

WIM M. J. VAN BINSBERGEN

RELIGIE EN SAMENLEVING

EEN STUDIE OVER HET BERGLAND VAN N.W. TUNESIË

BAND I



WIM M.J. VAN BINSBERGEN

Botterstraat 64,
Amsterdam-Buiksloot

R E L I G I E E N S A M E N L E V I N G
EEN STUDIE OVER HET BERGLAND VAN N.W.TUNESIE

doctoraalscriptie
culturele antropologie der religie
Universiteit van Amsterdam
1971

Band 1:

Inleidend

De Kroumirse samenleving

Beschrijving van religieuze voorstellingen en
activiteiten in de Kroumirie

Deel I. Inleidend.Voorwoord.

In het kader van het leeronderzoek dat het Antropologisch Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam sinds 1965 organiseert (vergelijk: Jongmans & Veen 1968), deed ik in maart-juni 1968 in het bergland van N.W. Tunesië (de Kroumirie) onderzoek naar religie in haar sociale en culturele context. Van dit onderzoek is het onderhavige rapport het eindresultaat.

Mijn in 1968 verzamelde materiaal kon ik aanvullen door persoonlijke correspondentie met informanten, door intensieve participatie tijdens een kort vakantieverblijf in 1970, en door mededelingen van andere onderzoekers ter plaatse. Sinds 1965 heeft onderzoek van mijn collega's binnen het leeronderzoek een twintigtal rapporten opgeleverd over sterk uiteenlopende onderwerpen. Dit alles leverde voldoende etnografische achtergrond om de nadelen verbonden aan de korte duur van mijn veldwerk enigszins te ondervangen.

Bepaalde aspecten van mijn onderzoek behandelde ik reeds in eerdere rapporten, waarvan er enkele (Binsbergen 1968b, 1969a, 1969b, 1970a+c) gepresenteerd werden op bijeenkomsten op het Antropologisch Sociologisch Centrum. Voor de opmerkingen bij die gelegenheden gemaakt, ben ik alle betrokkenen dankbaar; ik heb geprobeerd hun kritiek in dit rapport te verwerken.

Tijdens het veldwerk, en in Amsterdam, is de ontwikkeling van mijn ideeën over de Kroumirse samenleving voortdurend gestimuleerd door intensieve gesprekken met vooral Dr. D.G. Jongmans, en voorts Dr. K.W. van der Veen, P.C.W. van Dijk en M.L. Creighton. Genoemden gaven voortreffelijk leiding aan het leeronderzoek 1968.

Met plezier denk ik terug aan de samenwerking met de andere deelnemers: P.Ernsting, P.Geschierre, C.Holzappel, G.von Liebenstein, en P.Tamsma. Zij waren zo vriendelijk mij toe te staan gegevens van ons gemeenschappelijk onderzoek (onder leiding van Van der Veen), uit de eerste weken van ons verblijf, te gebruiken als aanvulling op later zelfstandig verzameld materiaal.

Voor mij deden onder anderen M.C.Beeker en A.M.Wartong onderzoek in dezelfde omgeving. Ik heb geprofiteerd van de wenken die zij miu voor het vertrek gaven, en van de grote goodwill die zij onder de bevolking hadden zien te kweken. J.M.van der Klei was mijn partner in vruchtbare gesprekken over de Kroumirse samenleving.

Voor de redactie van mijn rapportering, en voor de uitwerking van mijn ideeën over territoriale segmentatie, heb ik veel te danken aan de adviezen van Prof.Dr.J.F.Boissevain.

Veel dank ben ik verschuldigd aan het gastvrije volk van Tunesië. Mijn tolk, Hesnauï ben Tahar van het gehucht Mehandiya, leverde (ondanks alles) een onschatbare bijdrage tot het onderzoek.

Naast degenen die mij geholpen hebben ^{en met de diagrammen} met het typen/wil ik tenslotte iemand bedanken die het vervelend vindt om hier genoemd te worden, maar die daarop toch in alle opzichten het meeste recht zou hebben.

Amsterdam, voorjaar 1971.

Opmerking over de gebruikte translitteratie.

Bij mijn weergaven van de Arabische woorden worden de letters ongeveer uitgesproken zoals in het Nederlands, behoudens de volgende symbolen:

d = enfatische d
h = Ned. ch-klank
š = Ned. sj-klank
g̃ = It. g(i)
ġ = zachte keel-r
â = Fr. è
u = Ned. u

Dit systeem is gebrekkig, omdat het een aantal in het Arabisch onderscheiden klanken weergeeft met dezelfde letter.

De Arabische klank is soms weergegeven met ^h, maar meestal genegeerd.

Lange lettergrepen worden aangeduid met [~], benadrukte lettergrepen met [˘]; deze tekens verschijnen meestal slechts bij de eerste keer dat een woord in de tekst voorkomt.

Dit translitteratie-systeem is niet gebruikt om het de lezer moeilijk te maken, maar om, als basis voor eventueel nader onderzoek en voor vergelijking met reeds voorhanden resultaten van andere onderzoekers ter plaatse, een aanvaardbare weergave van de inheemse woorden te bereiken.

Inhoud.

(De onderstreepte getallen duiden pagina's aan)

Deel I. Inleidend, ii

Voorwoord, ii

Opmerking over de gebruikte translitteratie, iv

Inhoud, v

Hoofdstuk 1. Inleiding, 1

Deel II. De Kroumirse samenleving, 3

Hoofdstuk 2. Segmentatie, territorialiteit en unilineaire afstamming, 3

Inleiding.

Segmentatietheorie.

De klassieke segmentatietheorie geoperationaliseerd.

Het bergland van N.W. Tunesië (de Kroumirie): inleiding.

Unilineaire afstamming in de Kroumirie.

Territoriale segmentatie in de Kroumirie.

Inheems model en onderzoeksmodel voor de Kroumirse sociale organisatie.

De betekenis van territorialiteit.

Territorialiteit en unilineaire afstamming als concurrerende segmentaire structuurprincipes.

Hoofdstuk 3. Inheemse basisbegrippen met betrekking tot het interactieproces, 41

Relaties tussen mensen in de Kroumirie.

Het inheemse begrip horma.

Deel III. Beschrijving van religieuze voorstellingen en activiteiten in de Kroumirie, 50

Hoofdstuk 4. Afbakening van religie in de Kroumirie, 50

Een definitie van religie.

Baraka: basisbegrip van de Kroumirse religie.

Hoofdstuk 5. Het orthodox-islamitische complex, 62

God, de Profeet, en andere persoonlijke wezens uit de orthodoxie.

De Qoran.

Orthodoxe voorschriften en verboden.

Hoofdstuk 6. Heiligen en heiligdommen, 72

Inleidende beschrijving van Kroumirse heiligdommen.

Heiligen en hun hiërarchie.

Algemene en specifieke benamingen voor heiligen en heiligdommen; differentiatie en identificatie tussen heilige en heiligdom.

Gelijknamigheid van heiligdommen.

Specifieke relaties tussen plaatselijke heiligen.

Heiligen, heiligdommen en het landschap.

Aanroepen.

Beloften en onheil.

Het toewijden van voedsel.

Beestenoffers.

Het specialisme van beheerder van een heiligdom.

Bezoek aan het heiligdom.

Feest.

Mijding tussen heiligen.

Relaties tussen heiligen en natuurlijke soorten.

Taboe en totemisme?

Hoofdstuk 7. Geesten, 119

Geesten van het landschap.

Huisgeesten.

Geesten onderworpen aan een bepaalde heilige.

Geesten in persoonlijke relatie met mensen.

Het wezen genaamd Ğerban.

Hoofdstuk 8. Andere religieuze agentia in het landschap: huis, dorsvloer, bron, vergaderplaats en pad, 125

Het huis.

