewend als ze zijn aan absolute duisternis. Maar ik had de Dogon-cultuur weer eens onderschat; het zijn rasartiesten, ze vonden het prachtig, en zagen het als een hommage aan de overledene. Zo hebben we de schijnwerpers opgesteld, gevoed door accu’s – we hadden ook een generator meegesjouwd en opgesteld achter een huisje in de buurt om het geluid niet te horen – en inderdaad een kring van microfoons opgesteld rond de dansplek. Zonder enig probleem hebben we vanaf dat moment gefilmd, en wat een prachtige opnames zijn het geworden. Binnen het thema van de Dogon-aflevering paste het prima: de kunst om te leven, om juist door de dood iets moois te maken van het leven, en omgekeerd. Als team hebben we met die ‘shoot’ de grenzen van de etnografische film iets opgeschoven, en daar ben ik nog steeds trots op. Uiteraard had ik graag gewild dat we het volledige lied, zeven uur lang, zouden registreren, maar dat zou alle rollen, en bijna alle tape hebben gekost, en dat kon niet. Dat vonden zij tenminste...

Later zou ik wel alles meemaken en tegelijkertijd opnemen, in 2003, in 2005 en tijdens de boven beschreven begrafenis in 2008, waarin het heengaan van Balugo, de vader van Apomi, werd herdacht. Die laatste heb ik op een andere manier op-

genomen. De *baja ni* was de laatste jaren meer openbaar geworden, waarbij publiek welkom was. Dat het publiek tijdens het lied gewoon mocht slapen, verhoogde de rituele betekenis van hun aanwezigheid, vond ik. Ik had voor mijn veldwerk in 2008 Mejugo als assistent in dienst en had hem geleerd om met de voicerecorder te werken, en zo gingen we samen én met mijn veldbed naar de zangplek. Ik begon met opname, hield dat een paar uur vol, en toen de eerste vrouwen kwamen, ging ik ‘participeren met het publiek’, lekker liggen pitten op mijn stretcher. Een paar uur was genoeg, toen nam ik het weer van Mejugo over en kon hij rusten. De zangers vonden dat ik eindelijk verstandig was geworden, want veel zang kwam er toch niet uit me. Noch uit mijn assistent trouwens.

Foto 14.2 Het publiek van de *baja ni*



Liggen slapen met zo'n wisselzang op de achtergrond is een heel aparte ervaring. De simpele melodie, de herhaling van de strofen, en de afwisseling van de zo bekende stemmen, de lange uithalen – ‘eee’ – aan het eind van iedere regel, dat alles vormt een perfecte achtergrond om tegen in slaap te vallen. Wanneer je daaruit langzaam weer bij kennis komt, is dezelfde zang er nog steeds, met dezelfde stemmen in hetzelfde lied; de tijd heeft stilgestaan, de geschiedenis zit in een eindeloze lus. Nu begreep ik waarom een Franse filmmaker mij bedankt had in 1992. Tijdens de begrafenis van de opperpriester van de Dogon, de Hogon van

Aru, hadden de zangers uit Tireli de *baja ni* gezongen als hommage aan ‘hun’ Hogon. Nu was dat niet helemaal traditie, want in Aru was dat nog nooit gedaan, maar ik had toch geholpen hen in Aru te krijgen, zo’n 20 kilometer ten noorden van Tireli. Traditie is flexibel, en het initiatief was enthousiast ontvangen. Uiteraard is de begrafenis van deze opper-Hogon een bijzonder gebeuren, ook voor de rijke Dogon-cultuur, en een Frans filmteam was overgekomen om het te registreren. Een van hen was ziek, en had zijn stretcher neergezet vlak bij de zangplek. Hij vertelde me dat hij voortdurend wegdoezelde, een beetje wakker, een beetje slapend, en dat aldoor die stemmen daar waren, de zachte trommen, de eeuwige zang, de hele nacht lang. ‘Het was de mooiste nacht van mijn leven,’ zei hij, ‘heel erg bedankt.’ Nu pas begreep ik hem ten volle.

Op de begrafenis van Herman Haan in 1996 heeft Joop van ’t Stigt, een collega-architect die Hermans passie voor de Dogon deelde, een stuk uit een van de *baja ni*-opnames als uitvaartmuziek gedraaid, passend en pakkend. Ik gebruik het lied als inleiding voor mijn afscheidsrede in Tilburg, om het publiek in de stemming te brengen voordat de stoet van professoren binnenkomt; zo horen de bezoekers als begroeting het eerste deel van de *baja ni*.

Wat er precies wordt gezongen is niet zo makkelijk te begrijpen. De opname van 2005 is onlangs uitgewerkt als tekst, om te vergelijken met mijn tekst uit 1980, en om te controleren of ik destijds alles goed heb begrepen. Want een eenvoudige tekst is het niet, die *baja ni*, en het heeft me veel hoofdbrekens gekost om erachter te komen wat de tekst nu precies betekent. Wat het moeilijk maakt, is de taal: het wordt niet in de taal van Tireli gezongen, het *Toro so*, maar in dat van de vlakte, het *Jamsay*. Zoals bij vele bergvolken is de Dogon-taal versplinterd in vele dialecten, die sterk uiteen zijn gegroeid. Ik dacht althans dat er een dozijn Dogon-dialecten waren, zo stond dat in de literatuur, en meende dat die dialecten onderling verstaanbaar waren, want dat is de ruwe definitie van een dialect. Echter, een bevriende linguïst hielp me uit de droom. Een linguïstische survey naar de Dogon-taal toonde aan dat het geen dialecten zijn maar echte talen. En er zijn maar liefst twintig verschillende talen! Drie daarvan hebben zelfs geen verwantschap met enige andere bekende taal (net als het Baskisch in Europa). Het geeft me wel een excuus waarom ik zo’n moeite heb met het *Jamsay*, want het is inderdaad behoorlijk anders. Ik laat de vertaling dan ook in twee fasen gebeuren, van *Jamsay* naar *Toro so*, en dan naar het Frans. Dat laatste kan ik zelf controleren, het eerste niet. Maar hoe moeilijk ook, het wordt tijd om eens te gaan kijken naar de tekst zelf.

Homerus aan de falaise

Ik begin met het einde, want dat is het duidelijkste: een stukje uit de slotlamentatie van Abirè over de dood van zijn zuster:

Dank je zuster, dank voor de drie jaar

Dank voor de beste vrouw van allen
 Dank je voor gisteren.
 Antwoord ons, wil je, vergeef ons,
 Vergeef alsjeblieft de zangers van de *baja ni*
 Voor fouten die wij misschien hebben gemaakt.
 Het eerste deel is nooit teruggekomen [de voorouders]
 Kan het laatste deel dan terugkeren? [die net gestorven zijn]
 Het oosten is bedorven,
 Het westen is bedorven,
 Oost en west hebben van plaats geruild.
 Mensen van de hele wereld, ik rouw om Yalowa [zijn zuster]
 Huilend in mijn huis.
 Ach, kon ik haar maar herkennen!
 Voorouders, wees vriendelijk voor haar,
 Ontvang haar in uw midden.

‘Drie jaar’ is de Dogon-uitdrukking voor een lange tijd; meer dan drie jaar kan niemand vooruitzien, en wie drie jaar met iemand heeft gewoond, mag zich gelukkig prijzen. ‘Dank voor gisteren’ is de standaard uitdrukking voor het werk dat iemand voor jou heeft gedaan. Fouten maken tijdens een begrafenis is ernstig, en zangers zijn zich, met de andere Dogon, ervan bewust dat zij eindige en beperkte mensen zijn. De wereld wordt voorgesteld als eindig, de dood als gulzig – niemand komt terug – en de godenwereld als grillig: ze verwisselen zelfs oost en west. De dood is grillig, onbegrijpelijk en keert alle waarden om.

Nu over de legendarische zanger zelf, die traditioneel als de schepper van de teksten wordt aangemerkt. Abirè geldt als auteur van de *baja ni*, dichter en zanger tegelijk en nog blind ook, een soort Homerus van de falaise. Zijn leven is omgeven door legendes, mythen eigenlijk. Als alle grote figuren heeft hij een bijzondere geboorte en dus is zijn moeder Yasemu erg belangrijk. Het verhaal gaat dat zij maar niet zwanger werd, terwijl haar co-vrouwen dat de een na de ander wel werden. Een oude helderziende kreeg medelijden met haar en zei: ‘Bij je volgende menstruatie ga je naar Domunu Soy [een dorp in de vlakte], naar een meertje dat heet Natèûburu en daar blijf je de hele nacht bij een *sigiru*-boom.’ Zo bleef zij daar bij het water tot de laatste dag van haar menstruatie, en toen kwam een man naar haar toe; hij had gemeenschap met haar, maar ze kon hem niet zien. Die man moet volgens de Dogon een *jinu*, een boomgeest, geweest zijn, of Nomo, de watergod. Wat later bleek ze zwanger te zijn, maar de naam van de vader heeft ze nooit geweten. (Christelijke Dogon vergelijken Abirè daarom met Jezus.) In de wijk van Domunu Soy was Yasemu met een aantal vrouwen gierst aan het dorsen, zwanger en wel; zij was de derde vrouw, en de twee andere vrouwen, jaloers op haar schoonheid en vruchtbaarheid, probeerden haar uit te putten door snel te stampen. Toen riep de baby vanuit haar buik: ‘Moeder Yasemu, laat die jaloezie

maar zitten, stop met stampen en voed mij.’ De eerste vrouw zei: ‘Die buik spreekt’, en beide vrouwen stopten met stampen. Yasemu ging zitten om te rusten en Abirè zong:

De Moeder is Gèm.
 Stop met stampen en voed me,
 Vrouw die aan het stampen is.
 Zij kan haar kind voeden,
 Beter dan wanneer zij aan het stampen is.

De vrouwen zeiden: ‘De baby van die vrouw kan praten. Blijf stampen, Yasemu, dan zingt hij,’ en dat deed Abirè’s moeder. De twee vrouwen begonnen te klappen (*asè*, een klapspelletje), zingende: ‘Hij heeft precies hier gezongen.’ Toen zong de baby weer vanuit zijn moeders buik:

Wij spelen *asè* tot de ochtend.
 Maar wij blijven niet tot de ochtend,
 Yasemu blijft niet tot de ochtend, met haar twee handen.
Asè, blijf spelen tot de ochtend.

Toen het kind geboren was, bleek het blind te zijn, het opende zijn ogen niet. Toch wist het alles wat er om hem heen gebeurde, en de mensen hadden het voortdurend over Abirè, Yasemu’s blinde baby. Vanaf het begin sprak hij allerlei profetieën, en zodra hij kon lopen bouwde hij een gitaar en begon overal te spelen. Hij wist wat de toekomst ging brengen als een helderziende (die kennen de Dogon ook), zelfs met dichte ogen. Mensen wilden hem opsluiten, hij wist het. De Fulbe die de baas waren wilden hem doden, maar hij was precies op de hoogte. Daarna wilde de Fulbe-chef hem belonen, maar dat accepteerde Abirè niet, alleen een tulband, dat was meer dan genoeg. En zo ging hij op dichterstour langs alle dorpen van de *falaise*, zong overal profetieën over wat er met die dorpen ging gebeuren, ook in Tireli. Maar de bewoners van ons dorp waren woeste mensen en wilden zijn ogen opereren om te zien of hij wel echt blind was. Abirè wist dat natuurlijk precies, liep om het dorp heen, en profeteerde dat Tireli nooit een echt bos zou hebben. En dat is precies het geval, vergeleken met andere dorpen heeft Tireli heel weinig begroeiing aan de voet van de duinen.

Abirè kan niet langs de doornstruiken.
 De mensen van Adunugo hebben dit gedaan,
 De mensen van Goro hebben dit gedaan.

In 2005 hebben we het spoor van Abirè’s voorspellingen gevolgd, in alle dorpen waar hij langs is geweest. Zo zagen we in Yuju een boom midden in het dorp. De boom was gestorven en de bewoners hadden gevraagd of hij weer ging leven. De zanger had voorspeld dat de boom voor de helft weer levend zou worden als men er huizen omheen bouwde. En wanneer de boom opnieuw zou uitspruiten,

voor de helft, dan zou het dorp groot en voorspoedig zijn. Dat gebeurde, en was de aanleiding voor een groot feest in Yuju. Die boom staat er nog, en zal nooit gekapt worden. Ook gingen wij langs de duinen van Guimini en Endé, duinen die Guimini conform Abirè's voorspelling hebben verzwolgen, en langs de missie van Nombori, waar volgens de profetie een grote bel in het dorp zou verschijnen. Zelfs mijn auto was voorspeld, want er zouden 'witte schildpadden' komen die mensen vervoerden; vliegtuigen voorspelde hij ook, vliegende voorwerpen waarop mensen door de lucht reden. Ook zou er een grote hongersnood komen, en de Dogon geloven dat de hongersnood van de Eerste Wereldoorlog de vervulling waren van die voorspelling. En mensen zouden als dwazen achter een rond voorwerp aanrennen!

Verder zit de tekst vol lofprijzingen van de zangers aan elkaar, waarbij elke zanger zich als de mindere definieert van zijn voorgangers.

Als de koe drinkt,
kan de staart dan zeggen dat hij niet heeft gedronken.
Als de kat de schotel heeft gelikt,
hoeft hij niet meer gewassen te worden in de rivier.

De tekst gaat niet zozeer over de profetieën, want die zitten in de orale tradities, maar geeft slechts commentaar op dergelijke episodes in zijn leven. De teksten hierboven geven dat al aan: die zijn slechts begrijpelijk als commentaar op het verhaal, maar de verhaallijn zelf zit niet in de zang. Dat maakt de tekst uitermate lastig te begrijpen, en in wezen ben ik daar nog steeds mee bezig. Voor de *baja ni* is het overlijden van Abirè's zuster in een wijk van Guimini, een dorp ten zuiden van Tireli, een cruciaal thema. Hij hoorde van haar dood toen hij in Nombori was, een buurdorp tussen Tireli en Guimini, begon daar met zijn rouwgezang, en ging zingend naar haar begrafenis. Nadien bleef hij in Nombori, en daar heeft men naar verluidt nog steeds zijn gitaar, zijn altaar, zijn offerkalebas en zijn wandelstok. Maar de mensen in Nombori ontkennen dat; hij leefde volgens hen buiten het dorp; hij zou met hen geen andere relatie hebben dan met andere dorpen, en men weet niets van zijn spullen. Zijn dood is precies zo vaag als hoort bij een groot zanger: 'Aan het eind vervaagde zijn lichaam, er kwam een grote wind, en die blies Abirè weg.' Een passend slot.

Is hij een historisch persoon? De Dogon twijfelen er niet aan, net zomin als vele Engelsen twijfelen aan het bestaan van koning Arthur. Maar wanneer leefde hij dan? De tekst spreekt over 'rode mensen' die zouden komen, en dat zijn wij, dus zou het vlak voor de koloniale aanwezigheid zijn, eind 19^e eeuw. Maar anderen zeggen: 'Nee, ten tijde van de Tellem', of '240 jaar geleden', of 'toen de falaise nog groen was'. Maar die halve boom leeft nog! Nu zijn er in de *baja ni* ook veel gezangen opgenomen van andere zangers, die in andere tijden moeten hebben geleefd, later maar zeker ook eerder dan Abirè. Deze teksten worden in de eerste uren gezongen en vormen de kleine *baja ni*; de teksten van de grote, de *baja na*,

gaan over Abirè zelf. Hoe dan ook, geschiedenis is onbelangrijk tegenover de poëzie, want uiteindelijk gaat het om de beleving van de mens van nu.

Grote liederen zijn op zich niet onbekend in Mali. Beroemd is het Sunjata-epos, gezongen door de barden van West-Mali, vooral onder de Mandinka. Een Leidse antropoloog, Jan Jansen, is gepromoveerd op dit epos. Hij laat zien dat dergelijke liederen niet teruggrijpen naar de diepe mist van de geschiedenis – dat zou bij Sunjata dan de 13^e en 14^e eeuw zijn – maar naar een veel recenter verleden, de 19^e eeuw. Ik dacht eerst dat de *baja ni* ook een soort epos zou zijn, maar dat viel tegen, want een echte verhaallijn zit er nauwelijks in; het is, zoals gezegd, een gezongen commentaar op historische incidenten. Daarin lijkt het overigens op vroege semiopera's van Europa; bijvoorbeeld in *King Arthur, or the British Worthy* van Henry Purcell (1691) kan je uit de gezongen teksten de handeling absoluut niet reconstrueren. Die moet op het toneel worden opgevoerd. Bij de Dogon wordt er niets opgevoerd, maar kent iedereen het verhaal, en dan kun je naar hartenlust zingen over details van de geschiedenis; dat is precies wat de *baja ni* doet.

Baja ni en het weefsel van de begrafenis

Zo mooi als het afscheid van de dode wordt gezongen, zo ingewikkeld is het rituele weefsel van de begrafenis bij de Dogon. Was de laatste dans bij de Kapsiki al gecompliceerd, de Dogon-begrafenis is een tandje hoger. De Dogon kennen twee begrafenis; de eerste is de *nyû yana*, waarin afscheid genomen wordt van de doden, eens per jaar voor alle doden van dat jaar; daar maakt ons lied, de *baja ni*, deel van uit. De tweede begrafenis is de *dama*, het maskerritueel, dat jaren later wordt gehouden; daarbij treden een maand lang tientallen maskers op, om de overledene te transformeren naar voorouder. Er is dus een dubbele overgang: van levende naar overledene, de *nyû yana* inclusief de *baja ni*, en van overledene naar voorouder, de *dama*. De naam van voorouder kan na de *dama* weer verschijnen in de kinderen die dan worden geboren, een milde vorm van reïncarnatie. Over de *dama*, de tweede begrafenis zullen we het in hoofdstuk 18 hebben, hier beperk ik me tot de eerste begrafenis, de *nyû yana*, en die is al ingewikkeld genoeg.

Het begint uiteraard met een overlijden. Elke dode wordt dezelfde dag gewassen, in een witte doek genaaid, afgedekt met een speciale doodsdeken en op een brancard gebonden. Vier jongelui rennen dan met de brancard op het hoofd naar boven, klauteren een van de vele grotten in van de klif, en voegen de overledene bij het gebeente van zijn of haar voorouders.

Ik probeerde ze te volgen, de eerste keer, maar liep hier tegen de grens van de participatie aan. Je moet met ontbloot bovenlijf en op blote voeten met die brancard mee naar boven rennen; dat bovenlijf is geen probleem – alleen een beetje erg wit – maar die blote voeten lukte niet. Ik haalde tenminste direct mijn voeten open, want die zachte voetjes van een Europeaan kunnen echt niet tegen de scherpe zandsteen. De dagen daarop liep ik heel voorzichtig...

Later in het jaar, meestal rond januari, volgt dan de *nyû yana*, de eerste begrafenis; alleen wanneer een clanoudste overlijdt volgt er meteen een *nyû yana*. Na vele jaren – dat verschilt per dorp – volgt dan de tweede begrafenis, de *dama*, het maskerfeest, waarover later meer.

De eerste begrafenis, de *nyû yana* dus, duurt vijf dagen; de eerste drie dagen zijn voor alle mannen die dat jaar zijn gestorven, de laatste twee voor de vrouwen; het zijn trouwens niet alleen de vijf dagen, het zijn ook nog vier nachten, men stopt nooit. De *nyû yana* bestaat eigenlijk uit een serie aparte rituelen, zeer verschillend van elkaar. Sommige ervan zijn heel ingetogen, andere exuberant, en weer andere meeslepend, zoals het lied.

Het begint heel stil: zo gaat er op de ochtend van de eerste dag één masker door het dorp, een masker met veel ogen (*ajagay*), een beetje verhuld onder een doodsdeken met een grote kalebaslepel in zijn hand. In diepe stilte loopt hij rond en op alle heilige plekken van het dorp tikt hij even met de kalebas op de grond. Mensen kijken van een afstand, geen van hen durft dichtbij te komen, en niemand geeft een kik want hier verkondigt de vertegenwoordiger van de dood het feit van overlijden. Dit is een moment van diepe sacraliteit, de dood is in het dorp.

Het spectaculairste onderdeel van de *nyû yana* is later op de eerste dag en vult het merendeel van de tweede dag, een oorlogspel. De dansplaats van het dorp is dan vol mannen in felgekleurde gewaden, die dansen en schieten met hun geweren; enfin, over de geweren hebben we al gehoord. De luide knallen van hun losse flodders voegen zich bij het woeste geluid van de trommen – andere dan bij de *baja ni* – als begeleiding van de zang van de vrouwen, die in hun mooiste kleren langs de kant staan te zwaaien met doeken teneinde de helden met de geweren aan te moedigen. Dit is het moment van mannelijke glorie, wanneer de danser zijn voorlader volstopt met zelfgemaakt kruit en met een zo luid mogelijke knal blijk geeft van zijn onbetwiste mannelijkheid – en van de fasevijf-auto. Daar moest ik ook aan geloven; de eerste keer had ik een geweer geleend – een kleintje, een Renault waarschijnlijk – een soort oefengeweer geschikt voor de blanke. En natuurlijk, die eerste keer, toen ik ook in de ring verscheen, steeg er een luid gejuich op van de vrouwen – daar doe je het voor als man – want ik was nu ook ‘echt’. Alleen, dat kruit en die antieke snaphaan werken niet altijd, en mijn eerste poging mislukte jammerlijk. Even een stilte. Een beetje kruit erbij in de pan, en nog een keer – weer niets. Ik hoorde wat lachen aan de vrouwenkant, trouwens ook aan de mannezijde, en werd wat zenuwachtig. De derde keer dan maar, met zwetende handen, en ja hoor, eindelijk kwam de gehoopte en zeer welkome knal. Een groot applaus en ik kon opgelucht naar de kant dansen. Gelukkig overkomt het andere mannen ook, maar ik was het gesprek van de dag, en dat was prima: je doet mee, maar de anderen kunnen het beter, en zo hoort het. Dit oorlogje spelen hoeft niet met geweren, dat is eigenlijk voor de jongelui; oude heren, een ca-

tegorie waar ik langzamerhand toe behoor, grijpen terug naar een verder verleden en houden een schijngevecht met speren – en dat lukt me altijd, want die hoeven niet af te gaan.



Foto 14.3 Wouter oefent met zijn geweer

Deze eerste dag van de *nyû yana* wordt, na het oorlogsspel, afgesloten met een offer vlak bij de rotswand, en een afscheidsoratie aan de overledenen. In de tweede nacht, dus tussen de tweede en de derde dag, wordt de *baja ni* gezongen. Tijdens de derde dag zingen de oude mannen van het dorp overdag de rituele liederen van de maskers en de *sigi*; dat laatste is een ritueel van hergeboorte dat eens in de zestig jaar wordt gehouden, dat wil zeggen twaalf liederen van de maskers en twaalf van de *sigi*. Met een man of tien zitten zij op de grond voor het huis van de overledene, en zingen in strikte volgorde alle liederen. Elk lied wordt zesmaal herhaald, zonder enige variatie, en tijdens het zingen mag niemand van hen opstaan of van plaats wisselen, de volle anderhalf uur die het zingen duurt. Begeleid door slechts één trom zingen de mannen met grote concentratie, want fouten zijn niet toegestaan. Weer een moment van intense sacraliteit. Ik mocht rustig foto's nemen en filmen, en mocht ook geluid opnemen, maar ik moest dan wel zelf blijven zitten en zo weinig mogelijk bewegen.

De vierde dag, de eerste voor de vrouwen, wordt gevuld weer met schijngevechten, zoals we die al zagen, maar met wat variaties, en 's avonds met zingen en dansen, maar zonder een groot lied.

Aan het eind van de vijfde dag hebben de vrouwen helemaal hun eigen feestje. Na al het 'serieuze' werk hebben zij een onderonsje, zingen en dansen met elkaar, de *sè*. Tijdens de grote *nyû yana* van 1988, toen we onder meer de dood van Yajagalu, Dogolu's moeder, vierden, bracht Apomi me erheen, wat schoorvoetend en verlegen. Hij had duidelijk last van schaamte, want het was een ritueel dat de draak stak met mannen. De jonge vrouwen op de kleine dansplaats imiteerden de maskerdans, gooiden gierststengels naar ons als pseudosperen, worstelden met elkaar, dansten op hun knieën voor elkaar, en speelden dat zij elkaar moesten vangen. Apomi durfde nauwelijks te kijken, en keek alleen naar de grond, hij vond het vreselijk. Dat werd nog erger toen ze gingen zingen, want die teksten logen er niet om: de man met zijn penis die alle kanten op wees, die zich nooit tot één richting kon beperken, enfin, van de mannelijkheid van de Dogon bleef weinig over. Uiteraard heb ik alles opgenomen en de teksten later uitgewerkt, met Apomi, en het duurde even voordat hij me dat vergaf.

Tegenwoordig is die *sè* veel uitgebreider, en veel centraler. Bij de *nyû yana* van 2008 waarin we Balugo, de vader van Apomi, herdachten, stond Apomi nu als rijk man centraal; hij had een stier geslacht als offer voor het feest. De *sè* was nu een compleet theater geworden, met een van Apomi's vrouwen, Yagaa, in de hoofdrol. Op een zeer zichtbare plek in het dorp verzamelde zich een horde vrouwen, met een trom, en daar voerden ze een hilarisch toneelstuk op wat had kunnen heten: *Hoe mijn man op reis gaat*. Uitgedost als man gaf Yagaa een geweldige imitatie van een 'belangrijk man die op reis gaat', met andere vrouwen die clanhoofd speelden of politieman; zij vermaakten zich enorm. Afgezien van mezelf was er geen man tussen de vrouwen te vinden. Ik sprak er die avond over met Apomi, en nu kon hij er beter mee omgaan, hij was minder schichtig; uiteindelijk was hij de hoofdpersoon geweest als reiziger, wat zijn positie in het dorp onderstreepte.

Zo zoekt het hele begrafenisgebeuren van de *nyû yana* een balans tussen ernst en amusement, tussen heiligheid en plezier, tussen man en vrouw, oud en jong of rijk en arm. Maar ook de relaties tussen de buurdorpen en met de overheid worden tegelijkertijd geaccentueerd en gerelativeerd, in een continue balans tussen individu en gemeenschap. Wij mensen zijn onszelf, zo luidt de boodschap van de Dogon-begrafenis, dankzij elkaar, de een onmisbaar voor de ander, de een ook een relativering van de ander, maar met behoud van eigenwaarde. De rituelen zitten vol gezangen, heilig of scabreus, kort of lang, publiek uitgevoerd of verborgen, en de teksten geven aan wat belangrijk is in het leven: maskers en seks, de regeneratie van het leven en de wijsheid uit de wildernis maar ook de vluchtige trots van de mannelijkheid tegenover het blijvende belang van de vrouwelijke vruchtbaarheid, en ten slotte de dood zelf als deel van het leven.

Foto 14.4 Apomi's vrouwen voeren de reizen van hun man op



Het grote lied, de *baja ni*, zit qua tijd in het midden van de *nyû yana*, in de tweede nacht. En in de *baja ni* komen de balansen van het ritueel bij elkaar: ernst en amusement in de uitvoering, performance en expertise in het zingen, macht over mensen en onmacht over de dood. Het is integraal deel van het ritueel, maar fragmenten eruit kunnen ook als amusement dienen. Het is deze tekst die de draden van het Dogon-weefsel samenvoegt. Abirè is de gehandicapte eenling die boven de anderen uitstijgt, de outcast die alles weet, en die de onkenbare toekomst kan voorspellen. Voor de autoriteiten ongrijpbaar en voor boze dorpelingen onkwetsbaar, handhaaft hij zich in een vijandige wereld, precies zoals de Dogon dat zelf ook doen. Ieder mens valt lijden ten deel, en elk van ons strijdt tegen een overmacht, maar Abirè laat zien dat dit lijden en deze strijd omgezet kunnen worden in schoonheid, in een zang die nooit vergeten wordt zolang er Dogon zullen zijn.

De bontepaardenmest-kever of waarom de Dogon toch gewone mensen zijn

Over weinig groepen in Afrika is zo veel onzin beweerd als over de Dogon, en in dit hoofdstuk leg ik uit waardoor dat gekomen is, en waarom het inderdaad nonsens is. Dat heeft te maken met de valstrikken van antropologisch veldwerk en met onze goedgelovigheid in alles wat exotisch is. Dus, om te starten met een paar van die broodjeaapverhalen: Nee, de Dogon komen niet uit 'outer space', ze hebben hun cultuur niet geleerd van aliens en ze hebben evenmin een gedetailleerde kennis van astronomie. Ze weten niets van een dubbelster bij Sirius, en hebben geen idee hoe de kosmos is geschapen, hoe de aarde is ontstaan of waar de falaise vandaan komt. Dat is jammer voor allen die geloven dat onze 'grote beschavingen' komen van kosmonauten, jammer ook voor wie denkt dat de Dogon over diepe, verborgen kennis beschikken. De Dogon zijn gewone mensen en hebben een 'gewone' Afrikaanse cultuur, maar wel een erg leuke. Wat is hier aan de hand?

De Dogon wonen op een schitterende plek, en hebben een fotogenieke cultuur. Vermoedelijk zijn hun voorouders in de 15^e of 16^e eeuw bij de falaise aangekomen, de klif die de kern van hun woongebied vormt. Ze waren daar niet de eersten, er woonden al mensen. De Dogon noemden hen 'Tellem', wat simpelweg betekent: 'Wij hebben ze gevonden.' En zo zijn ze blijven heten. Vermoedelijk waren ook de Tellem niet de eerste bewoners van de falaise; de archeologie geeft een nog eerdere bewoning aan vanaf de 2^e eeuw n.Chr., een cultuur die Toloy is genoemd, naar de grot waarin hun overblijfselen zijn gevonden. Vanaf de 8^e eeuw komen dan de Tellem hier wonen. Over die Toloy bestaat geen mondelinge overlevering, maar over de Tellem wel. Volgens de Dogon hebben ze niet met de Tel-

lem gevochten, en is die ‘gevonden’ bevolking gewoon vertrokken toen de Dogon arriveerden. Ze zijn een eind verderop gaan wonen, over de grens in wat nu Burkina Faso is.

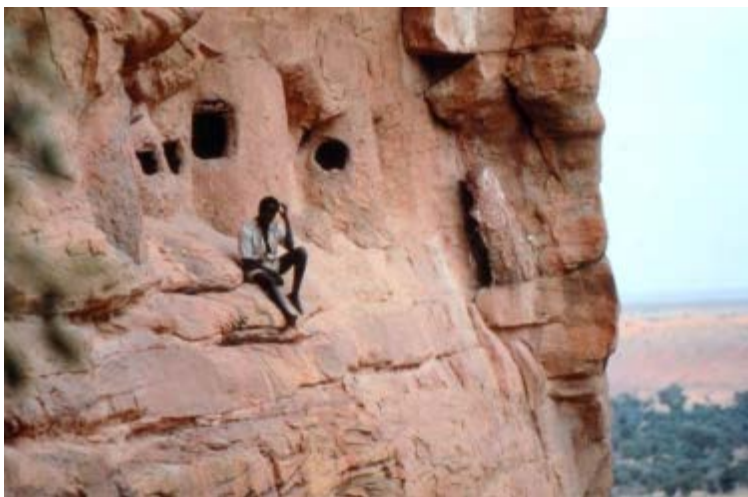


Foto 15.1 Tellem-grotten
in de steilwand

De Tellem hebben iets mythisch: zo zouden ze kunnen vliegen, en dat is makkelijk aan te tonen, volgens de Dogon. De steilwand waartegen de dorpen liggen, zit vol met spelonken en grotten, die nog steeds dienst doen als begraafplaats. Ook de Tellem begroeven daar hun doden, en daarbij gebruikten zij de hoogste, moeilijkst toegankelijke grotten, en moesten dus kunnen vliegen. Ook zouden ze heel klein zijn, ‘des pygmées’, vertellen de huidige Dogon-gidsen. Onderzoek naar Tellem-skeletten in de grotten wees echter uit dat ze gewone mensen waren, zij het ietsje kleiner dan de Dogon, en zij zijn niet de voorouders van de Dogon. Dat laatste zeggen de Dogon trouwens zelf ook, we zagen dat al.

Hun eerste echte publiciteit kregen de Dogon door een beroemde Franse expeditie, die in 1931 vertrok vanuit Dakar, ‘horizontaal’, west-oost dus, door Afrika trok en in 1932 in Djibouti aan de Rode Zee aankwam. Deze ‘expédition Dakar-Djibouti’ was georganiseerd door Marcel Griaule, een antropoloog-schrijver. De financiering van dit grote gebeuren is een verhaal op zich; Joséphine Baker, de beroemde nachtclubdanseres, schijnt nog met haar beruchte bananenrokjes te hebben gezwaaid om hier geld voor bijeen te krijgen. Griaule was gefascineerd door de Dogon, besloot snel terug te keren naar de falaise, en kwam vanaf 1933 regelmatig naar Sangha. Hij nam een heel team mee, doorgaans vrouwen, van wie Germaine Dieterlen hem haar leven lang trouw zou blijven als Dogon-onderzoekster. Door hun publicaties werden de Dogon vrij snel een goed beschreven Afrikaanse cultuur, al voor de Tweede Wereldoorlog. Hoewel deze be-

schrijvingen alweer meer dan een halve eeuw oud zijn, kunnen we tegenwoordig daar nog prima mee uit de voeten.

Sirius, een dubbelster?

De Tweede Wereldoorlog kwam en veranderde alles. Griaule werd piloot in dienst van de Vichy-regering, en de anderen hielden hun hoofd onder de borst-wering in het bezette Frankrijk. Na de oorlog pakten Griaule en Dieterlen de draad weer op. En toen gebeurde er iets vreemds. Griaule publiceerde in 1948 een boek, *Dieu d'eau*, waarin hij een serie gesprekken beschreef met Ogotemelli, een oude Dogon. Deze oude, blinde jager zou Griaule hebben ingewijd in de echte geheimen van de stam, de diepe verborgenheden die nog nooit aan iemand waren geopenbaard, een soort antropologendroom. Geleidelijk ontvouwde zich in die gesprekken een cultuur zoals die nog nooit was beschreven in Afrika. De Dogon zouden een ingewikkeld scheppingsverhaal hebben, waarin de herkomst van hun cultuur werd verklaard. En niet alleen dat, alle elementen van hun cultuur bleken ineens een uiting te zijn van die mythe: sociale organisatie, bouw van het huis, inrichting van de velden, en natuurlijk alle rituelen. Zelfs de vorm van de manden! Kortom, het Dogon-leven zou beheerst, gestuurd en geheiligd zijn door een complex scheppingsverhaal. Volgens Griaule, in dat boek, waren de Dogon altijd bezig om die scheppingsmythe te doen herleven, was alles wat zij deden een afspiegeling van dat verhaal. Niets in de Dogon-samenleving ontkwam aan die greep van het scheppingsverhaal, want bewust of onbewust zou iedere Dogon altijd bezig zijn die mythe in werk en cultuur weer tot leven te brengen.

Prachtig! Een mooiere beschrijving van een exotische cultuur was nauwelijks te geven. Dit fraai geschreven boek – Griaule had een goede pen – werd een hit, wereldwijd een bestseller, en zou in meer dan 24 talen worden vertaald. De faam van Griaule was hiermee gevestigd, zowel in de wereld van de antropologie als bij het grote publiek, en de Dogon waren meteen wereldberoemd geworden. Het regeringshotelletje in Sangha begon de eerste onverschrokken reizigers te trekken, de avonturiers die op zoek waren naar het echte, diep religieuze en hoogst mysterieuze Afrika. Daar, bij de filosofen van de falaise, zouden zij de spirituele ervaringen meemaken die verscholen waren in het hart van het echte, authentieke Afrika.

Daar bleef het echter niet bij. Griaule en Dieterlen gingen door, speurend naar nog diepere lagen van deze exotische cultuur. Diep overtuigd van het feit dat de Dogon nog meer geheimen hadden, spitten ze door en kwamen zo op een mythische ondergrond die niet alleen de Dogon-cultuur verklaarde, maar zelfs het ontstaan van de hele wereld. Ze bleven steeds dezelfde informanten ondervragen en die richtten hun blik op de hemelen, op de sterren, en wel op Sirius. En nu wordt het heel merkwaardig. In 1955 verscheen 'Un système soudanais de Sirius', waarin Griaule en Dieterlen voor eerst stelden dat de Dogon zouden 'weten' dat Sirius

een dubbelster is. Sirius, voor ons de Hondster, is de helderste ster aan de hemel. In de tropen zie je de sterren echt, en natuurlijk kennen de Dogon, net als alle Afrikanen, deze ster. Nu is Sirius inderdaad een dubbelster: een heldere ster, Sirius A, waaromheen een witte dwerg, Sirius B cirkelt. Maar die witte dwerg is met het blote oog niet te zien, alleen met een telescoop, en die hebben de Dogon niet. Volgens Griaule en Dieterlen zouden de Dogon niet alleen precies weten dat er een tweede ster was, ze kenden ook precies de omlooptijd (vijftig jaar), en hadden zelfs een heel behoorlijke inschatting van het soortelijk gewicht van deze witte dwerg (heel zwaar!).

Nu stond dit artikel nog in een Frans wetenschappelijk tijdschrift met een kleine oplage, maar een Engelse versie verscheen in een boek dat een veel grotere verspreiding kreeg. Dat trok veel belangstelling in vakkringen, en ontlokte onvermijdelijk ook de eerste kritiek. 'It raised an eyebrow', zoals de Engelsen dat zo fraai zeggen, want het was wel erg exotisch. Maar nog was het einde niet in zicht. De top op deze exotische Dogon-piramide werd gezet door een boek dat in 1956 verscheen: *Le renard pâle*, de bleke vos. Dit kloeke werk beschreef de kosmogonie, de wording van kosmos en aarde, vanuit de Dogon-cultuur gezien dan. Prachtige beelden worden daarin gebruikt, zoals een kosmisch ei waarbinnen Ama, god, met de eerste voorzichtige bewegingen de ruimte als zodanig schept, sterren, zon en maan doet ontstaan, alles op het ritme van Sirius B: een soort bigbangtheorie in de Sahel! Het boek noemt zich deel 1 van serie 1, dus dat belooft nog wat, maar Griaule stierf in 1956 vlak voor de publicatie, en er zou nooit een vervolg op komen. Dieterlen probeerde het wel, maar ze slaagde er niet in nog mensen te vinden die iets wisten van de oorsprongsmythen van de Dogon. Zij klaagde daarover tegen mij, toen wij elkaar voor de eerste keer ontmoetten; dat was in het Dogon-gebied in december 1979.

Hoe is dit mogelijk? Weten die Dogon dit echt allemaal? Delen van het boek werden en worden daarom graag gebruikt door mensen die van mening waren – en nog steeds zijn – dat onze grote beschavingen vanuit de ruimte tot ons zijn gebracht; in de jaren zeventig verschenen titels als *Waren de goden kosmonauten?*, *Zijn wij godenkinderen?* en *De terugkeer van de goden*, van met name Von Däniken. Wie deze literatuur kent – ik noem het altijd 'woeste wetenschap' – komt voortdurend weer dezelfde argumenten tegen, de zogenaamde onopgeloste raadsels van onze geschiedenis: de Egyptische piramiden plus sfinx, de Nasca-lijnen in Peru, de beelden op Paaseiland, de Maya-kalender, Stonehenge, en onvermijdelijk ook de kennis van de Dogon over Sirius B. Kortom, de Dogon werden een van de steunpilaren van deze wel erg alternatieve wetenschap. Dit was zeer tot ongenoegen van Germaine Dieterlen trouwens, die daar niets van moest hebben; volgens haar hadden de Dogon alles zelf gezien en ontdekt. Zij vertelde mij later dat er een grot moest zijn in de falaise waar je Sirius als dubbelster kon waarnemen. Dat hadden de Dogon haar gezegd, alleen had zij die grot zelf nooit

gezien; ik heb die evenmin gezien, maar ik geloof ook niet dat die bestaat. Hoe dan ook, voor haar was het Dogon-kennis, niets buitenaards. Al is de golf van boeken over buitenaardse wezens een beetje over, op internet leeft het nog met actieve communities die opgewekt discussiëren. Ook over de Dogon.

In de antropologie groeide de twijfel na *Le renard pâle*, en kritische studies zagen het licht. Eén kritiek op *Le renard* was dat daarin niet eens een verhaal aanwezig was. De auteurs construeren zelf het mythische verhaal aan de hand van symbolen en rituelen, maar er ligt geen Dogon-tekst aan ten grondslag. En dat terwijl een mythe in wezen een godsdienstige waarheid in verhaalvorm is. Een verhaal is essentieel, en dat ontbrak. In elk geval spoorde het Dogon-plaatje absoluut niet met wat andere antropologen in de rest van Afrika hadden opgediept. Nergens had iemand een cultuur gevonden die in de verste verte leek op wat Griaule schilderde; geen andere cultuur was geheel gestuurd door een scheppingsmythe, laat staan door twee totaal verschillende, en geen andere Afrikaanse samenleving richtte zich in volgens strakke schema's en religieuze voorschriften. Dus pasten de Dogon in het geheel niet in het beeld dat door uitgebreid en goed onderzoek van lokale Afrikaanse culturen langzamerhand was opgebouwd.

Waren de Dogon dan echt zo verschillend van alle anderen? En waren ze ook echt zo anders dan in de eerste serie publicaties, van voor de Tweede Wereldoorlog, naar voren was gekomen? Dat was dus mijn opdracht, althans de missie die ik voor mijzelf had gesteld in 1978 bij het opstellen van de WOTRO-aanvraag. Mijn insteek was die van de culturele ecologie, een benadering waarin juist de interactie tussen samenleving en fysieke omgeving centraal staat. Onder die noemer presenteerde ik bij die eerste ontmoeting mijn onderzoek aan Dieterlen, en zij zag daar duidelijk geen bedreiging in: 'Oui, l'écologie d'un petit village; cela est bien faisable.' In die tijd was dat een nieuwe invalshoek, en zij beseftte waarschijnlijk niet dat in die benadering de religie wel degelijk een belangrijke rol speelt. Ik liet dat maar zo. Uiteindelijk was ik praktisch de eerste antropoloog die aan de falaise weer onderzoek ging doen naar de Dogon-cultuur sinds de dood van Griaule, en ik had geen zin slapende honden wakker te maken.