De dorsvloer en het graan.

Bronnen.

De plaats van samenkomst voor mannen.

Paden.

Hoofdstuk 9. De extasedans der religieuze broederschap, 137

De uiterlijke vormen van de extasedans.

De regionale organisatie van de religieuze broederschap.

Religieuze voorstellingen met betrekking tot de extasedans.

Deel IV. Sociaal-structurele en historische achtergronden, 152

Hoofdstuk 10. Patronen van lokaal heiligdombezoek en het

systeem van territoriale segmentatie, 152

De gegevens over lokaal heiligdombezoek in de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya.

Territoriale segmentatie van lokaal heiligdombezoek.

Een geval van segmentaire ambiguïteit.

Kan het patroon van het lokale heiligdombezoek geïnterpreteerd worden met een segmentair lineage-model?

Bezoekgroepen, leidende vrouwen, allianties.

Hoofdstuk 11. Patronen van individueel heiligdombezoek, en het huwelijkspatroon, 171

Een model voor het herkomstbezoek.

Heiligdombezoek en huwelijkspatroon.

Het huwelijkspatroon van een religieus centrum.

Achtergronden van extra heiligdombezoek.

Hoofdstuk 12. Sociaal-structurele en historische achtergronden van heiligdommen en begraafplaatsen, 182

Heiligdommen en migraties.

Een voorbeeld van competitie tussen heiligdommen.

Migratie en territoriale integratie.

Migratie en de twee inheemse verklaringen voor gelijknamigheid van heiligdommen.

De politieke rol van beheerders van heiligdommen.

Beheerders van heiligdommen, en Ğihs.

Begraafplaatsen en clans.

Hoofdstuk 13. Fekirschap: een religieus specialisme in zijn sociaal-structurele en historische context, 201

De Kroumirse religieuze broederschap in supra-regionaal en historisch perspectief: het Sufisme.

De geschiedenis van de religieuze broederschap in de Kroumirie.

Sociaal-structurele achtergronden van de recruterings van fekirs: inleiding.

Deprivatie en recruterings van fekirs.

Toetsing van de deprivatie-hypothese voor de recruterings van fekirs.

Fekirschap, agnatische kernen en lineages.

Fekirschap en het voorkomen van fekirs onder naaste kindred.

De fekir temidden van zijn broers.

De distributie van fekirs over de gehuchten.

Religie en matrilineaire afstamming.

Deel V. De Kroumirse religie als cultureel systeem, 222

Hoofdstuk 14. Baraka: de dialectiek van een religieus basisbegrip, 222

Fundamentele tegenstellingen die smmenhangen met het begrip baraka.

Baraka en de ongunstige werkingen in het menselijk leven.

Achtergronden van de dialectiek van het begrip baraka.

Dialectiek en segmentatie.

Hoofdstuk 15. Baraka in het landschap: de verhouding tussen

ecologie, religie en sociale organisatie, 236

De selectie van religieuze zaken in de zichtbare wereld: het probleem van de intrinsieke heiligheid,

Heiligheid, ecologie en localisatie.

Heiligheid en segmentatie: de indirecte relatie tussen ecologie en religie.

Een religieus landschap.

Hoofdstuk 16. De Kroumirse heiligenverering en het proces van niet-religieuze interactie, 251

De heilige als relatiepartner en als verwant.

De heiligenverering als model voor, en van, de menselijke interactie.

De uitwisselingsrelatie tussen mens en heilige.

Horma en taboe.

Horma en baraka.

Deel VI. Conclusie, 262Deel VII. Verantwoording, 267

Noten, 267

Appendix 1. Inventarisering van heiligdommen in het onderzoeksgebied en omgeving, 276

Appendix 2. De geschiedenis van heiligdommen en begraafplaatsen in het onderzoeksgebied en omgeving, 278

Appendix 3. Opmerking over statistische toetsen in dit rapport, 283

Appendix 4. Kwantitatieve analyse van heiligdombezoek, 284

Inleiding.

Heiligdombezoek in het algemeen.

Analyse van het herkomstbezoek binnen het sample van residente vrouwen.

Herkomstbezoek van voortgebrachte exogame vrouwen van de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya.

Een opmerking over extra bezoek.

Appendix 5. Kwantitatieve analyse van de samenhang tussen religie, relatieve welstand en horma, 291

Appendix 6. Kwantitatieve analyse van de sociaal-structurele achtergronden van fekirschap, 295

Inleiding.

Materiaal.

De distributie van fekirs over de gehuchten van het onderzoeksgebied.

De distributie van fekirs over agnatische kernen.

De distributie van fekirs over de lineages in het onderzoeksgebied.

Fekirschap en anciënniteit van de agnatische kern ter plaatse.

Fekirschap en het voorkomen van fekirs onder naaste kindred.

De fekir temidden van zijn broers.

Fekirschap en welstand.

Fekirschap en evaluatieve horma.

Appendix 7. Kindredrelaties tussen fekirs, ãihs en beheerders van de heiligdommen Sidi Mehâmed, 305

Appendix 8. Enige verdere aspecten van het huwelijkspatroon in het onderzoeksgebied, 311

Inleiding.

Definities, materiaal, probleemstelling, kwantitatieve methoden.

de verhouding tussen endogamie en exogamie.

De huwelijksafstand in vijf gehuchten: a. residente vrouwen.

De huwelijksafstand in drie gehuchten: b. voortgebrachte vrouwen.

Huwelijksafstand en welstand.

Vijf gehuchten vergeleken naar grootte, verhouding endogamie/exogamie, en huwelijksafstand.