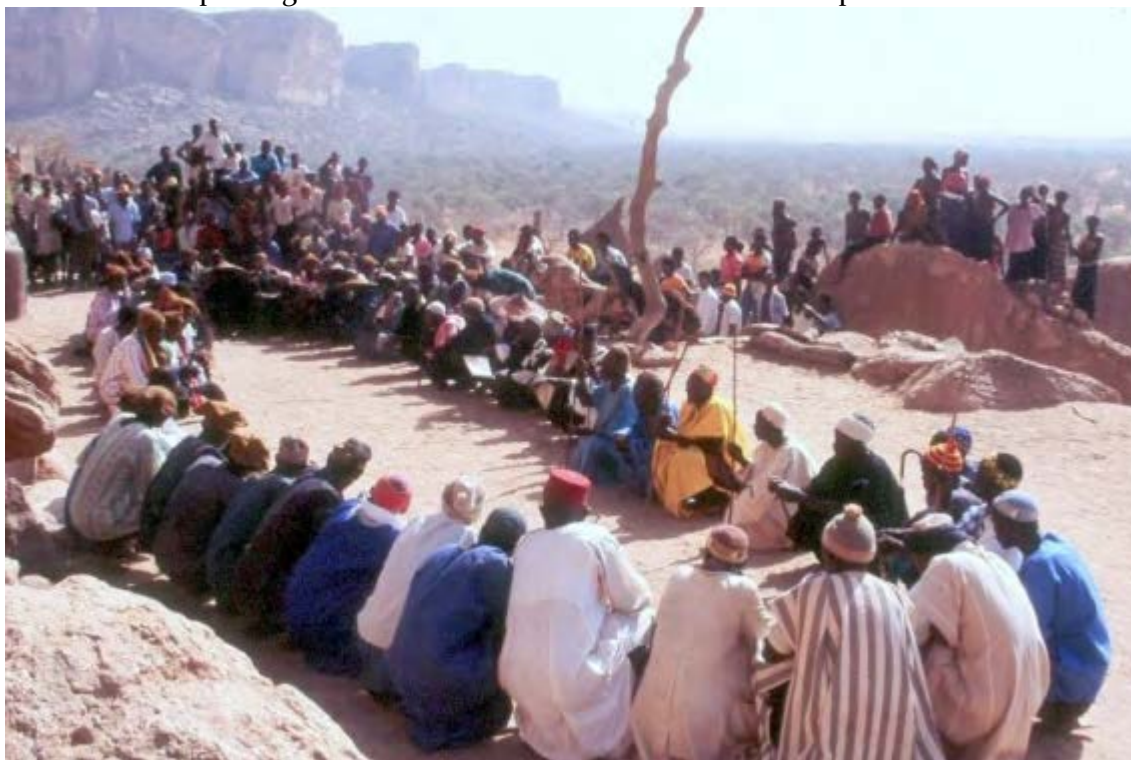
Hoe doe je zoiets, een herstudie? In principe is het gewoon onderzoek. Je gaat niet kijken of het boek van Griaule klopt, je gaat eerst uitgebreid kijken wat je zelf kunt vinden, om dat dan later te vergelijken. In het begin van mijn onderzoek speelde het werk van Griaule dus nauwelijks een rol; sommige informanten in Sangha, waar ik met het gezin eerst woonde, vroegen zich wel af wat ik kwam doen, want alles was toch al opgeschreven? Geleidelijk verplaatste mijn onderzoek zich naar Tireli, zeker toen mijn gezin terug naar Nederland was, en in dat dorp wist bijna niemand van Griaule, laat staan wat er in zijn boeken stond. Het vergelijken deed ik dus in de laatste maanden van mijn veldwerk. Uiteraard kende ik het werk van Griaule, maar in het veld las ik het nog een keer, maakte aantekeningen van specifieke punten, en kwam zo met een soort checklist. Daarbij

ging het om twee zaken; ten eerste specifieke informatie over Dogon-gebruiken en -ideeën, ten tweede, en eigenlijk het belangrijkste, het systeem op zich als geheel. Griaule schetst een alomvattend ideeënsysteem, en dat moet dus op een ander niveau worden getoetst dan dat van de individuele feiten. Het eerste deel, de feitenkennis, komt voort uit de gesprekken met de Dogon, en dus uit interactie tussen hen en mij; het andere deel is mijn interpretatie van de grotere lijnen van de cultuur, en die komt van mijn verwerking van mijn gegevens. In beide ben ik zelf aanwezig, in het eerste een beetje, in het tweede deel nadrukkelijk. Het is daarom van belang te weten wat je eigen ideeën zijn over de Dogon, wat je verwacht te vinden, en wat je hoopt te vinden. Zeker wanneer je iemand wil weerleggen die zo'n sterke eigen mening had als Griaule, moet je je heel bewust zijn van je eigen vooronderstellingen. Ik besepte dat ik verwachtte dat Griaule ongelijk zou hebben, en dat de antropologische gemeenschap dat ook verwachtte, zo veel kritiek was er al wel gekomen. Maar wanneer ik hetzelfde zou vinden als Griaule zou mij dat meer roem opleveren dan een weerlegging van Griaule. Naar mijn idee bracht dat de zaak ongeveer in balans. Verder verwachtte ik dat veel van zijn basisgegevens, ook in de laatste twee boeken, wel correct zouden zijn, maar dat de systematiek door hem was aangebracht, en niet van de Dogon kwam.

Op zoek naar de niet-bestaande mythe

Mijn tweede verwachting bleek zonder meer correct te zijn: de systematiek kwam van Griaule en niet van de Dogon. Maar ik vond op basisniveau nog veel meer, wat ik niet had verwacht. Zoals ik al zei zijn beide boeken gebaseerd op een scheppingsmythe. Maar het bleek dat de Dogon helemaal geen scheppingsmythe hebben. Natuurlijk hebben ze mythen, waar ze als volk vandaan komen en vooral waar de maskers en de *sigi*-rituelen vandaan komen. Maar ze hebben geen verhaal van 'In den beginne...', geen verklaring van de wereld, zelfs niet van de falaise. Hun omgeving is voor hen een vanzelfsprekendheid, niet iets wat om verklaring vraagt. Nu is dat niet ongewoon voor Afrikaanse groepen – ik had bij de Kap-siki niet anders gezien – maar het was toch een verrassing voor me. Waarom kon ik die mythe niet vinden: was die er nooit geweest, had ik niet genoeg gezocht, was het een geheim of was hij verdwenen in de tussentijd? Nou, ik heb hard gezocht, ik genoot het vertrouwen van mijn informanten, sprak de taal beter dan Griaule, en van zo'n belangrijk verhaal zou toch iets over moeten zijn. Ik kon nergens elementen van de mythen die Griaule en Dieterlen noemen, terugvinden, nergens een scheppingsverhaal.

Foto 15.2 De Dogon zijn geen ‘mythische cultuur’, maar wel een heel sociale: bespreking van het maskerfeest in Amani door de dorpsoudsten



Dus de conclusie was onontkoombaar: de Dogon kennen en kenden geen scheppingsmythe. Daarmee viel de basis weg van de Griaule-mythe van de Dogon. Ook op andere punten verschil ik met hem van mening, maar dit punt is essentieel. Als er geen mythe is, storten de bouwwerken van *Dieux d'eau* en *Le renard pâle* in. Het was trouwens al heel vreemd dat de Dogon twee mythenversies zouden hebben, die niet alleen totaal verschillend waren, maar ook nergens naar elkaar verwezen.

Natuurlijk kon ik deze hele exercitie niet doen zonder dat mijn informanten, de mensen uit Tireli, begrepen wat ik aan het doen was. Hoe reageerden zij? Dogon zijn heel beleefd, zeker tegen de ouderen in hun samenleving. Zolang zij het idee hadden dat een oude heer in Sangha dit alles aan Griaule had gezegd, waren ze heel voorzichtig. ‘Als ze dat in Sangha gezegd hebben, weten zij dat misschien, maar wij hebben er nog nooit van gehoord.’ Dat was een tijdje vol te houden, zeker doordat ik deze Griaule-informatie heel gedoseerd bracht, telkens een stukje. Maar op een gegeven moment raakten ze een beetje gepikeerd en op eens vielen ze uit: ‘Dat is geen Dogon-traditie; dat is niet waar, ze zeggen maar wat.’ Een fraai commentaar van mijn vrienden onderling was: ‘Die mensen van Sangha vertellen over het allereerste begin. Dat is niet in de *tèm* (traditie). Dus hoe weten ze dat? Waren zij er soms bij toen de wereld werd gemaakt?’ Hun

antwoord is duidelijk: Daar waren ze gewoon niet bij, sterker nog, daar was niemand bij, dus we weten dat niet!

De volgende fase was dat ze deze ideeën en verhalen afdeden als ‘de leugens van Sangha’, zo van ‘daar heb je ze weer’. Dat was op zich duidelijk, maar sloeg in de laatste fase om in een andere reactie, die misschien nog wel zo realistisch was. Griaule had een artikel geschreven over de wijze waarop de Dogon hun insecten indeelden. Volgens hem hadden ze voor elk insect een aparte naam, en al die namen waren keurig in een systeem van 24 categorieën (eigenlijk 22 + 2) ingedeeld, zoals – volgens Griaule weer – de hele samenleving. Conform de mythe, natuurlijk. Wel, ik las Dogolu en een paar anderen voor welke namen Griaule had ‘gevonden’ voor insecten. Nu zijn er heel veel soorten insecten, zeker in de tropen, veel meer dan enige cultuur kan benoemen; zo zijn er alleen al 3 miljoen soorten kevers. De Dogon kwamen, volgens het artikel van Griaule, met namen voor mestkevers, *bòjò kèkè*, met als onderverdeling rode en zwarte mestkevers; mijn informanten knikten instemmend, die kenden ze, rode en zwarte mestkevers. Maar Griaule ging door met onderverdelen: kevers die leven van paardenmest, en zij die leefden van koemest. De heren keken elkaar vragend aan. ‘Ooit van gehoord?’ ‘Nee!’ en ze begonnen een beetje te giechelen. Weer ging ik verder: onder die kevers die leven van paardenmest, heb je kevers die leven van de mest van rode paarden, van witte paarden, en zelfs kevers die zich uitsluitend voeden met de mest van bontgevlekte paarden, *soû purugu bòjò kèkè*! Nu was het hek van de dam. Ze schaterden van het lachen, rolden over elkaar heen, vielen schuddebuikend op de grond; ze hadden het niet meer: ‘*soû purugu bòjò kèkè*, hoe komen ze erop!’ Inderdaad, de bontpaardenmest-kever, hoe verzin je het?

Dogolu besepte als eerste wat er werkelijk gebeurd was: ‘Dit zijn geen leugens; de mensen van Sangha hebben Griaule gewoon voor de gek gehouden.’ Precies, dat is exact wat er gebeurd is, zeker met deze mestkevers; Griaule is om de tuin geleid, in het ootje genomen, op teil genomen, welke uitdrukking het Nederlands hier ook maar voor heeft. Maar het is eigenlijk niets voor de zeer beleefde Dogon om te mensen zomaar te misleiden. Wat is hier gebeurd, wat is hier fout gegaan? In een gesprek met de Dogon van Sangha, waaronder een aantal die Griaule nog goed hadden gekend, zoals Amadingué en Dyanguño, werd duidelijk waar het probleem zat. Griaule had mensen insecten uit de brousse laten halen, en die insecten werden voorgelegd aan zijn informanten, tot zover geen probleem. Maar Griaule maakte duidelijk dat hij verwachtte dat de Dogon voor elk van die beestjes een aparte naam hadden; het was tenslotte hun cultuur, dus zij moesten al die namen weten. Dat waren die informanten trouwens langzamerhand gewend, zo werkte hij altijd, en zolang ze met informatie kwamen, behielden ze hun lucratieve baan als ‘informatieur principal’. Maar op deze manier moesten ze veel meer soorten insecten benoemen dan enige taal aan termen rijk kan zijn. Ze kweten zich met verve van die taak, dat moet gezegd, en daar kwamen de mestkevers,

creatief onderverdeeld naar hun favoriete mest, inclusief de *soû purugu bòjò kèkè*, de kever die zich exclusief onderhield met bontepaardenmest. Trouwens, dit moet erg leuk voor die Dogon zijn geweest, een spel wie de mooiste naam kan bedenken. Ik weet niet wie van de informanten met deze laatste 'keversoort' kwam aanzetten, maar hij had wel gewonnen! Kortom, de informanten hebben met Griaule gespeeld, en hij heeft dat niet doorgehad. Financieel realisme, heet dat.

Dit verhaal over insecten illustreert de fundamentele methodische fouten die Griaule heeft gemaakt. Hij was ervan overtuigd dat de Dogon een diepe filosofie hadden, de evenknie van de Griekse of de Indiase wijsbegeerte, die via hun religie bewaard werd. Volgens hem had de kennis van de Dogon-oudsten geen grens, en moest hij de geheimen van de Dogon kraken, als een soort geheimschrift. Daarnaast had hij een informateur principal in dienst, die geld kreeg zolang hij met nieuwe informatie kwam. Ten slotte zat hij als vertegenwoordiger van de koloniale overheid in een positie van relatieve macht, men sprak hem simpelweg niet tegen. Die overtuigingen staan eigenlijk al in zijn eerste – en verreweg beste – boek, *Masques Dogons*, alleen daar heeft hij nog meer dan genoeg 'echt nieuws' om niet met fantasieën te hoeven komen, en zijn informanten ook niet. Maar toen hij terug bleef komen, aandringend op meer en diepere 'onthullingen', ja, toen ging het echt fout.

Maar waar komen die ideeën voor scheppingsverhalen dan vandaan? Want wat de informanten vertelden konden ze niet allemaal zelf verzinnen. In *Dieu d'eau* zijn veel elementen nog herkenbaar als Dogon, niet allemaal maar wel veel. Het zijn alleen individuele stukjes informatie die absoluut geen systeem vormen. Dat is wat ik had verwacht. Een paar individuele steentjes waren herkenbaar, alleen was de muur die Griaule ermee had gemetseld geheel nieuw. Anne Doquet heeft in haar dissertatie geanalyseerd hoezeer Griaule zelf partij is geweest in de gesprekken met Ogotemelli. Ik had verondersteld dat deze informant zelf inspeelde op wat hij dacht dat Griaule wilde horen. Een dergelijke 'courtesy bias' was zeker aanwezig. Maar aan de hand van de microfilms van Griaule's aantekeningen toont Anne aan dat eigenlijk alle systematiek van Griaule zelf komt. Hij heeft uit hapsnapmededelingen, uit fragmenten en flitsen, een coherent gesprek geconstrueerd, in wezen zoals een schrijver dat doet. En van die gesprekken heeft hij dan weer een samenhangend complex systeem gefabriceert.

Niet alleen Dogon-elementen zijn herkenbaar, maar ook delen uit andere tradities. Bijvoorbeeld, in *Le renard pâle* komt een ark met acht mensen uit de hemel, wordt een van de goden aan een paal geofferd en staat dan weer op, terwijl de eerste mensen Adama en Hawa heten. Dat is natuurlijk uiterst christelijk, maar Griaule lijkt dat niet te herkennen. De Dogon-informanten hebben kennelijk links en rechts verhaalmotieven overgenomen uit christendom en islam, er de serienummers afgevijld en ze doorverteld als Dogon-tradities. Ze moesten dat

wel, onder de druk van Griaule's verwachtingen, want er werd steeds meer van hen geëist. Dan Sirius B, het vreemdste van alle elementen. Weten de Dogon van die dubbelster? Nee, dus. Griaule blijkt precies die kennis te vermelden die in zijn tijd beschikbaar was. Sirius was vlak na 1920 beschreven als een dubbelster, wat veel aandacht had gekregen in de pers. Griaule zelf heeft altijd veel belangstelling gehad voor astronomie, mede omdat hij piloot was in de Tweede Wereldoorlog, en wist dat Sirius een dubbelster was. Hetzelfde geldt voor details als het grote soortelijk gewicht van Sirius B. Dit is een soort spiegelkennis. Doorvragend over de sterren heeft Griaule waarschijnlijk iets van de complexiteit van Sirius laten doorschemeren. De Dogon spiegelden dat naar hem terug, in hun eigen termen, die van vader-en-zoon, en Griaule vertaalde dit dan weer terug in hem bekende astronomische termen, die van een dubbelster. Zo kwam de mythe van Sirius B in de wereld. Dieterlen zei me eens dat in de tijd dat dit alles naar boven kwam, Marcel en zij dachten dat ze droomden. Ik ben bang dat ze gelijk had.

En wat dan?

Achteraf ben ik zeker van mijn zaak, maar dat is een zekerheid en zelfvertrouwen die je tijdens een onderzoek langzaam op moet bouwen. In het veld heb je veel tijd om na te denken, bijvoorbeeld als je op het dak van je huis naar de sterren ligt te kijken, wachtend tot je in slaap valt. Heb ik iets gemist? Zei Mèninyu iets wat ik verkeerd heb geïnterpreteerd? Heeft Griaule misschien toch gelijk? Het spook van Marcel Griaule was voortdurend op de achtergrond aanwezig; als ik in Sangha kwam, woonde hij achter die ene deur van ons huis waar we geen sleutel van hadden; daar stond namelijk nog zijn bagage, waar sinds 1956 niets mee is gedaan. Het huis is gedeeltelijk ingestort, maar die opslagruimte is onaangetast, een klein heiligdom voor de antropoloog die het Dogon-gebied wereldberoemd maakte. Maar langzamerhand zijn de bordjes verhangen, denk ik: ik ben nu het spook voor Marcel.

Ik heb lang gewacht voor ik mijn weerlegging publiceerde. Dieterlen wist dat ik ermee bezig was, Jean Rouché ook. Hij noemde mij tegenover haar 'notre cher ennemi', onze beste vijand, en ik kan dat waarderen. Met beiden kon ik het goed vinden, Jean Rouché als ruige etnografische filmer, en Germaine Dieterlen als 'grande dame'. Daarom was ik niet al te snel. Ik mocht hen graag, en wat is dan een nette manier om iemands levenswerk te vernietigen?

Ik besloot een vorm te kiezen waarin Dieterlen kon antwoorden. Eén leidend tijdschrift in ons vak, *Current Anthropology*, heeft zo'n discussie-opzet: het eigenlijke artikel wordt gevolgd door commentaren en afgesloten door repliek van de auteur. Ik had het verhaal van deze weerlegging al zo vaak op congressen en colleges gedaan, dat het weinig moeite kostte het verhaal uiteindelijk op papier te zetten. Het artikel over Griaule schreef zichzelf. De hoofdredacteur van het tijdschrift nam zelfs niet de moeite om collega's om hun mening te vragen – wat

standaard is – maar gaf zelf wat suggesties voor een paar startzinnen, en stuurde het direct ter commentaar op naar onderzoekers in hetzelfde gebied. Intussen had ik zelf een Franse vertaling gemaakt omdat Dieterlen slecht Engels leest, en ik wilde graag dat zij antwoordde. Ik stuurde haar de vertaling op en reisde naar Parijs, dat had ze wel verdiend, vond ik. Zij was doorgedaan met onderzoek, en haar werk na de dood van Griaule is eigenlijk veel beter dan wat ze samen met hem heeft gedaan; vooral haar boek over de Hogon van Aru is prima werk.

Foto 15.3 Germaine Dieterlen, Jean Rouché en hun informanten



Germaine Dieterlen was een echte dame van de oude stijl; ze woonde in een groot appartement in Parijs vol met Louis xv-meubelen, maar dan ook helemaal vol. Ze waardeerde zeer dat ik het artikel had vertaald en zelf kwam. Ik had verwacht dat ze veel commentaar zou hebben, mijn onderzoek ter discussie zou stellen en Marcel te vuur en te zwaard zou verdedigen. Niets van dat alles. Ze vroeg me eigenlijk maar één ding: ‘Pourquoi le publier?’ Daar had ik zelf ook mee geworsteld, maar wetenschap is nu eenmaal debat. Dat wist zij natuurlijk ook wel, en ze bracht er verder niets tegen in. Ze zei nog wel dat ze het eind van het artikel waardeerde. Ik betoog daar dat beide boeken dan wel geen Dogon-

documenten mogen heten, maar wel uitingen zijn van creativiteit van menselijke en culturele interactie, geen hommage aan Griaule als wetenschapper maar wel als schrijver. Verder hebben we het over andere dingen gehad, over de Dogon, over de antropologie in Frankrijk, en over de vele mensen die wij in Mali allebei kenden. Ik was wel opgelucht na het gesprek, want ik had ertegen opgezien, maar als er één ding duidelijk naar voren kwam, was het dat zij precies wist wat er aan de hand was. Ze zei me dan ook dat ze het waardeerde dat ik haar een plek gaf in het debat, maar dat ze van die gelegenheid geen gebruik zou maken. Duidelijk genoeg, dunkt me.

De algemene reactie van de antropologie was: 'Ach natuurlijk, dat dachten we al', met een zekere opluchting dat deze anomalie was opgeruimd. Voor één groep collega's is mijn artikel beslissend geweest, de Dogon-wetenschappers zelf. Langzamerhand hebben de Dogon hun achterstand in scholing ingehaald, zodat ze nu hun eigen wetenschapsbeoefenaren hebben, waaronder sociologen en antropologen. Tot 1991, het jaar van het artikel, hadden zij grote moeite hun werk gepubliceerd te krijgen. Immers, tijdschriftredacties vroegen waar de mythe was die alles stuurde; het was toch hun cultuur, dus moesten zij met de mythe starten. Als ze die niet kenden, dan kenden ze hun eigen cultuur niet. Na mijn artikel was dat over, en konden zij zich als normale wetenschappers in het wetenschappelijke strijdgewoel mengen. Issaye Dougnon, een Dogon-antropoloog aan de Universiteit van Bamako, noemde mij eens de 'Hogon' van de Dogon-studies. Nu is een Hogon priester bij gratie van het feit dat hij de oudste is. Een aardig compliment dus en goed bedoeld, maar voor de rest van de dorpelingen heeft de Hogon minstens één voet al in het graf! Ik ben allang niet meer de enige die opnieuw de Dogon bestudeert, er is een hele nieuwe generatie. Allen hebben afscheid genomen van Griaule, en mijn bevindingen worden dus geschraagd door een golf van nieuwe publicaties over de Dogon, zonder mythe. De weerlegging van Griaule is dus al met al heel productief geweest.

In het alternatieve circuit heeft men langzamerhand ook door dat de Dogon geen argument meer zijn voor buitenaardse inmenging in deze aarde, getuige heftige discussies op internet. Voor mij is echter belangrijker dat het Musée du quai Branly, erfgenaam van het Musée de l'Homme, waar Griaule werkte, langzamerhand 'om' is. Op het congres voor Afrika-studies van 2007 in Leiden presenteerde een medewerkster van Branly een paper over de redenen waarom het museum langzamerhand de 'conclusies van Van Beek' had overgenomen. Het aardige was dat ik in de zaal zat, nogal vooraan zelfs, en dat zij mij niet kende. Uiteraard was ik onbescheiden genoeg om mij bekend te maken; leuker kan het nauwelijks worden in de wetenschap.

Twee groepen blijven zich verzetten tegen de nieuwe richting in de Dogon-studies. Ten eerste zijn dat toeristische organisaties. Het Dogon-gebied staat sinds 1987 op de lijst van werelderfgoed en vormt het hoogtepunt van een inten-

sief toerisme in Mali. Toeristen hebben gidsen nodig, en toerisme naar Afrika leeft op exotisme. Wat is er nu mooier dan een spannend verhaal over de Dogon als de ultieme exotische ander, met als hoogtepunt die prachtige scheppingsmythe. In 2003 zat ik met Joop van 't Stigt, een architect, Dogon-adept en een oude vriend van Herman Haan, in het campement in Sangha, toen plotseling een Franse toeriste binnenkwam, en zonder enige introductie vroeg: 'Er moet hier een grot zijn met de afbeelding van Sirius en alle planeten. Ik heb het in een boek gelezen. Waar is het?' Joop moest lachen, dat ze dit nu uitgerekend aan degene vroeg die het als zijn levenstaak zag om deze onzin te weerleggen. Ik vroeg: 'Welk boek?' en noemde een paar titels. Zij wist het niet meer, maar die ik noemde waren het niet. Voorzichtig, want misschien had ze haar hele reis gepland rond deze Sirius-ervaring, je weet het nooit met toeristen bij de Dogon, begon ik uit te leggen dat hier een heleboel te zien was, maar een dergelijke muurschildering nou net niet. Ze vertrok meteen zonder een woord te zeggen, vermoedelijk in de overtuiging dat ik er absoluut niets van afwist. Langzamerhand hebben de meeste reisgidsen Griaule laten vallen, ten gunste van de nieuwe 'gewone' beschrijvingen van de Dogon, maar Franse reisgidsen willen daar nog niet aan, en blijven 'trouw' aan Griaule. Wat moet trouwens zo'n buitenlander, zo'n Nederlander, in een gebied dat toch eigenlijk ten diepste Frans is? Dus Franse reisgidsen lichten als goede patriotten hun klanten nog voor over de 'filosofen van de falaise', en vergeten inderdaad te vermelden dat deze visie geheel weerlegd is.

De tweede groep die zich verzet, heel bewust zelfs, zijn de kunsthandelaars. Afrikaanse kunst is belangrijk in de wereld van de kunsthandel, en de Dogonkunst maakt daar een belangrijk deel van uit. Nu geven juist Griaule's mythische fantasieën stof voor prachtige verhalen bij elk beeld. 'Se non è vero, è ben trovato', ook al is het niet waar, dan is het toch een mooi verhaal. Waarom zou je dat verdunnen met de waarheid, nietwaar? Wat geldt voor de Nederlandse kunsthandel, geldt nog sterker voor de Franse, en die zijn dan ook nog geheel 'in Griaule'. Hun positie binnen de Parijse intellectuele en museumwereld is nog erg sterk, verzekerde Anne Doquet me onlangs; Een recente Dogon-expositie in Musée du quai Branly was dan ook samengesteld en georganiseerd door een handelaar. Nu had ik had het al vreemd gevonden dat Branly mij had gevraagd voor een bijdrage in de catalogus, en inderdaad werd die vraag weer ingetrokken: de handelaar/organisator was het er niet mee eens dat deze onheilige Nederlandse iconoclast, die zo nodig de Franse wetenschap moest belagen, deel zou uitmaken van dit grote Franse Dogon-gebeuren.



Foto 15.4 Een vrouwelijke Nomo, watergodin

Geen bontepaardenmest-kever dus, geen Dogon-mythe hoe het heelal is ontstaan, geen Sirius B. Jammer eigenlijk, maar antropologie is daarmee wel een beetje thuisgekomen: de ander is veel gewoner dan we altijd dachten, veel meer gelijk aan ons dan we misschien hadden gehoopt. Gewone mensen zijn het, alleen in wat andere omstandigheden. Net als de Kapsiki zijn de Dogon gewone mensen die een antwoord hebben gevonden op het leven in de harde Sahel-werkelijkheid, maar dan een antwoord dat er wezen mag: gewoon erg aardige mensen in een prachtige omgeving met een spectaculaire cultuur. Zij hebben al die poespas helemaal niet nodig.

Kijk mij tussen de wilden!

Een selfie tussen de maskers

Desmond Morris, de wereldberoemde bioloog die furore heeft gemaakt met zijn televisieprogramma's, maakte in 1994 een serie nieuwe tv-films met de veelzeggende titel *The Human Animal*. Zijn these was dat de mens zich verrassend vaak als een dier gedraagt, dat wil zeggen als mede-dier want voor een bioloog is er geen fundamenteel verschil. Dat diergedrag van de mens kun je registreren, vooral in eenvoudige samenlevingen. Welnu, wanneer er bij de 'primitieven' gefilmd moet worden, komt iedere producer onvermijdelijk bij de Dogon, dus ook Desmond Morris. Een ervaren team cineasten – maar helaas zonder Desmond – reisde daarom naar Tireli om te filmen hoe de Dogon met elkaar omgaan. Maar ze gaan niet alleen met 'elkaar' om, maar ook met anderen, vreemden, en die vreemden zijn doorgaans toeristen. Dus registreerden we de reacties van de Dogon op toeristen, die rare witte wezens die de Dogon komen bekijken.

Hoe gaan Afrikanen om met toeristen? Dat hangt af van de redenen waarom toeristen naar de specifieke plek komen, en naar het Dogon-gebied komen ze om een reeks van redenen: het landschap met de schitterende falaise, de rotswand waar de dorpjes tegenaan geplakt lijken te liggen, het 'echte Afrika' waar het leven nog is als vanouds – dat zeggen de brochures althans – maar niet in de laatste plaats vanwege de maskers. Hoogtepunt van elke toeristische reis naar Mali is een flitsend optreden van Dogon-maskers, een feest van kleur, beweging en geluid, spectaculair en overweldigend. Voor de Dogon is overigens een 'masker' de hele gekostumeerde persoon, niet alleen zijn hoofdbedekking.

Toen het toerisme zich ontwikkelde naar het Dogon-gebied, in de jaren zestig en zeventig, kwamen de bezoekers vooral voor de maskerdansen, en dus moest er voor de toeristen worden gedanst. En dat gebeurde! De tweede begrafenis waarin de maskers optreden is een groot en complex ritueel en niet elk stuk daarvan is

geschikt als publiek schouwspel. Maar op de derde dag van het ‘echte’ ritueel komen de buurdorpen kijken naar de maskers, en dat stuk van de rite, toch al het meest publieke, hebben de Dogon gekozen om aan de toeristen te laten zien. Elke groep toeristen krijgt nu deze maskerdans voorgeschoteld, op bestelling en tegen betaling natuurlijk, maar voor de toeristen is het wel het hoogtepunt van hun bezoek. Aan het slot van de voorstelling legt de gids uit wat de maskers allemaal voorstellen en dan mogen de toeristen zich laten fotograferen tussen de maskers. Voor later, voor thuis: kijk mij tussen de wilden!

Foto 16.1 Eric Huyten filmt toeristen tussen de maskers, Sangha 1994



De filmcamera van Eric Huyten, op de foto, is natuurlijk veel te groot voor een vakantiekiekje, en de foto heeft dan ook een aantal lagen. De eerste is die van een showdans, als afspiegeling van een ritueel. Hier in Sangha komen de toeristen al heel lang en hier zijn de toeristische opvoeringen begonnen. De maskers op de foto zijn geroutineerde dansers en hun outfit is speciaal gemaakt voor de showdansen. De mannen en jongens doen dit regelmatig en verdienen er goed mee. Het zijn trouwens allemaal mannen, de borstjes in het midden zijn halve apenbroodvruchten. De tweede laag is die van de gefotografeerde toeristen. Het echtpaar gaf hun camera aan iemand van hun groep om de foto te nemen, en die doet dat, maar staat zelf niet op de foto. De derde laag is die van ‘the making of’; we waren hier voor Desmond Morris’s serie *The Human Animal* en Eric filmt daarom

het maken van een toeristenfoto, en van die actie heb ik dan weer deze prent gemaakt.

De foto illustreert een aantal paradoxen van het toerisme, en de eerste is dat dit een foto is van een filmopname van een foto. John Urry noemt dit de 'tourist gaze', de blik van de toerist: de toerist bepaalt wat belangrijk is bij 'de ander', selecteert wat 'echt' is of 'interessant', en brengt die boodschap over op de gastheer. Door te kijken verandert de toerist de werkelijkheid, en geen kijken is duidelijker dan via de camera; al fotograferend bepaalt de toerist wat werkelijk waarde heeft. Hier zijn dat de maskers, die voor de bezoekers wildheid uitstralen, de vreemdheid van het woeste Afrika, eigenlijk de ultieme 'ander'. Afrika is, zo zegt de foto, precies wat wij in het Westen niet zijn: authentiek, deel van de natuur, wild en onbegrijpelijk. Toch, zegt de foto, zijn 'wij blanken' hier, dappere voortrekkers in de wildernis, kijk maar. Inderdaad, niet alle toeristen durfden tussen die enge maskers te gaan staan, en het echtpaar op de foto zal wel bewondering hebben geogst, thuis in de Verenigde Staten.

Of wellicht vonden sommigen het wat gênant, om zo met 'de wilden' op de foto te gaan, want die gêne is normaal onder toeristen. Zij zijn zich doorgaans heel bewust van het feit dat ze toeristen zijn, en vinden dat niet zo leuk. De tweede paradox is namelijk dat toeristen niet van toeristen houden. Als een bestemming 'toeristisch' wordt, daalt haar aantrekkingskracht: 'Het is hier wel heel toeristisch' hoor je dan. Zeker in Afrika moet het 'echt' zijn, 'authentiek', of zoals ik in een Duitse reisbrochure vond over Kameroen: 'Wo Afrika noch richtig Afrika ist.' Als toeristen van hun reis naar Mali thuis komen, hebben ze twee soorten verhalen over het Dogon-gebied. Het eerste is dat zij het 'echte' Afrika hebben gezien, wat weinigen vóór hen gegeven was, zij zijn de pioniers. Dat wordt langzamerhand wat lastig, want daarvoor is het toerisme inmiddels te goed georganiseerd en te duidelijk aanwezig in het Dogon-gebied. Daarom komt er nu een tweede type verhaal: de toerist is de laatste geweest die het 'echte' Dogon-leven heeft gezien, want langzamerhand wordt alles platgewalst door het toerisme, 'maar wij hebben het nog "echt" gezien'.

De eerste toerismestudies van de jaren zeventig en tachtig ademen dezelfde geest: massatoerisme is een ramp voor cultuur, want de 'gouden hordes', zoals de vakantiegangers werden genoemd, zouden een eind maken aan alles wat echt van waarde was bij de 'ander': alles werd één grote vakantieboulevard. Eigenlijk is dit een elitair standpunt: reizen hoort het werkelijk kennen van de andere cultuur te zijn, en dat is voorbehouden aan de elite. Wetenschappers zijn net mensen, en houden ervan zich van de massa te onderscheiden: laat ons nu maar reizen, dan kan de massa onze boeken lezen. Antropologen hebben lang deze instelling ook gehad, en moesten niets hebben van toerisme. Toerisme zou de fragiele culturen van Afrika volledig verstoren en om die samenlevingen te begrijpen heb je jaren van omzichtig onderzoek nodig. Al die nieuwsgierige ogen, al die eisen die de

toerist aan zijn onderhoud stelt, en vooral de hoge status van de bezoeker, dat alles roept bij de ontvangende bevolking een totaal verwrongen beeld op van de werkelijkheid. Daardoor zouden allerlei cultuuruitingen onecht worden, en werd het Afrikaanse dorp een soort Volendam, folklore in plaats van cultuur.

We weten nu wel beter. Het waren de Dogon die mij duidelijk maakten dat dit beeld niet klopte, want toen ik net bij hen kwam was ik net zo elitair als wie dan ook. Ik had bij de Kapsiki al gemerkt dat toerisme maar een heel beperkte invloed had, maar in Kameroen had dat een andere reden. In de Mandara-bergen volgen de toeristen een nauw afgebakende route: van Maroua naar het huis van de Podokwo-chef, en daarna naar Rumsiki, in het Kapsiki-gebied. Alle toeristen gaan daar naar één dorp, en alle hotelletjes liggen in één straatje. Betrekkelijk weinig mensen hebben daar contact met de toeristen, en het merendeel van de dorpen merkt er nauwelijks iets van.

Bij de Dogon is dat anders. Tot eind jaren tachtig ging de – veel grotere – stroom bezoekers naar Sangha, aan het einde van de weg op de rand van het plateau. Daar waren de maskerdansen, van daaruit gingen de tours, en daar gingen ook de antropologische publicaties over. Toerisme was toen in handen van de semi-overheidsorganisatie SMERT, afkorting voor Société Malienne d'Exploitation des Ressources Touristiques. Alle toeristen moesten langs hun loket, want de SMERT organiseerde de gidsen, runde de hotels, organiseerde de maskerdansen en streek de revenuen op.

Na 1984 moest Mali van de Wereldbank en het IMF de economie openen, werden dergelijke parastatale organisaties ontmanteld, en kwam dus ook de toeristische markt open. De staatshotels werden verkocht, waaronder het al heel oude hotel in Sangha, dat stamde van ver voor de Tweede Wereldoorlog, toen het nog een rustplaats voor koloniale was. Vanaf die opening van de markt kwamen er overal in de dorpen kleine hotelletjes. Enkele ervan bestonden al langer, waaronder hotel Femme Dogon in Sangha, waar ik met mijn gezin nog heb gebivakkeerd. Hier in het Dogon-gebied kwamen toeristen dus zo'n beetje overal: wat was daar nu het effect van? Om die vraag te beantwoorden ga ik terug naar mijn Dogon-huis, want daar is deze hele ontwikkeling prima te volgen.

Van onderzoekshuis tot hotel

Ook in Tireli kwam er een hotelletje, want daar werd mijn eigen huis, gebouwd als onderzoeksstation, geleidelijk aan het eerste hotel. Onder de dynamische leiding van Dogolu werd mijn huis steeds vaker als gastverblijf gebruikt; als er al een blanke woonde, was het geschikt en vooral veilig voor andere blanken, niet-waar? Dogolu's vele contacten zorgden ervoor dat de gidsen, die steeds belangrijker werden, hun klanten naar Tireli brachten, waar ze of in mijn huis aten en hun spullen achterlieten, of overnachtten.

Het moet ergens in 1986 zijn geweest, dat ik 's ochtends wakker werd op mijn dak en dacht: 'Wat is er toch gaande beneden?' Knipperend tegen het al felle zonlicht ging ik voorzichtig het trapje af, en hield halverwege stil, balancerend op één voet. Overal op het erf lagen mensen in slaapzakken op matrasjes; sommigen waren al bezig uit hun cocon te kruipen, maar de meesten wreven nog de slaap uit de ogen, onderling opgewekt kwetterend over de nachtelijke ervaring. Dat was Duits, duidelijk, en het bleek een bezending Oostenrijkers te zijn, die heel laat in het dorp waren aangekomen en heel stilletjes waren gaan slapen; ik moet heel vast hebben geslapen. Hun leider kwam op me af en vroeg me wat ik in 'hun hotel' deed. Kennelijk was afgesproken dat hij dit hele 'hotel' tot zijn beschikking zou hebben, en wat moest ik daar? 'Ik woon hier.' Dat bleek onduidelijk te zijn, niemand woont in een hotel, tot ik hem duidelijk maakte dat ik dit huis zelf had laten bouwen en daar inderdaad woonde, als ik tenminste in Tireli was. Dogolu had hem daar niets van verteld, maar was ook tactisch vergeten mij te melden dat er bezoekers zouden komen. 'Ik ben de antropoloog.' 'Ah, daar heb ik van gehoord, ik heb het boek gezien!' zei hij, tot mijn opluchting, ik had dus bestaansrecht.

'Het boek' was *Masked Dancers of West Africa: the Dogon*, van de hand van schrijver Stephen Pern, fotograaf Bryan Alexander en mij. In ons boek wordt Tireli ten tonele gevoerd als het dorp van de maskerdansen, veel mooier en 'echter' dan die in Sangha. Dus daar kwamen ze, de Landcruisers, onder leiding van blanke reisleiders die snel goede relaties met Dogolu aanknoopten, en nog steeds een prima band hebben met zijn zoon Atimè. De toeristen sliepen vaak in tenten aan de voet van het dorp, bij de school, of inderdaad, in mijn huis.

Ik had mijn huis laten bouwen tijdens mijn eerste veldwerkperiode in 1979-1980. Dat was een prima manier om Dogon-aan-het-werk te bestuderen, en ik heb er veel van geleerd. Mijn eerste verrassing was de plek zelf, net onder Dogolu's eigen huis. Het was helemaal geen stuk grond, slechts een paar enorme, schuin liggende rotsblokken. 'Hier gaan we bouwen,' zei Dogolu opgewekt toen hij het me liet zien. Ik dacht: Dat wordt schuin slapen, maar had de Dogon weer eens onderschat. De grond eronder was de bouwgrond, de rotsen waren in wezen de stenen voor de muur. En zo hielp ik Dogolu dag in, dag uit om met een hakijzer gaten in de rots te slaan, in de gaten buskruit te doen, en dat te laten ontploffen. Hij vertrouwde mij niet met buskruit – heel verstandig –, dus dat gedeelte deed hij zelf. De Dogon maken hun eigen buskruit, en hij gebruikte een spoor van kruit als lont. Heel voorzichtig, alsof de arbodienst ernaast stond, vulde hij de boorgaten, legde een kruitspoor, en stak het aan. Het ging prima, en stukje bij beetje zag ik de enorme rots veranderen in handzame bouwstenen. De kalkrijke zandsteen van het Dogon-plateau laat zich makkelijk opblazen of klieven en vormt vrij natuurlijk platte stenen waarmee het goed bouwen is. Toen de grond

in zicht was, hadden we een enorme hoop bouw materiaal, mooie witte stenen, onregelmatig natuurlijk, maar plat.

Daarna was het een kwestie van bier brouwen, kreeg ik te horen. Bouwen doe je niet alleen, eigenlijk doe je geen enkel groot werk alleen als je het veel gezelliger met z'n allen tegelijk kunt doen. Dogolu's vrouwen kookten enorme hoeveelheden boules, en alle vrouwen in de buurt brouwden om de beurt hectoliters bier. Ik betaalde gewoon de rekening en speelde de grote meneer. Zo werden in een serie werkpactijen, *monu* voor de Dogon, de bodem uitgevlakt, de muren gebouwd en het dak gelegd. Alleen de dakspanten, de deur en de ramen moest ik kopen. Trouwens, niemand begreep waarom ik zo'n hoge deur nodig had; ja, ik was wel lang, maar iedereen bukte toch als hij een huis binnenging? En die grote ramen, alleen maar handig voor inbrekers: 'Ils sont fous, les blancs.'

Maar ik herinner me vooral de feesten achteraf, veel eten maar vooral drinken, heel erg veel drinken. Ik heb me later wel eens afgevraagd of ik het huis niet beter gewoon had kunnen laten 'aannemen'; dat hadden we in 1981 wel gedaan met de bouw van een graanschuur. Fotograaf Bryan Alexander wilde daar de bouwstadia van fotograferen, en het schuurtje werd keurig volgens budget en planning opgeleverd. Maar ik had niet graag al die feesten gemist, de conversatie, het zingen, het drinken, en bovenal de erkenning dat ik nu echt in Tireli woonde. Hoe dan ook, ik kon tegen die Oostenrijkse reisleader zeggen dat ik er echt woonde, en kon dat aan de hand van het boek bewijzen!

In 1982 liet ik de compound uitbreiden omdat we met een aantal collega's twee perioden lang archeologisch onderzoek zouden doen in Tireli. Tegenover het 'hoge huis', het eerste dus, bouwden we een tweede, wat kleinere hut met twee kamers, plus een groter washok met wc en een nieuwe, grotere keuken. Ik was niet bij de bouw, dus de deur werd wat lager en de ramen veel kleiner, maar het diende toch als onderkomen. We sliepen toch niet in huis, dat doet niemand in de droge tijd: warm, stoffig en bedompt, terwijl er niets gaat boven een bed onder de sterren op het platte dak van je eigen huis. We hadden er dus vooral een dak bij en een opslagplaats.

Na afloop van dit archeologische project werd deze hut onmiddellijk de opslagplaats voor kunst. Alle makers van Dogon-voorwerpen, smeden, leerbewerkers en andere handwerkslieden uit de verre omtrek hoorden van dit nieuwe 'hotel', kenden Dogolu goed omdat hij een periode lang dorpsvoofd was geweest, en vertrouwden hem. Dus brachten zij hem hun maskers, wandelstokken, tassen, beelden, dievenstokken, manden, deurtjes en trommen, tot en met een zitstoel van de *sigi*. Het tweede huis raakte propvol kunst, allemaal om te verkopen, uit te stallen onder de acaciaboom midden op mijn erf, een boom die Dogolu en ik overigens nog samen hebben geplant.