Appendix 9. Niet-menselijke agentia aangeroepen bij de extasedans, 317

Appendix 10. De mythe van Sidi Mehâmed, 319

Bibliografie, 322

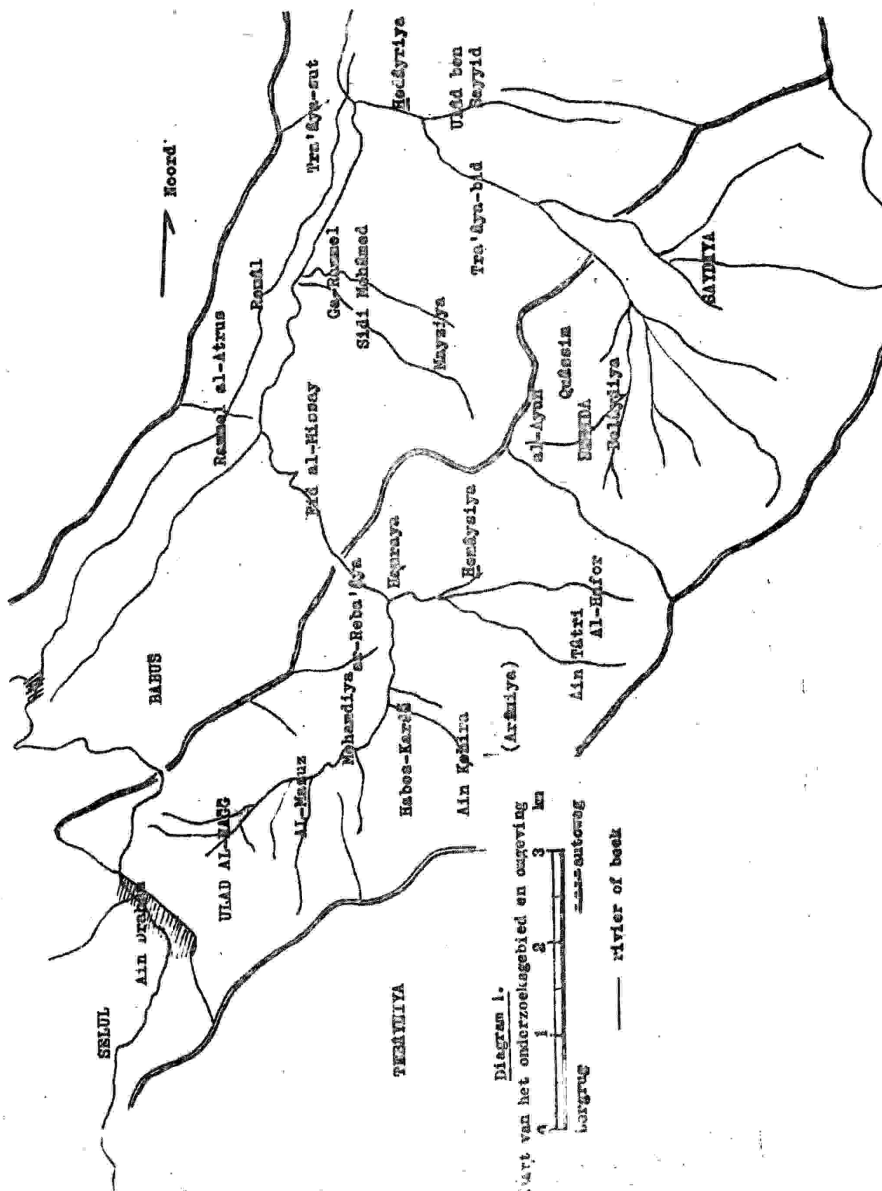


Diagram 1.
 Kwart van het onderzoeksgebied en omgeving
 1 2 3 km
 Langrug
 --- aanwoning
 — rivier of beek

Hoofdstuk 1. Inleiding.

Toen ik mij voorbereidde op onderzoek van de religie in het bergland van N.W. Tunesië, had ik mij juist vrij intensief beziggehouden met Durkheims religietheorie, en met de uitwerking daarvan en de kritiek daarop bij latere auteurs (Binsbergen 1967, 1968a). Dit verschafte mij een theoretisch kader, waarbinnen ik in staat was een vrij gedetailleerd onderzoeksconcept op te stellen. Hoewel ik destijds nauwelijks op de hoogte was van de Amerikaanse literatuur over de Noord-Afrikaanse religie, bleek dit onderzoeksconcept in het veld zeer bruikbaar. Naast het louter inventariseren van de grote verscheidenheid aan voorstellingen en activiteiten die tot de religie behoorden of daarmee samenhangen, kon ik al spoedig toewerken naar de analyse van enige centrale theoretische problemen. In dit proces werd ik bijzonder gestimuleerd door het contact met de leiding, door de ideale organisatie van het project (waardoor vanaf de eerste dag alle tijd voor daadwerkelijk onderzoek benut kon worden), en door de werklust en vaardigheden van mijn tolk (Binsbergen 1969a). Het gebied waar ik dagelijks intensief onderzoek deed omvatte de gehuchten Sidi Mehamed en Mayziya. Daarnaast besteedde ik vrij veel aandacht aan de buurgehuchten Fid al-Missay, Rammel al-Atrus, Hamraya en Hemâysiya. De zes genoemde gehuchten tezamen zal ik in het vervolg aanduiden als 'mijn onderzoeksgebied'. Met een twintigtal andere gehuchten vormen zij een administratieve eenheid, het sjeikdom ^cAtatfa. Incidenteel bezocht ik ook andere gehuchten in de wijdere omgeving. Het gezamenlijk onderzoek in 1968 omvatte de gehuchten Hamraya, Hemâysiya, al-Hafor en ar-Reba'âya.

Zo algemeen mogelijk geformuleerd, was het doel van mijn onderzoek: de samenhang vast te stellen tussen religie en de niet-religieuze aspecten van de Vrcumirse samenleving.

In mijn onderzoek heb ik getracht het programma te volgen dat door Geertz (1966:42) is geformuleerd: 'the anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the systems of meaning embodied in the symbols which make up the religion proper, (met andere woorden: religie als cultureel systeem, vB) and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes.'

My dissatisfaction with so much of contemporary social anthropological work in religion is not that it concerns itself with the second stage, but that it neglects the first, and in doing so takes for granted what most needs to be elucidated.'

Aan analyse volgens dit nogal ambitieuze programma gaan uiteraard nog drie essentiële stadia vooraf: het afbakenen van 'religie' door een bruikbare en logisch correcte definitie; het inventariseren van religieuze voorstellingen en activiteiten als basis voor verdere (culturele en sociaal-structurele) analyse; en tenslotte analyse van de sociaal-structurele en culturele principes die de basis vormen voor de niet-religieuze aspecten van de onderzochte samenleving. Het heeft mij ongeveer drie jaar gekost om, door veldwerk, uitwerking, berekeningen, correspondentie, concepten en voorbereidende papers dit programma ten slotte te kunnen afronden met het onderhavige rapport.

Ik heb Geertz's programma in zoverre niet kunnen volgen, dat ik (door gebrek aan tijd en vaardigheden) de psychologische aspecten van de Kroumirse religie niet systematisch heb kunnen onderzoeken.

De structuur van dit rapport is als volgt: Na deze inleiding schets ik in deel II die aspecten van de sociale structuur en van de cultuur van de Kroumirse samenleving, die bij uitstek relevant zijn voor de analyse van religie.

Deel III begint met een afbakening van de Kroumirse religie: enerzijds aan de hand van een sociaal-wetenschappelijke definitie van religie (tegen de achtergrond van het algemene probleem van religiedefinities), anderzijds aan de hand van het Kroumirse begrip baraka, het religieuze basisbegrip. De overige hoofdstukken van deel III bevatten een inventarisering van Kroumirse religieuze voorstellingen en activiteiten. In mijn latere analyse val ik voortdurend terug op deze descripties. Ik heb echter ook details vermeld, waarnaar later in het rapport niet meer wordt verwezen: de Kroumirse samenleving is aan snelle verandering onderhevig, zodat wij er goed aan doen, de huidige kennis zoveel mogelijk vast te leggen.

In deel IV beschrijf ik de sociaal-culturele en historische achtergronden van de Kroumirse religie. Ik kan hierbij steunen op veel kwantitatief materiaal, dat in appendices wordt toegelicht en statistisch wordt bewerkt.

In deel V verken ik de Kroumirse religie als cultureel systeem, toegespitst op de semantische structuur van het basisbegrip baraka; de verhouding tussen ecologie, religie en sociale organisatie; en de samenhang tussen enerzijds religieuze activiteiten en voorstellingen, anderzijds het proces van niet-religieuze interactie.

Een conclusie rondt het rapport af, waarna noten, appendices en de bibliografie volgen.

Deel II. De Kroumirse samenleving.

Hoofdstuk 2. Segmentatie, territorialiteit en unilineaire afstamming.

In dit hoofdstuk zal ik het belangrijkste principe in de Kroumirse sociale organisatie bespreken: territoriale segmentatie. Omdat dit in een anthropologie een nauwelijks uitgewerkt begrip is, ben ik genoodzaakt tot een uitvoerige theoretische inleiding, alvorens ik het Kroumirse materiaal kan presenteren. Aangezien de inheemse maatschappij-ideologie segmentatie op basis van unilineaire afstamming suggereert, gaan wij ook de betekenis na van lineages en clans in de Kroumirie.

Inleiding.

Het onderwerp van dit hoofdstuks de anthropologische theorie van segmentaire sociale organisatie. Laat ik allereerst de plaats aangeven van beschouwingen over segmentatie binnen een algemene theorie van sociale organisatie.

De plaats van mensen in een samenleving kunnen wij onder andere beschrijven aan de hand van sociaal relevante attributen van ieder van die mensen.