Vanaf die tijd was er geen houden aan: het huis werd steeds meer een hotel. Er werd een nieuwe wasplaats gebouwd, een met een dak waarop watertonnen kon-

den staan. Met een kraan! En een douche, wat een luxe! Het kostte wel telkens veel water, maar daar verdienen de vrouwen van Dogolu aan. Tegenwoordig heeft die wasplaats zelfs een klein hokje met een closetpot, een zit-wc, heel gemakkelijk maar vergt ook erg veel water. 'Comme à Paris,' zeiden de Dogon, al ben ik er niet zeker van dat de toeristen daarnaar op zoek zijn. Mijn compound ligt als een halve cirkel open naar de vlakte, zodat we een mooi uitzicht hielden op de velden. Die opening hadden Bryan en ik opgevuld met de graanschuur die we hadden laten bouwen, maar daar keken we makkelijk langs. Echter in 1995, toen het goed bleef gaan met de toeristen en Dogolu goed verdiende aan zijn – of mijn, maar wie kent het verschil bij de Dogon? – hotel, besloot hij tot verdere uitbreiding. Hij verlengde het erf door aan de dalkant een muur te zetten, en het gat op te vullen, en zette daar een geheel nieuw bouwwerk neer, in twee verdiepingen, met kamertjes beneden en een afdak boven, om te slapen, te eten en van het uitzicht te genieten. De muur is 'modern', vierkante zandsteen, met cement gevoegd, 'en dur' zoals dat daar heet, blijvend. Het ziet er netjes uit, iets té netjes eigenlijk, niet precies passend in de zandkleur van de Dogon-dorpen zelf. Emanuel, een van de zoons van Bèrèwaja die zelf een toeristenbureau is begonnen, vond het niets: 'Zo gaat het karakter van het dorp verloren; de huizen in het dorp moeten traditioneel blijven, daarvoor komen de toeristen.' Helemaal ongelijk heeft hij niet want het is een vreemd element. Zelf liet hij daarom een eigen hotel bouwen, nog groter trouwens en met dezelfde moderne stenen muren, maar net buiten het dorp aan de andere kant van het riviertje. Zo hadden de toeristen wel een comfortabel onderkomen, met zicht op het dorp, maar zou het dorp hetzelfde blijven. Dogolu liet zich uiteraard niet door zijn zoon de les lezen, en bouwde vlak onder mijn compound een nieuw onderkomen, nog luxueuzer, met wastafels in elke kamer! In dezelfde steen, uiteraard.

Zo is daar nu 'Chez Walter' in Tireli, langzamerhand een echt hotel met een dozijn kamers, een koelkast op petroleum, TL-verlichting op basis van een zonnepaneel, een heuse wc (wel een emmer water doorheen gooien, niet doortrekken of zo), en een grandioos afdak waaronder je uitstekend siësta kan houden of 's nachts kan slapen. Mijn eigen hutten, de grote en de kleine, staan er nog, zoals ook het afdak waaronder ik werk, waar we eten, en waarachter mijn altaar staat. Die zijn gebleven. Maar niet langer is mijn persoonlijke hut het centrum van de toeristenindustrie van Tireli. Het onderzoeksstation werd daarmee eerst een hotel, en is nu de 'oude vleugel' van het hotel geworden, waar de oude eigenaar, Walter Atimè dus voor mijn familie, zijn dagen kan slijten en waar hij slaapt als hij langskomt. De huizen eromheen, zoals die van Atimè en Apomi, hebben hun eigen toeristenverblijven even beneden op de helling; Aprolu, een andere zoon van Dogolu, en Joseph, een neef (maar dat is bijna iedereen), hebben hun hotels aan de voet van het dorp. Kortom, de familie heeft de wijk herschapen als een

toeristeneiland. Wat De Dijk is in Volendam is Chez Walter in Tireli, als onderdeel van het familie-imperium.

Foto 16.2 Dansen met het 'dievengenootschap' op het dak van Chez Walter



Toeristen en de Dogon-cultuur

Is dit nu cultuurverlies, een geval van 'jammer'? Voor het aanzicht van het dorp is die nieuwbouw wat storend, hoewel het van beneden af niet zo opvalt. De eerste intense witheid van de pas gekliefde stenen verdwijnt met de erosie, en zo voegen de huizen zich qua kleur langzamerhand bij de rest van het dorp, al blijven ze wel verschillend. Is nu de Dogon-cultuur aan het verdwijnen onder het gewicht van het toerisme? Ik herinner me nog mijn eerste reactie toen ik merkte dat de toeristen en masse naar Tireli kwamen vanwege het Time-Life-boek. Ik schrok: 'Wat heb ik gedaan? Heb ik mijn eigen onderzoeksgebied naar de filistijnen geholpen?' Maar onmiddellijk stelden de Dogon me gerust, niet alleen Dogolu maar ook mijn andere vrienden: 'Je hebt eindelijk wat zinnigs gedaan, eindelijk betekende je iets voor ons: je hebt ons klandizie bezorgd.' Zij zagen dat als alleen maar positief, en leerden mij geleidelijk dat ook zo te zien. Ik had in het Kapsiki-gebied al gemerkt hoe lokaal en beperkt de invloed van het toerisme was, en dat bleek hier eens te meer. Alleen gaat het in het Dogon-gebied niet om een nauw kanaal waarlangs de toeristen komen, hier komen ze overal en van alle kanten. Meestal in groepen, soms individueel reizend met gids, komen ze overal langs de falaise.

Tireli is dé plek voor de maskerdansen gebleven, maar de toeristen maken doorgaans een tocht langs de falaise; de structuur van het landschap met zijn steilwand waar je prima langs kunt lopen nodigt daartoe ook uit, en zo zijn overal kleine onderkomens gemaakt voor de vreemdelingen. De meesten komen via Mali, de route Bamako – Mopti – Dogon-gebied; een enkeling gaat door naar het bijna mystieke Timboektoe, maar dat is niet zo eenvoudig. Maar ook vanuit Ouagadougou (ook al zo'n prachtige naam) in Burkina Faso is de Dogon-falaise prima te bereiken.

Toch bleek steeds duidelijker dat ondanks die toeristische aanwezigheid, en ondanks al die nieuwbouw, de invloed op de Dogon-cultuur niet zo groot is. De Dogon zelf maken zich niet veel zorgen over het aanzien van Tireli. Maar de cultuur dan, de *tèm*, de traditie? Geen enkel probleem voor hen, want hun cultuur had niets te lijden; immers, daar kwamen de toeristen toch voor? De Dogon hebben een groot cultureel zelfvertrouwen, want ze zijn er diep van overtuigd dat hun levenswijze belangrijk en inhoudsvol is, en vooral dat deze interessant is voor andere mensen. Waarom zouden toeristen anders zo veel geld uitgeven om hier te komen? Cultureel zelfvertrouwen verschilt per groep. De Dogon hebben er ruim voldoende van, en wijzen met trots op hun eigen maskers als het mooiste en interessantste op de wereld; ze hebben gelijk.

De Kapsiki, echter, hebben dat cultureel zelfvertrouwen niet, en zien toeristen als mensen die komen kijken hoe primitief zij zijn: 'Nous les Kapsiki, nous sommes les plus ancestrals,' zei Jean Zra me eens, en vond dat helemaal niets: we zijn niet ontwikkeld en daarom komen de Europeanen. Dat is wel een beetje zo, maar voor hem was dat een veroordeling, een negatief commentaar op zijn eigen cultuur. Nu komen de toeristen in het Kapsiki-gebied allereerst vanwege het landschap, en pas secundair vanwege de mensen. Ook daarin zijn de toeristen uitermate duidelijk door hun camera's. De bezoekers maken foto's van het prachtige landschap, van het schitterende uitzicht op Nigeria, vanaf de bergen. Daarmee bevestigen de toeristen het gebrek aan waardering voor hun eigen cultuur dat de Kapsiki al hadden, en wordt er geen cultureel zelfvertrouwen opgebouwd.

Het verschil tussen Dogon en Kapsiki lijkt een beetje op dat tussen bijvoorbeeld Italië en Nederland. Italianen zijn diep, existentieel overtuigd van de uniekheid van hun eigen cultuur en van de onvergelooflijke bijdragen die Italianen aan de kunsten hebben geleverd. En van het feit dat het in deze wereld eigenlijk alleen om de kunsten gaat. Tini en ik hebben in 2012 een semester in Venetië gewoond, toen ik namens Tilburg les gaf aan Venice International University. Nergens is dat duidelijker dan daar, in de meest toeristische stad ter wereld: de wereld zou nauwelijks bestaansrecht hebben zonder Venetië. Italianen zien dan ook weinig redenen om naar het buitenland op vakantie te gaan. Nederlanders zijn vaak beschroomd, zelfs wat laatdunkend over hun eigen cultuur, en komen dan niet verder dan wat tulpen en klompdansen. De 17^e eeuw mag dan

wat geweest zijn, maar dat maakt in onze beleving geen deel meer uit van ons bestaan. Het buitenland is veel interessanter dan we zelf zijn, en wij onderscheiden ons vooral door het land te verlaten. ‘Nederland is een prachtig land, het is zo klein, je bent er zo uit,’ zeg ik wel eens tegen landgenoten, en die begrijpen dat prima. Dat is gebrek aan cultureel zelfvertrouwen.

Maar het is niet alleen cultureel zelfvertrouwen dat ervoor zorgt dat de Dogon zo weinig ‘last’ hebben van de toeristische aanwezigheid. Er ligt een veel algemener principe aan ten grondslag dat in alle toeristische gebieden geldt, en wel dat van de ‘bubble’. Antropologen merkten overal dat van die gevreesde verwoestende invloed van het toerisme weinig te merken was. Zelfs in gebieden waar massa’s toeristen komen, zoals Venetië, Malta of Griekse eilanden, maar ook op Bali, in Machu Picchu of bij de Dogon blijken de lokale mensen heel goed in staat om hun eigen leven te blijven leven. De tourist gaze is te ontwijken, heeft zijn eigen ritme en route, simpelweg doordat de toeristen niet echt bij de ‘ander’ komen. Toeristen worden opgevangen in een ‘tourist bubble’, een ‘stolp’ bestaande uit hotels, taxi’s, touroperators, vervoermaatschappijen, alle organisaties erop gericht om hen naar dat andere land te krijgen en daar te huisvesten. Daarnaast is er een hele industrie aan voedselproductie, om hun dat eten te geven dat ze lekker vinden, met bars en restaurants waar ze zich thuis kunnen voelen. Verder is er een hele culturele opvang beschikbaar: een souvenirindustrie, dansgroepen, musea, rondleidingen door interessante ruïnes, oude vestingen, noem maar op. De bubble zorgt ervoor dat ze krijgen wat ze hebben willen, logistiek, culinair and cultureel, maar zorgt er ook voor dat ze nooit helemaal in dat andere land komen, nooit helemaal bij de ander binnenkomen. ‘Ik ging naar Riga,’ vertelde een schrijfster eens tijdens een toerismecongres, ‘en besepte dat ik omringd werd door een haag van mensen die met hun gezicht naar mij toe stonden, die vriendelijk glimlachten en al mijn wensen vervulden. Maar ze stonden tussen mij en Riga in, en ik kon Riga alleen zien als ik langs hen heen keek.’ Dat is de bubble: die maakt het verblijf mogelijk en gemakkelijk, maar filtert het contact met die andere werkelijkheid, met de werkelijkheid van ‘de Ander’.

Dat is wat de antropologie van het toerisme heeft geleerd, en dat is wat mij door de Dogon werd duidelijk gemaakt. Kortom, het valt wel mee met die ‘shock van het toerisme’, want eigenlijk komen de toeristen niet echt ‘bij de Dogon’. Zij komen in de bubble en blijven daarin. En die ‘stolp’ in het Dogon-gebied, dat ben ik dus deels zelf, mijn uitgebouwde huis, mijn relatie met Dogolu en zijn familie, en ook mijn boeken. En soms mijn aanwezigheid ter plekke, zeker wanneer ik toeristengroepen of filmteams begeleid ‘bij mij thuis’. Dogolu en zijn zoons behoren een belangrijk stuk van de bubble in Tireli, en Chez Walter hoort daarbij.

Die bubble scheidt de verschillende werelden zelfs van elkaar als ze fysiek op dezelfde plek zijn. In 2001 haalde Dogolu mij ’s ochtends op met de woorden: ‘Kom mee, er is een discussie bij Abo, goed voor jou.’ Abo woonde in de andere

helpt van Tireli, en bij het huis aangekomen zagen we dat het helemaal vol zat met mannen. De vrouwen waren elders, en wij schoven aan als de delegatie vanuit Sodanga. Dogolu is een belangrijk man, maar hier ging het om een Teri Ku-kwestie. Ik zag een hoop mensen die ik niet kende en dat klopte, die waren uit Yedyè, een dorp schuin boven Teri Ku, en ze waren gekomen voor een ernstige kwestie. Een jongen uit Yedyè had een oude pot gestolen uit een clanhuis in Teri Ku, om aan toeristen te verkopen. Nu was dat laatste niet gelukt, hij was gesnapt en de pot was gesneuveld. Zijn clanoudsten kwamen excuses aanbieden aan de oudste van de beroofde clan, en een lange discussie ontspoon zich over de prijs die de pot zou hebben opgebracht, over de offers die nodig waren voor de purificatie en over de excuses voor de diefstal. Tijdens de lange monologen kwam een groep vrouwen het huis van de buurman binnen, terug van een gezamenlijke oogst, in een lange rij met manden vol gierst op het hoofd. Eén nieuwsgierig meisje wilde even stoppen om naar de mannen beneden te kijken, maar de andere vrouwen duwden haar voort: 'Dat is niet onze zaak, doorlopen.'

Op dat moment kwam er van de andere kant een groep toeristen boven langs het huis, geleid door een gids uit Sangha. Zij hadden net een maskerdans gezien, en waren op weg naar het volgende dorp, waar een vijver met krokodillen op de agenda stond. De groep liep langs ons heen zonder het geheel een blik waardig te keuren. Noch de groep vrouwen, kleurig en in een mooie rij met manden op het hoofd – toch fotogeniek genoeg – noch de ernstig discussiërende mannen op het erf werden interessant bevonden, althans niet interessant genoeg om even te stoppen of zelfs maar een foto te nemen. Dat was weer zo'n moment waarop ik van de toeristen niets begreep! Maar omgekeerd denk ik dat veel van de Dogon-mannen en -vrouwen zelf de toeristen ook nauwelijks hebben gezien, want die pasten ook niet in hun definitie van wat er 'gebeurde'. Dat is de scheiding van werelden, zelfs als ze op hetzelfde moment op dezelfde plek zijn. Toerisme creëert parallelle universa, doordat ieder ziet wat hij verwacht. 'Empty meeting places' noemt Dean McCannell dit.

De bubble scheidt werelden en dus is de laatste paradox van de foto: toeristen komen nooit helemaal waar ze zouden willen zijn. En dat is misschien maar goed ook, zeker in Afrika, want het continent is voor de meesten toch wel een beetje eng. 'Kijk mij tussen de wilden' is een onderbuikgevoel, kijk eens hoe ik wat meer durf dan de anderen, hier in dit wat griezelige Afrika. Vroeger waren het de verhalen van kannibalen (maar die zijn nu allemaal 'op'), tegenwoordig van enge ziektes (die zijn er echt), ongelukken op de weg (die zijn er ook) en van berovingen (helaas ook). Afrika is een continent van wildheid, dat eigenlijk alleen veilig te bereizen valt als je netjes binnen de bubble blijft, binnen de getreden paden.

Stoere reizigers (die noemen zich ook geen toeristen!) die het onbekende opzoeken, vinden dat verachtelijk, maar die willen ook thuiskomen met de verhalen dat zij op plaatsen geweest zijn waar nog niemand ooit was geweest: het 'echte'

Afrika. Daar moeten ze dan diep voor lijden, maar afzien hoort bij het 'echte reizen'. Zij vormen een heel kleine minderheid, de 'explorers' of 'trail blazers' zoals ze worden genoemd in de literatuur, want ook de gewone rugzaktoeristen, de backpackers, blijven binnen het gebaande pad. Juist in Afrika lopen de routes voor gewone toeristen en die van backpackers geheel parallel, maken ze gebruik van dezelfde diensten, dezelfde gidsen, dezelfde restaurants, en zelfs dezelfde hotels. Die laatste hebben dan een slaapzaal voor backpackers, naast de gewone toeristenkamers. Het enige verschil zit in het vervoer: toeristen in Mali en Kameroen hebben allemaal hun eigen auto, liefst een fourwheeldrive (die zij zelden echt nodig hebben), backpackers gebruiken het openbaar vervoer. Dat ze daarmee dicht bij het 'echte' Afrika komen, en dus door de wand van de stolp heen komen, is correct, maar alleen voor wat het vervoer betreft. Hun verhalen gaan ook vooral over het reizen – nee, ze zijn geen 'toeristen'! –, over ervaringen, ontberingen en vooral over ontmoetingen onderweg. Vroeger vertelden ze die verhalen bij thuiskomst, tegenwoordig via de blogs, de digitale verslagen, want alle backpackers zitten met een onverbreekelijke navelstreng verbonden aan de grootste bubble van allemaal, het internet.

Foto 16.3 Dimè, dorpspreker, moedigt de maskers en trommelaars aan bij een toeristendans



Ik ben, al met al, nu een beetje trots op mijn bijdrage aan het Dogon-toerisme, en heb me meer dan verzoend met mijn plaats in de bubble van Tireli. De laatste

keer zeiden de ouden van Tireli dat ik nu eindelijk ook wel eens wat kon doen tijdens de maskeropvoeringen, iets anders dan aantekeningen, geluidsopnames en foto's maken, want dat vonden ze niet serieus. Ik was toch al een tijdje bezig om te leren trommen, dus ik moest de volgende keer maar mee trommen bij de toeristendans. Dat zouden de toeristen vast heel mooi vinden, een blanke die voor hen trommelt. Ik denk het niet, maar dat was lastig uit te leggen. Het zou een interessant experiment zijn om eens zien hoe de bezoekers zouden reageren. Ik vermoed dat de leider van de groep zich zou gaan beklagen bij de Dogon-gids, dat ze niet naar Afrika waren gekomen om een blanke in Dogon-kleren op een Dogon-trommel te zien slaan. Niet 'echt', niet 'authentiek'; ik denk dat ik hun dat niet kan aandoen. Maar ik leer wel trommen.

Misschien zouden sommige toeristengroepen het wel mooi vinden, en dan denk ik aan de Japanners, ook ruimschoots aanwezig in het bezoekersbestand. Die maken zich om 'authenticiteit' niet zo druk, schijnt het. Ze vinden het al bijzonder genoeg dat ze in Afrika zijn, een continent dat in alle opzichten het tegendeel is van wat ze in Japan gewend zijn. In Djenné zagen Tini en ik eens bij het ontbijt een Japanse dame, in haar eentje. Dat komt nooit voor, maar zij had de groep laten gaan, de markt van Djenné op. Die markt was wellicht te overwelldigend voor haar, te veel Afrika, te stoffig, te kleurrijk, te veel geur. Zij was thuisgebleven, aan tafel, met haar mondkapje op tegen het stof, de voeten op de tafelseunen, om Afrika maar maximaal op afstand te houden. Maar zelfs daar lukte dat niet, want ze was niet helemaal alleen: een grote mannetjeshagedis zat op tafel, zijn rode kop schuin naar haar toe gedraaid, om te zien wat voor diersoort dat nu weer was. Vol afgrijzen keek zij naar dit authentieke stuk Afrikaanse wildlife, zo dichtbij, zo gevaarlijk, zo helemaal niet de bedoeling. Voor haar hoefde Afrika niet.

In 2005 troffen we eens een wat jongere groep Japanners aan die vanuit Sangha richting Tireli kwam, want die moest daar ze zijn voor de maskerdansen. Maar het dorp Tireli ligt helemaal beneden onder aan de klif, en de Japanners zaten boven op de hoogvlakte. Eerst naar beneden en dan de hele klim in de hitte weer naar boven, vonden ze geen goed idee. Ze bestelden dus de maskers boven op het plateau, net waar het voetpad van Tireli naar Sangha boven komt. Dat was geen probleem voor de maskergroep van onze wijk want dat werd gewoon extra betaald; zingend en lachend klommen ze dus naar boven, de maskers ingepakt over de schouders, de oude mannen met de trommen achteraan. Boven waren er genoeg rotsen waar ze zich onbespied konden verkleden, want dat moet wel: niemand mag de maskers zich zien kostumeren, zo taboe zijn de maskers nog wel. Ze hadden dat meer gedaan voor Japanse groepen, maar hier kwam er iets bijzonders bij. Japanse meisjes worden in de zon snel geel, en dat willen ze niet. Vaak zitten ze daarom onder kleine parasolletjes naar de maskers te kijken, een beetje vreemd gezicht maar wel effectief. Maar deze dames waren nog iets ver-

dergegegaan: alle jonge vrouwen hadden een gezichtsmasker op, tegen de zon. En zo zaten gemaskerde Japanse meisjes te kijken naar gemaskerde Dogon-mannen. Normaliter reageren de dansers weinig op hun publiek, maar dit was een brug te ver. Zowel de drummers als de dansers konden hun lachen nauwelijks houden. Telkens glipte er weer een trommelaar even weg om rustig achter steen uit te lachen, of school een masker even uit zicht, schuddebuikend van plezier. En voor sommige maskers was dit niet eens ongevaarlijk: één viel bijna van zijn stelten van het lachen. Ze hebben er die avond nog lang over gesproken, maar ik denk niet dat de Japanners in de gaten hadden dat er iets ongewoons aan de hand was.

Het Dogon-huwelijksbureau

Sommige toeristen komen met heel andere bedoelingen. Een van de aardigste was een jonge Italiaan met zijn verloofde, een beeldschone Egyptische. Zij wilden trouwen, ja, in het Dogon-gebied en nergens anders. Ze logeerden bij Emanuel en vroegen hem om advies en die kwam samen met zijn vader Dogolu bij mij voor hulp. De verloofden legden uit waarom ze in Mali wilden trouwen. Hij was opgevoed als een goed katholiek, maar was losgeraakt van de kerk en zij was moslim. Hun burgerlijk huwelijk was geen probleem, maar ze wilden een religieuze inzegening, en dat lukte hun niet in Italië: er waren geen priester en mallam te vinden die samen een huwelijk wilden inzegenen. Dus kwamen ze naar Mali, vanwege de faam van het Dogon-gebied en de tolerantie van de Malinese islam; ze wilden hier een aantal rituele oudsten vragen om op Dogon-wijze hun huwelijk in te zegenen. Bij de Dogon vraag je nooit iets tevergeefs, dus dat werd geregeld. De ironie is dat de Dogon helemaal geen huwelijksceremonie kennen, en dat de rituele voorgangers – die zijn er wel – geen flauw idee hadden hoe dat zou moeten. Dogolu haalde zijn jongere broer erbij, mij dus, plus zijn goede vriend Dimè, de *orubaru* die de maskers moet toespreken na hun optreden. Samen met Yasaa, een vrouw van Dogolu, en Emanuel hebben we een Afrikaanse huwelijksceremonie ontworpen, een ‘originele Dogon-bruiloft’.

Het werd een klassiek Afrikaanse bruiloft in drie delen: eerst de overdracht van de bruid, dan de rituele geschenken en ten slotte de zegenwensen van de oude heren – en die laatsten waren Dimè en ik. En zo gebeurde het. Soraya, de bruid, zat boven op het dak van ons hotel tussen de vrouwen, aangekleed met mooie doeken, en Emanuel ging haar als vertegenwoordiger van de bruidegom roepen. Yasaa stelde de voorwaarden: eerst een cadeau, anders kwam ze niet. Bruidegom Roberto gaf 1000 cfa, maar dat was niet genoeg, het moest het dubbele zijn! (€ 3,- dus dat viel nog wel mee.) En zo werd voor elk van de twaalf treden van de trap onderhandeld, een element dat inderdaad veel voorkomt in Afrikaanse huwelijken: een vrouw komt niet voor niets! Meestal is een Afrikaans huwelijk duur door de bruidsprijs die de bruidegom aan de vader van de bruid moet geven, zoals we

zagen bij de Kapsiki. De Dogon kennen dat niet, die kennen geen bruidsprijs; eventueel werkt de schoonzoon op het veld van zijn schoonvader, dat is alles. Maar daarmee is een vrouw nog niet gratis, en dat zou Roberto weten ook. Wij mannen hielpen met de discussie om de betalingen binnen de perken te houden, want mannen horen daar solidair in te zijn. Eindelijk kwam Soraya beneden aan, giechelend en heel voorzichtig om niet over haar lange rokken te struikelen.

Beneden werd ze in een stoel gezet, en kwam Emanuel met een kalebas met symbolische voorwerpen: een kalebasje met wat gierst, een stenen beeldje van een vrouw, een houten beeldje van een biddend paar, een kalebaslepel met zout, kolanoten en wat munten. Hij vertelde precies wat ermee bedoeld werd, want dit waren de symbolen van het Dogon-huwelijk. Volgens Emanuel dan. De kalebas gierst was eten, en zout hoorde daarbij, als basis van de saus, symbool van het koken van de vrouw. Verder moesten ze verstandig omgaan met geld, daar herinnerden de munten hen aan. Het stenen beeldje van de vrouw betekende dat men ook in een huwelijk elkaars privacy moest respecteren, het biddende paar herinnerde hen eraan dat ze zich samen tot Ama, God of Allah moesten wenden om zegeningen te krijgen. Kolanoten symboliseerden de vriendschap en het respect dat men van anderen krijgt, want alleen kan een echtpaar het ook niet bolwerken. Mooi allemaal, dat vonden Roberto en Soraya ook, wat een wijsheid in de Dogon-cultuur! Ik had het nog nooit gehoord, Dimè ook niet, en vermoedelijk Emanuel ook niet, maar hij is fantasierijk en verbaal begaafd.

Foto 16.4 Het bruidspaar in Tireli, met Yasaa op de achtergrond



Ten slotte was het de tijd voor de *amaduwo*, de zegenwensen. In de Dogoncultuur is dat belangrijk mannenwerk, iets voor woordkunstenaars zoals Dimè. Ik heb iets van dat vak geleerd van een andere Dogon-vriend, Dimum, inmiddels overleden, en reciteerde zelf een reeks heilwensen in het Frans. In Afrika zijn die wensen heel direct: gezondheid, succes in werk en vooral kinderen, veel kinderen. Dimè voegde er in keurig Dogon zijn wensen bij, die ik voor het bruidspaar vertaalde, en we besloten het fraaie, 'authentieke' ritueel op de enige manier mogelijk voor de Dogon: met bier, kruiken vol bier. Soraya en Roberto waren uiterst tevreden, al denk ik niet dat zij ooit beseft hebben dat dit een ritueel 'op maat' was, gemaakt voor hen, en door geen ander stel ooit ondergaan. Misschien hadden ze dat juist leuk gevonden.

Hiermee zijn we ver af van de gewone toerist, maar zonder de toeristische faam van de Dogon zouden die twee nooit naar Tireli zijn gekomen. Het huwelijksceremonieel is door de Dogon zelf ook nooit overgenomen, want ze hebben dat simpelweg niet nodig. In de heel geleidelijke aanloop van een relatie is er geen specifiek moment dat gecelebreerd zou kunnen worden; alleen het intrekken bij de echtgenoot zou zich daartoe lenen, maar dan heeft de vrouw al een of twee kinderen, een beetje laat dus. Inderdaad, dit is heel anders dan bij de Kapsiki, met hun bruiloft-als-initiatie.

Al met al heb ik leren leven met het toerisme, met toeristen in mijn eigen huis, met opvoeringen van maskers, en net als de Dogon heb ik toerisme als een fundamenteel aspect van ons leven leren waarderen. Wij zijn allen toeristen, en het moderne leven is niet denkbaar zonder reizen. Niet voor ons, niet voor de Dogon. Des te navranter is de situatie nu, in 2015. Mali is niet langer bereikbaar door de oorlog in Noord-Mali. Vroeger woonden de Dogon in Centraal-Mali, nu zitten ze boven op de frontlijn met moslimextremisme, uiterst ongemakkelijk. De weinige blanken die er wonen zijn vertrokken, en geen toerist komt er nog. Op de website van Buitenlandse Zaken wordt een reis naar Mali ten sterkste afgeraden. Ik had nog wel even het idee om via Burkina stiekem naar de falaise te rijden, met een brommer of zo, maar Atimè raadde me dat af. Eén telefoontje van iemand en je wordt gekidnapt, niet doen, zei hij. En dus houden wij het nieuws bij over de situatie in Mali, bellen zo nu en dan met Tireli om de moed erin te houden, hopen op een voorspoedig verloop van de Europese interventie, waar ook een Nederlands contingent aan meedoet. Binnenkort misschien weer...

Kopen en roven van Afrikaanse kunst

Met Corneille naar Mali

Dogon-kunst is beroemd en dat is een probleem. Op zich is het natuurlijk prettig als jouw cultuur wordt gewaardeerd; Nederland is best trots op zijn 17^e-eeuwse schilders maar daar hebben we in eigen musea nog een grote collectie van. Bij Afrikaanse kunst ligt dat anders. De meeste Afrikaanse kunst staat in westerse musea of is in handen van Europese of Amerikaanse collectioneers; heel weinig is te vinden in Afrikaanse musea, terwijl ter plekke in de dorpen van Afrika nauwelijks nog iets over is. Als er iets de koloniale en neokoloniale relatie tussen noord en zuid in de 20^e eeuw karakteriseert, is het de plundering van de Afrikaanse kunstschat. Vanaf de vroege kolonisatie tot de onafhankelijkheid in 1960, en daarna in de neokoloniale situatie van heden, hebben allerlei krachten samengebonden om Afrika te ontdoen van zijn materiële verleden.

Tegenwoordig vinden we Afrikaanse kunst mooi, maar dat is nog maar kort zo. In de 19^e eeuw hadden de kunst- en museumwereld wel waardering voor Aziatische kunst, maar vond men die Afrikaanse beelden en maskers maar primitief, ruw en ongeciviliseerd; ze misten de verfijning van Azië, of de professionaliteit van de Europese kunst. Het waren de 'modernisten' onder de kunstenaars, met Pablo Picasso als een van de eersten, die oog kregen voor de Afrikaanse kunst. Vooral de beelden trokken de aandacht, en de kunstenaars zagen ineens dat ze sterk van lijn waren, expressief in hun eenvoud, en heel direct aanspraken.

In ons land heeft wat later de Cobra-groep zich door Afrikaanse beelden laten inspireren. De grote reiziger onder hen was Corneille, die in de jaren zeventig door de Sahara reisde op zoek naar visuele inspiratie. In zijn vroege jaren was hij sterk door Picasso geïnspireerd en vanaf 1950 woonde hij in Parijs en begon hij te reizen, naar de Caraïben, Noord- en Midden-Amerika, en ook naar Afrika. Vooral Noord-Afrika en het Sahara-gebied waren voor hem een bron van inspiratie. In

1992 maakte Jos Wassink, ter gelegenheid van een Corneille-tentoonstelling in het Museon in Den Haag, *Rève d'Afrique*, een film over de invloed die Afrika op het werk van Corneille heeft gehad. Voor die documentaire deed Corneille de reis door Afrika nog eens over, en Jos schakelde mij in als gastheer van het team in Mali. Ik wachtte hen op in Bamako, want zij gingen eerst naar de Hoggarwoestijn in Algerije, het gebied van de eerste kennismaking van Corneille met Afrika. Je weet nooit wat je moet verwachten met zo'n beroemde schilder, maar Corneille was een erg aardige man, klein, met een wit ringbaardje. Hij kwam door de pascontrole in Bamako, en ik ging de koffers halen, want daar moet je in Afrika de mensen voor kennen, en zag daar ineens een koffer met 'Cornelis van Beverloo'. Wie was dat nu weer? Met een verlegen glimlachje legde onze 'peintre' uit dat hij dat was. O ja, Corneille is een pseudoniem.

Als je een film maakt met een beroemdheid, zoals toen met Corneille en recent met Erica Terpstra, dan draait alles om de centrale figuur, en heb je een toeleverende rol, in wezen ben je verantwoordelijk voor de 'veldproductie'. En zo sta ik ook in de credits van de film over Corneille, als productie Mali; hoewel ik helemaal niet zo bescheiden ben – vinden mijn vrouw en mijn kinderen – ligt die toeleveringsrol me wel, simpelweg omdat ik wil dat het team het naar zijn zin heeft. Onze eerste etappe in Mali was Djenné, niet te missen en altijd een goede keus. Wie een stad wil zien die ons eigen Europese verleden oproept, gaat naar Brugge, Praag of Tallinn, maar daar zijn het alleen de gebouwen die onze geschiedenis weerspiegelen. In Djenné ontmoeten we een stuk geschiedenis van Afrika, in een stad waar met leem wordt gebouwd door een functionerend gilde van metselaars, met als absoluut meesterstuk het grootste lemen gebouw van de wereld, de moskee. Het aardige is dat die moskee helemaal niet zo oud is, van begin 20^e eeuw, en onlangs weer praktisch is herbouwd door de Aga Khan, parallel aan het restauratieproject dat vanuit Nederland door het museum in Leiden is verricht. Djenné is geen museum maar een levende stad, waar de kolonisatie en een stuk van de moderne tijd aan voorbij zijn gegaan. Letterlijk aan voorbijgegaan, want de stad ligt op een eiland en de Franse kolonistoren vonden dat te lastig, en bouwden daarom Mopti als centrum van handel en bestuur; zo bleef Djenné onveranderd, zij het dat het wel armer werd. Maar wat voor ons pittoresk is, is vaak de armoede van vroeger.

Niet alle moderniteit ging aan de stad voorbij, zeker niet. Geert Mommersteeg, een promovendus van me die de marabouts van Djenné heeft bestudeerd, maakte de komst van elektriciteit en waterleiding in de stad mee. Hij betreurde het eerste, want verlicht met honderden olielampjes had Djenné in de avond een Duizend-en-een-nacht-charme, een donkere stad vol kleine gele lichtpunten. Maar er is nu wel veel meer licht. De installatie van luidsprekers op de moskeetorens is misschien efficiënter voor de muezzins bij de oproep tot gebed, maar is voor de niet-gelovige een aanslag op het vriendelijke achtergrondgeluid van de stad. Wa-

terleiding vond iedereen overigens een prima idee, want daarmee liepen de ingewandsinfecties spectaculair terug; daar heb ik geen enkele romantische klacht over gehoord. In Djenné betekent waterleiding dat er in de wijken centrale waterpunten zijn met schoon water, waar de vrouwen hun emmers en kruiken kunnen vullen. Maar weinige mensen hebben waterleiding in huis.

Djenné dus met Corneille, en zo wandelden we met hem over de maandagse markt van Djenné, en probeerden met zijn ogen te kijken naar het bonte krioelen van kleurige mensen tegen een zandkleurige achtergrond. Corneille keek anders dan ik, merkte ik. Voor mij waren dit Markala, Peulen, Sonrai, herkenbare groepen uit de delta, die op ezelkarretjes of met de 'paardentaxi' naar de stad kwamen, mannen en vrouwen met elk hun eigen negotie; er waren handelaren van het vasteland met vrachtwagens, taxi's met kleine handelaren uit Mopti, en daartussen liepen Bozo-mannen met hun ellenlange bamboestokken waarmee zij hun boot voort boorden; aan de kant zaten leerbewerkers de amuletten in te pakken, plus de gebruikelijke kring van tailleurs waar je in een uurtje je boubou kon laten maken, van felgekleurd katoen dat vermoedelijk oorspronkelijk uit Helmond komt. Gewoon de markt van Djenné, maar dan als een sociaaleconomisch systeem. Corneille zag het geheel aan, en wees op heel andere dingen: een klein motiefje op een doek van een vrouw, een stuk zwart landbouwplastic – waarmee stalletjes worden afgedekt tegen de zon – dat op een bijzondere manier was afgescheurd, of een detail van een venster in een huis, telkens zag hij een miniem onderdeelje van het bonte spektakel. Op een gegeven moment wees hij op een boom die midden op een erf stond, als klein groen eilandje in een geelbruine stad, dat viel hem op. Nu vond ik die boom wel een icoon van overleven in de Sahel, juist door zijn gewrongen stam en geknotte takken; voor Corneille was het echter geen ecologisch verhaal maar puur visueel, de vorm van de stam, de ijlheid van het groen. Zijn wereld zag er heel anders uit dan de mijne.

We waren graag met Corneille de moskee in gegaan. Dat was tot 1990 geen enkel probleem: je betaalde 3000 cfa (€ 4,50) aan de bewaarder voor 'onderhoud' en dan kon je het beroemde gebouw in; veel fotografen hebben zich daar uit kunnen leven. Een moskee is normaliter een grote open ruimte, maar dat geldt niet voor Djenné. Het enorme oppervlak is bezet met zware vierkante kolommen om het dak te stutten, en zo bestaat het interieur uit een maaswerk van gangen, donker en mysterieus maar feeëriek belicht vanuit de verre en hoge ramen. Op je sokken lopend zie je links en rechts telkens een nieuwe gang, belegd met matten die het licht wat reflecteren. Onwerkelijk mooi. Maar in 1992 mochten we er niet meer in: er stond een bordje, INTERDIT AU NON-MUSULMANS. Waarom? De uitleg was helder en schokkend. Een jaar ervoor had een Italiaans modehuis bedacht dat dit schitterende interieur een mooi decor zou zijn voor hun nieuwe collectie. En daar kwamen ze dus, de mannequins, fotografen, belichtingsjongens, stylisten, de hele santenkraam. Zo nam de ploeg voor 3000 cfa de moskee in beslag, kleedden de

mannequins zich uit en aan op een van de sacrale plekken van Afrika. Dat deed natuurlijk de deur dicht. Letterlijk. Als de blanken zo met de heiligdommen van de islam omgingen, mochten ze er niet meer in. Dus ging de moskee dicht voor alle bezoekers, ook diegenen die in diep respect deze bijzondere plaats hadden willen beleven. Met de jaren ebde de – terechte – verontwaardiging weer wat weg, ook bij ons ('those bloody italians!').

Toen we in 2011 met Erica Terpstra naar Mali gingen, heeft de Nederlandse ambassade bepleit dat wij er weer in mochten. Inmiddels had Nederland veel geïnvesteerd in de restauratie van Djenné – een project waarmee Rogier Bedaux zich heeft onderscheiden vanuit het Museum voor Volkenkunde in Leiden – dus was er weer krediet opgebouwd. Ter plekke hebben we dat verder uitonderhandeld, en kregen we toestemming. Dus waren wij de eerste 'non-Musulmans' die niet alleen de moskee weer in mochten, maar daar ook konden filmen. Met het diepe respect dat deze plek verdient, hebben we dat gedaan, een hiërofanie op film.

Met Corneille was daar dus geen sprake van. Na Djenné voeren we met een motorbootje over de Niger naar het noorden, naar Lac Debo, een trip van twee dagen. De Niger is altijd mooi, als rijk water door een dorre zandwoestijn, een contrast dat wordt verhoogd door groepen vrouwen die hun kleren wassen aan de oever, even naar ons opkijkend om dan weer door te werken. We passeerden een kano met de visser balancerend op de punt van de boot, waar hij zijn handnet uitwierp in een elegante cirkel, en een grote kano vol met mensen op weg naar Mopti. Langs de oever waren de dorpjes vooral te zien door hun moskee, sierlijk in de soedanstijl gebouwd met het hout uitstekend uit de muren, kleine replica's van Djenné. Corneille zag dat alles wel, maar noemde alleen de vogels, op de kant van de rivier ijsvogels en reigers, maar vooral vogels in de lucht. Hetzelfde gold voor Lac Debo met zijn schitterende vergezichten en fantastische zonsondergang, ook daar waren het weer de vogels, grote vluchten vogels scherend over het water. Corneille zag dat als een soort schrift, de vogels schreven hun leven op het wit van de lucht, een mooi idee dat weer een kleine wereld schiep in een heel grote.

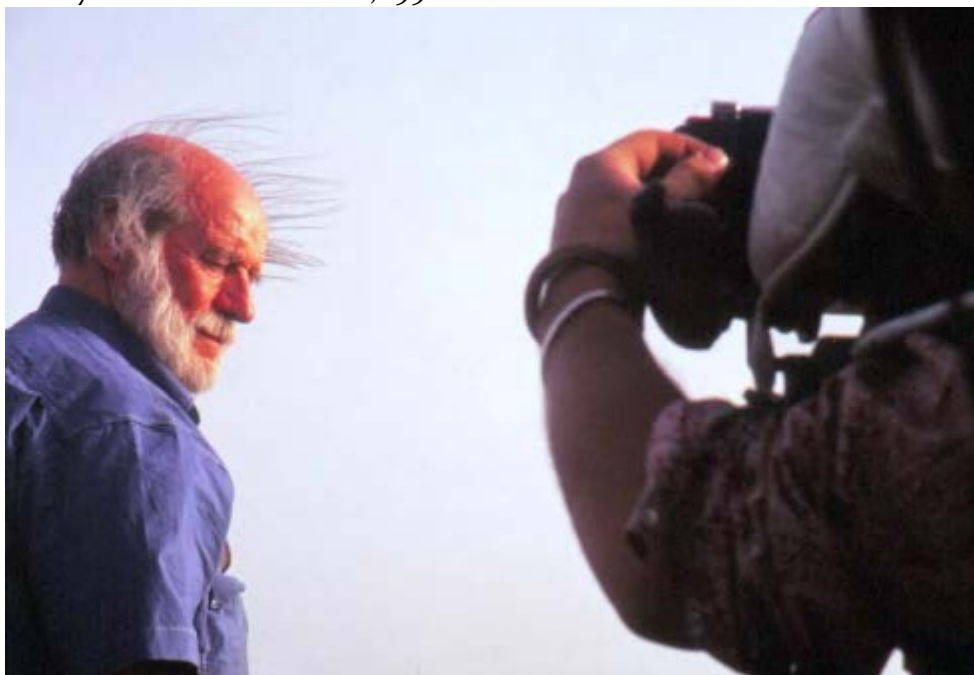
Natuurlijk eindigden we bij de Dogon, bij mij thuis in Tireli, daar komen uiteindelijk alle filmers terecht; op het plateau wees Corneille onderweg op een steen waar een mooie scheur doorheen liep, en dat op een enorme steenvlakte. We hebben daar bij mij thuis een paar genoeglijke dagen doorgebracht. Uiteraard was hij gefascineerd door de maskerdans, want maskers kende hij, en even vanzelfsprekend kwam de inheemse kunsthandel naar ons toe: beelden, deurtjes, wandelstokken, sloten, en de maskers, alles werd hem en ons aangeboden. Corneille had weer zijn eigen oog. Hij had geen behoefte aan hulp bij het afdingen, en liet achteraf zien wat hij had gekocht, en hij wist de kwaliteit goed te vinden. Alles wat hij kocht lag buiten de typische toeristenproductie, buiten de 'airport art' waar nogal wat nieuwe Dogon-producten op gaan lijken, maar was strak gelijk, niet stereotiep, mooie beelden.

Corneille noemde zichzelf 'peintre', met enig recht natuurlijk, ook in het Dogon-gebied, dus meteen kwamen alle jongetjes op hem af met hun tekeningen. 'Grand peintre' noemden sommigen van hen zichzelf, met hun karakteristieke gebrek aan culturele bescheidenheid, en zo kwamen ze zich ook presenteren. Allemaal tekenden ze maskers, de vele typen maskers van de Dogon in detail getekend, met felle kleuren ingekleurd, en in hele of halve schoolschriftjes, die ze aan toeristen proberen te verkopen. Hun internationale 'collega' was onder de indruk, verrast door zo veel tekentalent, en kocht heel wat van die schriftjes.

Ik heb het ook altijd knap gevonden en onlangs hebben Tini en ik een tekenwedstrijd georganiseerd op de school in Tireli. Dat was een doorslaand succes, vooral omdat we voor hen prima prijzen hadden uitgelooft, in geld! Misschien waren de prijzen zelfs iets te aantrekkelijk, want we zagen dat één meisje haar buurvrouw op haar hoofd mepte omdat die het rode potlood niet wilde afstaan. Maar de tekeningen waren het waard, prachtig.

Ik leidde Corneille ook rond door de school, als 'peintre international'. Ik zag een vraag oprijzen in de ogen van de schoolmeesters, en ja hoor, daar kwam het: Kon 'monsieur le peintre' iets op het bord tekenen?

Foto 17.1 Corneille in Mali, 1992



Geen probleem voor Corneille, die tekende op het bord een boom en een vogel, geheel in zijn stijl, een klassieke Corneille dus. Het werd wat stil in de klas, en de schoolmeesters bedankten hem hartelijk. De peintre liep met het team terug naar huis, ik bleef even napraten met de schoolleiding, die ik goed kende.

Langzaam kwam het commentaar los bij de kinderen over de tekening: ‘Wat voor soort vogel is dat? Zo eentje hebben we nog nooit gezien. Kan die wel vliegen met die kleine vleugeltjes? En die boom, wie heeft er ooit zo’n boom gezien?’ Het schoolhoofd was het geheel met hen eens en maakte een einde aan het geroezemoes: met vaste hand wiste hij met een natte spons de originele Corneille van het schoolbord. Daar ging het onsterfelijke meesterwerk. Ik heb het Corneille maar niet verteld.

In het laatste deel van de film bezocht Corneille in Ivoorkust beeldhouwer Emile Gbeli, die mooie vrouwenbeelden sneed, met volle borsten, duidelijk ook de smaak van Corneille, die zijn leven lang ook vrouwen heeft geschilderd, naast vogels en bomen. Die scène is grappig. Corneille bewonderde het vrouwenbeeld, dat niets abstracts had en weinig aan de verbeelding overliet, en wilde iets aardigs zeggen over de artistieke inhoud – de seksuele was evident: ‘Daar zit iets in, iets extra’s.’ Meteen kwam Gbeli naar voren: ‘Nee, nee, daar zit niets in, dat is allemaal door en door hout!’ Waar Corneille kunstjargon gebruikte, was voor de Afrikaan het realisme vanzelfsprekend, en zou ieder extra een kwestie van magie zijn. Er zat geen magisch spul in! Magie heeft in Afrika niets esoterisch, het is gewoon een ding met macht, en er zat dus geen ‘spul’ in dat beeld; Gbeli had zo iets niet nodig.

Terracotta’s en een burgemeester

Mijn langste filmproject was voor het eerder genoemde Millennium, een van de leukste filmprojecten waarvoor ik gastheer ben geweest, met een team dat elkaar goed kende, en waarmee we prachtige dingen hebben verfilmd. Tijdens die periode kwam mijn nichtje Petra van Beek, de oudste dochter van mijn echte ‘dere’, oudere broer Peter, over uit Australië, om te zien wat haar oompje (*bolo* in Dogon, kleine vader) daar in Mali uitspookte. Toen zij weer terugvloog, nam het team een pauze en ging er even tussenuit naar Mopti en Djenné. Niet zo’n verre vakantie, want we zaten bij de Dogon toch in het hartland van het toerisme. In Mopti werden we aangesproken, zoals zo vaak, door de vertegenwoordiger van een handelaar in ‘antique’, zoals men kunst daar noemt, met de vraag of we belangstelling hadden voor een groot antiek terracottabeeld. Nu was onze relatie met de Malinese overheid duidelijk; we hadden een Malinese archeoloog bij ons, en onze auto had het logo van het onderzoeksinstituut van de overheid. De handelaar had kunnen weten dat wij geen gewone toeristen waren, maar hij negeerde alle signalen, want er waren simpelweg geen andere toeristen. In elk geval waren we geïnteresseerd, want zijn aanbod kenden we als probleem, en wel dat van de illegale handel in antieke terracottabeelden uit de 15^e en 16^e eeuw uit de binnendelta. Rogier Bedaux en Diederik van der Waals waren er uitgebreid mee geconfronteerd toen zij in dat gebied werkten; hun opgravingen in de Nigerdelta en die van Roger MacIntosh in Djenné-Djenno waren spectaculair genoeg geweest om

deze antieke cultuur voor verzamelaars, en dus voor de handel, op de kaart te zetten.

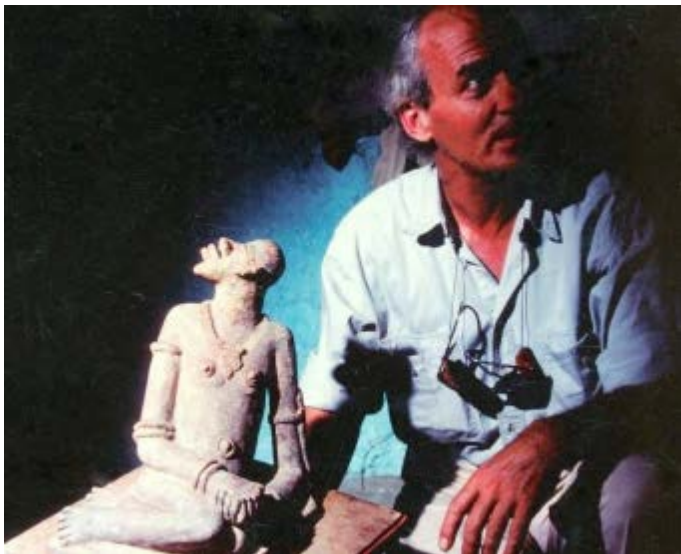


Foto 17.2 Nigel met het beeld

Wij besloten op dat moment om deze problematiek te gaan verfilmen. Ik zou de woordvoerder zijn, en kreeg een hele installatie op me met een verborgen microfoon, 'wired' zoals ze dat in politiefilms noemen. Zo togen we achter de tussenpersoon aan, de nauwe straatjes van Mopti door. De hele delegatie ging naar binnen, alleen camera en geluid bleven in de auto achter met de ontvangstapparatuur. Later zou iemand onze film een 'jongensboek' noemen, en dat was het precies, ik vond het verschrikkelijk spannend. Binnen bracht de antiekhandelaar, Mousa, heel voorzichtig een prachtig beeld binnen, dat hij vlak voor ons op de grond neerzette. Het was een liggende mannenfiguur die zich half opricht op één elleboog; hij had nogal wat versiering om, en werd daarom door de handelaar een 'koning' genoemd, een Afrikaanse koning. Een tweede beeld van een opgerolde slang werd ernaast gelegd, veel kleiner, maar toch erg aardig. Onze archeoloog, Dembele, was onder de indruk, en zei dat dit ongetwijfeld authentiek was, echt oud, geen moderne imitatie. We geloofden hem meteen, en ik begon te onderhandelen, uitgebreid want het moest op de band.

Het ging om twee tegenstrijdige wensen: de handelaar wilde verkopen, en wij wilden filmen. Mousa was erg open en vertelde dat zijn Franse contact, een handelaar in Afrikaanse kunst uit Parijs, hem op het hart had gedrukt nooit iets te laten fotograferen, 'pas de photos'. Hij vroeg 2,5 miljoen cfa voor het beeld – € 1850 – en dat was het zeker waard, want ik schatte dat het in de handel in Europa ongeveer een ton zou opleveren. Maar we waren helemaal niet van plan dat beeld te kopen, we wilden het vastleggen, dus ging ik over op de koop van de

slang. We zeiden dat we die wel wilden kopen, maar dan moesten we beide beelden kunnen filmen. Mousa had kennelijk dringend geld nodig, en de adviezen van de Franse handelaar in de wind slaand, verkocht hij ons de slang en liet ons beide terracotta's filmen. Prachtige beelden werden het, van twee prachtig beelden.

Dat werd de kern van *The African King*, de film over over illegale handel in Malinese kunst. Straatbeelden van Mopti en Djenné dienden als intro en omlijsting, en in Djenné interviewde ik Diederik van der Waals, die daar met onderzoek bezig was. Uiteraard wilde hij graag meewerken aan dit project want de archeologie leed ernstige schade door deze 'trafick.' In documentaires wordt verrassend veel geënceneerd, heb ik gemerkt, en hier ook: we huurden een serie Dogon in en lieten hen op een woonheuvel in de delta zogenaamd naar oude beelden graven. Ze deden het met overtuiging, het stof vloog ons om de oren. Later zou ik erachter komen dat het inderdaad vooral Dogon zijn die het illegale graafwerk verrichten, meestal in opdracht van kunsthandelaren uit de stad, dus ze wisten hoe het moest. Uiteraard vonden ze niets, maar dat was ook niet de bedoeling.

In Bamako namen we contact op met het Musée National, in de persoon van mijn goede vriend Samuel Sidibé. Van hem maakten we opnames die een compleet duidelijke boodschap inhielden: alles wat zonder toestemming van de Malinese overheid was opgegraven was illegaal, de wet was daar zonneklaar over. Hij gaf toe dat het museum daardoor stukken misliep, maar dat moest dan maar. Samuel liet de foto's ontwikkelen die ik van het beeld had gemaakt, en zei: 'Walter, dat beeld mag Mali nooit verlaten.' Hij zou proberen het beeld uit de handen van de handelaar te krijgen, terwijl wij de film afmaakten. Dat is hem niet gelukt, en het beeld is geheel verdwenen; noch in Mali, noch in de kunsthandel in Europa is het ooit weer opgedoken. Ik denk dat de handelaar het weer heeft begraven, omdat het toch onverkoopbaar was geworden en voor hem alleen risico inhield. Ik hoop althans dat hij het heeft begraven en niet vernietigd, want het was/is een heel mooi beeld.

Thuis in Europa vulden we de film verder in, met vier opnames. De eerste was in de kunsthandel Galerie Noir d'Ivoire van genoemde Fransman; diens visitekaartje hing bij Mousa, eenvoudig te vinden dus. Hij was op zijn hoede bij het interview, zich zeer bewust van het louche karakter van die handel. Maar uiteindelijk kreeg ik hem toch aan het praten, en gaf hij toe dat het tegen de wet was, 'maar ja, zo gaan de dingen nu eenmaal, anders sloegen wij nog steeds twee stenen tegen elkaar om vuur te maken'. Voor ontwikkeling moet je kennelijk de wet overtreden. Ook gaf hij toe dat er nog steeds beelden kwamen uit Mali, echte antieke terracotta's, er stonden er een paar, maar dan wel op een bovenkamer waar je niet meteen kwam. In Parijs interviewde ik toen ook, 'on camera', de Italiaanse beeldhouwer Parigi, die volgens eigen zeggen bij illegale opgravingen was geweest waarbij prachtige stukken opgedolven waren. Hij was zeer behoedzaam, en

dus haalde de cameraman een truc uit die ik nog niet kende: halverwege ons gesprek deed hij alsof hij de camera uitzette en liep weg. Wij praatten door, heel ontspannen, en Parigi tilde een tipje van de sluier op, en gaf toe dat hij contacten had met het illegale circuit. Tja, dat stond er dus allemaal mooi op. Resterden twee belangrijke elementen, de verzamelaar als uiteindelijke bestemming van de beelden, en de ouderdomsdatering. Mousa had de naam al genoemd van de grote verzamelaar van Malinese terracotta's, graaf Baudouin de Grunne, burgemeester van een van de Brusselse deelgemeenten. Onze handelaar noemde hem zelfs 'roi Baudouin', en had mij daarmee op het verkeerde been gezet, ik dacht even aan de echte koning. Maar die was het zeker niet, en De Grunne was de 'koning der kopers'; hij voldeed ook prima als de laatste schurk van het stuk, want in illegale handel zijn de kopers een essentieel onderdeel van het probleem.

Foto 17.3 Een klein deel van de collectie-De Grunne



De graaf vond het prima dat ik hem kwam interviewen, want ik had net een artikel gepubliceerd in het tijdschrift *African Arts*. In hetzelfde nummer had ook zijn zoon Bernard een stuk gepubliceerd; hij beschouwde daarom mij en Bernard als collega-academici, en die kun je vertrouwen – een ernstige vergissing. De collectie stond bij De Grunne thuis, een mooie verbouwde boerderij; op alle schoorsteenmantels, in alle vensterbanken en in alle hoeken en gaten stonden Djenné-Djenno-beelden, de een nog mooier dan de ander. Later telden we ze, het waren er meer dan honderd, twee derde van alle beelden die bekend waren. Wij zetten

alle topstukken bij elkaar op één grote tafel om een goede indruk te geven van de omvang en de kwaliteit van de collectie. Hét topstuk was een groot ruitersbeeld, daarvan zijn er maar vier bekend. Ik liep met dat beeld in mijn handen om het op tafel te zetten, stapte voorzichtig over de elektriciteitskabels die cineasten altijd nodig hebben, en dacht: Als ik nu struikel dan ben ik failliet. Tijdens ons filmproject was net zo'n beeld verkocht aan een museum in Australië, voor \$ 250.000. Maar alles bleef heel, gelukkig.

Zoon Bernard was er ook, en hem ondervroeg ik over de artistieke waarde van deze kunst, want als specialist bij veilinghuis Christie's wist hij daar alles van. Vanachter die tafel met topstukken vergeleek hij ze met de beste kunst uit het klassieke Griekenland en India, wereldkunst dus; per slot was hij gepromoveerd op een beschrijving en analyse van zijn vaders collectie, sommige mensen hebben een prima start in het leven. Hij moest weg en ik interviewde zijn vader, die aangaf hoe hij tot deze collectie was gekomen, en welke handelaren hem hadden geholpen, met naam en toenaam. Hij sloot af met de verzekering dat hij zichzelf beschouwde als schatbewaarder van Mali's erfgoed, dat bij hem in goede handen was, verzekerd van een prima verzorging tot de Malinezen zelf in staat zouden zijn daar goed op te passen. Dat laatste stuk hebben we er maar uitgeknipt, omdat we daar niet erg van onder de indruk waren, maar ook door wat er vlak na ons interview gebeurde. Toen werd namelijk bekend dat hij de hele Djenné-collectie had verkocht aan Musée Dapper in Parijs, een handelaar in kunst die zich museum noemt, dus zo overtuigend was dat 'goed zorgen voor' niet, zeker niet het 'bewaren'. Het verhaal gaat dat De Grunne er ruim 4 miljoen gulden voor heeft gekregen, waarmee zijn 'bescherming van het erfgoed' hem bepaald geen windeieren heeft gelegd.

Resteerde één invalshoek, de datering. Aardewerk is dateerbaar door de methode van thermoluminescentie, oftewel TL-datering; bij het bakken van de klei verdwijnt de natuurlijke straling van het materiaal, maar vanuit de grond waarin het begraven is, neemt het de straling van de omgeving langzaam weer in zich op. Bij aardewerk kun je dus aan de lichtafgifte meten hoe lang het in de grond heeft gezeten. Daarvoor moet je wat van het aardewerk fijnmalen, en eigenlijk ook wat omringende grond hebben, dan komt er een redelijke schatting van de leeftijd uit. De TL-datering kan zo aangeven of een beeld oud is of nieuw – zeg vier eeuwen of tien jaar –, precies wat de handelaren nodig hebben.

Een paar laboratoria in de wereld doen dergelijke dateringen en een ervan is aan de Universiteit van Oxford; natuurlijk willen alle grote handelaren een 'Oxford-datering', dat verkoopt. Dus togen wij naar professor Tite, die het betreffende laboratorium leidde. De archeologen hadden al veel kritiek geuit op de Oxford-dateringen, omdat die de illegale handel stimuleerden. Tite kende natuurlijk die kritiek en was er niet happig op om gefilmd te worden. Ik had hem echter voor een dilemma gesteld: of hij vertelde zijn verhaal zelf voor de camera, of ik

vertelde het voor hem en dan had hij er geen controle over, maar het TL-verhaal kwam hoe dan ook op film. Meestal laat ik in de interviews mensen eerst rustig praten, en zoom dan in op wat zij zelf zeggen. Bij Tite ging ik meteen scherp van start, want dit was een collega die dingen deed die absoluut niet door de beugel konden. Die anderen, handelaren en verzamelaars, daar kon je niet beter van verwachten, maar een Oxford-hoogleraar hoorde beter te weten! Een beetje een elitair standpunt, ik geef het toe, maar als je wetenschappers niet kunt vertrouwen, wie dan wel?

Het werkte wel. Hij verdedigde zich van het begin af aan: hij wist dat de voorwerpen illegaal Mali uit waren gesmokkeld, en besepte dat hij bijdroeg aan die handel, maar er zou toch wel een datum aan gehangen worden, omdat er hoe dan ook een datering zou worden gedaan. En in dat geval was het beter dat het goed gebeurde dan dat het een beroerde datering was. Mijn vraag of een goede heler beter is dan een slechte heler bracht een gênante stilte voort. Zijn tweede verdedigingslijn was dat in het huidige Engeland universiteiten minder geld kregen, en dus moesten ‘inverdienen’ om onderzoek te bekostigen. De TL-dateringen voor de handel waren zijn manier om zijn onderzoek te financieren, want voor de archeologie waren deze dateringen essentieel – dat laatste is correct. ‘Maar door uw dateringen verdwijnen hele velden van archeologisch onderzoek, door al dat illegale opgraven.’ ‘Die zouden toch wel verdwijnen,’ vond hij. Toen de camera uit was, vroeg ik of de naam Oxford een ‘sales pitch’ was in deze handel. ‘Ongetwijfeld,’ zei hij, zich niet realiserend dat de geluidsband nog liep. Een tip voor ieder die voor de camera wordt geïnterviewd: als de camera stopt, houd je mond.

Daarmee waren we rond. Wel belde De Grunne mij een paar weken later op: hij had allerlei namen genoemd van handelaren, daar had hij een beetje spijt van, konden we die verwijderen? Ik vertelde hem dat de montage al was gedaan, en dat niet alle namen erin waren gebleven, maar sommige wel. Misschien heeft dit hem geholpen met de beslissing om de collectie te verkopen, want dat vond inderdaad vrij snel na de opname plaats. Hij heeft de koper, Musée Dapper, niet verteld van onze filmopnames; de koper kwam er later achter dat hij een ‘hete collectie’ had gekocht. Toen deze nieuwe eigenaar een aantal Franse archeologen en antropologen vroeg om over deze collectie een catalogus te schrijven, wilde niemand daar zijn vingers aan branden. Maar toen was de uitzending al geweest, zowel de Engelse, de Franse als de Nederlandse. Overigens heeft De Grunne zelf wel wat gemerkt van die uitzending: tijdens de eerste de gemeenteraadszitting na de Nederlandse uitzending vroeg een lid van de oppositie of de raad wel wist dat de burgemeester op televisie was afgeschilderd als een heler van Afrikaanse kunst. Dat vond de graaf niet leuk, maar hij heeft het politiek wel overleefd. Een andere reactie was die van Oxford, en wel een die voldoening schonk: professor Tite kreeg ervanlangs, en hem werd verboden ooit nog TL-dateringen van illegaal materiaal te doen. Prima! Het mooiste was de reactie van Roger MacIntosh. In

een artikel in *Mande Studies* publiceerde hij een tekening waarin een ‘Dutch wood nymph’, uitgebeeld als een meisje in Volendammer klederdracht, met een kettingzaag een boom te lijf gaat waarop staat ‘de schande van de TL’. Als ‘wood nymph’ ben ik nooit meer afgebeeld!

Dogon-beelden en hun handel

Bij oude kunst als terracottabeelden is de illegaliteit evident, maar de meeste Afrikaanse kunst, zoals beelden en maskers, is van hout en is nooit zo oud. In Europa circuleren wel Afrikaanse beelden uit de 19^e eeuw, maar ouder is er nauwelijks. Dus het merendeel van de kunst is niet ‘antiek’, maar recent. Tegelijkertijd is het tijdloos, want dat is het leidende idee achter ‘traditionele kunst’, onveranderd door de eeuwen heen, misschien wel nu geproduceerd maar identiek aan het verleden. In de antropologie weten we dat het begrip ‘traditie’ niet zo gelezen mag worden, omdat alle tradities veranderen, zich aanpassen aan nieuwe omstandigheden en hoe dan ook nooit onveranderd worden door gegeven. ‘Traditie’ is hoe wij wensen dat ons verleden is geweest. Maar in de kunstwereld is dat idee niet doorgedrongen, en eigenlijk ook niet welkom. Dogon-kunst is al lang populair bij verzamelaars, en Griaule heeft daaraan bijgedragen door zijn fantasierijke verhalen over de Dogon, en daarmee over hun beelden en maskers.

Dogon-beelden stellen geen voorouders of goden voor, maar wat zijn die beelden dan wel? Het antwoord is vrij simpel: die beelden stellen mensen voor, en wel de gebruikers van het altaar waar het beeld bij hoort. In de Dogon-religie heeft een gezinshoofd zijn eigen altaar, een aarden kegel met een gebogen ijzertje erop, een altaar dat in een hoekje op het erf staat, of soms is het een losse kegel als draagbaar altaar dat binnen in huis wordt bewaard. Wie onderzoek doet, participeert, dus doet mee met de samenleving, en dus ook met de religie. Dat betekent leren dansen, leren trommen, en het betekent ook dat ik mijn rituele plichten als hoofd van mijn gezin moet nakomen. Dus heb ik een eigen altaar om op te offeren; ik heb het door twee clanoudsten laten maken met het nodige ritueel – dan wist ik meteen hoe dat ging. Het altaar staat onder een overstekende rots op mijn erf. Elk jaar offer ik er een paar kippen en een schaap of geit op, dat wil zeggen, ik laat dat doen door twee lineagehoofden van wie Mabudu er één is. Zo wordt er prima voor me gezorgd, en leer ik elke keer weer wat bij.

Toen Erica Terpstra en de filmploeg van Niehe Producties bij me thuis waren in Tireli – voor *Erica op reis* –, moest ik uiteraard ook offeren. Mabudu en Dingebirè, de zoon van mijn beste informant ooit, Mèninyu, deden dat graag voor ons, en zo diende dus dit keer ‘Walter Ama’, mijn familiealtaar, voor de hele Nederlandse clan, Walter en zijn Dogon-zusje Erica, plus de filmploeg. We hebben dat netjes zitten doen, laten offeren zoals het hoort, kippetjes als inleiding, schaap als belangrijkste offer. Ik dacht dat dit voor de film wel erg interessant zou zijn, en ze hebben het ook wel ‘gedraaid’, maar gebruikten er heel weinig van. Erica vertelde

de kijkers slechts: ‘Geloof me, dat wilt u niet zien’, en dat was vanwege het bloed. We zijn piezemieters geworden in onze cultuur, we doden hordes dieren maar willen dat niet weten. Zelf moest Erica ook wel even slikken – zo’n schaap heeft een heleboel bloed, allemaal erg rood – en het viel haar op dat ik ‘helemaal in het offer zat’. Ja, voor mij was dat geen slachtpartij maar een wezenlijk diep religieus ritueel, de manier waarop ik in het Dogon-gebied, bij mij thuis in Tireli, communiceerde met de goden, met de bovennatuur. Dit was mijn offer, mijn communitas.

Maar om een echt goed altaar te hebben moet je er een beeld bij hebben, en dat beeld stelt dan jouzelf voor. Het is niet de bedoeling dat het precies op jou lijkt, maar meer een ideaalvoorstelling van jezelf, hoe je zou willen zijn. Ik heb dus zo’n beeld, en dat stelt een waardige oude heer voor, met een ringbaardje – dat vond de smid die het beeld maakte kennelijk wat beter staan voor mijn leeftijd. Een vrouw laat zich vaak afbeelden met kinderen, een suggestie aan de bovennatuur dat zij die graag wil hebben. Mijn altaar heeft langzamerhand aan kracht gewonnen doordat er trouw op wordt geofferd – ook als we er niet zijn – plus een beeld, dat helpt. Een Dogon-beeld versterkt het altaar doordat het Ama, god, er voortdurend aan herinnert wat de bedoeling is van de offeraar: zo wil ik worden. Goden zijn kort van memorie.

Foto 17.4 Beelden geven een wens aan, hier moederschap, verzorging



Beelden zijn dus ideaalafbeeldingen van mensen, als geheugensteun voor de bovennatuur, geen sprake van voorouders of goden. Ik vond dat Erica ook zo'n beeld moest hebben, en daar was ze het helemaal mee eens. Dus de ochtend voordat ze participeerde in het offer, maakte de smid een beeld van haar, geheel volgens de regels. Het werd een prachtig slank vrouwenlichaam, tot groot genoegen van Erica. Niet dat een beetje corpulentie in Afrika de wenkbrauwen doet fronsen, want dat is helemaal niet zo, maar de beeldhouwer volgde gewoon de iconografie van de Dogon – hun vrouwen zijn nooit dik – en trouwens, dat stammetje waaruit het gesneden moest worden, was niet dikker. Het beeld troont nu trots bij haar thuis.

Beelden stellen overigens niet alleen idealen voor, maar ook problemen kunnen worden 'verbeeld'. Als mensen chronisch last hebben van een ziekte, willen ze zichzelf nog wel eens in hun lijden afbeelden, gebogen met de handen op hun hoofd, om Ama eraan te herinneren dat hij daar wat aan moet doen. Het aardigste nog zijn de beelden van een man en een vrouw. Meestal heeft de man heel aandoenlijk zijn arm om de schouders van de vrouw, en dat is precies wat deze beelden willen aangeven: man zoekt vrouw, sterker nog, boer zoekt vrouw. Wie geen vrouw heeft, of weduwnaar is geworden, kan een dergelijk paar bij zijn altaar zetten, om bij Ama helder te krijgen dat de eigenaar niet alleen wenst te blijven. Deze interpretatie van beelden is wat praktischer en wat platvloeser dan het mythische verhaal van Griaule, maar andere onderzoekers hebben hetzelfde gevonden. Overigens blijven beelden langer bestaan dan de mensen naar wie ze verwijzen; na de dood van de eigenaar kunnen zijn kinderen het beeld erven, en als dat enkele generaties doorgaat dan worden het min of meer beelden van vroegere generaties.

Dat Afrikaanse beelden naar het hier en nu verwijzen kennen we ook van andere groepen. De Baule van Ivoorkust zijn daar een goed voorbeeld van. Susan Vogel uit New York deed onderzoek naar hun beelden, en ging ervan uit dat het voorouders waren. Het ging echter om geheel iets anders, en ze werd snel gecorrigeerd. De Baule legden haar uit dat ieder mens in het voorbestaan, dus voor de geboorte, een tweeling was, een man en een vrouw. Van die twee ging er één naar de aarde, de ander bleef achter in de hemel. Om aan die helft van de tweeling te blijven denken, moest iedere man een beeld van zijn vrouwelijke partner daarboven maken, en liet iedere vrouw een beeld van een man snijden, haar tweelinghelft in de hemel. Aan die beelden werd geofferd, om ze betrokken te houden bij het leven hier op aarde. Daarom waren het altijd van die fraaie beelden, want de mannen stelden wel prijs op een mooie partner daarboven, en lieten daarom beelden maken die leken op Fulbe-vrouwen, het schoonheidsideaal in dit deel van Afrika, met een rijzige gestalte, scherp besneden gezicht en puntige borsten. Vrouwen hadden hun eigen ideaal; hun tweelingbeelden portretteerden statige mannen in dure gewaden, in een pose van macht en rijkdom.

Dogon-beelden zijn al lang gewilde objecten in de kunsthandel, dus is er een levendige handel in kunst ontstaan in het Dogon-gebied. Sangha heeft een hele

wijk van handelaren die aan toeristen objecten verkopen; vaak zijn dat *dyaû*, ver- vers, een aparte beroepsgroep die snel is geïslamiseerd en zich toen op de handel heeft gestort. Alasin Napo was daar een voorbeeld van, een goede vriend van me. Zoals gezegd hebben we met ons gezin nog een tijdje in huis gewoond omdat er vlak voordat Willy en de kinderen naar huis moesten even geen andere behuizing beschikbaar was. Eerlijk gezegd heb ik behoorlijk wat van hem gekocht, maar ik stond er wel op dat het niet 'oud' was, het moest nieuwe kunst zijn. Dat was geen enkel probleem, want de meeste kunst wordt toch gemaakt voor de toeristische markt. De stukken worden alleen meestal als 'antiek' verkocht, en daarom eerst 'oud' gemaakt, daar hebben de Dogon mooie technieken voor, je kunt het beeld zo oud krijgen als je het hebben wilt. Een van hun recepten voor veroudering werkt met de poep van klipdassen, want dat schijnt een prachtig patina te geven – ik moet zeggen nooit een klipdas gezien te hebben in Mali. Op zich is dit heel inventief, maar ik vind het wel jammer dat men er niet gewoon van uitgaat dat een nieuw beeld ook mooi is, want die nadruk op ouderdom betekent dat een echt oud beeld meteen veel geld waard is. Dat geeft altijd problemen, want die beelden worden gestolen, en daarmee zijn de poppen aan het dansen.

Michel Brent, een Belgische journalist, maakte onlangs een boeiende film, *Les dieux sont à vendre*, de goden zijn te koop. Uit het Dogon-dorp Neni was een brief binnengekomen bij de Mission Culturelle in Bandiagara met de klacht dat een 'couple' gestolen was, beelden van een man en een vrouw. Kon de Mission daar wat aan doen? De Mission Culturelle is een UNESCO-instituut dat ervoor moet zorgen dat aan de status van het Dogon-gebied als werelderfgoed recht wordt gedaan, door het erfgoed te beschermen en culturele producties te stimuleren. Op hun verzoek ging Brent achter de beelden aan, en slaagde erin ze terug te vinden in Parijs, een mooie prestatie. Het verhaal gaat over de teruggave van die beelden aan het dorp, een complex proces waarbij de Mission, het museum in Bamako, de handelaren en natuurlijk het dorp zelf betrokken waren.

Een van de verrassingen van de film was dat het dorp er helemaal niet zo happig op was om die beelden terug te krijgen, en Brent begreep daar weinig van. Langzamerhand blijkt in de film dat de beelden niet waren gestolen maar gewoon verkocht, alleen door lieden die daar geen bevoegdheid voor hadden. Ook bleek die brief uit een bepaalde hoek te komen, van iemand die belang had bij rumoer over de beelden. En dat kwam er: heftige discussies over de vraag van wie die beelden eigenlijk waren, waar ze het beste bewaard konden worden – in het dorp of in het museum – en wie verantwoordelijk was voor het gebruik van die beelden. Ik gebruik de film voor mijn eerstejaarsstudenten, waarbij ik dan halverwege stop, en hen laat discussiëren over de vraag wat ze denken dat er nu uiteindelijk met de beelden gaat gebeuren: worden ze bewaard in het museum in Bamako, vinden ze een veilig onderkomen in het dorp, of worden ze uiteindelijk weer gestolen. Het antwoord krijgen ze een week later en is wat triest: de beelden wor-

den teruggegeven aan het dorp, en worden dan in een nieuw heiligdom geïnstalleerd door de oudste van de lineage waartoe ze behoren; helaas worden ze dan twee jaar later weer gestolen en sindsdien zijn ze onvindbaar.

Wat ontbreekt in de film is de belangrijkste sleutel voor de interpretatie van die beelden. Brent gaat ervan uit dat het ‘goden’ zijn, nodig voor de eredienst. Dat is incorrect, het zijn gestorvenen van een paar generaties her, en de beelden zijn waarschijnlijk verkocht omdat er weinig directe afstammelingen meer waren die nog traditioneel offerden. Het culturele misverstand komt duidelijk in beeld wanneer de Mission Culturelle en de minister van Cultuur met groot vertoon de zogenaamde voorouderbeelden terugbrengen en dat ook op film willen hebben, terwijl het dorp uitermate lauw reageert. De minister wilde politiek scoren, maar het dorp zat een beetje in zijn maag met die beelden, want ze hadden er eigenlijk weinig emplot meer voor en er geen recht meer op. Ik vraag me af hoe erg ze het vonden toen ze opnieuw werden gestolen, en of dat echt om diefstal ging.

Al met al worden er natuurlijk toch beelden echt gestolen, en dat stoort de Dogon-religie wel. In het volgende hoofdstuk zullen we zien waarom het maskerfeest in Sodanga voortdurend is uitgesteld; een van de vermoedelijke factoren was de diefstal van het heilige voorwerp dat het maskeraltaar vormt – in dit geval geen beeld. Ook de diefstal van een potje uit een clanhuis gaf veel beroering, we zagen dat al. Er is nog een reden waarom beelden verkocht worden. Beelden worden oud met de altaren waar ze bij horen, en verkrijgen steeds meer kracht als er voortdurend op wordt geofferd. Een oud en veelgebruikt altaar kan zelfs gevaarlijk worden en ‘zelfstandig’ offers gaan eisen, en daarmee kan een oud beeld ook wat riskant worden. In zo’n geval kun je er maar beter zien af te komen, juist omdat het oud is, en verkoop is dan geen slecht idee.

Daarmee functioneren beelden anders dan maskers, die ook een gewild verzamelobject vormen. Maskers horen nieuw te zijn, en voor elk maskerfeest worden nieuwe maskers gemaakt. De Dogon vinden oude maskers maar niets, die vage kleuren, de vergane vezels, geen gezicht, en zij begrijpen niet waarom de Europeanen dat oude patina zo waarderen. Zoals Dogolu het zei: ‘Als je kunt kiezen om seks te hebben met de moeder of met de dochter, dan kies je toch de dochter?’ Typisch een mannenargument, maar maskers zijn dan ook een mannenzaak. Soms maken handelaren maskers oud, net als ze met beelden doen, maar dat is ongewoon. Tegenwoordig, met het toerisme, zorgen de Dogon ervoor bij elk maskerfeest veel verschillende maskers te maken, en daar ook mee te dansen tijdens het ritueel. Na het feest houden ze zelf een paar maskers omdat die voor andere rituelen nodig zijn en voor optredens voor toeristen, maar de rest van de maskers kunnen ze verkopen. Ik heb een aantal keren maskers gekocht, en dat gaat inderdaad het beste vlak na een feest.

Dogon-maskers treden bijna altijd op in een groep, met veel verschillende typen bij elkaar. Dat is essentieel, want ze vertegenwoordigen de wereld om ons

heen, allereerst de wildernis met de dieren, maar ook vreemden, mensen die van buiten komen zoals de Fulbe, Samo en andere niet-Dogon-groepen. Maskers fungeren soms als karikatuur. Net als tijdens een carnaval worden die vreemdelingen voor aap gezet in de maskerade: een vreemde is iemand waar je eens hartelijk om kunt lachen, en zo kun je met maskers prima een machtige groep ridiculiseren. Het masker dat de Fulbe-man voorstelt, bijvoorbeeld, treedt op met een stokpaardje, letterlijk dan, een stok met een paardenkop, en daar kan die beruchte slavenjager van vroeger niet eens goed op zitten: hij valt er om de haverklap vanaf. De maskers die Fulbe-vrouwen voorstellen, die overigens wel mooi worden gevonden maar dan meer om-af-te-blijven-mooi, lopen in hun optreden rond met schepjes waarmee ze de koeienpoep opscheppen, die ze dan weer laten vallen. Allemaal hoogst grappig. De Samo die ten zuiden van het Dogon-gebied wonen zijn de enige maskers die wat zeggen – alle andere maskers spreken nooit, maar slaken slechts dierenkreten – alleen kunnen ze helemaal niet goed spreken, ze maken een potje van de Dogon-taal; brabbelaars zijn het, bar-barzeggers, barbaren. Tja, dat waren vroeger ook slavenjagers, nog een rekening die wordt vereffend.

Tot slot zijn daar natuurlijk de blanken, de overheersers van de laatste eeuw. Een blanke wordt afgebeeld met een grote felrode houten kop – en rood zijn we in de tropen –, warrig haar en pluizige baard, en zijn optreden heeft drie varianten. De eerste wandelt rond, schrijft iets op een briefje en vraagt daarmee geld aan de omstanders, oftewel de koloniale ambtenaar die de belastingen int. In de tweede variant heeft het masker een houten fototoestel, en neemt van de onnozelse dingen foto's, dringt mensen opzij, en gaat op de grond liggen om maar een mooi 'plaatje' te schieten. Uiteraard, de toerist. Maar de mooiste is de derde variant. Daar gaat het masker met een blocnote op een stoel zitten, twee Dogonjongens op de grond naast zich, wijst op van alles en stelt de stomst denkbare vragen, en dat is natuurlijk de antropoloog! Toen ik in 1988 maskers verzamelde voor het Tropenmuseum, op verzoek van mijn vriend Harrie Leyten, kwam op eens iemand met het masker van een blanke binnen. 'Kijk,' zei Dogolu, 'dat ben jij!' En waarachtig, het blanke masker was duidelijk een portret van de 'resident anthropologist' van Tireli.

Ook dit masker heb ik braaf bij het Tropenmuseum afgeleverd. Wat later heb ik me wel eens afgevraagd waarom ik het niet zelf heb gehouden, want het was in vele opzichten 'mijn masker', maar achteraf vind ik het wel prima zo: mijn 'dubbelportret' heeft heel lang in de permanente opstelling van dit museum gehangen, op de afdeling muziek. Die is inmiddels geheel veranderd en mijn masker ligt in het depot, maar daar komt het wel weer eens uit. Per slot van rekening hangt niet iedereen in een museum, en is zeker niet iedereen daar bij zijn leven al uit verwijderd!

Foto 17.5 Toen ik 'er' nog hing: de antropoloog en 'zijn' masker



Trouwens, afgelopen juli was ik op de ECAS, de grote Afrika-conferentie die eens in de twee jaar wordt gehouden, dit jaar (2015) in Parijs. Tijdens mijn wandeling door de intens lange gangen van de Sorbonne hield ineens een jonge Amerikaanse onderzoekster mij aan: 'Bent u Wouter van Beek?' 'Ja, maar waar ken ik je van?' – als je wat ouder wordt mis je soms wel eens een gezicht uit je verleden. 'We hebben elkaar nog nooit ontmoet hoor, maar ik herken u van uw masker.' Geweldig, dus het lijkt inderdaad op me, en knap van haar om mij ertussenuit te halen. Ze had inderdaad *Africa explores* gelezen, het boek dat Susan Vogel heeft gepubliceerd, waarin het masker is afgebeeld. Echte roem is om geparodieerd te worden!

Zeker een cultuur die zo rijk is aan voorwerpen als die van de Dogon, kan blijven verrassen. Van de maskers en de beelden weten we langzamerhand heel veel, maar zo nu en dan duiken toch nog onbekende elementen op. Toen ik in 2008 in de droge tijd aan de falaise zat, kwamen bij gebrek aan andere klanten handelaars bij mij in Tireli langs. Uit Ireli, drie dorpen verderop, kwam een jongeman langs met twee kleine gekromde stokken, uit de Tellem-grotten, zei hij. Gezien de toestand van de stokken zou dat best kunnen. Maar bij alle onderzoeken in de grotten was dit soort dansstokken nog nooit gevonden, dit was geheel nieuw. Bij de Dogon worden dievenstokken gebruikt in een ritueel genootschap, maar deze waren verschillend genoeg om nu juist niet Dogon te zijn, maar Tellem. Ik kocht

ze van hem, plus een houten hoofdbedekking, een soort keppel met een gezicht erop gesneden. De muts van een vroegere Hogon, zei de jongen, en ook dat klop-te wel, maar van hout hadden we ze nog nooit gezien. Op de terugweg toonde ik ze uiteraard in het museum aan Samuel Sidibé, voor een uitvoervergunning. Hij was net zo verrast als ik: 'Er komen toch steeds nog verrassingen uit de falaise.' Die Hogon-muts mocht ik niet meenemen, dat had ik wel verwacht, maar een van die twee stokken wilde ik wel graag meenemen, de andere was dan voor het museum. Maar dat ging niet: ze waren veel te zeldzaam en hoorden eigenlijk bij elkaar, die bleven in Bamako. In zo'n geval betaalt het museum de aankoopkosten terug, maar ik liet er netjes een bordje bij zetten: DON DE PROFESSEUR WALTER VAN BEEK. Je moet aan je onsterfelijkheid werken.

Het vreemdste object is nog steeds een raadsel. In 2010 kwam Apomi op een ochtend met de boodschap dat de smid Brema ons iets heel bijzonders wilde laten zien, bij hem in huis. Apomi's huis ligt een eindje onder het onze, dus wij snel naar beneden. Brema deed heel geheimzinnig, en haalde diep uit de gebruikelijke jutezak een heel vreemd voorwerp. Het was een schedel, een mensenschedel, en wel met twee kleine hoorntjes erop. We wisten niet wat we zagen. 'Geen foto's,' zei Brema, die kennelijk heel nerveus was; Apomi was ook doodsbenauwd, je rook de angst in de hut. Helaas had ik in de gauwigheid dit keer mijn cameraatje niet mee genomen, dus kon ik niet eens een foto nemen. Ik had het wel erg graag gedaan. Mensenschedels kunnen geen hoorntjes hebben, dus we keken of we een lijn konden vinden waar iets geplakt was, maar er was niets te vinden, die hoorntjes – formaat geitenhoorntjes ongeveer – leken van hetzelfde bot als de rest van de schedel. De schedel was te koop, daarvoor waren we geroepen. Nu koop ik geen menselijke resten, maar dit moest onderzocht. 'Die schedel moet naar Bamako,' zei ik, 'en voor het onderzoek kan betaald worden.' De vraagprijs was ridicuul, 1,5 miljoen cfa (€ 2200), dus dat ging niet door. Ik heb er later met Samuel over gesproken bij de minister van Cultuur, en die laatste had er wel geld voor over, 100.000 cfa, en het was beter dat ik de onderhandelingen voerde en niet iemand van de regering, dachten zij. Terug in Tireli maakten we via Brema contact met de verkoper, maar die wilde niet zakken met de prijs, en we kregen de schedel ook niet meer te zien. Later hoorden we zelfs in Sangha dat er nog meer van waren, en zelfs twee soorten: met één hoorn, en met twee hoorns. Ze moeten nog ergens zijn; het donkere continent geeft zijn geheimen niet snel prijs, want wat hier precies achter zit...