De meest eenvoudige van deze individuele attributen zijn die welke objectief en zonder verrijzing naar ander individuen of groeperingen, aan individuen worden toegekend volgens het categorieënsysteem dat een bepaalde samenleving, respectievelijk een onderzoeker van die samenleving, daarvoor voorhanden heeft. Voorbeelden van dit type attributen zijn: geslacht, leeftijd, welstand, fysieke en geestelijk vaardigheden, huidskleur. Ik wil dit type attributen noemen: objectieve individu-gerichte attributen.

Daarnaast krijgt een individu bepaalde attributen toegemeten, die uitsluitend gedefinieerd zijn onder verwijzing naar anderen individuen. Bijvoorbeeld: van iemand zeggen dat hij 'vriend', 'collega', 'naaste buur', 'moedersbroeder' is, is niet zinvol tenzij daarbij vermeld wordt: vriends, collega, naaste buur, moedersbroeder, van wie. Ter kenschetsing ten opzichte van bovenvermeld type kunnen wij dit type attributen noemen: subjectieve individu-gerichte attributen; bij de toekenning wordt namelijk uitgegaan van een bepaald subject in relatie met anderen in zijn sociale omgeving. In feite is dit type attributen inderdaad identiek met de relaties van iemand ten opzichte van anderen in zijn sociale omgeving. Relaties is dan bedoeld, hier, in een algemene (logische) zin, niet in de engere, sociaal-wetenschappelijke zin van feitelijke interactie en de frequentie daarvan. Een bepaalde samenleving, respectievelijk een onderzoeker die een samenleving wil beschrijven, beschikt over een systeem van categorieën om deze relaties te beschrijven, in te delen, en aan te geven wanneer tussen welke individuen welke categorie van relaties aan de orde is. Laat ik enige belangrijke principes in zo'n categorieënsysteem noemen. Een ervan is verwantschap; zij leidt tot het onderscheiden van relaties zoals geformuleerd in inheemse verwantschapsterminologie, of in ketens zoals de antropologie gebruikt (FaSi, HuBrWi, enz.). Een ander principe is territorialiteit; de distributie van mensen (dat wil zeggen van hun woningen) t.o.v. elkaar in het landschap; dit principe leidt tot het onderkennen van relaties zoals 'naaste burens'. Andere principes hebben bijvoorbeeld betrekking op de wijze waarop en de frequentie waarmee mensen binnen een samenleving daadwerkelijk met elkaar omgaan (dus: relaties in engere sociaal-wetenschappelijke zin); dit geeft relaties zoals 'vriend-', 'vijand', 'kennis', 'patroon' versus 'cliënt', enz.

Deze subjectieve, individu-gerichte attributen kunnen slechts worden toegekend door de relaties te traceren tussen één bepaald individu en de andere individuen in zijn sociale omgeving: zij zijn ego-centrisch (vg. Mitchell 1963; Boissevain 1968). Een derde type van individuele attributen krijgt iemand toegemeten niet door verwijzing naar objectief vast te stellen eigenschappen of verworvenheden, noch door verwijzing naar andere individuen, maar door verwijzing naar een bepaalde, als zodanig expliciet onderkende, sociale groepering.

Ik wil dit groepering-gerichte attributen noemen. Onder een sociale groepering versta ik dan: een verzameling van mensen die ondubbelzinnig is afgebakend, hetzij binnen een bestaand inheems categorieënsysteem, hetzij door een wetenschappelijk categorieënsysteem dat een onderzoeker voor een bepaalde samenleving aanlegt. Deze definitie stelt geen eisen t.a.v. feitelijke interactie en onderlinge identificatie tussen de leden van sociale groeperingen; slechts sommige sociale groeperingen vertonen feitelijke interactie tussen de leden, en kunnen dan sociale groepen genoemd worden.

Een groepering-gericht attribuut behelst dan voor een bepaald individu eenvoudig: 'dit individu behoort tot die groepering.' In de samenleving waarin deze groepering-gerichte attributen worden gebruikt, is een inheems categorieënstelsel voorhanden, dat definiëert welke typen groeperingen er zijn, hoe zij elkaar wederzijds uitsluiten, hiërarchisch omvatten of gedeeltelijk overlappen, en wanneer welke individuen al dan niet leden zijn van deze groeperingen. Een dergelijk systeem wil ik een groepsgewijs indelingssysteem noemen. Belangrijke principes waardoor groepsgewijze indeling in allerlei samenlevingen ineens vorm krijgt zijn onder andere: verwantschap en territorialiteit. Een onderzoeker die een samenleving bestudeert kan trachten een wetenschappelijk equivalent te ontwerpen voor het inheemse groeperingsgewijze indelingssysteem: een vertaling, in wetenschappelijk gedefiniëerde termen, van het inheemse systeem, met de regels volgens welke het wordt toegepast, expliciet gemaakt. Maar dikwijls zal die onderzoeker, om adequaat rekenschap te kunnen geven van het patroon van feitelijke interactie dat hij constateert, zelf vanuit zijn wetenschap een groeperingsgewijze indeling moeten definiëren en aanleggen (bijvoorbeeld in termen van verwantschapsgroeperingen of van sociale stratificatie) zonder dat daarbij het zo precies mogelijk benaderen van het inheemse groeperingsgewijze indelingssysteem zijn eerste zorg zal zijn..

Beschouwingen over segmentatie in sociologie en antropologie omvatten nu uitspraken over hetzij inheemse, hetzij door een onderzoeker ontworpen groeperingsgewijze indelingssystemen. Uit het voorgaande blijkt dat wij aan de hand van het begrip segmentatie nooit kunnen komen tot een uitputtende analyse van een systeem van sociale organisatie.

Wat echter niet wegneemt dat het begrip segmentatie bijzonder nuttig is gebleken voor de beschrijving van tal van samenlevingen; juist zoals de begrippen *sexé* of *patronage* voeren tot analyses die zowel uiterst verhelderend als niet-uitputtend zijn.

Het begrip territorialiteit, zoals ik dat in mijn betoog zal gebruiken, verwijst naar het sociale aspect van de geografische distributie van mensen.

De gedachte dat territorialiteit van fundamentele betekenis is voor iedere sociale structuur vinden wij reeds bij Maine (1861: 128v). Het keert terug wanneer Kroeber (1938) de balans opmaakt van de eerste decennia van wetenschappelijke antropologie: "Traits having to do with what we may call formal social organization - clan, moiety, exogamy, unilateral descent reckoning, totemism - which theoretical ethnologists have been so excited about for two or three generations, form part of the secondary pattern of culture. They are in a sense epiphenomena to other, underlying phenomena, such as place of residence. This is in one way inevitable, because while one must live somewhere, one can live without artificial exogamic groupings, descent reckoning, or totems; co-residence necessarily brings associations which have social influence: just as one must have kin, but need not have clans (1938:307f)."

Hetzelfde besef vinden wij bij Radcliffe-Brown (1940:xiv): "Every human society has some sort of territorial structure(...). This territorial structure provides the framework, not only for the political organization (...), but for other forms of social organization also, such as economic, for example. The system of local aggregation and segregation (...) is the basis of all social life".

Dit inzicht werd verder niet meer in twijfel getrokken. Maar het leidde evenmin tot nader onderzoek van deze 'basis of all social life'. Kroebers 'secondary patterns' bleven, juist door hun gecompliceerdheid en inwendige tegenspraak een geweldige aantrekkingskracht uitoefenen. Recent sociaal-wetenschappelijk onderzoek besteedt weinig aandacht aan territorialiteit. Een paar gunstige uitzonderingen zijn: Stauffer 1940; Loomis & Beegle 1950; Festinger, Schachter & Back 1950; en vrij veel publicaties over de invloed van nabijheid op huwelijkskeuze (verwijzingen bij Zipf 1949:406; Aldous & Hill 1967:149; Jacobsohn & Matheny 1963:104).