Dertig jaar wachten

Op één ritueel heb ik meer dan dertig jaar gewacht, de maskerdans in mijn eigen dorp, Tireli. In feite wacht ik er nog steeds op. Waarom duurt het zo lang voor dat ritueel eindelijk wordt gehouden? Nu is het wel de moeite waard om hierop te wachten, want weinig rituelen kunnen ook maar in de schaduw staan van het zinderende spektakel van een Dogon-maskerdans. Deze dans vormt niet voor niets de centrale attractie voor toeristen die naar de falaise komen, en die het optreden van de maskers als het hoogtepunt van hun reis ervaren. Ik heb uiteraard niet alleen veel opvoeringen voor toeristen gezien en helpen organiseren, maar ook verschillende echte *dama*-rituelen, de tweede begrafenis; de eerste in 1980, de laatste in 2008. Alleen in mijn eigen dorpsheft, de wijk Sodanga van het grote dorp Tireli, heb ik nog nooit de echte *dama* gezien. Niet in 1980, niet in 2011, en niet in een van de vele jaren daartussen. Ik wacht er dus al ruim dertig jaar op; elk jaar weer ging het gerucht dat in dat jaar de *dama* gehouden zou worden, elk jaar weer werd ik intens teleurgesteld.

Op de vakgroep Culturele Antropologie in Utrecht wisten mijn collega's al niet beter: ik vertelde hun elk jaar dat het jaar erop het feest gehouden zou worden, ja, het ging zeker gebeuren. Mijn onderwijs was erop ingericht: al mijn colleges gaf ik in het eerste semester, zodat ik de tweede helft van het cursusjaar de handen vrij had. Voor het maskerfeest. Jaar na jaar reserveerde ik tijd in de tweede cursushelft, en jaar na jaar ging voorbij zonder dat er iets gebeurde; althans geen maskerdans. Het kwam er nooit van, en niemand in Utrecht geloofde me meer. Toen ik in 1998 mijn onderzoek verplaatste naar het Afrika-Studiecentrum, kon ik hen althans weer overtuigen van het komende feest, en toen ik begin 2007 aan de Universiteit van Tilburg hoogleraar in de antropologie van de religie werd, was dat een nieuwe kans voor deze religieuze toekomstverwachting, want ik bleef hopen en verwachten als een goede 'gelovige'. En jawel, in 2008 gebeurde er 'iets',

in feite de helft: de *dama* werd zowaar gehouden in Teri Ku, het deel van Tireli waar ik niet woon, maar niet in Sodanga. *Dama*-rituelen horen elke twaalf jaar gehouden te worden, en in feite viel het laatste in 1969. Het was dus eigenlijk al hoog tijd bij het begin van mijn onderzoek. Waarom dat voortdurende uitstel? Het korte antwoord is dat Teri Ku en Sodanga ruzie hadden. Het langere antwoord, waarom ze ruzie hadden, volgt hieronder, en ook hoe ik partij was in die ruzie.

Maskers

We zagen in het hoofdstuk over het lied al iets van de complexiteit van de eerste begrafenis, de *nyû yana*, maar dat is nog maar de eerste helft van de rituelen voor de doden. De tweede helft, het *dama*-ritueel, rondt het afscheid van de dode af. Zonder *dama* zou de geest van de overledene in de buurt blijven, zonder een blijvende bestemming, en vooral zonder de kans te krijgen in een kleinzoon of -dochter een nieuwe vertegenwoordiging op aarde te krijgen, een lichte vorm van reïncarnatie. De *dama* behoort dan wel om de twaalf jaar gehouden, maar of dat echt gebeurt hangt van tal van factoren af. Sommige dorpen hebben een *dama* elke drie tot vijf jaar – de kleine *dama* – andere wachten veel langer en hebben alleen een grote *dama*. Tireli is een van die laatste.

Ook de *dama* is weer een ingewikkelde serie rituelen, die bij elkaar maar liefst een maand duren. In die zes weken (een Dogon-week telt vijf dagen!) melden de jongens die geïnitieerd willen worden zich aan bij de oudsten van het dorp, en maken hun maskers. Meestal maken ze er verschillende, tegenwoordig ook om ze achteraf te verkopen. De rest van het dorp herstelt alle mannenhuizen, door ze van een nieuw, dik dak te voorzien, en de oude mannen bespannen de dorps-trommen met nieuwe vellen. Anderen helpen de jongens door hesjes te maken voor de maskers, of maken een masker voor hun zoon. Gedurende deze maand beginnen de jongens te oefenen: elke avond dansen ze met een zogenaamd leerlingmasker, een gevlochten kap over het hoofd en zwarte vezels aan armen en benen. Zichzelf begeleidend op een spleettrom oefenen ze na zonsondergang alle dansen die bij de diverse maskers horen, en in die periode duren de markten maar kort: alle vrouwen uit andere dorpen haasten zich om voor het donker thuis te zijn, want die maskers zijn eng. In de een-na-laatste week dansen de maskers in hun eigen wijk, op de dansplaats die elke dorpswijk rijk is. In de laatste week komt eindelijk het hoogtepunt van de *dama* in zicht, de aankomsten van de maskers uit de brousse, elke dag uit een andere windrichting. Andere rituelen voegen zich in dit geheel: het oprichten van een maskeraltaar met een lange geschilderde stok, het verzamelen van de *sigi*-zitstokken van de overledenen, het ontvangen van delegaties van andere dorpen, alles begeleid door veel eten en vooral veel drinken. Een maskerfeest vergt een jaar met een goede oogst, anders strekt het de gastheren maar tot schaamte. Na de vierde aankomst van de maskers uit het

zuidoosten, volgt op de laatste dag het vertrek van de maskers, richting het volgende dorp, voor Tireli is dat naar het zuidwesten. Vanaf dat moment zijn de doden werkelijk op hun bestemming: ze zijn voorouder geworden, en vanaf dat moment krijgen de Dogon-vrouwen weer kinderen zoals het behoort: in overvloed en met de naam van een overleden voorvader.

Wat zijn nu die maskers eigenlijk? De meeste stellen dieren voor zoals een haas, hyena, stier, diverse antilopensoorten, of steltvogels, maar ook bijzondere mensen worden afgebeeld: sjamaan, moslim, marabout, Sawo-man, Fulbe-man en -vrouw, blanke. De algemene teneur van de maskers is dat het wezens zijn uit de wildernis, dierlijk zowel als menselijk, en dat ze uit de brousse het dorp binnenkomen. Voor de Dogon is de wildernis de bron van kracht, wijsheid en vruchtbaarheid, dus is het passend dat na al de verliezen die het dorp geleden heeft door het overlijden van al die mensen met hun wijsheid en kracht, de vitaliteit van het dorp vanuit de brousse wordt hersteld. Dat is de kern van het maskergebeuren, de regeneratie van het dorp. Daarom hebben maskers een grote emotionele lading voor de Dogon, en zijn het eigenlijk geen voorwerpen maar wezens. Voor ons is een masker iets wat je voor je gezicht houdt, maar voor de Dogon, net zoals in andere culturen van West-Afrika, is een masker de gehele gekostumeerde en dus ook gemaskerde persoon, die iets van de wildernis voorstelt. De danser identificeert zich met dat specifieke dier, en heeft daarom geen masker op maar *is* het masker, een stukje wildernis. Het *dama*-ritueel mag dan een feest van regeneratie zijn, de dood komt toch eerst en de associatie tussen maskers en dood is sterk; zo hebben in de *nyû yana* enkele maskers een belangrijk ritueel aandeel. We zagen één masker het overlijden aankondigen in het dorp, door in absolute stilte alle heilige plekken van het dorp te bezoeken, een ritueel dat niemand licht zal opvatten.

Het belangrijkste van een Dogon-masker zijn de vezels, rode vezels gemaakt van hibiscus: ieder kostuum met rode vezels is een masker. Een stok met rode vezels eromheen is op zich al een masker.

Een paar vrouwen vroegen me ooit een masker te verwijderen bij een waterput: iemand had er een bundeltje rode vezels achtergelaten, en dus konden ze niet bij het water. Die vrouwen konden dat zelf niet weghalen, omdat maskers voor hen taboe zijn. Als zij zelf die vezels aanraakten, riskeerden ze ziekte en vooral onvruchtbaarheid; voor een man kan het masker geen kwaad, vooral niet als hij er ooit mee heeft gedanst in een *dama*. Hoewel ik zelf pas later in 2008 geïnitieerd zou worden – in Teri Ku – kon ik dat als man heel goed doen. Ik vroeg me wel af wat ze gedaan zouden hebben als ik niet langs was gekomen. Vermoedelijk hadden ze eerst even om zich heen gekeken of geen man hen zag en dan met een stok die vezels weggeschoven. Respect tonen voor de *tèm*, de traditie, geeft de vrouwen zelf ook respect en aanzien van de kant van de mannen.

Die rode vezels worden duidelijk genoemd in de mythe van de herkomst van het masker, een mythe die dus wél bestaat.

De rode bosmieren, zo luidt de mythe, begroeven een dode en waren met maskers aan het dansen; een langsvliegende buizerd zag dat, hield dat rode spul voor vlees en greep een masker. Boven in de lucht was hij ernstig teleurgesteld, alleen maar droge vezels, en liet het masker vallen. Het kwam terecht in het dorp Yougo, waar een vrouw het vond. Zij trok het aan en joeg haar man de stuipen op het lijf. Op een gegeven moment begon de man zich af te vragen wat er toch voortdurend uit de brousse kwam, en toen raadde een oude vrouw hem aan om eens achter die rots daarginder te kijken. Hij vond daar het masker, trok het aan en joeg zijn vrouw de stuipen op het lijf. Hij vertelde dat aan de oude mannen van het dorp, en die besloten dat dit een goede zaak was, die zij in ere moesten houden, en die verborgen diende te blijven voor de vrouwen.

Het woord *dama* betekent gewoon ‘taboe’, in dit geval taboe voor vrouwen. Eigenlijk betekent dit taboe dat vrouwen niet behoren te weten dat in die dansende figuur van het masker een man verscholen zit, en betekent *dama* het taboe op die kennis. Een Afrikaans dorp kent weinig echte geheimen, dus weten alle vrouwen niet alleen dat er een man in een masker zit, maar ook precies wie, en weten ze heel best wie er goed danst en wie niet. Maar ze spelen het spel mee, en de macht van het masker maakt het toch meer dan een simpel spel.

Foto 18.1 Het maken van de vezels, Teri Ku 2008



Ze zijn dus een mannenzaak, die maskers. Buiten de *dama* om gebruiken mannen de maskers soms om de vrouwen te corrigeren, wanneer deze zich ‘niet gedragen’, volgens de mannen dan; zo hebben Pieteke en ik eens een *puro* mee-gemaakt, een strafoptreden van de maskers. Daarin kwamen de maskers heel vroeg in de ochtend half aangekleed het dorp in, met luide kreten: ‘Hé hé hé.’ Terwijl de vrouwen binnen bleven, liepen de maskers langs alle houtstapels, om al het brandhout te inspecteren dat de vrouwen hadden gekapt. De aanleiding

was nogal triviaal. Volgens de mannen hadden de vrouwen te veel hout van een vruchtboom gekapt; die boom gaf prima brandhout maar ook lekkere vruchten, en de mannen waren nogal gesteld op die vruchten. Het verweer van de vrouwen was dat er weinig andere bomen over waren, ze moesten dus wel. De maskers maakten korte metten met alle excuses, trokken de takken van de gewraakte boom uit de stapels, maakten een luid kabaal, en zo hadden de mannen een vrolijke ochtend. De vrouwen werden verondersteld angstig en geïntimideerd binnen te zitten. Pieteke zat tussen hen in, en merkte dat ze in feite gezellig zaten te kletsen, roddels genoeg over alle kerels. Het eindigde bij het grote mannenhuis met een massaal samenzijn van alle half uitgedoste maskers en de andere mannen, onder wie ik. Daar moesten alle mannen een boete betalen voor hun vrouw. Aangezien Pieteke bij mij hoorde en veel planten had verzameld, moest ik ook dokken. Ik deed dat graag, € 1,50.

Ook in de *puro* is er een balans tussen spel en geloof. De vrouwen moeten binnen blijven omdat de dansers zich niet goed hebben afgedekt en dus direct herkenbaar zijn; dat is tegen het taboe, dus mogen vrouwen ze niet zien. Al zijn ze op de hoogte, maskers blijven speciaal, want hun associatie met de dood maakt hen toch gevaarlijk. Aan de andere kant beboeten de mannen zichzelf, en maken de vrouwen zich daar naar behoren vrolijk over. Na afloop, in dit geval tegen de middag, verdwenen de maskers weer, gingen de vrouwen weer aan het werk, en was er niets veranderd in het dorp.

Voor enkele vrouwen telt het maskertaboe niet, want zij zijn de ‘zusters’ van de maskers, de *yasigi*; zij zorgen voor water als de maskers in de brousse zijn, en zij dansen op de publieke plek wanneer de maskers hun opwachting maken voor het publiek. Op geen enkele manier laten ze zien beducht te zijn voor de maskers, ik heb ze nooit anders dan geheel ontspannen tussen de maskers zien rondlopen en dansen. Zij gelden als geïnitieerd, en dat kan op twee manieren. De gebruikelijke manier is dat ze geboren zijn tijdens het *sigi*-feest, het grootste ritueel van de Dogon dat eens in de zestig jaar wordt gehouden. Alle meisjes die tijdens de periode van de *sigi* het levenslicht zien, zijn daardoor bijzonder, *yasigi*. De eestvolgende *sigi* start in 2027, en beslaat vijf jaar; de Dogon hebben geen haast met hun rituelen. De tweede manier is door een – duur – ritueel waarbij een volwassen vrouw een groot feest houdt voor alle maskers, inclusief een offer op het maskeraltaar. Een Engelse collega van me, Polly Richards, onderzocht maskers in Idjeli, en zij heeft zich als deel van het onderzoek laten initiëren als *yasigi*, dat maakte haar omgang met de maskers mogelijk. Bij ieder maskeroptreden hoort een *yasigi* te zijn, want zij vertegenwoordigt in feite de vrouw die als eerste de maskers heeft ‘gevonden’; de maskers mogen dan de macht van mannen zijn om de dood op afstand te houden, in de mythe zagen wij dat een vrouw ze als eerste gebruikte: de macht van de man is een afgeleide van die van de vrouw.

Uitstel

Dogon houden van hun maskers. Zij maken maskers, dansen met maskers, als ze een velletje papier hebben tekenen zij maskers, en jongetjes knutselen kleine maskertjes van sorghumstengels. De toeristen zijn het daar helemaal mee eens, ook voor hen staan die maskers centraal in hun Dogon-ervaring. Al vanaf de jaren zestig kwamen er toeristen naar Sangha, waar een paar hotels waren. Ze maakten daar een tour, daalden de falaise af, wandelden langs een paar dorpen en zagen, na moeizaam terug naar boven gekomen te zijn, vlak bij hun hotel een maskerdans. Het aantal buitenlandse touroperators werd geleidelijk echter groter, toerisme nam toe, en men wilde wat nieuws. Vanaf 1975 werden de eerste toeristendansen gehouden in Tireli, en wel in de zuidelijke dorps helft, Teri Ku; daar was namelijk een ruime dansplaats – ruimte is schaars op de puinhelling – en een mooi mannenhuis.

Inmiddels was ik in 1979 mijn onderzoek begonnen in Sodanga, en dat is het arrangement dat ik aantrof. Het ging lang goed, totdat de dansers in Teri Ku zich realiseerden dat zij vrij weinig terugzagen voor die dansen, want alle winst ging naar de overheidsorganisatie, de SMERT. In 1982 protesteerden zij, maar onmiddellijk nam de noordelijke helft, Sodanga, mijn woonhelft dus, de dansen over. Een belangrijke factor was het eerder genoemde fotoboek van Time-Life, waaraan ik had meegewerkt, dat in 1982 uitkwam. Daarin stond Sodanga vermeld als de wijk voor een maskerdans, dus alle groepen toeristen die langs de falaise trokken wendden het steven naar Sodanga. Dat werd versterkt door de marktliberalisatie in 1984 in Mali: toerisme groeide en de dansen in Sodanga werden een regulier hoogtepunt in de tours van de vele operators. Sangha zakte wat weg, en Teri Ku werd langzamerhand vergeten. Een aantal droge jaren verhoogde de spanningen; van 1983 tot 1985 waren de Dogon mede afhankelijk van voedselhulp, en profiteerde Sodanga daar met zijn vele banden met de buitenwereld beter van dan Teri Ku.

Tijdens mijn eerste verblijf in 1979-1980 merkte ik al wat spanningen tussen beide dorps helften, maar die werden de jaren daarop bij mijn retourbezoeken steeds duidelijker. Alle Dogon-dorpen zijn in twee helften verdeeld, en competitie tussen beide is normaal. Maar hier was meer aan de hand: Sodanga ging er met het hele toerisme vandoor. Dogolu werd de spil in de toeristische ontwikkeling van Sodanga. Het probleem spitste zich toe in 1987. Eigenlijk was het al lang tijd om de *dama* te houden in Tireli, de normale datum zou ongeveer 1981 zijn geweest. Sodanga heeft veel te zeggen over die beslissing, want het maskeraltaar bevindt zich in een van de clanhuizen in Sodanga; de clanoudste daarvan is voor dat altaar verantwoordelijk, en hij heeft het laatste woord in de start van het ritueel. Toen die clanoudste in 1987 stierf kwam er een grote begrafenis. Echter, Teri Ku kwam niet naar de begrafenis. Binnen een Dogon-dorp is dat eigenlijk onmogelijk, en het werd dan ook door Sodanga gezien als een bewuste belediging van

de kant van Teri Ku. Het gerucht ging dat iemand in Teri Ku had gezegd dat de mannen van Sodanga dansten ‘als vrouwen’, een affront voor iedere Afrikaanse man. Vanaf dat moment vervielen de relaties van kwaad tot erger. In 1989 kwam een nieuwe oudste in het betreffende clanhuis, iemand die ik erg goed kende omdat hij mijn (en Dogolu’s) moedersbroer was, Pôla. Als nette neef gaf ik hem elke markt wat kolanoten en biergeld, maar een nauwe band met hem – dat hoort wel met een dergelijke oom – kreeg ik niet. Waar Dogolu de natuurlijke leidersfiguur was en gemakkelijk contacten legde, was Pôla een complexe persoonlijkheid, koppig en orthodox, een wat stugge man. Hij had eigenlijk christen willen worden maar mocht dit niet van de clan, want men kon het clanhuis niet onbeheerd laten. Dus hield hij zich extra precies aan de taboes. In 1989 was er eindelijk weer genoeg oogst voor grote rituelen; een daarvan was de begrafenis van Dogolu’s moeder, Pôla’s zuster dus, een enorm gebeuren waar ik nauw bij betrokken was. Gezien de goede oogst verwachtte ik dan ook dat een *dama* zou volgen. Tijdens de begrafenis bleek de kloof tussen de beide helften echter dieper dan gedacht. In de eerste nacht van de *nyû yana* horen oudsten uit het hele dorp te komen om samen een lang gezang te zingen. Daar waren de zangers uit Teri Ku niet voor komen opdagen, weer een affront.

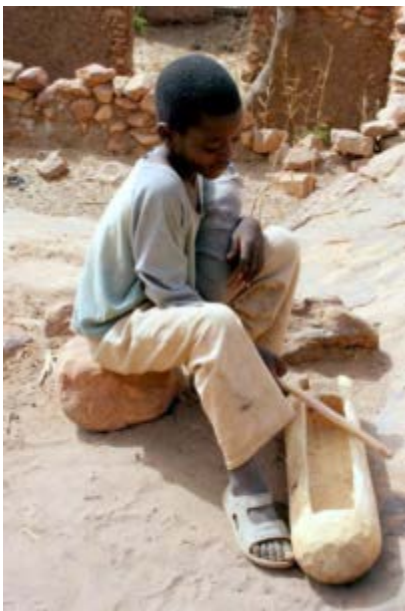


Foto 18.2 Een jonge initiandus en zijn spleettrom

Ondanks pogingen van sommige belangrijke Dogon om het geschil bij te leggen, bleef Pôla weigeren een *dama* te houden. Hij stierf in 1995, en opvolging duurt nu eenmaal drie jaar bij de Dogon, pas tegen 1998 groeide de kans op een *dama* weer. Ook het toerisme groeide. Verder zorgde de dood van de Hogon van Aru in 1989 met zijn spectaculaire begrafenis voor een aantal filmteams in de re-

gio, en kwamen er nieuwe fotoboeken over de Dogon op de markt, waarvan één van mij en Stephanie Hollyman in 2001. Eigenlijk heb ik dus het conflict door mijn boeken versterkt, juist omdat ik Tireli toeristisch op de kaart heb helpen zetten met de schijnwerper op Sodanga. Ik ben dus partij in dit probleem.

Zo tegen 2002 kreeg Teri Ku het benauwd: de dansers werden ouder, en de energieke atletische dansen van de Dogon-maskers vragen nu eenmaal om jonge dansers. De crux van het conflict is er een van interpretatie. Wat een *dama* is weten de Dogon precies, maar wat is een toeristendans, een stukje *dama*, of gewoon een stuk theater? Daarover waren en zijn de meningen verdeeld. In Teri Ku was men er vanaf het begin van uitgegaan dat de maskerdansen voor de toeristen een verlengstuk waren van de echte *dama*; dus wie voor toeristen wilde dansen, moest eerst een echte *dama* hebben meegemaakt. In Sodanga echter had men al vanaf de 'overname' van de dansen een andere koers gevaren. Voor hen waren toeristendansen geen 'echte' dansen: het was dus niet nodig om eerst 'geïnitieerd' te zijn om voor de toeristen te dansen. Dit was gewoon theater, een showdans!

Deze interpretatie als theater was een steen des aanstoets voor Teri Ku: de mensen van Sodanga dansten zonder initiatie, dus zij dansten 'als vrouwen'. Voor die gewraakte opmerking was dus wel enige reden. Kortom, de basis van het conflict is iets wat wij in Nederland ook goed kennen: orthodoxen tegen de vrijzinnigen. Teri Ku koos voor de orthodoxie: alle maskers zijn maskers, en dansen met maskers is inherent ritueel. Sodanga maakte een vrijzinnige keuze; de oudsten daar stelden dat echte maskers alleen tijdens het *dama*-ritueel optreden; alle andere maskers waren voor de show, en zo kon onze wijk wel jonge dansers rekruteren. Toch zijn ook voor de jonge Dogon uit Sodanga maskers niet zomaar dingen; ze waren knap bang in het begin, en lieten zich na het optreden maar wat graag reinigen door de oudste van het maskeraltaar. Men hield de maskers voor de toeristen ook netjes gescheiden van de 'echte', dus zo gewoon was het ook weer niet. Maar het vreemde ervan sleet snel, men wende aan het 'dansen als vrouwen', en tegenwoordig is het routine geworden. In het hoogseizoen zijn er soms drie dansen per dag!

Langzamerhand werd het Teri Ku duidelijk dat Sodanga simpelweg niet van plan was om de echte *dama* te organiseren, het was veel voordeliger om de situatie zo te laten, dan bleven de toeristen tenminste naar Sodanga komen. Pôla's opvolger Tigemu was een veel vriendelijker man maar wel volkomen loyaal aan zijn voorganger en goed geïnstrueerd door de belanghebbenden uit de wijk: geen *dama*. Ik heb het er nog wel met hem over gehad, want we konden het goed samen vinden, maar hij hield vast aan de oude lijn. Teri Ku werd wanhopig en stuurde een delegatie naar Yougo, het dorp waar de maskers oorspronkelijk vandaan komen. Om zelf het initiatief voor een *dama* te kunnen nemen, hadden ze een altaar nodig uit Yougo. Nu kwamen zij op een ongunstig moment in Yougo, want vóór hen had een aantal andere dorpen al iets dergelijks gevraagd; conflic-

ten over maskerdansen komen meer voor tegenwoordig. Dus de oude heren van Yougo zagen het gevaar van zich splitsende dorpen, en weigerden: geen tweede altaar in Tireli naast dat van Sodanga.

Zo bleef de kwaliteit van de Teri Ku-opvoeringen achteruitgaan, terwijl die van Sodanga steeds professioneler werden. Het idee om de toeristendansen minder orthodox te beoordelen was door het conflict onmogelijk geworden, want dan zouden ze zelf ‘als vrouwen dansen’ en zich onsterfelijk belachelijk maken. Begin 2007 namen de oudsten van Teri Ku daarom het heft in eigen handen. Zij raadpleegden de divinatie – in dit geval met kaurischelpen – en lazen uit de schelpen dat de tekenen gunstig waren. Plichtsgetrouw – en als laatste en grootste drukmiddel – presenteerden zij de traditionele giften die bij de maskers horen. Ten eerste gaven ze voedsel en kolanoten aan de oudste man van Tireli, Orisî, maar omdat hij uit Sodanga kwam en goed gecoacht werd, weigerde hij het geschenk, een affront. Toch zeiden de Teri Ku-oudsten hun jongelui zich voor te bereiden op de *dama* in 2008. Na de oogst, eind 2007, overhandigden ze aan Tigemu de traditionele gaven: een zak gierst en een haan om op het altaar te offeren, alle respect tentoonspreidend die zo’n gelegenheid vereist. Maar het ondenkbare gebeurde weer, Tigemu weigerde de gift. Hij liet de haan op de grond liggen, naast het mannenhuis, en de zak met gierst langs de weg er vlakbij. Niemand durfde eraan te komen. Het weigeren van zo’n gift is cultureel onmogelijk, dus dit was de definitieve breuk. Toen ik in maart 2008 aankwam, hadden muizen de zak leeggegeten en was de haan door een buizerd meegenomen, maar de zak lag er nog; hij ligt er waarschijnlijk nu nog, als stille getuige van een koppige weigering. Nu Sodanga vastbesloten was het geheel niet door te laten gaan, besloot Teri Ku het feest zonder offer te houden. In mijn wijk negeerde men vanaf dat moment alle nieuws uit Teri Ku, Oost-Indisch doof en ziende blind voor alles wat in de andere wijk gebeurde. Een *dama* van deze omvang – na zo veel tijd – vergt uitgebreide voorbereidingen, maar voor Sodanga was er ‘niets aan de hand’.

Eindelijk, de *dama*

Begin april 2008 trof ik dus een verdeeld dorp aan, waar Dogolu aannam dat ik de kant van Sodanga koos. Maar ik had 28 jaar gewacht op een ‘eigen’ *dama*, en was niet van plan door die ruzie mijn langverwachte feest te missen. En er was nog een probleem. Apomi was inmiddels dorpschef geworden, als kleinzoon van Orisî, de oudste van het dorp. Maar Apomi is ook de neef (zusterszoon) van Dogolu, de feitelijke leider van de dorpsheft. Apomi vond, mijns inziens terecht, dat hij als dorpsheft voor heel Tireli moest staan, niet alleen voor Sodanga, en steunde daarom het *dama*-initiatief van Teri Ku. Hij was inmiddels als hoofd van een NGO te rijk en te belangrijk geworden om aan de leiband van zijn oom te lopen. Tussen die twee was mijn positie erg moeilijk: mijn Dogon-plicht riep mij aan Dogolu’s zijde, mijn werk aan die van Apomi, en mijn overtuiging ook, want

ik vond de houding van Sodanga halsstarrig. De eerste weken liep ik daarom op eieren, al werd de situatie naarmate de voorbereidingen in Teri Ku vorderden geleidelijk wat hanteerbaarder. Apomi realiseerde zich terdege dat deze *dama* hem ook klanten zou kosten – hij heeft zelf ook een hotelletje. In Teri Ku zelf was de situatie trouwens ook niet eenvoudig omdat daar de natuurlijke leider, Eli, ook eigenaar van een hotel, een wat andere agenda had dan de officiële leiders van de *dama*, de oude mannen die vanuit het mannenhuis het ritueel en de voorbereidingen regisseerden. Eli wilde er geld aan verdienen, vooral aan de toeristen en filmers, terwijl de oude heren zaten te piekeren over een heel andere kwestie.

De oudsten van Teri Ku zaten namelijk met een klassieke vraag. De *dama* is een ingewikkeld ritueel, en elk dorp heeft zijn eigen specifieke manier, dus zij vroegen zich af: De laatste *dama* was zo lang geleden, hoe moest het ook al weer precies? Het mannenhuis in Teri Ku stond bol van de discussies hierover, want er is natuurlijk niets over opgeschreven – zolang er nog geen antropoloog is langs geweest die het heeft opgeschreven. In Sodanga werd wat besmuikt gelachen: ‘Ach, ze weten er niets van, ze doen het helemaal fout.’ Niemand uit Sodanga stak een hand uit, terwijl ze wel voortdurend fouten probeerden te vinden: ‘Ze maken veel fouten. Dit is dus geen echte *dama*!’ Aan de andere kant was Dogolu wel erg nieuwsgierig, en ik moest hem ’s avonds stiekem vertellen wat er allemaal gebeurde, en natuurlijk wilde hij alle digitale foto’s zien. Dat is geweldig met een digitale camera, en we hebben samen uren zitten kijken; ik zag hem langzamerhand van mening veranderen, van tegenstand naar schoorvoetende bewondering, want dit was toch allemaal wel erg mooi.

Uiteindelijk denk ik dat men in Teri Ku maar één foutje maakte, en twee elementen omdraaide. Ook wachtten ze erg lang met de formele start van het ritueel, het planten van de *dani*, de offerpaal. Dat uitstel betekende dat een filmteam de feestelijkheden miste. Susan Vogel was met een filmploeg gekomen, begeleid door Polly Richards, die een paar dorpen verderop de maskers had onderzocht. Vooraf had ik voor hen de onderhandelingen gevoerd voor de filmrechten, maar ze bleken iemand van het museum in Bamako bij zich te hebben met een heel andere insteek. De Dogon gaan ervan uit dat het hun *dama* is, en dat zij fotorechten kunnen claimen – ook mijn visie – maar voor het museum is het nationaal cultureel erfgoed, dus van Mali. Deze film was een Malinese productie, Susan deed dat voor het museum, en dus konden zij gewoon filmen. Zo kregen de oudsten wat relatiegeschenken maar geen geld voor fotorechten. Uiteindelijk trok het team trouwens aan het kortste eind, want zij konden maar kort blijven, en de aarzeling van de Teri Ku-oudsten betekende dat de ploeg het moest doen met alleen de voorbereidingen van de *dama*. Ik heb geen idee of de oude heren dat met opzet hebben gedaan, vermoedelijk niet.

Hoe dan ook, met alle hobbels ging het feest gewoon door: het enthousiasme was groot, de uitgebreide voorbereidingen waren op gang gekomen, en er kwamen

veel jongeren van Teri Ku uit de steden in Mali terug naar huis om deel te nemen. Dogolu's argument 'Dit is niet echt' verloor snel zijn kracht. De *dama* kent een lange aanloop waarin de nieuwe initiandi met hun spleetrommen 's nachts door beide dorps helften lopen, naar de verschillende heilige plaatsen van het dorp. Sodanga trachtte nog even hun de toegang tot hun helft te ontzeggen, maar Apomi kwam tussenbeide en liet de maskers toe in Sodanga, het juiste gebaar voor een dorps hoofd, al werd het hem wel kwalijk genomen. 'Hij heeft ons dorp bedorven,' klaagde Dogolu, maar overtuigend klonk dat voor mij niet.

Inmiddels had ik allang contact opgenomen met de oudsten van Teri Ku. Al was het niet 'onze' *dama*, ik wilde er zo dicht mogelijk bij zijn. Een Dogon die de *dama* wil ondergaan, behoort een standaard gift te doen aan de oudsten, en dat deed ik dus ook: 7000 cfa, het kan ook in natura. Voor mij was die € 11,50 geen geld, maar ik wist dat andere onderhandelingen zouden volgen. Eén ding wilden de oude heren allereerst van me weten: Nu ik me had aangemeld voor de *dama* van Teri Ku zou ik voortaan gelden als geïnitieerd in Teri Ku. Dat wil zeggen dat op mijn begrafenis – ze denken lang vooruit bij de Dogon – de maskers van Teri Ku komen dansen; ze nemen dan mijn doodsdeken, leggen die op hun pleintje en dansen daaromheen. Nu begrepen de heren prima dat ik meestal in Nederland was, dus de kans dat ik daar overleed was het grootst. Daarom moest ik garanderen dat mijn oudste zoon, Pieter-Paul, hen zou waarschuwen zodra Atimè Saye (ik dus) was overleden, zodat de maskers die nu werden geïnitieerd mij naar behoren konden eren. Ik beloofde hun dat graag, en heb Pieter-Paul op het hart gedrukt hier goed aan te denken. Als hij dit leest, denkt hij er wel weer aan. Kenmerkend is overigens dat ze niet op het idee kwamen om Tini hen te laten waarschuwen; maskers zijn een mannenzaak.

Hiermee was mijn deelname aan het ritueel geregeld, ik zou overal bij kunnen zijn, maar zonder zelf te dansen want dat zou ik pas in Sodanga moeten doen. Je kunt dus geïnitieerd zijn in de maskers zonder ooit een masker te hebben aangehad. Wat niet geregeld was, waren de fotosessies. Meedoen is wat anders dan foto's nemen, sterker nog, wie meedoet maakt sowieso geen foto's. Wilde ik foto's nemen? Ja, dat wilde ik zeker. Nou, geen probleem, maar dan moest daar apart over onderhandeld worden, en zo werd me duidelijk dat die twee rollen van me, participeren en foto's nemen, door de Dogon heel precies werden onderscheiden. Antropoloog of niet, participant of niet, ik moest evengoed fotorechten betalen. Het was even slikken, want je laat je als veldwerker graag voorstaan op de privileges die participatie met zich meebrengt. Maar uiteindelijk besepte ik dat dit eigenlijk een prima regeling was, want ik kon gaan waar ik wilde als participant, en foto's nemen waar ik wilde als observant. Alleen waren die fotorechten veel duurder dan de deelname aan het ritueel, ik moest namelijk per dag betalen, per fotodag. Nog allemaal prima betaalbaar, daar niet van, maar het getuigde wel van een gezond financieel realisme, stoelend op een groot cultureel zelfvertrouwen:

de heren had iets waardevols in de aanbieding, een product met een duidelijke markt. Alle blanken moesten dit betalen, maar de tijden zijn veranderd en tegenwoordig komen ook Dogon opdagen met camera's. Deze laatsten claimden natuurlijk dat dit hun eigen cultuur was, maar tot mijn voldoening moesten zij hetzelfde betalen: registratie is geen participatie, de oude heren hadden de prioriteiten precies goed. Eén Dogon had van het campement in Sangha een filmcamera gekregen om voor hen een film te maken; ik kende hem goed, hij was zelf uit Teri Ku, maar ook hij moest gewoon betalen. Hij vroeg mij om even uit te leggen hoe de camera werkte, en ik heb hem dus uitgelegd wat de voorkant was en het aan-knopje geweest. Moet genoeg zijn. Enfin, we waren er helemaal klaar voor, we mochten meedoen, wisten wat we gingen 'schieten', laat het dansen maar beginnen.

Foto 18.3 Een mooi uitzichtpunt voor het maskerfeest



Toen sloeg het noodlot toe. Tigemu, de maskerverantwoordelijke die al die tijd de *dama* had geweigerd, stierf midden in de voorbereidingen van de *dama* die hij zo gefrustreerd had. Voor Teri Ku was dit zonneklaar: hij stierf omdat hij ten onrechte de maskers had tegengewerkt: 'Zie je wel, de goden straffen meteen.' Voor Sodanga was het ook helder: hij was al lang ziek. Twee weken voor zijn dood heb ik nog een foto van hem genomen, waarop geen probleem is te zien, en had ik met hem gepraat zonder er veel van te merken. Ik was niet zo overtuigd van die

ziekte. Hoe dan ook, Tigemu was een belangrijk man, een clanoudste, en omdat er ook iemand in Teri Ku was overleden, werden de voorbereidingen voor de *damma* onderbroken voor een *nyû yana*. Apomi, als dorpshoofd, en zijn broer maakten van de gelegenheid gebruik om in de begrafenis hun vader, Balugo, te eren, qua timing meeliftend met de festiviteiten voor Tigemu; de *nyû yana* is altijd een collectief gebeuren. Ik heb Balugo erg goed gekend, en het deed me goed om zijn begrafenis mee te kunnen vieren, samen met Apomi en zijn broer, en met Dogolu, die hier niet ontbrak. De breuk was weer even geheeld tussen de twee Dogon die voor mij het belangrijkste waren, Dogolu en zijn neef.

Foto 18.4 Apomi, tijdens de begrafenis van zijn vader



Het werd een bijzondere begrafenis. Apomi is een welvarend en belangrijk man met een kudde koeien, en besloot geen geit maar een stier te slachten. En een stier wordt niet zomaar geslacht, maar in een zogenaamde *na uro*. Het dier wordt levend op een grote brancard gebonden aan de voet van de helling, waarna hordes jongens dit geheel naar boven torsen, naar de dansplaats. Het is een fantastisch gezicht, de enorme brancard die door de smalle weggetjes tussen de huizen door omhoog wordt gewrongen, terwijl mensen eromheen drommen om niets te missen. Feest alom, vrouwen gillen, mannen schreeuwen en vuren losse fladders af met hun geweer, iedereen zingt en danst om de brancard heen. *Na uro* betekent simpelweg de stier naar boven brengen, maar het is een geweldig spektakel. Het beest wordt dan op de dansplaats gelegd en de volgende dag geslacht, als deel van het vijf dagen durende ritueel. De *nyû yana* is altijd al spectaculair, ook zonder *na uro*, maar de stier maakte het feest compleet.

Teri Ku was vertegenwoordigd op de begrafenis, en ging na afloop door met de *dama*-voorbereidingen, zodat het iedereen duidelijk werd dat het nu eindelijk ging gebeuren. 's Nachts was dat in Sodanga duidelijk doordat elke avond in Teri Ku een dozijn jongens werd 'ingewijd', die dan tegen middernacht met hun spleettrommen boven langs het dorp liepen, langs beide dorps helften. Liggend op mijn dak hoorde ik iedere nacht het strakke ritme van de trommeltjes, weerkaatst door de klif, een vreemd, wat spookachtig en licht onheilspellend geluid, precies wat de maskers beogen, want in wezen zijn maskers, in hun kortste definitie 'iets engs van buiten'. De *dama* zelf is te ingewikkeld om hier uitgebreid uit de doeken te doen; de voorbereidingen duren minstens een maand, het feest zelf beslaat vijf dagen volgepakt met ritueel, vijf dagen uitbundig dansen.

Foto 18.5 Een weelde aan *kanaga*-maskers, een hyena en een woud van 'bomen'



De maskers vormen de kern van de *dama*, en vooral hun binnenkomst in het dorp markeert telkens het ritueel. In feite gebeurt dat viermaal, vanuit elke windrichting een keer, en voor de vierde dag zijn alle andere dorpen uit de buurt uitgenodigd. Van de mensen uit Sodanga hebben alleen Apomi en ik iets van de dansen gezien, verder niemand. Men volhardde koppig in de ontkenning van de *dama*. Maar maskers zijn voor de Dogon het mooiste wat er is, en zeker de maskers van de 'tegenpartij' zijn buitengewoon interessant, want 'wij' moeten het

toch zeker net zo goed doen, zo niet beter. Telkens als ik Dogolu weer foto's liet zien, werd hij heel stil en zuchtte: Ja, dit was een *dama*, geen twijfel aan! Het gebeurde echt, en het was een echt maskerfeest. Dogolu zag op mijn foto's en hoorde uit mijn enthousiaste beschrijvingen de overweldigende indruk die de hele horde maskers maakte, meer dan zestig maskers! Heel Teri Ku zat propvol met toeschouwers en bezoekers, hij zag het, en besepte dat dit een echte *dama* was, daar was geen discussie over mogelijk. En ook besepte Dogolu heel goed dat Teri Ku alle reden had om de toeristendansen voortaan daarheen te halen: ze hadden nu de mooiste maskers, de meeste dansers, en bovenal, echte dansers die echt waren geïnitieerd in de echte *dama*. Nu was het de beurt aan Sodanga om volgend jaar hetzelfde te doen, liefst nog iets mooier, nog iets groter.

Toch weer wachten

Zo zou het niet gaan, want *Ama la le igiwo*, god alleen weet het (de toekomst). Tigemu was immers dood, en opvolging in een clanhuis duurt drie jaar. In principe komt de man erin die nu de oudste van de clan is en tot die tijd worden de honneurs waargenomen door de zoon van de overledene. In dit geval was die tijd nodig, want de opvolger van Tigemu, Akene, was een clangenoot die in de vlakke woonde en christen was. Hij moest evengoed het clanhuis in, want de zaken van de voorouders kan men niet nalaten. Hij legde dus zijn christen-zijn neer, bekeerde zich weer tot de traditionele Dogon-religie, maar moest wel het vak van offeraar nog helemaal leren. Dat deed hij met enige aarzeling, en zeker de maskers bezag hij met angstig ontzag; zijn voorganger was immers tijdens een *dama* overleden.

Akene kwam in 2010 in het clanhuis, maar pas in juni, te laat om de *dama* nog te houden, in elk geval te laat om een beslissing te nemen. Maar er gebeurde ook nog van alles. Dogolu overleed begin maart 2010, en dus kwam Sodanga zonder natuurlijke leider te zitten. De voorbereidingen voor 2011 begonnen wel, maar Akene wenste om allerlei redenen niet mee te werken, daarin gesteund door de zoon van Pôla. Deze laatste had zijn eigen redenen om het feest weer uit te stellen. Naar het scheen, was de *omono* weg, het voorwerp dat het eigenlijke maskeraltaar vormt; vaak is dat een beeld, maar in dit geval is het een vuistgroot object bezet met kaurischelpen. Het verhaal gaat dat het gestolen is, maar enkele boze tongen spreken over verkoop. Hoe dan ook, er moet nu eerst een nieuwe *omono* komen; of die door de oudsten van Yougo wordt erkend is niet duidelijk, de tijden zijn veranderd.