Deze onderzoeken laten de betekenis zien van territorialiteit als individueel gedrag en voor ego-centrische relaties; territorialiteit als principe in groeperingsgewijze indeling ligt buiten hun scope. Inmiddels begint de laatste jaren de belangstelling, die antropologen vanouds hadden voor groeperingsgewijze indelingssystemen te tanen. Vele auteurs wenden zich tot het onderzoek van netwerken quasi-groepen, dat dan ook terecht een steeds grotere plaats in ons vak gaat innemen. Maar daarnaast zou onderzoek van groeperingsgewijze indeling op basis niet van verwantschap, maar van territorialiteit, een andere uitweg kunnen vormen.

Segmentatietheorie.

Beschouwingen over segmentatie beginnen - zoals zoveel in de sociale wetenschappen - met Durkheim (1893:150v; 1901:82v.). Durkheim kende slechts één type segmenten (clans), die alle op hetzelfde niveau staan en inwendig niet verder gesegmenteerd zijn. In deze vorm wordt het segmentatiebegrip thans nauwelijks meer gebruikt (een modern voorbeeld is echter: Theodorson & Theodorson 1969:373).

Een andere opvatting over segmentaire systemen speelt in de antropologie een grote rol sinds de onderzoeken van Evans-Pritchard bij de Nuer en van Fortes bij de Tallensi (Evans-Pritchard 1940a, 1940b, 1951; Fortes 1940, 1945, 1949). Behalve deze pioniers hebben talloze anderen over dit onderwerp gepubliceerd, zowel etnografische uitwerkingen als algemene theoretische beschouwingen. In de jaren 1940-1960 is een klassieke theorie van segmentaire systemen gegroeid, die nog steeds wordt toegepast en waarover de discussie nog steeds voortduurt. Aangezien het doel van dit hoofdstuk niet primair literatuurbespreking is, wil ik volstaan met enkele verwijzingen. Belangrijke formuleringen van de klassieke segmentatietheorie geven onder meer: Fortes & Evans-Pritchard 1940b: 5-16, Gluckman 1950, Fortes 1953, Middleton & Tait 1958, Sahlins 1961:327-35, Sigrist 1967, Gellner 1969:35-69. Enige andere relevante literatuur komt in de loop van deze paragraaf ter sprake.

De term segmentatie duidt een bepaald structuurmodel aan. De elementen in deze structuur zijn segmenten. Deze segmenten zijn gedistribueerd over verschillende hiërarchische niveaus.

Een segment van een hoger niveau omvat minstens één segment van een lager niveau. Segmenten op hetzelfde niveau sluiten elkaar ondubbelzinnig uit, en zijn slechts door deze eigenschap bepaald (complementaire oppositie). De samenhang tussen de segmenten wordt bepaald door één vast structuurprincipe. Het structuurmodel kan worden afgebeeld door een boomdiagram. Vele wetenschappen gebruiken boomdiagrammen; het boomachtige structuurmodel van de segmentatietheorie onderscheidt zich nu hierin, dat de elementen antropologische verzamelingen van mensen zijn, afgebakend resp. verbonden door een antropologisch structuurprincipe (bijvoorbeeld unilineaire afstamming). Binnen de universele verzameling (een samenleving) worden aldus deelverzamelingen gevormd, op hetzelfde niveau van elkaar onderscheiden door een individuele aanduiding.

Maar wie vormt die deelverzamelingen, en van welke aard zijn zij? Zoals de antropologie het segmentatiemodel gebruikt, zijn hier drie typen antwoorden, die wij goed moeten onderscheiden:

, Type I. De deelverzamelingen zijn door de participanten, inheems, afgebakende sociale groeperingen. Het structuurmodel is de inheemse visie op de eigen samenleving, in inheemse taal. Dit noemt Firth (1957:7) 'segmentation charter'.

Type II. Het structuurmodel is een door de onderzoeker gesystematiseerde, wetenschappelijke omschrijving van de inheemse categorieën; de deelverzamelingen zijn nog steeds inheems onderscheiden sociale groeperingen. Het structuurmodel is de gesystematiseerde omschrijving van inheemse visie op de eigen samenleving.

Type III. De deelverzamelingen zijn door de onderzoeker afgebakende verzamelingen mensen binnen de onderzochte samenleving, met wetenschappelijke precisie gedefinieerd en wel zodanig, dat de onderzoeker met dit structuurmodel waargenomen sociale verschijnselen optimaal kan beschrijven en verklaren. Dit is het 'segmentation model van Firth (1957:7). De toets van type III ligt in systematisch verzamelde empirische gegevens over feitelijke interactie, niet, zoals bij type II in zo goed mogelijke benadering van het inheemse model. Het onderscheid dat hieraan ten grondslag ligt (tussen enerzijds type I en type II, en anderzijds type III) is algemeen gebruikelijk in de klassieke en de moderne antropologie; het werd bijvoorbeeld recent bepleit door de aanhangers der 'ethnoscience, of 'new ethnology' (vgl. Harris 1959).

Wanneer een samenleving wetenschappelijk beschreven wordt in termen van de klassieke segmentatietheorie, vinden wij type II of type III. Wij zitten nu met een dubbel probleem:

1. De inheemse sociale groeperingen volgens type II zijn niet per se identiek met de verzamelingen mensen volgens type III; de laatste zijn precieser gedefiniëerd, eventueel aan de hand van een ander structuurprincipe;

2. Dit maakt in principe discrepantie mogelijk tussen de inheemse opvattingen over het functioneren van de eigen samenleving, en beschrijving, aan de hand van type III, van feitelijk functioneren, gebaseerd op systematische analyse van waargenomen sociale verschijnselen.

Deze uiteenzetting eist een concreet voorbeeld: The Nuer van Evans-Pritchard (1940b).

Belangrijke sociale verschijnselen als gewelddadige conflicten, hun regulatie, de verzamelingen mensen die daarbij betrokken zijn, en de wijze waarop die mensen zich tot solidaire verbanden groeperen kon Evans-Pritchard analyseren vanuit de wisselwerking van twee segmentaire modellen: één gebaseerd op territorialiteit ('tribes', met als segmenten gelocaliseerde verzamelingen mensen) en één gebaseerd op unilineaire afstamming.

Hoewel Evans-Pritchard dit niet expliciet stelt, zijn deze beide segmenten structuren van type III. Want in de inheemse Nuer-voorstellingen is niets te vinden van twee goed uitgewerkte segmentatiemodellen, ieder met een eigen, consequent doorgevoerd structuurprincipe. (1940b:143,194,203).

Evans-Pritchard suggereert dat ook in de inheemse voorstellingen territorialiteit en unilineaire afstamming afzonderlijke structuurprincipes zijn. Maar slechts territorialiteit leidt tot een inheems structuurmodel van type I (wetenschappelijk te beschrijven als type II), met formuleringen in termen van complementaire oppositie (1940b:143).

Voor zover de Nuer-clans en lineages onderscheiden los van territoriale segmenten,

"they do not present them (...) as a series of bifurcations of descent, as a tree of descent, or as a series of triangles of descent, but as a number of lines running at angles from a common point.(...) They see it (the system-vB) primarily as actual relations between groups of kinsman within local communities rather than as a tree of descent... (1940:202)".

Unitineaire verwantschap als structuurprincipe leidt bij de Nuer niet tot een inheems segmentair structuurmodel. De betekenis die Evans-Pritchard toekent aan de segmentaire lineage-structuur bij de Nuer, moet zich daarom aan het bewustzijn van de participanten onttrekken.

Evans-Pritchard's benadering is een gunstige uitzondering door de nadruk op de territoriale organisatie. Maar overigens zijn zijn werken tesamen met die van Fortes (1940, 1945, 1949, 1953) de basis voor de klassieke segmentatietheorie.