Weer moesten dus de jongelui van Sodanga wachten. De oogst van 2011 was niet goed, en de nieuwe *omono* was er nog niet. Ook in 2012 durfde de kersverse chef van het maskeraltaar geen *dama* aan. Volgens mijn informanten hebben diezelfde jongelui bedreigd een *dama* te zullen starten zonder medewerking van Akene, maar daar hebben de anderen ouden van Sodanga niet mee ingestemd, en

zonder de ouden is een *dama* echt niet mogelijk. Vlak daarna braken de gevechten uit in Noord-Mali, dus ook 2013 ging voorbij zonder *dama* in Sodanga; er zijn ook nog onlusten in de vlakte geweest. Ik hoorde onlangs dat de Dogon veel van hun kunst, en dus ook maskers, te koop aanbieden, bang dat de islamisten terugkomen en alles vernietigen. Wat de huidige onlusten uiteindelijk zullen brengen is nog duister, al zijn de meesten van mijn vrienden er wel van overtuigd dat het allemaal goed gaat komen, misschien in 2016. Hoe dan ook, voor mij is de wachtperiode nog niet over, en soms wanhoop ik of het ooit echt zal gebeuren. Maar iedere Dogon uit Sodanga die ik daarover spreek, is er zeker van: natuurlijk komt er een *dama*, dat kan niet anders. Ik hoop het. Eerst zien.

Zoute regen

Alle bijzondere gebeurtenissen die we bij de Dogon gezien hebben, de grote rituelen, de aanwezigheid van toeristen met en zonder kunstroof, de strijd om de maskers in Tireli, moeten niet de indruk wekken dat het leven uit slechts hoogten en dieptepunten bestaat. De aard van de Dogon-samenleving maakt dat er veel spectaculairs voorhanden is, maar het gewone leven, zoals we dat aantreffen in hoofdstuk 13 toen ik weer thuiskwam bij Dogolu, is nog altijd de norm. Daarom gaan we hier, voordat we afscheid nemen van onze hoofdpersoon in Tireli, terug naar het dorpsleven, en wel naar één essentieel element ervan, regen. Net als bij de Kapsiki wordt het Dogon-jaar gedomineerd door het regenseizoen, ongeveer van eind juni tot september. Een goed jaar is een jaar waarin het regent, en droogte maakt ellendig, zo eenvoudig is het leven in de Sahel. Alleen zullen er toch weer wat feesten het verhaal insluipen, want daar is de Dogon-cultuur nu eenmaal rijk aan. En, we hebben één jaarlijks hoogtepunt nog niet gehad.

Begin juni 2008 was het maskerfeest in Teri Ku eindelijk doorgedaan, ondanks de strijd tussen beide dorps helften. Het was gelukt. En het was droog gebleven, heel goed want tijdens de maskerfeesten hoort het nu juist niet regenen: de maskers mogen niet nat worden, want dan zouden ze hun kracht verliezen. Waarom? De verf loopt natuurlijk wat uit, maar dat kan nauwelijks voldoende zijn als reden. Ik denk dat er een diepere oorzaak voor is, want in de maskerzangen worden de droge maskers geroemd, en droogte is doorgaans helemaal niet zo gunstig. Eigenlijk gaat het om vruchtbaarheid, zoals vaak in Afrika, en wel om twee verschillende typen, de religieuze vruchtbaarheid via de maskers en de fysieke via de regen, en die twee zijn elkaars tegendeel, die gaan niet samen. De vruchtbaarheid van het mannelijke ritueel staat tegenover de fysieke fertiliteit van de vrouwen, en beide zijn daarom taboe voor elkaar.

Enfin, de laatste maskers waren op weg gegaan naar Komakan, om het feest als het ware door te geven aan zijn volgende pleisterplaats, richting het zuiden – al heeft Komakan zijn eigen ritme van maskerfeesten. Ons dorp maakte zich nu op voor het laatste ritueel, het *buro*-feest, dat in juni hoort plaats te vinden, vlak voor het begin van het regenseizoen. Ook na alle inspanningen en poespas rond de maskers moest het wel gebeuren, want de regen moest komen, en vooral op tijd komen. De *buro* heeft niets met maskers te maken, maar alles met offers, en gaat daarmee over de dagelijkse relatie met de bovennatuur. Ook in de Dogonreligie heb je gewone en bijzondere rituelen, en dit is het gewone werk, zou je kunnen zeggen.

Na de *dama* begonnen de vrouwen van Atimè met de eerste voorbereidingen van hun bier, zowel voor de markt als voor het *buro*-feest. ‘Ons’ bier is beroemd, ik zei dat al, en wanneer ik naar Sangha ging, moest ik voor Dyanguno altijd een bidonnetje meenemen, anders had ik mijn plicht niet gedaan – bier wordt hier vervoerd in de kleine plastic jerrycans van 4 liter waarin oorspronkelijk olie heeft gezeten. De markt van Tireli is dan ook een echte biermarkt; rondom de eigenlijke markt zitten de vrouwen met hun *dei no*, de bierkruiken, en iedereen die de markt op loopt komt altijd eerst langs het bier. Aan bier valt niet te ontkomen, maar wie zou dat willen? Het is normaal om eerst wat te proeven, en dan een kalebasje vol te kopen; ik doe dat ook, na eerst rondproeven wie de lekkerste heeft deze week, zoek ik iemand om de kalebas samen mee te legen, dat lukt altijd. De vrouwen zijn goed georganiseerd, en hebben zelfs een standaard maatblik dat geldt voor alle dorpen, een halfliterblik waar vroeger de poedermelk in zat. Dat merk poedermelk is allang weer van de markt, maar het blik functioneert nog steeds als standaard bierschep.

Op de gemiddelde markt tel ik zo’n vijftig potten prima *konyo*, per persoon 2 liter, vrouwen en kinderen, iedereen inclusief. Het alcoholpercentage is laag, maar de hoeveelheid helpt wel. De oude heren van Apomi’s clan, *ginuboro*, kopen samen als clanbroers altijd een volle kruik van 20 liter, en wanneer ze daar met zijn vieren doorheen zijn, moeten ze wel heel omzichtig naar huis klauteren, over die stenen. Ik ga altijd naar de wekelijkse markt, om de vijf dagen (de Dogon week telt vijf dagen, wat een erg prettig ritme is), natuurlijk om te zien wat er wordt verhandeld, maar ook om iedereen te groeten, en om onze vrouwen Yasaa en Yasagu wat geld te geven, want die zitten daar natuurlijk hun etenswaar te verkopen en verwachten wat van hun *ige*, echtgenoot, van mij dus. Verder drink ik altijd na het proeven een kalebasje met de *ginuboro* – want dat zijn mijn moedersbroers – en laat ik bij andere verwanten wat geld achter voor hun slokje. Meestal ga ik naar huis voor het donker wordt. Dat laatste leerde ik meteen een van de eerste weken. Als ijverig veldwerker wilde ik toen zien hoe de markt afliep, en kwam ik daarvoor na het eten terug. Dat had ik niet moeten doen. De gewone handel was wel weg, maar het bier was nog niet op; nu is daar op zich

niets mis mee, maar bij de klanten was het geld wel op, en dat vormde natuurlijk een nijpend probleem. Van alle kanten kwamen daarom wanhopige familieleden naar me toe die wilden dat ik hen hielp dit acute vraagstuk op te lossen, want de vrouwen leverden niet op krediet – waar ze groot gelijk in hadden. Enfin, ik moest dringend geld fourneren voor bier! Daar kom je dan niet helemaal schadevrij vanaf.

Foto 19.1 Yalai aan het bier brouwen



Na de *dama* sloeg het weer om, het werd iets koeler maar veel vochtiger, en de wind verdween, juni is altijd drukkend, vochtig en warm, kortom, zweetweer. Zelfs de Dogon vinden dan dat het warm is, en met 40°C is daar wat voor te zeggen. Toch was het tijdens de maskerdansen volgens mijn thermometer een stuk warmer, zeker 45°C; ik was daar wel van onder de indruk maar mijn vrienden niet, want het was droog en dus leek het met een beetje wind veel koeler. Nu hadden de dansers danig gezweet onder hun maskers – want die dingen zijn bar warm – maar dat was een teken van uitverkiezing en dat zweet liet zien dat je nog meetelde als een sterke man, een echte *sagatara*. Tegen de avond zat ik op mijn favoriete plek, naast het afdak boven op het hotelgedeelte van mijn huis, waar je een mooi uitzicht hebt op de vlakte. Omdat het zo broeierig was had ik mijzelf vergast op iets heel bijzonders, een flesje tonic, Brasseries Mali maakt een pittige tonic. Een koud tonicje, uit de petroleumijskast van Dogolu, dat ik heel langzaam slokje voor slokje dronk, genietend van de frisse prikkeling die mijn stoffige mond schoonspoelde, één koud tonicje met een hoop bubbels, wat kan je daar van genieten. Ik drink zelden zoiets luxueus uit een flesje, want vanuit een soort

veldwerk-fundamentalisme vind ik dat mijn consumptie zich eigenlijk niet van die van de Dogon hoort te onderscheiden, een veldwerker eet en drinkt 'met de pot mee'. Dogolu vond dat onzin, hij zag geen enkele reden om mezelf niet iets lekkers te gunnen, als ik dat kon betalen. Trouwens, het was omzet voor hem. Maar voor mij speelde mee dat wanneer je luxe dingen afzweert in het veld, echt rigoureuus afzweert voor de duur van het veldwerk, dan mis je ze niet zo; een licht masochisme is aan veldwerk niet vreemd. Enfin, dit was een Malinese tonic, dat is een beetje een excuus. Later zouden mijn studenten me uit Namibië foto's sturen van hun veldwerkbehuizing: die woonden naast een zwembad. Ze moesten mij dan bij terugkomst ervan overtuigen dat ze echt veldwerk hadden gedaan, immers 'echt' veldwerk is toch afzien? Dogolu had natuurlijk gelijk, en de studenten ook, maar zo zit ik als veldwerker nu eenmaal in elkaar.

Ondertussen genoot ik van het uitzicht over de vlakke, want mijn huis staat halverwege de helling. Beneden in het dal verzamelden witte koereigertjes zich in de grote baobab; ze waren erg onrustig, en in het oosten boven de duinen zag ik waarom. Daar in de verte kwam een vreemde gloed op, met een vale zandkleur alsof de duinen uitliepen de hemel in, met langzame wervelingen van geel en bruin. Geleidelijk werd die gloed een muur, een rivier van zand die rechtop stond, en traag van beneden naar boven stroomde. De aarde stroomde de hemel in, erachter was niets meer te zien en met iedere meter die de muur dichterbij kwam leek onze wereld onherroepelijk opgeslokt te worden. Daar in het oosten leek de wereld te eindigen, en dat wereldeinde kwam onherroepelijk en onstuitbaar op ons af. Ja, dit was een stofstorm, een echte, en die was heel welkom; de eerste regens gaan immers vaak gepaard met zulke stofstormen; het mocht dan een apocalyptisch gezicht zijn, alles wat regen aankondigt is goed. Vorig jaar begin oktober had het voor het laatst geregend, meer dan acht maanden geleden, en dat zijn heel veel droge maanden. Water in de putten en de boorgaten was schaars geworden: water halen betekende wachten op water, en naar de put gaan was nachtwerk geworden.

Het dorp had het gezien, ik zag mijn burens snel naar hun erf lopen, en de hut in gaan. Het was te mooi om geen foto's van te maken, dus dat deed ik eerst, en na mijn laatste slokje tonic haalde ik mijn bed van het dak, ging de trap af, nam de spullen van mijn werktafel mee mijn slaaphut in, en deed alle ramen dicht. Ik ken stofstormen, ze lijken alleen maar het einde van de wereld, en zijn het allerminst; er komt wel een nieuwe wereld uit tevoorschijn, maar dan eentje die helemaal bedekt is met een dikke laag stof en zand. Dus alles moest dicht; ik heb een hut met veel ramen – geen Dogon begrijpt waar die allemaal voor nodig zijn – en moest overal de luikjes stevig dichtdoen; een raam is gewoon golfplaat op hout. Daarna kon ik niets anders doen dan de storm over me heen laten komen, de golfplaat-luikjes rammelend in de wind. Buiten het fluiten van de wind was er niets meer in het dorp te horen, geen mens en geen geluid van welk dier dan ook;

iedereen zat in zijn stikdonkere hut en zat de storm uit. Een halfuur later was de lichte razernij over, en kwam men voorzichtig weer naar buiten: overal zand, ja, maar komt de regen? Is het alleen stof, of komt er nog wat? Spanning heerste in het dorp, maar er kwam niets, en langzamerhand maakte de teleurstelling zich van ons meester, de regen bleef uit, een vals alarm.



Foto 19.2 Stofstorm in Tireli

Geen regen, dus ik ging deze nacht maar weer op het dak slapen, want een volgende storm zat er niet meteen weer in. Later in de regentijd zou ik de nacht altijd op mijn dak beginnen, en wist ik nooit of ik er halverwege de nacht niet af zou regenen. Binnenshuis was het veel te heet en bedompt om een oog dicht te doen; eigenlijk hebben de klassieke Dogon-huizen een veel betere oplossing; een ingangshut met twee openingen en een soort bedstede opzij, goed geventileerd en droog. Dogolu heeft er ook zo een. Voor mij was zo'n bed veel te klein, en voor hem eigenlijk ook, meestal sliepen er een paar kinderen. Dus bleven de nachten 'actief', zullen we maar zeggen, onderbroken.

Ik had nog even gehoopt op een herhaling van 1994. Met het filmteam van Handprints, een Amerikaans filmproject, sliepen we zoals altijd op het dak toen ik in de vroege ochtend, om een uur of vijf, wakker werd en ook zo'n vreemd verschijnsel aan

de horizon zag. ‘Dust storm, dust storm’, ik luidde meteen de noodklok en maakte iedereen wakker. Het team liet zich snel overtuigen en we verdwenen de hut in. Ze baalden wel dat ze dit niet konden filmen – nog veel te donker, en de storm maakte het ook niet lichter. Veel wind, veel zand en stof, maar ook toen kwam de regen niet, voor iedereen een teleurstelling en zeker voor een filmploeg die er maar even is, en dit graag wilde filmen. Maar toen we daarna aan de schoongeveegde ontbijttafel zaten, hoorden we van veraf een vreemd geluid, een soort gebrom, een ver, dof geruis alsof er ergens een branding was, maar hier in de Sahel is de zee niet direct om de hoek. We gingen op onderzoek uit, en zagen beneden in de droge rivierbedding een stroom water aankomen, steeds meer water. Het team haalde snel de apparatuur, en was net op tijd om te filmen hoe een vloedgolf door de beek spoelde. En niet alleen door de bedding, het water trad buiten de oevers van het riviertje, en geleidelijk liep de vlakke tussen de dorpselling en de duinen helemaal onder. Mens en dier moest zich redden op de rotsen, alle wegen en velden stroomden onder. Ook het marktterrein stond helemaal blank, terwijl het die dag juist marktdag was. De handelaren en de klanten kwamen wel, maar alle handel vond op de rotsen plaats, boven de spiegellende watervlakke. Het had, hoorden we later, in de dorpen in het zuidwesten heel hard geregend, daar wel, en de beek watert af naar het noordoosten, naar ons toe. Alles bij elkaar vond ik het een vriendelijk natuurverschijnsel, met een metertje water in de vlakke, en een bruisende beek die je aan hoorde komen. Echter, zo ging het bericht, in Guimini was wel degelijk iemand verdronken in die beek. Ik vroeg me af hoe hem dat gelukt was, maar voor de Dogon was dat geen enkel probleem: Nomo, de watergod, had hem gepakt! Dogolu kon er niet over uit: ‘Dit hebben we nog nooit gezien. Dit hebben we nog nooit meegemaakt.’ Het leverde erg mooie plaatjes op, dat wel.

Foto 19.3 Overstroming in Tireli



Dit keer in 2008 was er dus geen overstroming en had het kennelijk nergens in de buurt geregend. De volgende dag vulde zich met de voorbereidingen van de *buoro*, en vroeg in de avond hoorde ik de stem van Amono weergalmen vanaf de *falaïse*. Hij was in 2008 de dorpsomroeper; regelmatig berichtte hij het dorp over de wederwaardigheden van de dag. Eén plek hoog tegen de steilwand aan dient als omroepplaats, en het sonore stemgeluid van Amono weerkaatste tegen de hol-

te achter hem in de rotsen, een prachtige akoestiek die maakt dat iedereen in het dorp het kan horen. Vaak zijn de berichten weinig opwindend. Zo liet een vrouw eens omroepen dat ze haar mand met koemest kwijt was; die had ze even neergezet en nu was hij weg: wilde degene die haar mest had meegenomen die weer terugbrengen? Dan kon ze haar velden verzorgen. Dit keer ging het om een belangrijker bericht, want Amono kondigde aan dat de *buro* na de komende marktdag zou starten.

Vlak voor het feest begon kwamen er ineens drie vreemde groene wezentjes ons huis in rennen, helemaal bedekt met boombladeren. Met luide kreten sprongen ze bij de buren vandaan naar beneden op ons erf, en renden rond. Meppend met twijgen probeerden ze de meisjes te pakken, de dochters van Dogolu, die gillend wegreunden, maar niet zo ver dat ze deze bladmaskers niet meer konden zien; uitdagend riepen de meiden het Dogon-equivalent van 'pak me dan als je kan', en gilden opgewonden als er een hun kant uitkwam. Eén meisje durfde iets te veel en werd gepakt, dolle pret voor iedereen, en met een muntje kocht Dogolu haar breed lachend weer los. Het waren trouwens bekenden, dat konden we wel zien door die bladeren heen, jongetjes uit de buurt; ze wilden natuurlijk niet echt herkend worden, want ze hadden zich niet voor niets zo ingepakt: zij waren 'maskers'. We gaven ze wat geld, en toen gingen ze het volgende huis onveilig maken. Deze dagen zouden we ze nog met enige regelmaat zien, want deze bladmaskers horen bij het *buro*-feest. Historisch gezien zijn het de oorspronkelijke maskers – voor zover je daar ooit van kunt spreken – en sinds de komst van de 'rode' maskers is deze oudere vorm een kinderspel geworden, zij het wel een ritueel spel, want zonder bladmasker is een *buro* niet compleet.

De *buro* is een mooi feest, niet zo spectaculair als de begrafenis of het maskerfeest, maar een overtuigend feest van harmonie en eenheid. Het woord betekent 'offeren', *omono buro* is het brengen van een offer, en dat is de kern van het ritueel, zoals het ook de essentie is van de Dogon-religie. Dat geldt trouwens ook voor de Kapsiki, daarin lijken deze religies nog het meest op elkaar. Een offer is een gezamenlijke maaltijd van mens en bovennatuur, waarin de familie aanzit met de goden. Dat is niet specifiek Dogon of Kapsiki, het is bijna universeel. Met alle variaties in wat er gegeten wordt, wie er aanwezig zijn en hoe men zich de goden denkt, gaat het er uiteindelijk om elkaars commensaal te zijn, een oude term die aangeeft dat men samen aan tafel zit. Van alle symbolen van de mensheid is dit een van de krachtigste: wie samen eet uit dezelfde pot, of wiens brood men breekt en zout men deelt – dit is bijbels – dat is een vriend, die kan vertrouwd worden, met hem of haar zijn wij één.

De *buro* startte met een heel vroege omroep van Amono: niemand mocht de brousse in, tot na de eerste offers. De dorpsoudste, de Hogon, begon met de offers op de oudste altaren van het dorp, die van zijn clan, en op de *lèbè* van het dorp, het altaar van de aardegod Lèbè, onder aan het dorp bij het beekje. Daarna

gingen de clanoudsten en andere priesters aan het werk, op hun altaren – dat zijn er een heleboel – en toen was het de beurt aan de lineage- en huisaltaren. Het was de ochtend van de witte altaren, want overal in het dorp waar we rondliepen stonden ineens witte kegels waarop was geofferd, wit vanwege de *punu*, de gierstepap die er ruim over is uitgegoten, met een spoortje rood op de plek waar een kippetje het leven had gelaten. Dogon-altaren zijn aarden kegels, in het gewone leven niet erg herkenbaar als offerplaats of zelfs maar als bijzondere plek, maar deze ochtend sprongen ze naar voren uit het dorpslandschap, helderwit tegen het bruingele dorp. Zo tegen de middag werd het tijd voor mijn eigen offer op mijn eigen altaar, Walter Ama, zoals het in de wijk heet. Lang geleden hebben Mèni-nyu en Yèngulu dat voor mij gebouwd en ingewijd. Ik nodigde Wagtige, de zoon van Mèni-nyu, en Mabudu, onze vertrouwde kok die tevens lineage-oudste is, uit om voor ons allemaal het offer te verzorgen.

Dit jaar was nog niet op Walter Ama geofferd, dus het moest een groot offer zijn, niet alleen kippen, maar ook een schaap. Een geit mocht ook, maar ik vind schapenvlees lekkerder, en als je toch met de goden aan tafel zit, moet je maar goed eten ook. Andere jaren kon het wel weer met twee kippen, zolang het altaar maar aandacht zou krijgen; verwaarloosde altaren kunnen agressief worden, daar krijg je als eigenaar problemen mee. Dogolu had een groot schaap voor me gekocht, want dat vond hij nodig met onze familie. Ik ook, al sta ik er elke keer weer van te kijken hoe weinig vlees er overblijft van zo'n heel beest, maar goed, daar genieten veel mensen van. Ama, god, ook, hoop ik. Van een buurvrouw betrokken we het bier, drie grote potten. Ik probeer dat altijd een beetje binnen de perken te houden, want volgens Dogolu moest er nog een pot bij – ja, dat zal niet! – maar ik vond dit genoeg, 60 liter. Dogolu's vrouwen zijn christen, maar ze weten heel best hoe het hoort bij een offer, en hadden dus keurig gezorgd voor het voedsel voor de goden: wat *punu*, rijst, sesam, gierst en sesamolie, van elk soort voedsel een beetje. We ontruimden mijn studeer-annex eetkamer en lieten Wagtige en Mabudu aan het werk. Beide 'ouderlingen' smeerden eerst het altaar weer stevig in met modder, want het moest zich goed voelen en groeien; een altaar wordt inderdaad steeds groter naarmate het langer gebruikt wordt. Een offer vergt twee man, één om de handelingen uit te voeren en een tweede als spreker, die daarmee de eigenlijke leider van het ritueel is. In dit geval was Mabudu de spreker; hij hurkte aan de kant, nam een stukje ijzer, tikte ritmisch op een steen, en begon met een lange rituele tekst, de *toro*. Niet alleen is er zonder woorden geen offer, zonder woorden is er zelfs, volgens de Dogon, geen wereld. 'Wij scheppen de wereld met onze woorden', zegt men, 'wie het woord kent, kent de wereld', en dus gaat het om deze tekst, Dogon is een woordencultuur.

De ingewikkelde tekst begint met het aanroepen van alle goden, te beginnen met Ama, de hemelgod, daarna Lèbè en Nomo, de aarde- en de watergod, plus alle geesten die dorp en brousse bevolken, en dat zijn er heel wat. De eerste voor-

ouders van Tireli en degenen die de trappen in de falaise op hebben gebouwd, sluiten de rij. Telkens wordt elke god of geest aangeduid met zijn volle *tige*, zijn erenaam, eigenlijk meer een kort gedicht dat hem typeert. De hemelgod, Ama, heeft een heel mooie: hij is de god die alles verandert, hij is ‘Ama die niets hetzelfde laat’:

‘Wie weent, laat hij lachen,
 maar wie lacht, laat hij huilen.
 Wie een kom eten heeft, vindt er alleen maar bladeren in,
 maar wie een kom bladeren heeft, heeft ineens veel eten.
 Wie op de weg loopt, eindigt in de brousse,
 en wie in de brousse verdwaald is, vindt ineens de weg.
 Ama, die alles verandert.’

Dat is dus zijn volledige naam, overigens een prachtige uiting van de ambivalentie die alle Afrikaanse goden kenmerkt, goed en slecht, dreigend en troostend, alles tegelijk. Zo hebben Lèbè, Nomo, de vier soorten kleinere geesten en de mensen die ooit de trappen hebben gebouwd in de falaise, allemaal hun eigen *tige*, en die worden met verve geciteerd. Sommige daarvan zijn oud en onduidelijk, maar een offeraar die zijn vak verstaat toont zich meester van de *tige*. Mabudu ook, hij is een echte performer. Diezelfde *toro*, maar dan nog uitgebreider, hoorden wij aan het eind van de begrafenis, het is de basistekst van de Dogon-religie, de uiting van de nauwe relatie met de bovennatuur.

Terwijl Mabudu de *toro* reciteerde, smeerde Wagtige wat sesamolie over het altaar, goot de *punu* erover uit – mooi wit – en smeerde wat rijst, sesam en een stukje gierstwafel net naast de *gobu* boven op de kegel; deze *gobu*, een soort ijzeren vraagtekentje, is de eigenlijke offerplek, de kern van het altaar. Mabudu wachtte even met de *toro* tot Wagtige een haan had gepakt, en begon nu aan het deel van de *toro* waarin hij de goden vertelde wat de bedoeling was van het offer: een jaar gezondheid, vrouwen, kinderen, oogst, en speciaal voor mij ‘veel geld, heel veel geld’. Wagtige sneed eerst de keel van de haan door, daarna van de kip, en gooide telkens de vogel op de grond om te zien hoe hij stierf. Dat zie je bijna overal in Afrika; kippen weten namelijk niet meteen dat ze dood zijn, en lopen en fladderen zonder kop nog even rond. Hoe ze uiteindelijk stil liggen, daar gaat het om: een beetje op één kant is oké, op de rug is minder. Deze beide stierven prima. Het ‘*pièce de résistance*’ van het offer volgde nu, de slacht van het schaap. Mabudu was klaar met spreken en samen hielden beide heren het licht spartelende beest boven mijn altaar. Wagtige sneed het de keel door en het schaap liep leeg over Walter Ama. Leuk is het ook niet, maar ik heb het leren zien als iets dat wij als familie aanbieden aan de goden, en dat ons in eenheid bindt, inderdaad een religieus gebeuren met grote symboliek.

Terwijl Wagtige het schaap ophing om het te villen en uit te benen, gaf Mabudu mij een schaal met alle voedselsoorten; ik nam er als eerste van, als ‘chef de

famille', en deelde wat uit aan de hele familie, want het is een gezamenlijke maaltijd. Een paar namen niet omdat ze christen zijn, dat maakte niet uit, ze waren er toch bij, en de rest werd prima opgegeten door de kinderen. Mabudu sprenkelde bier op de grond voor het altaar, als deel van het offer, en ik nam de eerste slok. Bier dronk iedereen, dus de kalebas ging goed rond. Ik vroeg eens aan Mènyu waarom het bier om het altaar heen wordt gesprenkeld en niet erop – als antropoloog leer je door stomme vragen te stellen – en hierop had hij een verrassend duidelijk antwoord: bier is een vrouwenzaak en mag daarom niet op het altaar; immers, als man weet nooit je helemaal zeker of die vrouw tijdens het brouwen misschien niet een klein beetje menstrueerde. En voor menstruatie zijn Dogonmannen doodsbenuwd, en zij niet alleen, dat zie je door heel West-Afrika. Goden moeten er kennelijk ook niets van hebben, want menstruatiebloed zou zo'n beetje het einde van het altaar betekenen.

Toen Wagtige, die ook slager is op de markt, de kippen had geplukt en gevild, en het schaap had uitgekleet, maakte hij een vuurtje, schroeide de levers van kippen en schaap tot ze zwart waren, en smeerde daarvan ook wat op mijn Ama; lever is voor de Dogon het lekkerste van het dier, dus die was voor de onzichtbare hoge gasten. Daarna kreeg ik mijn stukje, waarvan ik weer uitdeelde aan de anderen. Op dat moment kwam Dimè, de dorpspreker bij de maskerfeesten, binnen. Zonder ons te groeten – wat anders absoluut eerst komt – liep hij naar het altaar toe, boog zich voorover met zijn vingers op de grond, en groette met luide stem het altaar, de goden en de geesten. Daarna pas groette hij ons, en sprak een lange serie heilwensen uit, de *ama duwo*, precies zoals het hoort. Ik antwoordde netjes 'amina' na iedere wens, en zo werd ons offer niet alleen een familiegebeuren, maar maakte het deel uit van alle offers binnen het dorp. De rest van de middag besteedden we aan het consumeren van het bier. Dat lukte.

Het *buro*-feest bestaat in wezen uit groeten en danken, maar dan wel groeten en danken om gezien te worden. De dagen na het offer – het feest duurt een week – werden namelijk besteed aan wat wij familiebezoek zouden noemen, maar dan collectief. De eerste dag gingen de vrouwen naar alle mannen met wie zij verwant waren: hun zoons, hun echtgenoten en naar die mannelijke familieleden die dichtbij woonden, in de eigen dorpsheft. Zij bedankten hun mannen dat zij het dorp goed hadden gehouden, hetgeen betekent dan deze keurig hadden gezorgd dat bovennatuur en mensen in harmonie waren – wat wij dus met het offer hadden gedaan. Die middag volgde het tegenbezoek. Iedereen paradeerde in zijn mooiste kleren, als het even kon met een trom en een fluit als begeleiding. De mannen gingen nu langs hun verwante vrouwen: hun moeders, zusters en dochters en dankten de vrouwen dat er überhaupt een dorp was, want zonder vrouwen zou de wereld natuurlijk niet bestaan. Elk bezoek vergde een litanie van heilwensen uitgesproken door de gast: 'God moge je nog drie jaar geven, god moge je goede gezondheid schenken, god moge je kinderen opvoeden, alles hangt

van god af.' 'Amina' klonk het telkens bij de ontvanger, die daarna niet onderdeed in het stapelen van goede wensen op het hoofd van de bezoekers.

De dagen daarop verbreedde het spektakel zich. Nu ging het tussen Sodanga en Teri Ku. Beide wijken fungeren als min of meer onafhankelijke dorpsdelen, maar het is wel bon ton om je bruid te halen uit de andere dorpsdeel, want de delen zijn, zoals antropologen dat noemen, elkaars bruidgevers. Dat werd nu gevierd. Eerst ging een lange stoet jongemannen van Sodanga naar Teri Ku, naar de huizen van hun schoonvaders. Iedereen die een dochter ten huwelijk had gegeven aan een man uit Sodanga kreeg nu een flitsend bezoek. Trommen overal, fluiten en fluitjes, alle jongelui waren helemaal opgetooid en degenen die een vrouw uit Teri Ku hadden getrouwd toonden zich waardige schoonzons. Niet alleen hadden ze prachtige kleren aan, ze hadden ook hun hele hoofd afgedekt met bankbiljetten: de dochter uit Teri Ku had een goede vangst gedaan!

De stoet vergaderde zich op het danspleintje van Sodanga, en groette het altaar daar door als groep even neer te hurken. Mèninyu, de chef van dat altaar, sprak heilwensen over hen uit; hij was mijn voornaamste informant, en een belangrijk man in het dorp, en ik was een beetje trots op hem, 'onze' Mèninyu! De trommen pikten het ritme weer op, fluiten klonken, de parasols werden uitgekapt, en met elkaar gingen we een geweldige indruk maken in Teri Ku. Eerst paradeerden we op het plein bij het grote mannenhuis, genietend van alle mensen die stonden te zwaaien en te juichen: 'De moeders zijn gekomen, de moeders zijn gekomen', dat wil zeggen de verwanten van hun dochters. Vanaf het pleintje verdeelde onze groep zich over de huizen waar de bruiden vandaan waren gekomen. Het eerste erf was vlak bij het plein, dus dat huis zat meteen propvol, een beetje veel voor de gastheer: 'Tja ik heb niet zoveel.' Dat klopte en zijn bier was dus snel op. Wie nu precies schoonzoon was van welke Teri Ku-man, was mij niet duidelijk, dat moest ik echt navragen, maar het deed er ook weinig toe want het gaat in de *buro* om de collectieve ondersteuning van de bruidegoms door hun leeftijdsgroep. Bij elkaar gingen we zo'n vijf erven langs, telkens zingen, dansen, fluiten, telkens begroetingen, een geweldig feest. Bij zonsondergang waren we weer terug in Sodanga, moe maar voldaan, de bruiden waren geëerd, en hun echtgenoten hadden zich prachtig rijk getoond.

Een spectaculair bezoek vraagt om een spetterend tegenbezoek, en dat volgde natuurlijk de volgende dag: Teri Ku kwam nu op bezoek bij ons. Net zo mooi aangekleed, net zo veel trommels en fluiten en zeker net zo veel bankbiljetten, het laatste wat ze wilden was voor ons onderdoen. Dogolu was niet mee geweest naar Teri Ku, hij hoort bij een wat oudere leeftijdsgroep waar dat niet langer bij past, ik ben zijn jongere broer en zit daarom een groepje lager, dus ik mocht nog wel. Maar Dogolu heeft een enorm gezin, en dus ook dochters die in Teri Ku zijn ingetrouwd, uiteindelijk heeft hij bijna overal dochters wonen. Ook bij hem kwam zo'n forse delegatie, maar hij had erop gerekend, en ik met hem, want Do-

golu's dochters zijn mijn dochters – en omgekeerd, maar dat vertel ik mijn dochters nog wel. Bomvol stond ons huis, de gasten konden nauwelijks bewegen want Dogolu is een belangrijk man, daar wilde iedereen naar toe. Heilwensen, we strooiden ze samen uit, hij als oudere en ik als jongere broer, en na afloop was alles op, schoon op. Alsof er sprinkhanen langs waren geweest. Maar dat is de trots van de gastheer, dat er veel waren en dat ze moeite hadden met alles op te maken, kortom, we hadden ons waardige schoonouders getoond.

Nog een tandje hoger ging het feest, niet meer binnen het dorp, maar tussen buurdorpen. In de loop van de volgende ochtend hoorden we van verre trommen en fluiten, van beneden in het dal. Vanaf mijn uitkijkpost zag ik net zo'n stoet bont geklede mannen uit het noordoosten naderen als wij uit Teri Ku hadden ontvangen, de mensen van Amani. Dit jaar was er een meisje uit dit buurdorp getrouwd met een jongen uit Tireli en bij hem ingetrokken (dat laatste duurt een paar jaar in het Dogon-huwelijk), en nu werden we als hele wijk Sodanga geëerd als schoonvaders. Iedereen had de trommen natuurlijk allang gehoord, overal stonden mannen en vrouwen op de daken te wuiven en te schreeuwen. De eerste keer dat ik dit meemaakte stond Yalagalu, de moeder van Dogolu, als hardste te juichen en te zingen, want zijzelf was uit Amani afkomstig, dit waren dus haar mensen. Nu miste ik haar, want ze was al lang geleden overleden, maar haar kleindochter Yapilenu, die altijd bij haar had gewoond, was overgekomen en nam de honneurs waar. De bruid uit Amani die in Tireli was ingetrouwd, woonde even boven ons, dus ik klom met de hele horde uit Amani mee. Zij zat mooi aangekleed maar heel stil op het erf, helemaal bedekt met bankbiljetten, want ze had natuurlijk een prima Tireles getrouwd, dat was duidelijk. Ook nu werd gedanst en gedronken, en ook nu weer hadden de gasten een half dozijn huizen te bezoeken.

De dag daarna moesten wij natuurlijk op tegenbezoek naar onze buurdorpen, Amani, Komakan en naar een dorp op de hoogvlakte, boven ons. Ik ging mee naar Komakan, dat ik goed kende, want de chef van Komakan was getrouwd met een vrouw uit Teri Ku. Het was maar goed dat ik een 'grand boubou' had aangeschaft, een echt blauw Dogon-gewaad, dat kwam nu prima van pas. Het was van dik katoen, dus wel erg warm, en toen ik thuiskwam, was ik helemaal blauw. Maar ik zag er tenminste behoorlijk uit, helemaal in het lang, en dat blauw hoort er echt bij. Ach, als de huid ervan indigoblauw kleurt, moet dat dus ook mooi zijn, en wie weet is indigo prima voor mijn huid, Toeareg zijn ook altijd blauw.

Het laatste spektakelstuk van de *buro* was de volgende dag op de markt, en hier ging iedereen voluit. Uit alle omringende dorpen waren mensen gekomen die oorspronkelijk uit Tireli afkomstig waren, met alles wat zij hadden, zowel qua kleren als fietsen, motoren, paarden, alles versierd in alle kleuren. Per dorpsheft stelde men zich op voor deze grootste van alle parades, de mannen voorop, de ongetrouwde vrouwen erachter. Wie wat bezat liet dat zien, en Atimè, als de

oudste zoon van Dogolu, was de trotse leider van de Sodanga-parade. Zijn motorfiets, vol met sjaals, dekens en spiegels, opende de feestelijkheden, met een dozijn andere motoren ronkend achter hem aan. Het leek alsof hij zijn hele garderobe aanhad, en de anderen niet minder. Vrouwen wuifden met kleden langs de kant, gilden en schreeuwden, wiegend op het ritme van de trommen die boven de herrie probeerden uit te komen. Teri Ku had iets minder motoren, maar zij hadden paarden, prachtig opgetuigd met zadels, dekens en passementen, en hun vrouwen en meisjes juichten zeker niet minder. Ik vond die paarden eigenlijk mooier, maar de minder romantische Dogon vonden de stank, rook en rijkdom van de motoren toch indrukwekkender. Die avond was het gewoon feest, zingen, dansen en drinken, vooral door de jongelui, overal in het hele dorp waar er nog maar bier was. Bij ons was het op, wel zo rustig.

Nog één ritueel van de *buro* resteerde, het 'werpen van de gierst', een zaairitueel dat zich concentreert op de dorpsaltaren. Gewapend met gierststengels en iets bescheidener gekleed dan de vorige dagen, klonnen we in een lange stoet van jongemannen plus wat vrouwen met manden naar boven, begeleid door de onvermijdelijke trommen. Bij het clanhuis van de oudste van het dorp stelden we ons op rond het altaar, zwaaiend met onze stengels. De zoon van de oudste gaf de standaard zegeningen en gooide een serie gierstkolven in de manden die de vrouwen op hun hoofd hadden. Daarna brak hij een aantal kolven doormidden, gooide de stukken met een grote zwaai naar ons toe en toen was het oorlog: iedereen wilde een stukje stengel want dat gaf zegen op je oogst. Ja, nu was het erg prettig om lang te zijn en boven de anderen uit te steken: ik had er meteen een te pakken, dat was me eerder in Sangha ook al eens gelukt. Dat stukje gierstkolf had ik toen aan Domo en Dogolu gegeven, die daar erg tevreden mee waren. Nu zou Atimè ermee gaan werken. Bij de andere clanhuizen gebeurde hetzelfde op een wat kleinere schaal. Als afscheid gaf de zoon van de oudste ons de zegen van de *buro* mee, de zegen waar het hele feest om draait.

Moge zoute regen op je hoofd vallen.
 Jullie zijn nu kleine struikjes,
 maar god maakt grote bomen van jullie.
 Wie geen vrouw heeft krijgt er een,
 wie geen kind heeft krijgt er een.
 Mogen jullie het nieuw jaar in gaan.
 Mogen jullie de nieuwe *buro* meemaken,
 God moge jullie gezondheid en vrede geven.

Moge zoute regen op je hoofd vallen, daar was nu het wachten op, en dit jaar zouden we niet lang hoeven te wachten. Dit jaar hoefde er geen delegatie naar Aru te gaan om daar nog een offer te vragen bij de grote Hogon, onze opperpriester, de *buro* was kennelijk overtuigend genoeg. Atimè wees me de vogeltjes al aan die de regen aankondigden, de *ana sasa*, regenvogels, kleine vogeltjes die bij de

beek nestelden. Het verhaal kende ik al, wat het is eigenlijk de basismythe van de Dogon-seizoenen. Dat gaat zo.

Er was ruzie tussen Ama, de hemelgod, en Lèbè, de aardegod, wie van hen nu eigenlijk de grootste – in Dogon-termen de oudste – was. Toen Lèbè zich belangrijker vond omdat de mensen op de aarde woonden, zei Ama: ‘We zullen zien wie de oudste is’, en liet het niet meer regenen. Week na week, maand na maand verstreek zonder een drupje regen. De planten verdroogden, de dieren verkommerden en de mensen leden dorst, de aarde werd schroeiend heet en kurkdroog. Eindelijk gingen de mensen naar Lèbè toe: ‘Wilt u alstublieft zeggen tegen Ama dat hij de grootste is?’ Lèbè gaf toe, zond zijn afgezant, de kraanvogel, naar Ama toe en gaf zijn nederlaag toe. Ama stuurde zijn *amatityanaû*, afgezanten van god, naar de aarde toe om te vertellen dat de regen ging komen. Die gezanten zijn nu die *ana sasa*, regenvogeltjes, afgezanten van de god van boven.

Als een echte mythe speelt dit verhaal niet in de oertijd, maar vindt dit elk jaar plaats; elk jaar weer strijden de twee wie de oudste is, elk jaar lijdt de natuur, en elk jaar vragen de mensen weer aan de aardegod om toe te geven dat hij de kleinste, dat wil zeggen de jongste, is – dat is in wezen wat wij in de *buro* doen; het dorpsaltaar heet dan ook een Lèbè, want aan hem moet worden gevraagd toe te geven. En elk jaar weer, als alles goed gaat, komen de regenvogeltjes opluchting brengen aan plant, mens en dier, want nu komt de regen.

Opvallend is trouwens de afwezigheid van Nomo in dit verhaal, de watergod. Bij de overstroming die ik hierboven noemde, was het wel Nomo die voor een slachtoffer had gezorgd, maar in het regenverhaal speelt hij geen rol. Deze derde god van de Dogon gaat over waterplassen en poelen, en is volgens de Dogon gevaarlijk: hij pakt mensen. Tussen Tireli en Amani is een kleine grot in de berghelling waar altijd een vijvertje water staat, *Bobonomo*, de plek van Nomo. Het dient als ultieme waterreserve voor de droge tijd, en men komt er niet graag. Gewassen mag er nooit worden, want Nomo haat zeep. Dogolu was heel omzichtig toen hij mij de plek liet zien, maar putte wat moed uit het feit dat hij een blanke bij zich had, mij dus, en dat zijn de ‘mensen van Nomo’. Ik groette Nomo daarom opgewekt en uitgebreid zoals een familielid betaamt – hij is ‘onze’ jonge oom – en Dogolu was daar zeer tevreden over; hij vertelde het ook uitgebreid aan de hele familie.

Enfin, water uit *Bobonomo* was nog niet nodig, want we hoefden maar een paar dagen te wachten. Weer liep de vochtigheid op tot bij iedereen de straaltjes zweet over het voorhoofd liepen; ja, als het ging regenen, zou die regen inderdaad zout smaken. Zoals meestal kwam nu ook de bui tegen de avond, na een plakkerige dag, geen stofstorm nu, maar wel een prachtige bui. Waar het ruim een week geleden rood werd, kleurde de hemel nu gitzwart, heel indrukwekkend, een gigantische bui. Weer ruimde ik het dak, weer sloot ik alles af, weer wachtte ik gespannen of ik de druppels zou horen, en dit keer was het zoals het hoorde, regen. Eerst van die grote druppels die je stuk voor stuk hoorde, en ik stak mijn hoofd om de hoek van de deur omdat ik die druppels lekker op mijn gezicht wil-

de voelen. Ja, zout smaakte het, zoute regen. Maar algauw goot het en moest ik de deur dichtdoen, het hoosde, de regen stroomde naar beneden, tropisch, overweldigend, een bijna bovennatuurlijke kracht. Alleen al luisteren naar het geweld van heftige vlagen was een ervaring op zich, een overgave. Na een uur ging de wind liggen, en voorzichtig deed ik de deur een beetje open. Mijn erf stond vol water, snel stromend van de ingang naar de keuken: ik woonde midden in een rivier! Links achter het huis zag ik nog net een stukje van de falaise, met twee watervallen die in langzame slierten in de bovenste wijk vielen. Hier en daar in het dorp hoorde ik alweer wat mensengeluiden, kinderen die elkaar opgewekt toeriepen in de regen. Afrikanen gaan meestal niet de regen in, maar sommige jongens en meisjes waren nog zo warm dat ze lekker in de regen wilden afkoelen, en zij namen een heftige douche onder de afvoer van een dak. Een uur later was het weer droog, koel en overal nat. Prachtig, het leven was weer goed. Morgenochtend zou iedereen de brousse in gaan, en begon de landbouw. De tijd van het feesten was voorbij, de riten hadden de regen op tijd gebracht, en nu begon het gewone leven weer, weliswaar met hard werken op het land, maar met de zekerheid dat wij het volgende jaar zouden zien. De zoute regen was gekomen.