De klassieke segmentatietheorie (The Nuer inclusief) vergeet dikwijls het fundamentele onderscheid tussen de typen II en III. Impliciet gaan de onderzoekers ervan uit dat de goed gedefiniëerde verzamelingen mensen die figureren in hun abstracte formuleringen over functionele en structurele samenhangen in de door hen onderzochte samenlevingen, identiek zijn aan de inheems onderscheiden sociale groeperingen; en er wordt zoveel mogelijk aansluiting gezocht bij de inheemse voorstellingen over het functioneren van de samenleving.

Voorts worden in het klassieke model twee zaken opgenomen die reeds jaren eerder de antropologie beheersten: de nadruk op unilineaire afstamming, en de nadruk op corporatieve groepen.

Unilineaire afstamming zou het enige structuurprincipe zijn dat de eis van ondubbelzinnige afbakening van segmenten op het zelfde structurele niveau kan vervullen. Territorialiteit als segmentair structuurprincipe wordt hoogstens nog als theoretische mogelijkheid genoemd, zonder verdere uitwerking (Middleton & Ta'it 1958:7; Gellner 1969:48) ofwel zij wordt expliciet verworpen als mogelijk segmentair structuurprincipe (Fortes 1953:36v; Favret 1966:107, 1968:20v).

Door deze nadruk op unilineaire afstamming spitsen de beschouwingen over segmentatie zich volledig toe op het model van de segmentaire lineage. Het boomdiagram is een genealogie, waarin de plaats van een voorouder de segmentaire positie van de met die voorouder geassocieerde sociale groepering representeert. Complementaire oppositie wordt opgehangen aan siblingrelaties (of half-sibling-relaties: 'complementaire filiatie') van die voorouders.

En deze lineage-segmenten worden corporatieve groepen (i.t.t. Evans-Pritchard 1940:203, 264). Het gaat nu niet meer alleen om een structuurmodel dat door participanten of onderzoekers gebruikt kan worden om mensen binnen een samenleving aan de hand van afstamming in te delen bij elkaar

hiërarchisch omvattende deelverzamelingen. De aldus gevormde segmenten moeten zich naar buiten toe als eenheid voordoen ten aanzien van landrechten, huwelijksrelaties, samenwerking, conflicten en dergelijke: het structuurmodel wordt als relevant beschouwd voor feitelijke interactie.

Verderop zal ik aangeven welke eisen dit impliceert voor het empirische materiaal.

Beschrijvingen in termen van de klassieke theorie benadrukken het corporatief karakter van de segmenten vooral op de lagere structurele niveaus. Daarbij komt steeds de territoriale factor naar voren. De relatie tussen lineage-segmenten en lokale gemeenschappen vormt een vast onderdeel bij dergelijke beschrijvingen; met residentie, niet-lineageleden en met niet-residentie lineageleden weet de theorie niet goed raad. Verscheidene auteurs (bijv. Fried 1957:20v, Leach 1961:56v) zagen localisatie van een lineasegment als voorwaarde van zijn corporatief karakter. Toch kwam men er niet toe territorialiteit als algemeen structurerend beginsel te onderzoeken. (1)

In descripties aan de hand van het klassieke model verschijnt de segmentaire lineage-organisatie consequent als van doorslaggevend belang op strategische punten in de sociale structuur: toegang tot natuurlijke hulpbronnen, vererving, woonpatroon, dagelijkse interactie, huwelijkssystemen, religieuze interactie. De segmentaire organisatie definieert voor iedere situatie een verzameling mensen die zich als apart segment met elkaar kunnen identificeren ten opzichte van andere, concurrerende segmenten op hetzelfde niveau. Daarom kan segmentaire organisatie de belangrijkste vorm van politieke integratie vormen in die segmentaire samenlevingen waar individuele welstandsverschillen en politiek leiderschap weinig ontwikkeld zijn. Vooral dit aspect van segmentaire organisatie is door vele auteurs benadrukt.

Zozeer, dat sommige auteurs (Southall n.d. 241v; Sahlins 1961:336v.) haar uitsluitend presenteren als politiek systeem in engere zin - daarmee wezenlijk afwijkend van de klassieke theorie.

Een belangrijk onderwerp vormde steeds het proceskarakter van de segmentatie. In de concurrentie tussen segmenten op hetzelfde niveau is het ene segment op den duur succesvoller dan het andere. De segmentaire positie van het segment wordt dan gaandeweg gewijzigd: naam, voorouder, blijven behouden, maar krijgen een andere plaats in het boomdiagram.

Bij segmentaire lineage blijkt dit te leiden tot een voortdurende aanpassing van de genealogieën, zodat deze niet zozeer historische informatie bevatten, als wel een formulering ('charter') zijn voor de eigentijdse structurele relaties tussen segmenten (Bohannan 1952). Belangrijk in de segmentaire dynamiek is ook het voortdurend opkomen van nieuwe segmenten op het laagste niveau: gezinnen der nieuwe generaties.

Dit klassieke model behoort tot het vaste interpretatiekader an de antropoloog. Volgens sommige auteurs wordt het dikwijls al te abstract gebruikt, en overschat zowel naar zijn geografische verbreiding als naar zijn verklarende mogelijkheden (bijv. Gluckman 1950, Worsley 1956, Smith 1956, Barnes 1962; in dezelfde richting wijzen pleidooien voor uitvoerig case-onderzoek, dat de flexibiliteit van het structuurmodel zou aantonen: Gluckman 1961, Velsen 1967). Van de nog voortdurende discussie over het model wil ik slechts twee aspecten bespreken.

Goody (1957:97v.) doorbrak de eenzijdige nadruk op unilineaire afstamming als segmentair structuurprincipe. Hij klassificeert ~~segmentaire systemen~~ ~~segmentaire systemen~~:

"in terms of the groups to which major importance is attached in the total system of social control. These may be: i Unilineal descent groups; ii. Other kin groups; iii. Age-sets; iv. Special selective associations, either 'secret societies' or village councils; v. Local ritual congregations. Any particular system of social control may involve more than one such set of groups(1957:103)".

Ik kom hierop terug.

Het klassieke model leidde aanvankelijk tot verwarring ten aanzien van niet-unilineaire systemen van afstamming. De problemen op dit gebied kwamen dichterbij een oplossing toen men inderdaad beseftte, dat het klassieke model verzuimd had onderscheid te maken tussen de inheemse opvattingen van de participanten over hun eigen maatschappelijke organisatie (type II) en een wetenschappelijke beschrijving van de sociale structuur, waardoor feitelijke interactie verklaard wordt (type III). Unilineariteit, zo benadrukt in de klassieke theorie, bleek een inheemse ideologie, en lang niet altijd een onafhankelijke, zelfs doorslaggevende determinant ten aanzien van feitelijke interactie (Meggitt 1965; Murphy & Kasdan 1959, 1967; verdere verwijzingen bij: Befu 1965:145 en Tyler 1967:340v).

Een zeer recent artikel betwist zelfs de unilineariteit van het belangrijkste paradigma van de klassieke segmentatietheorie: de Tallensi (Keesing 1970).

Een belangrijke bijdrage is van Sahlins (1965). Uitgaande van (historisch juist) genealogisch materiaal, laat hij zien hoe door minieme, in de antropologie vele malen beschreven, genealogische manipulaties, uit dit materiaal naast elkaar de volgende patronen zijn te arrangeren: cognatische afstammingsgroepen, segmentair-lineage-systeem; niet-locale clans; lokaal clan-phratry systeem.

Langs een andere weg, door analyse van de bloedvete bij de Bedouïenen van Cyrenaica, kwam Peters (1967) de verwarring op het spoor tussen inheemse ideologie en wetenschappelijke beschrijving, in de klassieke theorie; nadat hij eerst jarenlang zijn materiaal had geordend aan de hand van de klassieke theorie (Peters 1951, 1960).

"What I am arguing is (...) that the lineage model (...) does not provide an admissible basis for analysis (...). My objection to the use which has been made of a people's ideology of their relationships is that it has been elevated from its status as a component of social life to such a position of universal dominance in all sets of social relationships that 'every sociological problem', as Fortes writes of the Tallensi, 'hinges on the lineage system' (Peters 1967:279; Fortes 1945:30)!"

De klassieke segmentatietheorie geoperationaliseerd.

Afdalend naar de empirie moeten wij ons afvragen: welk materiaal hebben wij nu nodig om een samenleving te mogen beschrijven in termen van segmentaire lineage-organisatie?

Eindoel van de beschrijving is een structuurmodel van type III: de segmenten zijn elkaar hiërarchisch omvattende verzamelingen van verwanten, gerecruteerd door unilineaire afstamming, waarbij tevens expliciet wordt aangetoond, dat die structuur uiterst relevant is voor feitelijke interactie.

Er zijn twee (dikwijls onvoldoende onderscheiden) mogelijkheden om unilineaire afstamming te operationaliseren (vergelijk Mc Arthur 1967):

a. Als feitelijke, objectief historisch juiste genealogische verbindingen tussen individuen.

b. Als opvattingen van participanten over genealogische verbindingen tussen individuen, waarbij objectieve historische juistheid in het midden blijft.

Operationalisering a is voor ons doel principiëel onjuist. Genealogische verbindingen kunnen slechts relevant zijn voor feitelijke interactie, indien zij expliciet door de participanten worden onderkend en als zodanig door hen in rekening worden gebracht bij hun motivaties en interacties. Biologische verwanten hebben immers niet een of ander instinct dat hen bij voorkeur met elkaar doet interageren. Wij beperken ons daarom tot operationalisering b; op a kom ik dadelijk terug.

Wanneer de relevantie van het structuurmodeltype III voor de participanten afhangt van de wijze waarop participanten elkaar principiëren volgens unilineaire afstamming, mogen wij verwachten dat ook de participanten expliciet een model (type I) van unilineair-verwantschappelijke segmentatie bezitten. Beschrijving van dit model (type II) is echter geen noodzakelijke stap in de analyse.

Wel moet, om tot model III te komen, het empirische materiaal leiden tot ondubbelzinnige verificatie van de volgende hypothesen: (In het volgende versta ik onder genealogische kennis: de opvattingen van een individuele participant over genealogische verbindingen tussen mensen in zijn sociale omgeving.)

1. 'De genealogische kennis is (voor volwassen leden van de samenleving) zodanig, dat iemand alle mensen met wie hij regelmatig interageert, daarin volgens unilineaire afstamming kan onderbrengen, hetzij volgens precies aangegeven afstammingslijnen (verbindingen tussen ouders en kinderen), hetzij volgens gestipuleerde afstammingslijnen (door niet nader getraceerde verbinding met een mythische voorouder, dat wil zeggen: door clanlidmaatschap.)

2. 'Genealogische kennis is min of meer consensueel.' (Zo niet, dan verschaft unilineaire afstamming aan interagerende individuen immers geen gemeenschappelijk referentiekader aan de hand waarvan zij hun interactie kunnen coördineren, zodat die afstamming als zodanig geen onafhankelijke determinant voor interactie kan zijn.) Concreet omvat deze eis het volgende: 'er is consensus over welke verschillende, met name te noemen afstammingsgroeperingen er bestaan'; 'er is consensus over de aard van hun onderlinge genealogische samenhang'; 'er is consensus over welke individuen in heden en verleden behoren tot welke van deze groeperingen'.

3. 'Voor diverse vormen van feitelijke interactie blijkt de waargenomen recruitering van mensen tot (bepaalde rollen in) die interactie inderdaad adequaat te beschrijven aan de hand van de indeling in afstammingsgroepen.' Deze hypothese kan worden getoetst door kwantitatieve analyse van de recruitering van partners bij de onderzochte typen interactie.

Binnen een bepaalde samenleving kan aan deze drie eisen voldaan zijn, onafhankelijk van de objectieve historische juistheid van de genealogische kennis van de participanten.

Toch is het ook van belang de objectief historische genealogische verbindingen te achterhalen. Zij zijn nodig voor reconstructie van de vestigingsgeschiedenis, en voor inzicht in de sociaal-structurele achtergronden van de (bewuste of onbewuste) genealogische manipulaties die leiden tot de niet-historische genealogische opvattingen van de participanten. Die manipulaties zullen niet bij alle graden van verwantschap gelijkelijk kunnen optreden: bij twee historische sibilings is de waarschijnlijkheid dat zij door elkaar en door hun tijdgenoten in de juiste genealogische relatie gepercipiëerd worden zeer veel groter dan bij mensen die elkaars FaFaFaFaBrSoSoSoSoSo zijn. Dit impliceert dat ten aanzien van nauwe verwantschap de consensus ook maximaal is. Consensus, en overeenstemming met de objectieve historische werkelijkheid, rechtvaardigen ten aanzien van nauwe verwantschap het gebruik van objectieve historische verwantschap (eenmaal vastgesteld) als operationalisering voor de inheemse opvattingen over genealogische verbindingen. Voor nauwe verwantschap kunnen wij operationalisering b benaderen door operationalisering a; voor minder nauwe verwantschap is dit echter beslist ongeoorloofd.

Het vaststellen van de objectief historische genealogische werkelijkheid is een probleem apart. In de als segmentair beschreven samenlevingen worden de historische genealogische verbindingen doorgaans niet schriftelijk vastgelegd, zodat de onderzoeker toch weer is aangewezen op informatie van de participanten. Naarmate de verwantschap minder nauw is zal de informatie minder juist en waarschijnlijk ook minder consensueel zijn. Mits de onderzoeker zeer veel genealogische informatie krijgt over de zelfde verzameling mensen, kan hij toch de historische genealogische werkelijkheid min of meer reconstrueren.

Uit deze beschouwingen blijkt dat de onvolledige scheiding tussen inheems model en onderzoekersmodel, binnen de klassieke segmentatietheorie, weliswaar niet altijd desastreus hoeft te zijn, maar toch tot grote methodologische problemen kan leiden.

Na deze beschouwingen kunnen wij de segmentaire maatschappijstructuur in N.W.-Tunesië bespreken.

Het bergland van N.W.-Tunesië (de Kroumirie): Inleiding.

Het onderzochte deel van het bergland van N.W.-Tunesië (de Kroumirie) is een zeer geaccidenteerd, bebost heuvellandschap. De bevolking spreekt een Arabisch dialect en belijdt een volkse versie van de Islam. Zij woont geconcentreerd in door akkers, weidegebied en bos omgeven gehuchten. De bevolkingsdichtheid van het gebied is ca. 60 inw./km². Veeveelt en de verbouw van graan, groenten en tabak leveren een doorgaans zeer bescheiden inkomen, waarop de werkverschaffing een aanvulling biedt. Op centrum Ain Draham (ca. 5000 inw.), met een wekelijkse markt, winkels, openbare diensten, en het regionale bestuur. De verbinding tussen overheid en rurale bevolking vormt de šū'ra, die voor een bepaald gebied (sjeikdom) vrijwel alle administratieve en politieke bevoegdheden in zich verenigt.

Toen de Fransen in 1881 het gebied veroverden, leidden de Kroumirs in hun tenten een semi-nomadisch bestaan, waarin geïntenteelt centraal stond. Zij vormden een egalitaire tribale samenleving. (In de huidige Kroumirie zijn nog sporen te vinden van oude tribale indelingen, maar zij hebben nauwelijks meer betekenis en zullen hier verder niet besproken worden). Exclusieve, meer voortdurend bedreigde, rechten op weidegrond, tuinen, dorsvloeren, bronnen, verbonden een groep met haar territorium, waarop het eigen heiligdom annex begraafplaats, en de open plek voor de mannenvergadering; Gewapende conflicten waren geen uitzondering; zij werden enigszins gereguleerd door mannen met hoog prestige, dikwijls leden van religieuze broedersschappen en/of beheerders van heiligdommen. De invloed van de centrale overheid (Tunis) was minimaal.