Foto 19.4 Een waterval in Tireli

Het einde van mijn broer

Dogolu is stervende, en hij weet het. Lang heeft hij het ontkend, niets aan de hand, want de uitslag van het ziekenhuis in Bamako was gunstig. Maar zijn zoon Zakari, die arts is, had weinig vertrouwen in het Malinese laboratorium; hij liet een Duits lab een tweede test uitvoeren, en toen was de diagnose duidelijk, pancreaskanker, een kwaaije. Als Tini en ik aankomen in Tireli is Dogolu allang weer thuis en wordt hij verzorgd door Zakari, die verlof heeft genomen. Het is een vreemd gezicht om een infuus aan een lemen muur te zien hangen in hartje Mali. Het oude huis is ooit gebouwd door een verre voorvader en lijkt meer het decor voor Dogon-rituelen dan een plaats waar je een installatie met moderne medicijnen verwacht. Maar Dogolu is niet zomaar een Dogon; hij is twee keer dorpsvoofd geweest in Tireli en heeft een wijvertakt netwerk van internationale contacten; in zijn kledingkist liggen zelfs drie plakboeken vol foto's van alle Europeanen en Amerikanen die hier zijn geweest.

Onze relatie begon in 1979, drie decennia geleden, en onze levens zijn steeds meer vervlochten geraakt, kinderen werden geboren, groeiden op en trouwden, kleinkinderen zagen het licht, aan beide kanten, de zijne en de mijne. Geleidelijk is dit onze Dogon-familie geworden, en het is er niet zomaar een. Wie lid is van Dogolu's familie heeft een hele compagnie verwanten. Hij heeft maar liefst zeventien kinderen, die het ver hebben geschopt in het moderne leven in Mali. Ik ben graag deel van deze familie, maar anders dan in Kameroen ben ik hier gewoon een van de velen. Deze mensen redden zich prima zonder mij, en ik ben welkom als vaders jongere broer, maar men heeft mij niet echt nodig.

Het is Dogolu die mij meer geleerd heeft van de Dogon-cultuur dan iemand anders, hij heeft zelfs geprobeerd mij te leren dansen zoals de maskers dat horen te doen. Tja, ik moet natuurlijk veel dieper door de knieën, en opzij met die ellebogen!



Foto 20.1 Dansles in Tireli, 1972

Maar nu is Dogolu stervende. Tini en ik zijn bang te laat te komen, maar hij weet dat we komen en is nog helder van geest. Ik heb een groep toeristen begeleid door Mali, en wanneer we die in Mopti hebben uitgezwaaid, komen we zoals beloofd terug naar Tireli. Dogolu's ogen zijn geel, de buik opgezwollen, hij is verzwakt. Elke ochtend wast en kleedt een van zijn zoons hem – zij wonen vlakbij in de wijk – en zet hem op het versleten ijzeren bed dat als meerzitsbank fungeert op het erf. Daar wacht hij op zijn vrienden, daar komen zijn verwanten hem groeten, en daar overziet hij zijn beide vrouwen die om hem heen bezig zijn, geassisteerd door een keur van schoondochters en een horde aan kleinkinderen, een patriarch tot in zijn laatste uren. Hij lacht tevreden als hij ons ziet, een beetje verontschuldigend voor zijn toestand, maar is duidelijk blij. Wij hebben het er moeilijk mee, want zo kennen wij hem niet. Als ik me iemand juist niet als patient kan voorstellen, dan is dat wel de fel levende en altijd actieve Dogolu, bezig met zijn enorme gezin, met de zaken van het dorp, met zijn talloze contacten. Immers, hij was het die de maskertroep aanvoerde wanneer die voor toeristen optrad, hij zong de begrafeniszangen, hij sloeg de trom op de feesten, en speelde de Dogon-dwarsfluit als het even stil was. En hij is mijn grote informant en leermeester geweest. Het was een voorrecht zijn jongere broer te worden, geweldig om het te zijn en het zal altijd een eer zijn om het te blijven

De ochtend is nog stil wanneer we de volgende dag naar zijn huis klimmen vlak boven ons op de helling. Dimè, de *orubaru*, is er al, en Modjè, twee vrienden. Ze zitten in de ijzeren geraamtes van wat eens stoelen waren, en zwijgen. Een Dogon-spreekwoord luidt: 'Zwijgen is altijd een correcte vorm van conversatie.' Maar Dogolu groet me zoals behoort: 'Welkom, welkom.' Hij is tot het laatste moment toe de beleefde en sociale Dogon, en ik groet naar behoren terug: 'Hoe is het met je? Hoe is het met je vrouwen? Hoe is het met je kinderen?' De uitgebreide Dogon-begroeting heb ik gisteren al gedaan, nu volstaat de korte begroeting. 'Alles is goed, iedereen in blakende gezondheid'; ook dat is Dogon-wijze van groeten. Dan neemt Dogolu het over: 'Hoe gaat het met je? Hoe gaat het met Yabugu (Tini), met de familie?' Alles goed natuurlijk. Dan wordt Tini begroet met dezelfde ceremonie en ze groet netjes terug.

Zoon Zakari checkt het infuus, terwijl Dogolu zachtjes met ons praat. Hij vraagt naar Nederland, naar mijn familieleden, die hij allemaal bij naam kent, naar de andere onderzoekers die hier hebben gewerkt, Pieteke Banga, Rogier Bedaux, Diederik van der Waals, allemaal. Wij antwoorden rustig, onder de indruk van de situatie, want hij is ons dierbaar. Hij zegt niets over zijn ziekte; dat zou kunnen betekenen dat hij die nog steeds ontkent, maar Dogon zullen überhaupt nooit klagen tegenover anderen. Dimè en Modjè praten wat mee; Modjè vertrekt snel, maar Dimè blijft zitten, wij zijn ook oude vrienden. Maar bovenal is hij de beste vriend van Dogolu, en vriendschap is belangrijk in de Dogon-cultuur. Trouwens, Dimè heeft volgens de Dogon 'geen kinderen', dat wil zeggen geen zoons, al heeft hij wel twee dochters. Een van die dochters is het huis al uit, de andere is nog thuis, met haar kind, een zoontje. Hoewel Dimè dus verzorgd wordt door zijn dochter en door zijn kleinkind, zal deze dochter zodra het tweede kind komt, ook vertrekken, en is hij alleen. Vandaar dat hij elke dag bij Dogolu komt, een vriend op wie hij leunt.

We zitten tegen Dogolu's eigen hut aan, in de noordhoek van het huis; zoals altijd is het erf vol met vrouwen en kinderen. Yasaa en Yasagu, Dogolu's twee vrouwen, bespreken het huishouden, de zware en schorre stem van Yasaa dominerend over die van de bescheiden Yasagu, die als tweede vrouw haar plaats kent. Ze heeft net een baby gekregen, Dogolu's jongste, en kan daar veel tijd aan besteden.

Een grote familie

Waarom is Dogolu zo belangrijk in Tireli? Daar zijn twee redenen voor: zijn familie en zijn openheid naar de buitenwereld. Eerst de familie, want zonder een keur aan verwanten kan niemand belangrijk zijn in Afrika. Dogolu trouwde, als alle Dogon, heel geleidelijk. Er is geen precies moment bij de Dogon waarop men overgaat van een ongehuwde naar een gehuwde staat, het huwelijk is in feite een lange en geleidelijk verstevigende relatie.

Twee vormen domineren (en hier moet men niet aan de ceremonie van Leonardo denken, want die was volstrekt nieuw). De eerste vorm van verbintenis, *yalai*, is een gearrangeerd huwelijk: men zoekt een jong meisje uit de buurt, geeft haar en haar ouders een cadeautje, een kalebas met voedsel of een flesje olie. De jongeman overlegt met de ouders en zo wordt langzamerhand duidelijk dat dit een koppeltje is. Later wordt dan de bruidsprijs betaald, die voor een belangrijk deel bestaat uit zogenaamde bruidsdiensten, inhoudende dat de bruidegom met een heleboel vrienden gaat werken op de akkers van zijn schoonvader. Daarom wordt de *yalai* ook wel *yabirè* genoemd, de vrouw van het werk. Dat hele proces van 'zoeken en werken' kan lang duren, en vaak heeft het meisje al één of meer kinderen voordat ze echt bij haar man intrekt. Het is de gewoonte dat een van die kinderen bij de grootouders in huis blijft, omdat het prettig is kinderen bij de

hand te hebben voor kleine klusjes. Trouwens, grootouders vinden het ook gewoon leuk. Als de kinderen wat ouder zijn, ergens tussen de vijf en negen jaar, gaan ze naar hun moeder en vader toe, die meestal in hetzelfde dorp wonen, soms om de hoek zelfs. De periode dat de 'bruid met kinderen' nog bij haar ouders woont, past goed in het patroon van trekarbeid: de meeste Dogon-jongens gaan een paar jaar in een grote stad werken, Bamako, Abidjan of Kumasi, om geld te verdienen. Als ze terugkomen bouwen ze een huis, laten hun vrouw overkomen, met of zonder kinderen, en dan is het huwelijk helemaal af. Overigens hoeft de in haar ouderlijk huis wachtende bruid niet helemaal celibatair te zijn, want het is normaal dat ze in die – lange – aanlooperperiode nog een vriendje heeft. Dat kan complicaties geven.

Onlangs hoorde Mojè, een van Dogolu's vrienden dus, dat zijn eerste zoon helemaal niet van hem was, maar van een oud vriendje van zijn vrouw Yatò, en wel van een man in Teri Ku. Het huwelijk was niet best geweest de laatste tijd, en ze vertelde het hem waarschijnlijk om terug te slaan. Dat lukte, en hoe. De hele wijk stond op zijn kop. Zoonlief had het er natuurlijk enorm moeilijk mee: 'Wie is nou mijn echte vader?' Mojè was verbijsterd en diep getroffen: 'Ze neemt mij mijn zoon af!' Hij overwoog om het door het gerechtshof in Bandiagara te laten uitzoeken, maar zijn burens overtuigden hem dat zoiets niet zo veel zin had. Dat hof volgt altijd de vrouw, want zij is de enige die kan weten wie de vader in werkelijkheid is. Het lijkt een klassiek Strindberg-motief, maar voor de Dogon is het onderscheid erg belangrijk want in het huis van zijn vader heeft de zoon rechten op land, maar de vader die hem heeft opgevoed heeft recht op verzorging tijdens zijn oude dag. Men is zich ervan bewust dat bloedonderzoek enige zekerheid over vaderschap kan geven, maar ook dat weegt in Mali niet op tegen het getuigenis van de moeder. De vrouw bepaalt. Hier had zij dat al duidelijk gedaan: de zoon hoorde thuis in Teri Ku. Uiteindelijk vertrok de jongen naar zijn nieuwe vader, maar bleef Yatò wel bij Mojè, want ze had nog twee kinderen van hem, waarover geen twijfel was – althans voorlopig. Mojè is oud, ziet slecht en is afhankelijk van haar; dus na lang huilen en diepe rouw liet hij het erbij. Het huwelijk hield stand, met veel minder ruzies: de vrouw had duidelijk gewonnen. Mojè zou twee jaar later sterven, een gebroken man.

De andere vorm is die van de *yanu kèjè*, letterlijk 'afgesneden vrouw'. In principe is dit een vrouw die van haar man wegloopt en hertrouwt. Vaak is het eerste huwelijk dan nog in de aanloopfase. Een *yanu kèjè* hoeft niet eerder getrouwd geweest te zijn – het is überhaupt niet zo duidelijk wanneer iemand nu precies getrouwd is – maar elke vrouw voor wie geen onderhandelingen met de vader zijn gevoerd, is een *kèjè*, dus elke vrouw voor wie de bruidsprijs niet geregeld is. Oftewel, een *kèjè* neem je 'direct mee naar huis'.

Tegenwoordig zijn er bijna geen *yalai*-huwelijken meer, want de meisjes van tegenwoordig willen dat niet langer. 'Ben ik een dier, dat je me verkoopt?' Dus alles is nu *kèjè*, in wezen een vrije keuze, want de Europese normen dringen binnen. Men vindt dat niet erg, want iedereen, man zowel als vrouw, is het erover eens dat een vrouw gaat waarheen ze zelf wil, of ze nu uitgehuwelijkt is of niet; een vrouw die een man wil, zeggen de Dogon, is niet tegen te houden. Onder de

vijftien meisjes die in de grote familie van Dogolu de laatste tijd een man hebben gevonden, is geen enkele *yalai*. Dat betekent ook dat er geen bruidsprijs komt, en die blijft inderdaad steeds meer achterwege, en dus ook geen bruidsdienst meer voor de schoonvader; bij vele andere groepen in Afrika, daarentegen, stijgt de bruidsprijs juist. De schoonvader kan overigens wel om hulp vragen, als hij een veld heeft dat hij zelf niet afkrijgt: ‘Wil je met je vrienden komen werken?’ Maar men vindt dat een beetje *gênant*, en laat zoiets dan liever door de buurt of de broers doen in een werkp partij.

Terug naar Dogolu. Zijn eerste vrouw, Yamojè was een *kèjè* uit de andere dorpsheft van Tireli. Zij kreeg één levend kind bij hem, alle andere kinderen stierven. Yapilenu, het meisje in kwestie, is altijd een buitenbeentje in het gezin gebleven, omdat haar moeder zo snel verdween. Zoals zo vaak in Afrika moet het kind in zo’n geval bij haar vader blijven, maar Yapilenu woonde eigenlijk bij Yajagalù, de moeder van Dogolu. De twee zorgden voor elkaar, zoals hoort tussen een grootouder en kleinkind, en Yapilenu zou goed terecht komen in het leven.

Ik was in 2008 bij Dogolu, toen hij een brief kreeg van Yapilenu. Een brief met een cadeau, want zijn schoonzoon, veearts in Douentza, had er een paar flesjes antibiotica bij gedaan, voor de koeien. Zijn dochter schreef hem dat het allemaal prima met haar ging en dat zij vijf kinderen had. De foto liet zien dat daar al twee struise meiden bij zaten, flinke kleindochters van Dogolu. Zelf wist hij tot dat moment niet beter of zij had twee kinderen, een onverwachte gezinsuitbreiding dus voor opa. Toen moest hij een brief schrijven om zijn schoonzoon te bedanken; daarbij fungeerde ik als schrijver, maar hij zat met een curieus probleem: hoe kregen we die brief in Douentza, bij zijn schoonzoon. Als naïeve blanke dacht ik: in een enveloppe, adresseren, postzegel erop en sturen maar. Natuurlijk moet je dan goed uitkijken dat op het postkantoor de zegel echt wordt afgestempeld, anders weekt de postbeambte hem er weer af om te verkopen, maar dat weet iedereen wel. Dogolu was echter bezig met een heel ander traject: ‘Wie ken ik, die iemand kent, die naar Douentza gaat, en aan wie ik de brief kan meegeven?’ Niet alleen had hij geen enkel vertrouwen in de postdienst, hij had ook een ander probleem. Hoe heette die schoonzoon van hem ook alweer? Hij had geen flauw idee! De post moet een naam hebben, maar via via hoef je er geen naam op te schrijven. Binnen twee dagen had hij iemand gevonden die iemand kende... enzovoorts, en binnen drie weken was de brief in de handen van Yapilenu. Zonder postzegel, zonder adres, en zonder de naam van de schoonzoon.

Dogolu’s huwelijksgeschiedenis is redelijk standaard voor de Dogon. Na het vertrek van Yamojè nam Dogolu Bèrèwaja als vrouw, een *kèjè*, dochter van niemand minder dan Mèninyu Asègèrèm, die later mijn grote leermeester zou worden. Zij kwam uit een andere wijk in dezelfde dorpsheft, en schonk Dogolu vijf uiterst intelligente zoons, succesvol in het moderne leven van Mali. Dogolu heeft graag twee vrouwen en zo kwam Yasaa als *yalai* uit weer een andere wijk, en die

schonk hem vier dochters en twee zoons, onder wie Pierre-Paul, genoemd naar mijn oudste zoon.

Toen ik me net in Tireli had gevestigd, in 1979, kwam Yamojè terug, volgens Dogolu nieuwsgierig naar mij. Op mijn eerste familiefoto staat Dogolu dus met drie vrouwen. Ze bleef niet lang, ik viel kennelijk tegen. Het merendeel van mijn onderzoekstijd kende ik Dogolu met Yasaa en Bèrèwaja. Deze laatste stierf op 8 februari 1993. Het verlies van deze opgewekte en intelligente vrouw, favoriete ook van de vele fotografen die reportages over de Dogon maakten, was een grote klap voor de familie. Pas na een jaar of vier was Dogolu zover dat hij toch weer een tweede vrouw wilde, en hij vond een *kèjè* uit Idjeli, 15 kilometer verderop, Yasagu. Een vriend kende haar als weduwe, en als *apanu* en *yapanu* (weduwnaar en weduwe) konden ze goed samen verder. Bij de Dogon ligt er nogal een stigma op beide vormen van weduwschap; wie net zijn partner heeft verloren, mag bijvoorbeeld niet bij offers zijn, en mag niet dicht langs altaren lopen. Bij Dogolu kreeg Yasagu twee meisjes. Ze is een wat verlegen vrouw die wordt ondergesneeuwd door de assertieve Yasaa. Beide vrouwen zijn heel tevreden met hun grote familie, waarbij Yasaa de matriarch is, haar kleinkinderen verzorgend, leidend, en iedereen zeer duidelijk dirigerend met haar zware, langzamerhand zeer schorre stem. Bij zijn overlijden had de patriarch 54 kleinkinderen, en hoeveel het er nu zijn, *Ama la le igiwo*, alleen god weet het.

Foto 20.2 Een deel van het gezin van Dogolu in 2003



En zo heeft Dogolu dus bij zijn overlijden zeventien kinderen, en wordt hij verzorgd door het gezin van zijn oudste zoon, die op zijn beurt drie vrouwen en veertien kinderen heeft, en in 2015 kan bogen op kleinkinderen (net als ik). Ei-

genlijk is dit verzorgingsarrangement de reden dat ook Atimè zo veel vrouwen heeft. Hij vertelde me dat hij helemaal niet van plan was om polygaam te worden, zijn eerste vrouw, Madeleine, zou in principe ook zijn enige blijven; hij is christen en dan hoort dat zo, een beetje. Hoewel Dogolu ook katholiek is – zijn doopnaam is Jean-Baptiste, maar zo noemt niemand hem ooit – heeft die overweging voor hem nooit gespeeld. Van de twee andere vrouwen van Atimè, kwam Amalei, een achternicht, ooit uit de vlakte terug omdat haar huwelijk misliep, en gaf aan dat ze met Atimè wilde trouwen. Dogolu sprak toen op zijn oudste zoon in om haar in huis te nemen. ‘Per slot van rekening,’ betoogde hij, ‘worden je moeder Yasaa en ik er ook niet jonger op, straks hebben wij schoondochters nodig om voor de familie te zorgen, en het huishouden is veel te groot om door één schoondochter te worden gedraaid.’ Dus werd Atimè polygaam. Agnes kwam op zijn pad als weduwe van een jonggestorven neef van hem. Iemand moest voor haar zorgen. Dit keer hoefde zijn vader hem niet aan te moedigen, Atimè is een ‘hommes des femmes’, en maakt nogal wat veroveringen, her en der.

Dat laatste gaf in 2008 een amusante complicatie. Ik zag aan het eind van dat verblijf ineens dat er een jonge vrouw was bijgekomen, ook met een kind op de rug. Er werd geen uitleg gegeven, ze deed gewoon mee. Ze was naar mijn indruk wel een stuk stadser gekleed dan de andere drie, met een hippe pagne, nette schoentjes en gevlochten haren; ze detoneerde wat tussen het gewoel in het oude huis, en ik vroeg waar ze vandaan kwam. Atimè was er niet, die zat in Bamako om Engels te leren – als hotelhouder! – dus moest Dogolu mij inlichten. Ja, ze was niet zomaar gekomen, Atimè kende haar zeker! Zij was de dochter van de schoolmeester in Nombori, en het kind op haar rug was van Atimè, zei zij. Ze vertelde me zelf dat Atimè regelmatig in Nombori kwam, met zijn brommer, dat dit zijn zoon was, en dat zij na de geboorte hierheen gekomen was, want als moeder van zijn kind beschouwde zij zich als zijn vrouw. Ik kon het niet nalaten om Amalei te vragen wat zij ervan vond dat die dame ineens op het toneel verscheen en met de familie meedraaide: ‘Ach, Atimè,’ antwoordde ze, ‘dat wordt aan ons niet gevraagd.’ Duidelijk genoeg.

Het opvallendste vond ik dat niemand even de moeite nam om Atimè te bellen in Bamako, om hem te vertellen dat hij er een vrouw-met-kind bij had. Ik zag hem zelf een week later, op de terugreis naar huis, en vertelde van de gezinsuitbreiding. Hij keek heel bedachtzaam, en zei: ‘Maar dat gaat zomaar niet. Een vrouw kan niet zomaar ineens komen.’ Hij ontkende geen moment dat het zijn kind zou kunnen zijn – daar had ik zelf ook niet aan getwijfeld – maar hij verwachtte dat het wel zou overgaan, want ze zou wel weer vertrekken. Dat leven aan de falaise, met het vele werk, water halen, koken, schoonouders verzorgen, en dat samen met drie onwelwillende co-vrouwen en twee schoonmoeders van wie één superdominant, dat hield ze niet vol. Net als Joseph in Kameroen kreeg ook deze vrouwenkenner weer gelijk.

Atimè vertelde later dat ze een maand nadien weer was vertrokken, terug naar haar ouders in Nombori, maar hij verzekerde me dat hij het kind zou claimen zodra het een beetje groter was, het was per slot zijn zoon. Hij deed als hotelier altijd wel zijn best om zijn huwelijksstatus verborgen te houden voor blanke vrouwen, want die hadden daar vaak problemen mee. Polygamie wordt in Europa niet begrepen, had hij gemerkt, en drie vrouwen vonden de meeste toeristen wat veel van het goede, vooral de vrouwelijke gasten. Hij drukte me op het hart om aan de toeristen bij wie hij op bezoek ging, niet vertellen wie er in Tireli allemaal rondliepen in 'maison Atimè'. Overigens denken Tini en ik dat er nog een ander motief speelt: hij zou geen probleem hebben met een blanke vriendin, want dat had zijn neef Apomi ook, en voor zo'n relatie zouden drie vrouwen een onneembare barrière zijn. Veertien kinderen vermoedelijk ook, plus nog één in Nombori.

De dorpsleider

Dat was de grote familie, een cruciale basis voor een belangrijk man. Het tweede verhaal is zijn positie in het dorp. Dogolu's volledige naam, zoals hij die soms luid declameert in een bierpartij, is Dogolu Tigemu Yanawuju Apenyo Abuyō Keju Buyō Saye, zijn hele genealogie dus; ook mijn genealogie dus, ik ben immers geadopteerd. Hij is voor een belangrijk deel opgevoed door zijn grootvader Yanawuju, die lange tijd de oudste man van Tireli was.

Toen Yanawuju de oudste werd, werd Dogolu dorpshoofd, een jong dorps- hoofd, dat wel, maar met duidelijke leiderskwaliteiten en aangezien Yanawuju heel oud werd, functioneerde Dogolu lang als chef. Hij werd, kortom, dé chef van Tireli, ook naar buiten toe. Doordat Yanawuju als opperpriester van het dorp veel offers moest brengen, wist Dogolu ook alles van de religie, van de offers, van de invocaties, en ook veel over *Sigi so*, de maskertaal. Daar heb ik veel aan gehad, hij was een autoriteit op zo'n beetje elk gebied, maar wist ook precies wat hij niet wist, en dat is erg belangrijk. In feite is Dogolu de leider gebleven van het dorp, ook gedurende de reeks volgende dorps- hoofden, en werd hij het vanzelfsprekende aanspreekpunt voor de onderzoekers, lees mij, en voor de toeristen, later.

Mijn komst in 1978 gaf wat commotie in het dorp, want in die tijd waren er nog maar incidenteel toeristen. Vóór mij schijnt er een blanke langs te zijn geweest, opgevangen door Dogolu omdat hij wat Engels sprak, geleerd tijdens zijn trekarbeid in Ghana. De rest was bang voor de blanke. De man was op weg naar Sangha, dronk en at wat bij Dogolu en ging weer door. In die tijd sprak een gewone Dogon niet met toeristen, want daar had hij geen relatie mee, die waren geen familie. Alleen Dogolu sprak met hen, en natuurlijk de mensen van Sangha. Volgens velen was het ook de herinnering aan de oorlog van Tireli, die de mensen kopschuw maakte voor de witte man (die hier, zoals vaak in de tropen, de 'rode man' wordt genoemd). Deze 'oorlog' is wereldberoemd in Tireli. De enige echte schermutseling van betekenis in de geschiedenis van de Franse kolonisatie was de

oorlog in Kassa, een eind naar het noorden. Na die 'oorlog' trok een groepje Franse militairen met hun 'tirailleurs Sénégalais' langs de falaise naar het zuiden. Er was in Tireli één oud-slaaf, die een altaar had gebouwd van een stukje moskee van Djenné – het altaar is er nog steeds. Teruggekomen uit Djenné en vermoedelijk Ségou, sprak deze oud-slaaf wat 'over de grens', Frans, Fulfulde en Songhai. Hij sprak daarom de militaire 'colonne' – een wat zwaar woord – aan en legde hun uit dat men net een nieuwe *toguna* (mannenhuis) had gebouwd en nu het feestje eromheen ging vieren. 'Prima,' zei de Franse officier, 'we zijn er niet om jullie feesten te storen.' Het feest ging dus van start, met veel bier, dansen en natuurlijk gewerschoten, normaal bij Dogon-vieringen. Dit horen gewoon losse flodders te zijn, maar een van de dansers had een echte Dogon-kogel, een rond cilindervormig steentje, in zijn geweer gedaan. En laat nu net die kogel neerploffen in het kamp van de soldaten. 'Ach, ze schieten echt op ons, ze hebben ons wat wijsgemaakt.' De soldaten laadden hun geweren en trokken schietend het dorp in, en doodden een paar Dogon. Het feest was meteen afgelopen, dus de 'overwinning' was snel behaald in deze 'slag om Tireli'. Een misverstand uiteraard, maar wat een rare snuiter om zijn geweer echt te laden!

Mijn komst was daarom het onderwerp van uitvoerige discussies geweest in de *toguna* want Dogolu mocht het dorp niet 'verkopen', dat wil zeggen de 'geheimen van het dorp' onthullen tegen betaling. Hij had enig krediet als 'chef des jeunes', hoofd van de dansgroep; alle feesten waren bij hem thuis, want hij houdt van een goed feest met veel mensen. Maar hij kreeg het groene licht van de clanoudsten en mocht mij ontvangen. Zelf hoorde ik dat pas later, een beetje als verrassing want ik wist niet beter of de Dogon hadden graag gasten. Maar het was Dogolu die de sociale instelling had, en vriendschappen cultiveerde met mensen van buiten, zijn dorpsgenoten waren meer gesloten. Hij heeft mij toen geïnstalleerd in het huis van iemand die naar de vlakte was verhuisd, onder aan het dorp. Ik begreep destijds niet goed waarom Dogolu erop stond om altijd samen door het dorp te lopen, maar nu was het duidelijk: hij had nogal wat politiek kapitaal ingeleverd om mij te mogen ontvangen en had extra status nodig. Ik wilde eigenlijk niet altijd met een heel gevolg rondwandelen, en zou het liefst zo onopvallend mogelijk blijven, maar in een Dogon-dorp is dat hoe dan ook onmogelijk.

Voor Dogolu is de hele onderneming van het ontvangen van blanken dus in principe begonnen met mijn komst, voor hem een zinvolle diepte-investering die haar vruchten meer dan afgeworpen heeft. Voor mij trouwens ook. Die positie als eerstkomende blanke is voor mij gunstig geweest, omdat alle volgende onderzoekers via mij zijn gekomen, of als dat niet het geval was, ze toch op mijn conto werden bijgeschreven. Naast zijn twee periodes als dorpsheer, kreeg zijn status dus een boost door de onderzoekers die in mijn slipstream kwamen.

Dat belang van contact met de blanken bleek duidelijk tijdens de droogteperiode van de jaren tachtig, maar toen was Dogolu al de natuurlijke leider van So-

danga geworden. Het Time-Life-boek *Masked Dancers of West Africa* van 1982 vestigde niet alleen de reputatie van Tireli als hét dorp van de maskerdansen, maar ook die van Dogolu als dé vertegenwoordiger van Tireli, reputaties die sindsdien alleen maar zijn gestegen en hebben geleid tot een gestage stroom toeristen.

Zo is op vele manieren de buitenwereld Tireli binnengekomen, de onderzoekers, de gestage stroom toeristen die een belangrijke bron van inkomsten is geworden, de filmers en de fotografen. Dat gaf hem status, en inkomen, maar ook wel wat sores.

Problematisch was het toen een lid van een team waarmee ik werkte, zijn alpinistische lusten ging botvieren op de falaise. Hij had veel gereisd in Afrika en was gewend zijn eigen gang te gaan. Zonder mij in te lichten vertrok hij op een vroege ochtend en ging klimmen. De jonge Engelsman klom het plateau op, maakte zijn touwen vast, ging naar beneden en klom langs die touwen een grot in. Dat op zich was al problematisch genoeg – het is zelfs bij de wet verboden in Mali, Herman Haan verzamelde voordat deze wet van kracht werd – maar hij had nog spullen uit die grot meegenomen ook. Daar was, zag ik, een masker bij, en zelfs een schedel. Oei, dat was geen Tellem-spul, dat was Dogon, en die schedel kon al helemaal niet, zeker niet bij de Dogon voor wie dit een gruwel is. Dogolu kwam zeer verontrust aanlopen, want men had onze blanke kompaan natuurlijk gezien, en ook dat hij wat bij zich had. Ik liet het zien, en inderdaad, de alpinist was een te lage grot in gegaan, de grot waarin Dogon begraven waren. Wat te doen? Ik merkte dat dit niet glad te strijken viel, en was ook niet van plan om dat te doen, want onze teamgenoot was tegen alle afspraken in gegaan. Dus praatten Dogolu en ik op hem in en maakten duidelijk dat dit niet kon, en dat hij alle voorwerpen ook echt moest terugbrengen, terug de grot in. Het duurde even voordat hij voldoende overtuigd was dat hij hier niet mee wegwkwam, en nog even voordat hij de spullen inderdaad terugbracht. Uiteraard keek het hele dorp toe toen hij de touwen weer in ging, naar de grot klom en masker en schedel teruglegde. Dogolu zei: ‘Dat is een grot van ons, dat klopt. Het is de grot waarin bijzondere bijzettingen plaatsvinden, die van jonge overledenen.’ Ook dat nog.

Ook de school deed in Tireli zijn intrede. Tijdens mijn eerste verblijf was er nog helemaal geen school, een soort paradijs voor kinderen leek het me. Kinderen trokken in grote groepen op, allemaal op de een of andere manier verwant met elkaar, aten waar ze wilden, deden waar ze zin in hadden; uiteraard hielpen zij hun moeders en vaders met de vele kleine taken waar iedere boerderij rijk aan is. Vlak na mijn eerste veldwerkperiode werd de school in Tireli gebouwd, zeer verwelkomd overigens door iedereen. Zelf hebben we nog bijgedragen aan het dak van een van de eerste klaslokalen, nog heel rustiek met een los gedekt rieten dak. Die leuke gebouwtjes met fraaie rietdaken zijn later vervangen door scholen met een dak van golfplaten, zoals overal in Afrika, en momenteel telt Tireli een volledige lagere school plus de eerste drie klassen van de middelbare school. Uiteraard was Dogolu een groot voorstander van de komst van de school, en hij was ook de eerste president van de APE, Association Parents Élèves, de voorzitter van het oudercomité dus. Dat is hij tot zijn dood gebleven, en nu is Eli, de hotelier van Teri Ku, het. In plaats van door het dorp te zwerven zoals vroeger, rennen de

hordes kinderen nu naar school zodra de schoolbel klinkt, de fasevijf-velg dus. Een kind dat goed zijn best heeft gedaan, mag erop slaan, om alle neefjes en vriendjes te roepen. De ligging van een Dogon-dorp maakt dat ook makkelijk. De school staat net in de eerste rij duinen, tegenover de helling waar het dorp tegenaan steigert, al met al een natuurlijk theater, waar het geluid ver draagt, met de imponerende falaise als een effectieve geluidswal.

Foto 20.3 Een schoolklas in Tireli, 2008



Als voorzitter was Dogolu ook de tussenpersoon om problemen met filmploegen op te lossen. Toen we met het team aan *The Human Animal* werkten, kregen we de beschikking over een heel bijzonder object, een modelhelikopter met camera aan boord. Een zekere Jeff kwam daarmee, en wij hadden er al voor geleden voordat hij ermee arriveerde. Het ding liep namelijk op methanol, 'want dat kon je toch overal krijgen'. Nou, niet in Mali. Ter voorbereiding op zijn komst hebben we maar net voldoende methanol kunnen krijgen; zelfs het ziekenhuis in Mopti verkocht ons wat van het spul, terwijl die het zelf ook nodig had, iets waar ik me wel wat schuldig over voelde. Hoe dan ook, de helikopter was er, ruim 1,5 meter groot, en Jeff ging hem even uitproberen. Onder een oorverdovend geraas rees het geval keurig de lucht in, dat ging prima. Wat minder prima was, was dat de hele school onmiddellijk leegliep: alle kinderen kwamen op het geraas af, en waren niet te bewegen weer terug te gaan naar school voordat ze alles hadden gezien. Zonder Dogolu, als hoofd van de oudercommissie, had ik waarschijnlijk moeite gehad om dat met de onderwijzers weer recht te breien. Nu lukte dat

goed, en we maakten afspraken wanneer we ermee zouden gaan filmen, buiten schooltijd dus. Nooit is het apparaat meer opgestegen zonder een schare van ademloze kleine bewonderaars.

De Dogon-cultuur is een performance-cultuur, en hierin is Dogolu een klasse apart. Hij is een goede *baja ni*-zanger, en treedt daarmee in de voetsporen van zijn vader Tigemu, die een beroemde zanger in het dorp was. Zingen is belangrijk in Afrika, een echte man moet goed kunnen zingen. In Nederland geldt dat niet, merkte Vergilius al op: 'Frisia non cantat.' Dogolu heeft een goede stem en kan prima meekomen in het moeilijke vak van de *baja ni*-zanger. Iedere vorm van publiek optreden is een performance; wie belangrijk is in Afrika, moet dat laten zien, en Dogolu kon dat als weinig anderen. Moest hij in 1981, tijdens de foto-shoot voor het Time-Life-boek nog een brommer van het team lenen om indruk te maken tijdens de *buoro*, aan het eind van zijn leven kon hij het zich veroorloven om een auto te kopen, een oude Toyota, een fourwheeldrive, roodbruin en indrukwekkend. Rijden kon hij niet, dus had hij een chauffeur, en de auto stond meestal stil want Dogolu hoefde niet zo vaak Tireli uit. Eigenlijk gebruikte hij hem voornamelijk om naar een naburig dorp te gaan om bier te drinken, en dat is vermoedelijk de meest efficiënte manier om een auto te gebruiken, als performance van de geslaagde patriarch. Want een mooi gezicht was het wel, Dogolu die in alle rust zich kleedde in zijn mooiste boubou, een vierliterblik meenam om daarin wat bier mee naar huis te nemen, rustig overlegde met de jonge chauffeur waar hij heen wilde, en dan in stijl vertrok.

Dansen kon Dogolu als de beste, dansen met en zonder de maskers, dansen voor de troep uit, maar vooral dansen voor een waarderend publiek, liefst toeristen. De theatrale Dogon-cultuur vond in hem een waardige vertegenwoordiger, en weinig Dogon zijn zoveel gefotografeerd als hij. Urenlang kon hij in zijn foto-boeken bladeren, kijkend naar de foto's van al zijn gasten, en naar die van zichzelf. Zelf heb ik dansles van hem gehad, heel lang geleden al, als voorbereiding op mijn deelname aan het maskerfeest van Tireli. Maar de lessen zijn wat weggezakt en verder worden die atletische dansen langzamerhand wat moeilijker, want de benen zijn met de jaren strammer geworden; het wordt hoog tijd dat 'ons' maskerfeest eens gevierd wordt.

En dat is de Dogolu van wie wij afscheid nemen, in maart 2010, een moeilijk afscheid want we weten dat we hem nooit terug zullen zien. Hij weet dat zelf ook. Hij blijft opgewekt en Dogon-beleefd tot het einde toe, maar wij hebben niet zo veel tijd voordat we terug naar Nederland moeten. Atimè zou later vertellen hoe het einde gekomen was. Vijf dagen na ons vertrek hielp Atimè zijn vader weer naar buiten. Maar het was wat te druk voor hem, al die mensen om hem heen. Natuurlijk, het waren de vrienden die daar zaten, maar Dogolu wilde alleen zijn. Nu wel. Dus bracht Atimè hem terug in zijn hut, ging achter hem op het bed zitten en hield Dogolu tegen zich aan. Hij merkte dat Dogolu zijn hoofd niet om-

hoog kon houden, leunde tegen de muur en zei hem zijn hoofd te laten rusten. Eerst wilde Dogolu dat niet, maar uiteindelijk legde hij zijn hoofd tegen zijn oudste zoon. Een diepe zucht ontsnapte aan zijn mond, zijn hoofd zakte opzij. Dogolu was niet meer.

Foto 20.4 Dogolu als grootvader in 2005. Tini had bellenblaas meegenomen, een groot succes



Ons dorp en de rest van de wereld

We begonnen dit dubbele leven in Kameroen, en eindigden in Mali, maar de persoon waar het hier om gaat is niet meer dezelfde gebleven. De naïeve antropoloog van de verkenningstreks in 1971 is nauwelijks meer herkenbaar, en als ik nu naar de foto's kijk uit Mali, zoals die waarop ik danses krijg, lijken die van een ander. Maar ik was het wel, want zoals het kind de vader is van de man, was die jongeman de vader van deze ouweheer. Ik zei al dat ik geluk heb gehad dat ik regelmatig kon terugkeren naar het Dogon-gebied, en dat was niet alleen via filmprojecten. Het Dogon-onderzoek kreeg voor mij een extra stimulans door het etnoarcheologie-project in de jaren 1982-1985, een WOTRO-project met Diederik van der Waals en Rogier Bedaux. De falaise is prachtig, maar was in het verleden vooral een verdedigende locatie. Sinds de pacificatie zwermden de Dogon de vlakke in, en sommige dorpen aan de falaise lopen daarom leeg, ook delen van Tireli. Het idee was om te bestuderen hoe dat precies gaat, zo'n verlaten: wat blijft er van een huis en van de inboedel over? Voor de archeologie, die in feite altijd verlaten woonsteden opgraaft, kan inzicht in het proces van verlaten leiden tot betere interpretaties van opgravingen. Het aardige aan dit project was dat we driemaal gingen, en dus regelmatig terugkwamen in het Dogon-gebied.

Voor mij was belangrijk dat ik meer inzicht kreeg in de 'dingigheid' van deze cultuur. Als veldantropoloog zou ik niet gauw op het idee gekomen zijn om een volledige inventaris van een huis te maken, maar het was wel belangrijk; ik zou er zeker niet over gepiekerd hebben om de graanschuur van een vrouw leeg te halen – dat is net zoiets als onderzoek in het tasje van je vrouw – maar het leerde me wel veel. Datzelfde geldt voor sommige filmprojecten, die mij onbekende kanten van de cultuur lieten zien. Als participierend onderzoeker probeer je zo weinig mogelijk invloed op de cultuur uit te oefenen, dat is een goed basisprincipe. Maar

van interventies leer je ook, en wel andere dingen, en ons gezamenlijke etnoarcheologie-project behoorde daar toe.

Ik was in die periode nog UHD in Utrecht, en zou dat blijven tot 2003. In die periode kon ik mijn eigen onderzoek gebruiken voor het ontwikkelen van andere projecten, vooral voor promoties, zowel via WOTRO-projecten als via universitaire financiering. Zo promoveerde José van Santen op een proefschrift over fulbeïsering van de burenen van de Kapsiki, de Mafa, en zijn weer anderen bezig met studies in het noorden van het land. Mali bleek nog vruchtbaarder als onderzoeksgebied voor promovendi; Mirjam de Bruijn en Han van Dijk promoveerden samen op een geweldig boek over de Fulbe in Mali, en zijn beiden inmiddels hoogleraar. Jan Jansen richtte zich op de griots van West-Mali, en is nu een internationaal erkende expert in het Sunjata Keita-epos, terwijl Geert Mommersteeg onze fascinatie met Djenné vormgaf in een studie over maraboutage aldaar. De leefwereld van vrouwen in Bamako was het onderwerp van Saskia Brand, Annemarie Bouman schreef over oud-slaven in Burkina Faso, en Kirsten Langeveld liet zien dat maskers in Senegal niet alleen een mannenzaak zijn.

Een derde aandachtsgebied kwam op mijn weg in deze periode, Namibië. Utrecht ging een UNITWIN-samenwerkingsverband aan met onder andere de Universiteit van Namibië in Windhoek, en vaardigde mij af voor de opening van die universiteit in 1994. Nu had ik als student ooit een scriptie over de Herero geschreven, dus voelde ik een zekere band met dit net onafhankelijke land, maar ik was er nog nooit geweest. Ik had tijdens de reis wel het gevoel dat ik te ver ging, dat ik over Afrika heen vloog, vooral omdat ik op de vluchtinformatie onderweg kon zien dat we bijna pal over het Mandara-gebied heen kwamen. Maar goed, Namibië was mooi, bleek interessant en leek uitermate geschikt voor afstudeeronderzoek van studenten. En zo organiseerde ik van 1995 tot en met 2002 een afstudeerproject voor Utrechtse studenten in dit mooie, opvallend lege land, waar nog zo veel antropologisch werk te doen was. De afsluitende reis in Namibië met de studenten was altijd een hoogtepunt, en geen student heeft ooit geklaagd dat we het laatste seminar midden in het wildpark hielden. Daar heb ik ook het tweede Afrika leren waarderen, dat van de dieren. Zelf deed ik in principe in Namibië geen onderzoek, zoals ik dat ook niet deed in Zuid-Afrika, waar na 2002 de aandacht van de studenten naar toe kantelde. Eigen onderzoek kwam veel later, eigenlijk pas het afgelopen jaar, in 2014. Nu pas heb ik voor het eerst eigen onderzoek in Namibië verricht, mede doordat we niet meer naar Mali of Kameroen konden gaan.

Gebruikmakend van een afvloeiingsregeling nam ik in 2003 afscheid van de Universiteit Utrecht, kreeg als aandenken het festschrift *Een handvol kolanoten* van mijn promovendi en ging door bij het Afrika-Studiecentrum. Daar had ik een aantal jaren ervoor mijn onderzoek al ondergebracht, en dat werd nu de thuisbasis. In de zomer van 2006 werd ik opgebeld door Arie de Ruijter, een voormalige

collega uit Utrecht die als universitair bestuurder furore had gemaakt: hij was decaan geworden van de nieuw op te richten faculteit Geesteswetenschappen in Tilburg en had daar een deeltijd-hoogleraarschap voor me: of ik daar oren naar had? En of ik dat had! Zo kwam ik in de nadagen van mijn academische leven in Tilburg terecht, met als leerstoel 'Antropologie van de Religie' op het departement dat nu 'Cultuurstudies' heet. Daar heb ik het best, plezierige collega's, leuke studenten, en een voldoening gevende erkenning; mijn oratie in 2007 was, denk ik, een van de mooiste dagen van ons leven.

Aan het Afrika-Studiecentrum ben ik senior medewerker geworden, en de combinatie Tilburg-Leiden heeft geleid tot een aardig aantal gezamenlijke promotieprojecten. Als hoogleraar kan ik nu zelfstandig promovendi tot doctor maken, en vanaf 2007 begeleidde ik een nieuwe serie promovendi, over een uitwaai-erend scala aan onderwerpen, waaronder een aantal Afrikaanse, zoals voetbal in Afrika (Arnold Pannenburg), toerisme bij de San in zuidelijk Afrika (Stasja Koot), een onafhankelijke Afrikaanse kerk in Nederland (Julie Ndaya Tshiketu) en de interpretatie van Afrikaanse krachtobjecten (Harrie Leyten). Dankzij mijn leerstoel konden twee Kameroeners promoveren, die vooral leerling van mijn collega Wim van Binsbergen waren. Ik moet zeggen dat de eerste keer dat ik zelf de formule mocht uitspreken, 'Volgaarne kwijt ik mij van de taak...', me een intens genoeg gaf, na alle copromoties die ik had gerealiseerd in de schaduw van de leerstoel van iemand anders. En dit gaat nog even door, want na mijn afscheid eind 2015 houd ik nog vijf jaar promotierecht.

De combinatie Tilburg – ASC stimuleerde ook de publicaties; zo heb ik de etnografie van de Kapsiki verder vormgegeven met *The Dancing Dead* in 2012, *Les contes Kapsiki* in 2014, en *The Forge and the Funeral* in 2015, plus in 2016 een boek over de eerder genoemde vergelijking tussen de verhalen van 1972 en 2008, *The Transmission of Kapsiki/Hik Tales over Two Generations*. Zo heb ik alle korteba-
anwerk uit het verleden omgezet tot een solide Kapsiki-etnografie. Nu nog hetzelfde met de Dogon.

Van mijn kinderen is Amanda met ons mee geweest naar Kameroen, en heeft Mea zich zoveel met Afrika beziggehouden als haar mogelijk was. Beide zoons, Pieter-Paul en Hermen, hebben wat meer afstand tot Afrika, ondanks de recente uitnodiging van Deli Kse, de zoon van het dorps hoofd en destijds het vriendje van Pieter-Paul, aan hem om naar Kameroen te komen. Maar met de vele verplichtingen, een drukke baan en twee kinderen, is dat niet zo eenvoudig.

Problemen buiten het dorp

Afrika maakt een retourbezoek ook niet zo simpel, deze dagen. Wij mogen dan twee huizen hebben, één in Mali en een kleintje in Kameroen, maar naar geen van beide kunnen we toe! In 2012 was Mali was het toneel van een legercoup in de hoofdstad, een opstand van het noorden van de Malinese troepen, gevechten tus-

sen jihadisten en Toeareg-separatisten, ontvoeringen, alle ellende die je je maar kunt voorstellen. We hadden erheen gewild, maar dat was absoluut onmogelijk, alle blanken zijn uit het gebied vertrokken vanwege het ontvoeringsrisico. Het Franse leger kwam Mali te hulp, sloeg de noordelijke troepen terug en bracht weer iets van rust in het land. De presidentsverkiezingen van juli en augustus 2013 hebben gezorgd voor wat meer politieke duidelijkheid in Bamako. De Nederlanders zijn ook in Mali om inlichtingen te verzamelen als deel van de VN-missie MINUSMA. Er wordt aan herstel van de stabiliteit gewerkt, maar eenvoudig blijkt dat niet.

Ook het Dogon-gebied is nog steeds onveilig. Regelmatig bel ik met ‘onze familie’ in Tireli en Bamako, om te horen hoe het met hen gaat. Iedereen houdt zich heel rustig, maar is beducht voor de jihadisten; men was dat trouwens toch al voor de Toeareg. Veel Dogon zijn naar het museum in Bamako gekomen om de kunstobjecten die zij nog hadden, te koop aan te bieden. Die waren langzamerhand veel waard geworden door het toerisme, maar dat geldt nu niet meer. Ten eerste is er geen toerisme meer, maar vooral vormen die beelden en maskers een gevaar, want islamisten vinden dat ‘shirk’, afgoderij, en bestraffen dat streng. Dus kan men deze beelden maar beter kwijt dan rijk zijn. Ook zijn er wat onlusten geweest in de Dogon-vlakte, waar een paar wel erg rijke handelaren zijn afgetuigd. Kortom, men houdt het hoofd beneden de omheining en probeert gewoon door te leven, maar feesten zoals een *dama* zitten er echt even niet in. Atimè is nog wel familiehoofd in Tireli, maar zijn broers zijn uitgeweken naar Guinée en Ivoorkust, om geld te verdienen; immers, zonder toerisme is de familie een goed deel van haar inkomsten kwijt.

Kameroen is op zich wel stabiel, maar Noord-Nigeria niet, want daar is Boko Haram zeer actief geworden. Ook in het begin van mijn onderzoek was Nigeria een minder goed bestuurd gebied, waar het veel lastiger werken was, en dat is alleen maar erger geworden. Daarom zou ik verhuisd zijn als met de grenscorrectie ons huis plotseling op Nigeriaans gebied gestaan zou hebben. Op dit moment is Boko Haram een overtuigend argument om uit Nigeria weg te blijven. De lijst van terreurdaden wordt langer en langer, met de ontvoering van de schoolmeisjes als de meest bekende. Er geldt nu een negatief reisadvies voor deze noordelijke provincie, speciaal voor die gebieden dicht bij de grens. En daar wonen wij praktisch bovenop. En juist van de Mandara-bergen heeft Boko Haram haar nieuwe thuisbasis gemaakt, nu ze uit Maiduguri gegooid zijn. Door de bevolking, trouwens! Mogodé zit nu vol vluchtelingen uit Nigeria, uit de Higi-dorpen net over de grens, en uit Sukur, dat het weer heel zwaar heeft. Nigeria zal snel moeten oplossen, politiek en militair, wil dit probleem nog oplosbaar zijn, maar voor het merendeel van de Nigerianen is dit een ver-van-mijn-bedshow, helemaal in die uithoek van het noordoosten. De regio waar wij zitten, is voor Nigeria wat Noord-oost-Groningen voor Nederland is: veel geld uit gehaald, en de problemen zijn

voor de lokalen. Inmiddels beginnen Tsjaad en Kameroen het falende Nigeriaanse leger te hulp te komen, en is men bezig met het vormen van een Afrikaanse troepenmacht. Op dit moment ziet het er naar uit dat dit gaat lukken, maar we zullen het eerst moeten zien. De schoolmeisjes zijn nog steeds niet terug... Ik ben in dit deel van Afrika thuis, maar kan nu – even? – niet thuiskomen. Voor ons is dat vervelend, voor de Higi en de Sukur die dagelijks gevaar lopen is het rampzalig. Historisch is voor dit toch afgelegen gebied de ‘buitenwacht’ altijd belangrijk geweest, en doorgaans vooral lastig.

Zowel de Kapsiki als de Dogon zijn deel van een moderne natie, Kameroen en Mali, Afrikaanse staten die al langer dan een halve eeuw onafhankelijk zijn, en op zich weer erfgenamen zijn van een koloniale staat. In feite zijn de Kapsiki als etnische eenheid een product van kolonisatie en staatsvorming; voor de kolonisator kwam waren er slechts individuele dorpen met wat verwantschapsbanden en was er van enige etnische eenheid op hoger niveau geen sprake. Het waren de Franse, Engelse en Duitse kolonisten die van de verzameling dorpen een etnische groep maakten. Voor de Dogon geldt dat wat minder, want zij waren prekoloniaal al duidelijk onderscheiden van hun burens, maar ook hun visie op zichzelf als een culturele eenheid is van recente datum.

Beide groepen probeerden in het verleden vooral om buiten de geschiedenis te blijven, want daar hadden ze last van, net als nu. Immers, geschiedenis wordt geschreven aan de hand van de grote politiek, wat in het West-Afrika van die tijd vooral slavernij betekende, en daarin zaten de Dogon en de Kapsiki aan de verkeerde kant, die van de gejaagden. De onafhankelijkheid van Kameroen en Mali, beide in 1960, ziet men over het algemeen als een groot goed. De Dogon hebben het over *Faransa Dinè*, de Franse tijd, en *Mali Dinè*, de tijd van Mali, en de laatste is de beste, want ‘we’ hebben het nu voor het zeggen; bij de Kapsiki wordt daar wat genuanceerder over gedacht, omdat zij veel zwaarder hebben geleden aan slavenjachten. Maar ook nu nog probeert men in beide groepen de regering op een armlengte afstand te houden. ‘Le Cameroun, ce n’est pas nous,’ zei Luc me eens, en toen ik in 1986 Dogolu meenam naar Bamako, waar hij nog nooit was geweest, gedroeg hij zich alsof hij in een vreemd land was. We zagen de verkiezingen zich in Mogodé afspelen als een vreemd importritueel, maar de meeste contacten met overheidsambtenaren kosten de Kapsiki en de Dogon gewoon geld: de politie, de douane, en de bosdienst die beide staten van de Fransen hebben geërfd. Politie geeft boetes, douane moet worden omgekocht en bosdienstambtenaren komen routinematig controleren of men geen kapwetten heeft overtreden, maar natuurlijk heeft iedereen gekapt simpelweg om te koken. Zo hebben de Kapsiki en de Dogon meer ervaring met boetes dan met bescherming, meer met ‘persoonlijke bijdrage aan ambtenaren’ dan met herbebossing.

Het moet omstreeks 1986 geweest zijn, in het hart van de droge jaren in Mali, dat ik boven aan de klim van Tireli naar Daga een man tegenkwam, die mij de

weg naar Tireli vroeg. Dat was niet zo moeilijk, gewoon recht naar beneden, maar hij had een ander probleem. Gekleed in een uiterst stadse boubou, met van die instapsloffen aan waar je geen berg mee af komt, keek hij wat zenuwachtig naar beneden. Daar lag Tireli, daar was geen misverstand over mogelijk. Hij vertelde me dat hij belastingen moest innen in het dorp, en ik kon me zijn zenuwen voorstellen, want hij was helemaal alleen. Hij vroeg me hoe het seizoen was geweest. ‘Heel slecht, praktisch geen regen en heel weinig oogst,’ meldde ik. Hij dacht even na, keek weer naar beneden en zei: ‘Zullen we dan maar constateren dat er geen geld in het dorp is?’ Ik was het daar helemaal mee eens, en met die mededeling keerde hij opgelucht terug naar de stad. Geen belastinginning in Tireli dat jaar.

Foto 21.1 Tireli van bovenaf gezien, in 1992



Ik had zoiets al eens meegemaakt, twee jaar eerder. Ik kreeg thuis in Tireli de boodschap dat ‘mijn’ twee mensen, Apomi en Atimè, vastzaten in Komakan, want de belastinginspecteur had hun brommers geconfisqueerd omdat er geen belastingplaatje op zat. Natuurlijk zat dat er niet op, want aan de falaise betaalt niemand voor zo’n plaatje. Dus gingen Dogolu en ik erheen, een wandeling van een uurtje. Onderweg kwamen we verrassend veel mensen tegen, allemaal uit Komakan op weg naar Tireli, een hele stroom. Toen we aankwamen, was Komakan geheel verlaten, we hoorden of zagen niemand, het enige geluid kwam uit het huis van het dorps hoofd, die we goed kenden. Daar bleek de belastinginspecteur te zitten, met Apomi, Atimè en nog enkelen, plus natuurlijk het dorps hoofd zelf. De ambtenaar was de vorige avond op de markt aangekomen, had aangekondigd de

volgende dag de belastingen te zullen innen, en had de twee brommers opgemerkt zonder plaatje. Daardoor konden onze vrienden niet terug. Maar de mensen uit Komakan konden wel weg, en hadden dat ook gedaan: het dorp was de volgende ochtend letterlijk leeggelopen, naar alle windstreken toe. Een fractie daarvan waren we onderweg tegengekomen, allemaal vastbesloten pas terug te gaan wanneer die ambtenaar weg was. Maar ik moest natuurlijk wel betalen, de boete en de belasting voor de brommers, daar was geen ontkomen aan. Goed, die belastingambtenaar kwam zo niet helemaal met lege handen thuis.

Dogon en ontwikkelingshulp

Die houding om de autoriteit op afstand te houden geldt niet alleen de overheid, maar soms ook instanties voor ontwikkelingshulp. Ik maakte in 1980 mee hoe de Dogon omgingen met goed bedoelde ontwikkelingshulp. Een Malinese vertegenwoordiger van een Duitse ontwikkelingsorganisatie riep de Dogon van Tireli bij elkaar voor een landbouwproject. De Dogon kenden hem wel want ze hadden een huis voor hem moeten bouwen boven in Daga. Hij zou de Dogon leren hoe ze het beste hun gierst konden verbouwen voor een hogere opbrengst, en hoe ze een graanbank moesten organiseren, en nog meer mooie dingen. Een kleine dertig man was bij de grote *toguna* komen opdagen, gehoor gevend aan de oproep die de avond ervoor was gedaan, Dogolu natuurlijk voorop, en ik ook. Het moet gezegd, de man deed echt zijn best, ook al was hij, afkomstig uit Bamako, duidelijk niet op zijn gemak in dit verre dorp onder die vreemde en geduchte Dogon. In Bambara, de lingua franca van Mali, legde hij de verzamelde mannen de beginselen van 'agro-forestry' uit: het aanleggen van windsingels, het kweken van bomen uit zaailingen en het gebruik van kunstmest. Zijn vertaler volgde hem keurig, zonder commentaar te leveren tijdens de vertaling – wat nogal eens de gewoonte is – en zijn gehoor luisterde netjes.

Meer dan een uur lang luisterden ze rustig, maar hun lichaamstaal maakte mij langzamerhand duidelijk dat hij zijn publiek 'kwijt' was. Toen hij uitgesproken was had niemand een vraag of opmerking, en kwam er geen enkel commentaar, slechts stilte. En dat terwijl de man hun veel had beloofd: zaailingen voor nieuwe bomen tegen een lage prijs; hij zou, als het nodig was, zelf tweemaal per week water komen geven (!), en hij had zes namen opgeschreven van vrijwilligers van wie de velden als eerste de nieuwe behandeling van 'agro-forestry' zouden krijgen. Daar zouden de eerste windsingels worden aangelegd. De namen waren hem gegeven in de loop van zijn verhaal, met de verzekering dat zij graag en met volle instemming zouden meewerken aan het project. Kortom, het leek allemaal prachtig.

De werkelijkheid bleek iets anders. Toen hij vertrokken was, spraken de mannen onder elkaar, duidelijk, heftig en lang. Ten eerste bleken die zogenaamde vrijwilligers van niets te weten: ze waren niet eens aanwezig, sterker nog, de

meesten van hen zaten in Abidjan, op zo'n 2000 kilometer afstand, waar ze geld verdienden voor het dorp. De velden die waren aangewezen waren ook helemaal niet van hen, maar van ouden die er wel waren en die hun mond hadden gehouden. Men was het roerend eens: dit was geen 'serieus' project, en er waren goede redenen om dat te vinden. Ten eerste behandelde hij de Dogon als beginnelingen in de landbouw, terwijl hij zelf 'zachte handen' had: 'Heeft hij ooit een hak in zijn hand gehad? Kijk naar zijn handen, geen spoortje eelt!' was de onmiddellijke reactie. En: 'Hebben we daarvoor gewerkt in Daga? We moeten zelf de zaailingen kopen en ze water geven.' (Niemand nam het aanbod van de man om zelf te komen bewateren serieus, en terecht.) 'Al het werk en alle kosten zijn voor ons? Pikt hij het geld soms zelf in?' Een van de ouderen verwoordde de bezwaren heel duidelijk: 'De man wist zelf niets van landbouw, maar het ergste is dat hij nooit heeft gevraagd hoe wij eigenlijk verbouwen; hij vroeg nooit wat wij met bomen doen, en vooral niet hoe wij overleven bij slechte oogsten.' Als hij dat gedaan had, als hij simpelweg wat vragen had gesteld, of eens was komen kijken wanneer de Dogon bezig waren in hun velden, had hij genoeg kennis opgedaan voor een totaal andere benadering van de bevolking. 'Hij behandelde ons als kinderen, dus hielden we hem voor de gek.'

Ik vraag me af of de ontwikkelingswerker zo dom was als de Dogon dachten, misschien was het toneelspel aan twee kanten gespeeld. De Dogon zagen dat ze niets kregen, geen cadeaus, geen zaailingen of wat dan ook en definieerden het project als oninteressant, deden alsof ze meewerkten, maar blokkeerden elke verandering. Daarmee speelden ze vermoedelijk de projectleider in de kaart, die de Dogon zag als lastig en onhandelbaar – dat is hun reputatie – en zo terug kon vallen op zijn minimumdefinitie van het project als een serie presentaties goed voor een gegarandeerd salaris. Hij had zijn werk gedaan – project geïntroduceerd – en kon nu Tireli op zijn werkstaat afvinken. Misschien was het schijnbare misverstand meer een theateraal spel dan een komedie van onbegrip. Ik heb niet de kans gehad om met de man in kwestie te spreken, maar voor mijn interpretatie pleit dat hij nooit terug is geweest in het dorp, nooit een ontmoeting heeft gehad met de zogenaamde eigenaren van die zes velden, en dat er geen zaailing ooit de berg is af gekomen. Voor de Dogon was het project afgelopen, voor hem ook.

In diezelfde periode kwam de veedienst van de overheid langs, om koeien te vaccineren. Doorgaans zijn dergelijke gezondheidsprojecten bij de Dogon welkom, maar juist niet als het om vee gaat. Dogolu, zelf een van de grote veebezitters, legde me uit dat er twee redenen waren om niet met de veedienst in zee te gaan. Ten eerste ging het gerucht dat het vaccin niet goed zou zijn. Ten tweede, nog belangrijker, zei Dogolu: 'Ze willen zien hoeveel koeien ik heb, om dat aan de belastingen door te geven.' De Dogon betalen een hoofdelijke belasting, per persoon, per stuk vee. De reactie van de veehouders was dus net als die van iedereen die belasting ontduikt: ze lieten een paar koeien vaccineren en hielden het me-

rendeel van de kudde buiten de spiedende ogen van de gasten. En ze gaven de veeartsen een douceurtje om verder geen vragen te stellen. De Fulbe in de buurt deden trouwens precies hetzelfde. De Dogon betalen trouwens ook belasting per geweer; ik zag in de boeken die Dogolu had als dorpshef, dat Tireli voor de belasting drie geweren telde, en dacht even aan de laatste *nyû yana*, toen ik verdronk in een zee van geweren.

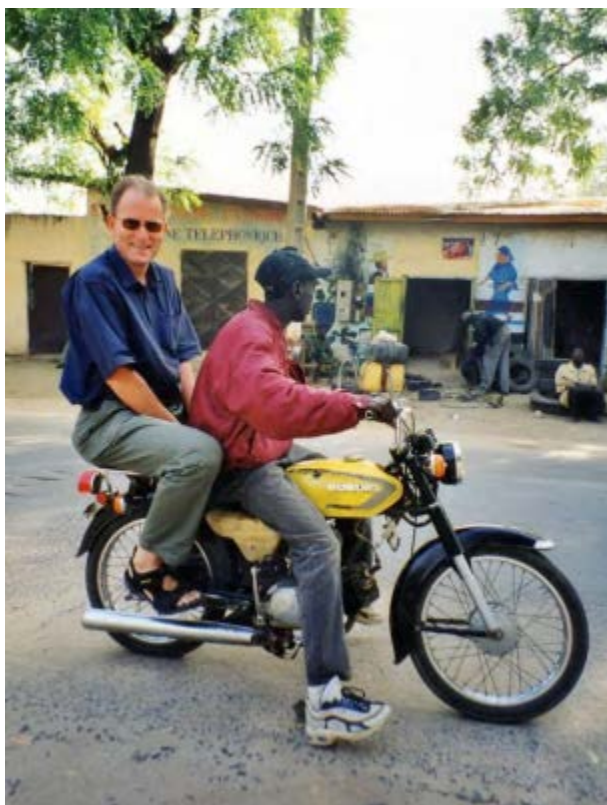


Foto 21.2 Modern vervoer in Maroua, de zogenaamde clando

Dorp en overheid

Over sommige interventies is niets dan lof, zoals schoon water en verbandposten in het dorp, de lokale kritiek richt zich op de Afrikaanse bureaucratieën die meer bezig zijn geld te verdienen dan diensten te verlenen. Het moet gezegd, van 'onderen af gezien' is dat beeld gerechtvaardigd. Niet alleen de kleine corruptie van de politie, maar ook die van andere instellingen roept het imago op van een overheid die heel andere prioriteiten heeft dan het zorgen voor de onderdanen.

Jean Zra Fama, zijn leven lang voorlichtingsambtenaar voor de landbouw in Noord-Kameroen, liep bij zijn pensionering tegen die bureaucratie op. Hij heeft een halfjaar moeten besteden om iets van zijn opgebouwde pensioen te zien; ik heb hem in die periode moeten helpen het hoofd boven water te houden, en uit-

eindelijk schat hij dat hij ongeveer 60 procent van zijn pensioen uitbetaald krijgt; de rest blijft bij allerlei diensten aan de strijkstok hangen, en komt nooit meer. Het commentaar van anderen was dat hij veel eerder had moeten beginnen, want zoiets duurt minstens een jaar.

François Vashala, de zoon van Luc en Marie, kreeg op basis van zijn lyceumdiploma een informele aanstelling als leraar op een geïmproviseerde school voor voortgezet onderwijs die de ouders van Mogodé uit eigen zak financierden. Zijn salaris was heel mager, maar het kwam wel elke maand. Als hij de banden van zijn oude fiets regelmatig plakte, kon hij heen en weer naar school als leraar om zijn gezin te onderhouden; Tini en ik hebben hem voor de klas meegemaakt en hij was overtuigend. Hij was ook bereid om te leren. Wij waren er toevallig bij toen hij een scheikundeset kreeg toegestuurd uit Yaoundé. Omdat chemie niet zijn sterkste vak is, en Amanda er toevallig was, kon hij haar hulp inroepen. Zij heeft hem precies uitgelegd hoe dat moest met de buisjes en reagentia, en hij gebruikte alles keurig, ter verbetering van zijn docentschap, want hij beseftte dat hij eigenlijk de formele kwalificaties daarvoor miste. In de herfst van 2011 had de regering besloten schoolverlaters zonder officiële baan te helpen en konden deze inschrijven voor een serie banen. Begin 2012, net toen wij weer in Mogodé waren, kwam François' benoeming door, en hadden we groot feest in huis, want hij had een echte baan. Hij was administrateur geworden op een middelbare school, alleen was nog niet duidelijk welke. Dat duurde tot juli, en toen was het feest compleet: hij had een baan in Mokolo, vlak om de hoek als het ware, de familie hoefde niet te verhuizen.

Hij vertrok naar Mokolo en begon met zijn werk, tot zover prima. Wat niet kwam was zijn salaris, niet in juli, niet in oktober, niet in december, en in maart 2013 had hij nog steeds geen cent van zijn salaris gezien. Dus moest hij periodiek naar Yaoundé, een reis van drie dagen met taxi en trein, om de bureaucratie ervan te overtuigen dat hij echt betaald moest worden; zonder zijn aanwezigheid in de hoofdstad zou het nooit komen. Maar ondertussen moest hij zijn gezin onderhouden, en voor beide kosten deed hij een beroep op mij; natuurlijk hielp ik hem en de familie, en in juni 2013 kwam eindelijk de eerste betaling binnen. Ik heb hem wel op het hart gedrukt niemand te zeggen dat ik hen hielp, want dat zou voor de overheid iedere reden wegnemen om zijn salaris uit te betalen. Volgens sommige insiders kan de start van de betaling inderdaad ongeveer een jaar duren. Kameroen is een oliestaat, en heeft voor zijn inkomsten de goodwill van zijn bevolking niet nodig, zoals het ook nauwelijks behoefte heeft aan de opbrengst van lokale belastingen. De 'resource curse' noemen we dat, als hulpbronnen zoals olie of diamanten door een overheid te centraliseren zijn, krijg je wat mijn collega's op het Afrika-Studiecentrum een 'shadow state' noemen, een staat die losstaat van zijn mensen, en bureaucratieën in stand houdt die niet aan 'service delivery' doen, maar slechts als decor voor ontwikkelingshulp dienen.

Een balans

Hebben de Dogon en Kapsiki het nu al met al beter dan vroeger? Geven die vier decennia in Kameroen en de drie in Mali die ik heb meegemaakt, economische vooruitgang te zien? Over het algemeen wel, dat is zowel mijn impressie als die van henzelf: de mensen zijn gezonder, er zijn betere medische voorzieningen, er is meer scholing, er is minder honger in het dorp, en er is veel meer te krijgen. Die verbetering is niet altijd gekomen door de staat, maar nogal eens ondanks de staat, zoals vooruitgang soms vanwege ontwikkelingshulp is gekomen, maar soms ook ondanks die hulp; we kennen tegenwoordig de term 'slachtoffers van ontwikkeling'. Aan de falaise hebben Dogon-ondernemers rond 2001 met behulp van ontwikkelingsgeld een coöperatieve bank opgericht, die kleine kredieten verstrekte en waarin de Dogon hun spaargeld konden beleggen. Dogolu had dat gedaan, een inleg van 1 miljoen cfa (€ 1650), hij had goed geboerd en een nog grotere veestapel – de enige andere manier om geld economisch te investeren – had weinig zin meer. Dat geld was hij binnen een jaar kwijt, want de bank ging snel failliet; de ondernemers hadden de bank vooral gebruikt als een middel om geld weg te zetten op genummerde rekeningen in Zwitserland.

Aan de andere kant hebben de irrigatiedammetjes in het Dogon-gebied gezorgd voor een intensieve productie van uien, en zo voor extra inkomsten, en al die irrigatieprojecten zijn gefinancierd door Europese donoren. Dat werd zeer gewaardeerd, en voor die projecten hebben de mensen in de dorpen hard gewerkt, zowel bij het bouwen van de dammen – de dorpen moesten altijd zelf de mankracht leveren – als later bij het uiterst arbeidsintensieve verbouwen van de uien zelf. Daarmee is niet zozeer de basislandbouw gewijzigd of verbeterd – en ik betwijfel ook of dat ecologisch mogelijk is – maar is er een tweede landbouwperiode geschapen na de regentijd, voor een handelsgewas dat slechts indirect afhankelijk is van de regen, in wezen een kunstmatige verlenging van de regenperiode. Dat betekent langer en harder werken, dat wel. Voor de Dogon is dat geen enkel probleem, zeker niet voor de vrouwen die altijd hard werken, maar ook niet voor de mannen.

Over het algemeen hebben de dorpelingen de nieuwe mogelijkheden creatief gebruikt, door het aanbod aan vernieuwingen in te passen in het dorpsleven. Het meest aansprekende voorbeeld daarvan is de mobiele telefoon; op geen continent is het mobieltje zo 'geëxplodeerd' als in Afrika, een onderwerp van intense studie momenteel in Leiden. Iedereen heeft langzamerhand zo'n apparaat en het wordt gebruikt op volstrekt onvoorziene manieren; een goed deel van de kleine geldtransacties gaat tegenwoordig via de telefoon, waarbij eerst belminuten de munt van dienst vormden, en nu echte overboekingen mogelijk zijn.

Wie teruggaat naar zijn dorp in Afrika kan grote veranderingen verwachten. Economische en technologische veranderingen zijn daar deel van, des te duidelijker omdat Afrika daarin een fase achterloopt, en nu eens Europa met sprongen

inhaalt – zoals met de mobiele telefoon – dan weer achterblijft bij Europa, zoals met de verspreiding van computers. Juist vanwege die technologische kloof is het lastiger om te zien hoe snel die veranderingen in feite zijn voor Afrika, maar de veertig jaren bij de Kapsiki overziend, zijn de verschillen tussen toen en nu enorm. De wereld van het Westen is in de vorige eeuw sterker veranderd dan in enig andere eeuw, Geert Maks boek *De eeuw van mijn vader* is daar een prachtig getuigenis van. Maar in Afrika zijn diezelfde veranderingen in veel kortere tijd ingevoerd, zoals de komst van de auto, de radio, de tv, het vliegtuig, de telefoon en de computer.

Sommige van de veranderingen roepen wat nostalgie op, zoals het geleidelijk verdwijnen van hun eigen inheemse religie, mijn hoofdonderwerp, maar die nostalgie zit vooral bij mijzelf, niet bij hen. Zij hebben hun eigen prioriteiten en ik moet die respecteren; niet alle elementen van die religies zijn prettig en vriendelijk, zoals geloof in heksen, maar iedere cultuur heeft zijn eigen inherente demonen, en geloof in hekserij is een van de Afrikaanse manieren om het leven ingewikkeld te maken.

Foto 21.3 Dogolu met auto en chauffeur, 2008



Er is wel een kenmerkend verschil tussen de veranderingen bij hen en bij ons: voor de Afrikanen zijn alle technologische vernieuwingen van buiten gekomen, waardoor ze niet de automatische aansluiting hebben bij de bestaande cultuur, die bij ons wel het geval is. Telkens weer moeten de Afrikanen hun creativiteit benutten om in hun eigen situatie echt iets aan die nieuwe dingen te hebben.

Dogolu gebruikte zijn auto voor het verstevigen van zijn relaties, een dure manier om een voertuig te gebruiken maar wel een effectieve. Immers, hij weet waar het uiteindelijk om gaat in Afrika, namelijk om de relaties tussen mensen. Sociaal kapitaal is in Afrika altijd belangrijker geweest dan economisch kapitaal, en de symboliek van de rijkdom, het symbolisch kapitaal, versterkt in hoge mate je netwerk van relaties. Daarom is de bestudeerde sjofelheid, zoals bijvoorbeeld de Engelse adel die tentoon kan spreiden, nooit een optie voor de rijken in Afrikaanse landen: rijkdom en macht moeten gezien worden, en dus duidelijk getoond.

Die relatie-gerichtheid is het meest stabiele aspect in beide Afrikaanse culturen, de grond van Afrika die niet wegglijdt onder je voeten, namelijk de relaties tussen mensen die belangrijk voor je zijn en die belangrijk zijn voor elkaar. Misschien moeten we de veranderingen van de laatste vier decennia, zoals ik die zelf heb meegemaakt, veel meer vanuit dit perspectief beoordelen: welke nieuwe ontwikkelingen hebben bijgedragen aan een intensivering van het sociale kapitaal van de Afrikanen? De telefoon staat daarin voorop, en ik vind het typerend hoeveel men dit steeds veelzijdiger wordende instrument gebruikt om gewoon even te bellen, vaak om alleen maar te groeten, zoals toen Tini's 'Kapsiki-vader' haar belde, en zoals wij elk jaar in januari gebeld worden door een stroom van Afrikaanse relaties die ons 'bonne année' wensen, gelukkig Nieuwjaar, helemaal uit Mali, Kameroen of vaak ook Parijs. Tekstboodschappen, Twitter, sms en dergelijke worden vrijwel niet gebruikt; het mobieltje is voor Afrika voor een directe orale relatie, niet via het schrift. Onze jongelui nemen de telefoon niet meer op, maar reageren wel op sms of whatsapp. Wij gebruiken de nieuwe technologie voor het vervangen van een persoonlijke relatie door een geschreven elektronische, met een veel wijder bereik maar minder existentieel, zij zien het als toevoeging aan oogcontact.

Weer thuiskomen

Een lange relatie met het veld brengt zijn eigen verrassingen mee. Een tijd geleden, in mei 2000, werd ik opgebeld door het Hendrik Kraemer Instituut, de zendingsafdeling van de Hervormde Kerk: er was een Kameroener die mij kende en die mij wilde spreken. Zij hadden een delegatie over van de Landbouwuniversiteit van Dschang, en een zekere Kweji uit Mogodé kende een Zra Kangacé die ook Walter van Beek scheen te heten. Kon dat? Jazeker, dat kon, en dus kwam Kweji bij mij thuis, een lange jongeman met trekken die mij bekend voorkwamen. Een begroeting in het Kapsiki was natuurlijk aan de orde, en we gingen zitten om eens na te gaan wie hij eigenlijk was. De zoon van Abraham Chimeha! Ja, die kende ik erg goed. Hij was een van de pijlers van het Camp de Mission in Mogodé, en woonde vlakbij, net aan de overkant van de weg. Kweji is het vijfde kind, en Abraham had zes kinderen toen ik de eerste keer in Mogodé was; en van dat gezin had ik een foto, wist ik. Zoeken dus in de grote diacollectie, en daar vonden

we een foto van het gezin van Abraham en Rachel. Aan de voeten van zijn moeder stond een klein jongetje, de op één na kleinste, en dat moest dus Kweji zijn.

‘Wanneer is deze foto genomen?’ vroeg mijn gast. ‘In 1973.’

‘Op die foto ben ik niet ouder dan een jaar of twee, dus moet ik nu 29 zijn.’ Hij rekende het nog eens na, en was even helemaal weg. ‘Wat is er aan de hand?’ vroeg ik. Hij zei heel langzaam: ‘Ik dacht dat ik 26 was.’

Foto 21.4 Abraham, Rachel en hun gezin, met Kweji bij zijn moeder



De wereld in Europa en die in Afrika waarin onze dubbelle levens zich afspeelen, zijn onafscheidelijk verbonden, in een ongelijke maar onontkoombare relatie. Beide zijn in beweging, maar niet in hetzelfde tempo. C.S. Lewis, een schrijver die ik zeer bewonder, schreef ooit *The Chronicles of Narnia*, een kinderserie eigenlijk waarin er incidenteel contact is tussen twee werelden. De tijden in beide werelden lopen uit de pas, en de Engelse kinderen die naar Narnia gaan slaan daar soms generaties over. Zo voel ik me soms een beetje bij onze herbezoeken aan Afrika, de levens daar en hier lopen niet in fase. Mijn uiteindelijke balans is een persoonlijke, een existentiële. Leven in twee werelden is een dubbel leven, maar de klokken in Afrika en in Europa lopen niet even snel, en de verandering met de grootste tijdverschuiving is de dood. Dubbel leven betekent ook dubbel sterven. Bij elk herbezoek zijn er mensen gestorven, familie, vrienden, informanten. Tini en ik komen terug in een dorp waar we eerst de burgerlijke stand moesten bijhouden, een ronde makend langs alle huizen waar iemand overleden is, en

elke keer weer zijn er mensen weggevallen uit de opgebouwde kring van vrienden. Als ze dicht bij ons stonden, dan hoorden we het wel, maar van velen merkten we het pas bij aankomst. Voor de Kapsiki is de dood een demiurg, met één arm en één been, grillig en onvoorspelbaar, maar altijd aanwezig, en dat wil Dood ons wel laten weten. Condoleances vullen de eerste dagen, daarna komen de nieuwe vrouwen die ingetrouwd zijn, en gelukkig de talrijke kinderen die zijn geboren. De Afrikaanse familie wijzigt zich snel. Toen ik in 1996 terugvloog uit Kameroen, gaf ik die nostalgie de volgende vorm:

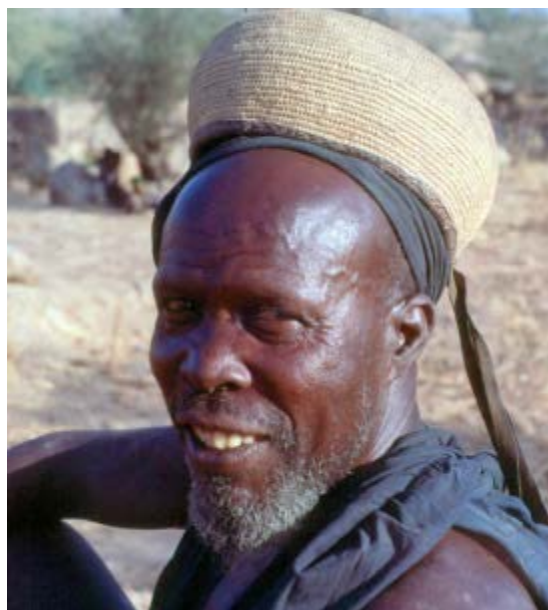
Terug bij de bergen
is het oude vreemd.
Nieuw is er veel,
past niet, is ontheemd.

Maar ik ben dezelfde,
hoor, Zra! Net als toen!
Maar wat wij samen deden
zullen we nooit meer doen.

Er zijn zoveel gestorven,
het gras bedekt hun huis;
slechts toen zij met mij leefden,
was ik hier werkelijk thuis.

De halmen buigen ruisend
bij Gwarda's huis, mijn vriend.
De enige die blijvend is
heeft dat niet verdiend.

Foto 21.5 Gwarda



Wusuhwahwule vroeg me eens naar de dood – Dood in zijn optiek – in Nederland, en concludeerde na mijn verhalen over oude mensen dat Dood in ons land niet thuis was. Dat is wat optimistisch, maar geen verkeerde visie. Dood is bij ons een ongenode vreemde maar geen huisgenoot in ons leven van alledag. Hij wordt op afstand gehouden zowel door een medisch apparaat als door onze inspanningen om de oudsten te isoleren in speciale verzorgingscentra, huizen waar ze niet meer uit komen, en waarmee de nog-volledig-levenden hun interactie zelf kunnen reguleren. Wij kunnen in Nederland doen alsof Dood een onbekende is, de Kapsiki en de Dogon kunnen dat niet. Het genoemde Millennium-project had als titel *Tribal Peoples and the Modern World*, met als thema wat onze cultuur kan leren van de mensen aan de rand van de globe. De Dogon vormden daarin een deel van een aflevering, die heette *The Art of Living*, en die kunst bestond erin om uit de dood, dus met Dood, iets waardevols te scheppen. Wij zagen dat bij de *bajani*, waar afscheid iets moois werd, maar het gaat dieper dan dat. Zonder Dood verdwijnt de zin van het leven, zonder het einde verdwijnt het doel, als een toneelstuk zonder laatste doek of een wedstrijd zonder eindsignaal. De kunst van het leven ligt enerzijds in deze erkenning van de wederzijdse afhankelijkheid van leven en dood, maar misschien meer nog in het omgaan met de ontijdige dood. Dat onderscheid tussen de goede en de slechte dood is voor zowel Kapsiki als Dogon duidelijk, zoals het dat ook voor ons is; alleen liggen de grenzen bij hen anders, een voortijdige dood is voor hen veel jonger en is meer afhankelijk van de relaties die de gestorvene heeft opgebouwd in zijn of haar leven. Leven met Dood betekent leren leven met sterfgevallen die niet hoorden te gebeuren, baby's, jonge kinderen, moeders in het kraambed, en mannen en vrouwen in de bloei van hun leven. Die Dood is voor ons niet verteerbaar, maar is een droeve werkelijkheid voor wie thuis is in Afrika, en het leven met die Dood is de ultieme levenskunst.

De belangrijkste lessen komen misschien uit de dood, maar gaan uiteindelijk over het leven, leven met elkaar en leven voor elkaar. Afrika is een continent van relaties, Afrikaanse dorpen hangen aan elkaar van relaties, verwantschap, aanverwantschap, vriendschap, van wederkerigheid en afhankelijkheid, en het is de kwaliteit van die relaties die de kern van het leven vormt. Die kwaliteit is in elke cultuur te vinden of te genereren, maar is de uiteindelijke bijdrage geweest van Afrika aan mijn leven, een verrijking zonder welke ik me mijn leven niet meer kan voorstellen.

Al met al heb ik geluk gehad met onze families in Afrika, met de toewijding van Luc, die ondanks alle risico's van zijn leven na veertig jaar nog steeds vol in bedrijf is, met zijn vrouw Marie, zoon François en schoondochter Ladè, en met hun heerlijke kleinkinderen. Zo belangrijk als die familie voor Tini en mij is, zo belangrijk waren wij een tijdje voor hen en zijn we het zo nu en dan opnieuw, een wederkerigheid die wij graag zoeken omdat ons dubbele Kapsiki-plus-Dogon-leven in Afrika een van de kernen van ons bestaan vormt. Oude vrienden uit Ka-

meroen zijn heengegaan, zoals Timoti, Gwarda, Cuve, Vandu Zra Tè en zijn zoon Tlimu, dus des te meer koesteren we de aanwezigheid van het dorpshoofd en van vele anderen. Leeftijd erodeert het aantal relaties, maar maakt de resterende wel veel dieper en verhoogt de vreugde van het thuis zijn in Mogodé. In Tireli is naast Bèrèwaja ook Dogolu helaas van ons heengegaan, maar zijn grote familie floreert, en dat maakt voor ons veel goed; ook Dyanguno is een dierbare herinnering die we delen met zijn zoons, en met de vele Nederlanders die hem goed hebben gekend. In het Dogon-gebied zijn het naast Dogolu toch vooral Mèninyu, Yèngulu en de zangers van de *baja ni*, die ons hebben geleerd wat thuis zijn in Tireli betekent, de diepe verbondenheid met elkaar, de verwevenheid van deze wereld met de andere kant van dit bestaan, en de transcendente schoonheid van een leven waarin alle aspecten van het bestaan zijn vervlochten tot een betekenisvol weefsel, een extra leven waarin we thuis mogen zijn in Afrika.

Foto 21.6 Ter herinnering aan Bèrèwaja (links, met haar zoon Matiw op de rug)