Ain Draham werd gesticht als garnizoensplaats. In 1883 stelden de Fransen de eerste sjeiks aan. Vanuit Ain Draham werd het gebied in een periode van ca. 25 jaar gepacificeerd. Er vestigden zich enkele kolonisten. De bevolking nam snel toe maar het agrarisch areaal kon niet overeenkomstig uitgebreid worden: niet overal waren nog ontginbare hellingen met voldoende bronnen voorhanden, bovendien beperkte de Franse overheid het maken van nieuwe ontginningen. Te intensief gebruik van de aldus steeds schaarsere grond leidde in dit berggebied tot snelle erosie. Omstreeks 1930 dunde een veeziekte de kudden uit. De tenten maakten plaats voor hutten en stenen huizen.

De gehuchten consolideerden zich op hun huidige plaats. Het accent in de gezins-economie verschoof van veeteelt naar tuinbouw. Velen migreerden naar de onmiddellijke nabijheid van Ain Draham en naar andere urbane centra. Nu de natuurlijke hulpbronnen (land) niet langer open waren, ontwikkelde zich groter differentiatie naar welstand, vooral ten gunste van de sjeiks of hun naaste verwanten. De opkomst van Ain Draham als markt en als toeristenplaats bood ook anderen de mogelijkheid van economische expansie. De ontwikkeling van een aparte klasse van rijken en machtigen werd sinds de onafhankelijkheid van Tunesië (1956) versneld. Enerzijds verschaften de partij-organisatie (neo-Destour) en de werkverschaffing machtsposities aan de geschoolde Kroumirs. Anderzijds werd voor een groot herbebossingsproject het agrarisch areaal nog verder beperkt en de geitenteelt jarenlang verboden, waardoor de economische situatie van de meerderheid van de bevolking verslechterde.

De nu volgende analyse is niet een poging om de pre-koloniale Kroumirse samenleving te reconstrueren. Ik wil de sociale organisatie in de hedendaagse Kroumirie bespreken, die door de boven aangestipte veranderingen sterk van de pre-koloniale verschilt.

Hierbij moet worden opgemerkt, dat uit de overvloed aan kennis die inmiddels over dit gebied voorhanden is, een vrij grote lokale diversiteit blijkt.

Mijn analyse betreft slechts het onderzoeksgebied. Ik wil geen poging doen de huidige situatie systematisch te verklaren uit historische veranderingen. Voorts zal ik mijn analyse beperken tot de rurale gehuchten, ook al is de hedendaagse Kroumirie een boerensamenleving die slechts volledig geanalyseerd kan worden in relatie tot urbane centra, binnen een wijdere sociale structuur (de nationale staat Tunesië). Hoewel de factoren die het leven van de hedendaagse Kroumir bepalen, vooral buiten het eigen gehucht liggen (namelijk in nationale en supra-nationale economische en politieke structuren), speelt zijn leven zich vrijwel volledig binnen het eigen gehucht af, terwijl ook de inheemse visie op de eigen samenleving nauwelijks verder reikt.

In dit korte bestek kan ik niet meer eindconclusies geven; de lezer zij ervan overtuigd dat zij steunen op intensieve, onder andere kwantitatieve, analyse van veel materiaal, dat in mijn andere rapporten uitvoerig gepresenteerd wordt.

Unilineaire afstamming in de Kroumirie.

Bij de aanvang van mijn onderzoek stond mij voor de Kroumirse sociale organisatie het model voor ogen van de segmentaire lineage. Dit model was immers reeds dikwijls toegepast op Arabische samenlevingen, van nomaden zowel als peasants, ook in Noord-Afrika (Bourdieu 1963:87v; Evans-Pritchard 1949:54v; Favret 1966; Gellner 1963, vgl. 1969; Murphy & Kasdan 1959:18v; Patai 1965; Peters 1951, 1960).

Binnen het Tunesië-project van de Universiteit van Amsterdam bestond de opvatting, dat dit model ook van toepassing was op de Kroumirie (bijvoorbeeld Hartong 1968:53).

De opvattingen van de hedendaagse Kroumirs over hun eigen samenleving komen, bij de eerste kennismaking, goed overeen met het model van de segmentaire lineage. Naar de inheemse ideologie zou patilineaire afstamming solidaire groeperingen op verschillende niveaus creëren, en zo het belangrijkste sociaal-structurele principe vormen, zowel in heden als in verleden; vestigingsgeschiedenis der groeperingen, vererving, patronen van wonen en samenwerken, huwelijksrelaties, religieuze activiteiten worden aldus door de participanten samengebracht onder één noemer.

Ik wil aantonen dat deze inheemse visie niet mag worden opgevat als een juiste, zij het voorwetenschappelijke analyse van de Kroumirse samenleving, door, voor de huidige Kroumirse samenleving, de hypothesen, die operationalisering van de klassieke theorie gaf, te falsifiëren. Het inheemse unilineair-verwantschappelijke model vertoont verschillende typen van agnatische verbindingen, en (hoewel niet door aparte inheemse termen onderscheiden) verschillende typen van voorouders.

Het type dat meestal de hoogste posities in de genealogieën vervult, omvat de mythische voorouders. Zij leefden in een onbepaald ver verleden, en zouden, van onbekende herkomst, de eerste bewoners van het gebied zijn geweest. Hun namen vormen een vaste kleine verzameling die aan een ieder bekend is. Tussen sommige mythische voorouders worden verbindingen aangegeven van de vorm Fa/So, Br/Br of (zeer zelden) FaSo/FaSo.. Er is geen consensus over welke mythische voorouders onderling welke verbindingen hebben. Sommige Kroumirs onderkennen zelf het metaforisch karakter van deze verbindingen: zij zijn een uitdrukking van bestaande relaties tussen met die voorouders

corresponderende sociale groeperingen: clans.

De indeling, door de participanten, van bepaalde individuen en van bepaalde nauw-agnaten bij bepaalde clans bleek zeer inconsistent. Van de andere kant is er een onmiskenbare samenhang tussen iemands woonplaats en tot welke clan iemand gerekend wordt: dikwijls zijn clannamen (als toponymen) gebonden aan het landschap.

In de lagere genealogische posities zien wij niet-mythische voorouders. Zij worden beschouwd als patrilineaire afstammelingen van de mythische voorouders, over een onbepaald aantal generaties. Voor de naaste omgeving (binnen 1-2 km) kunnen individuele participanten (zonder consensus) de namen noemen van niet-mythische voorouders, op de verschillende niveaus, waarmee de bewoners geassocieerd zijn. Buiten dit gebied kent men slechts clan-namen. Ook tussen niet-mythische voorouders worden verbanden gelegd van de vorm Fa/So, Br/Br en (zeer zelden) FaSo/FaSo. Dit gebeurt niet-consensueel, maar iedere individuele participant presenteert de door hem aangegeven verbanden als historisch juist (nooit als metaforisch). De sociale groeperingen geassocieerd met niet-mythische voorouders zouden wij lineages, respectievelijk lineage-segmenten kunnen noemen. Maar de individuele genealogische kennis blijkt historisch onvolledig, dikwijls onjuist, niet consensueel, en opportunistisch.

Wij moeten constateren dat lineages als inheems consensueel onderscheiden sociale groeperingen in de Kroumirie niet bestaan.

In overeenstemming met hierboven gegeven beschouwingen blijkt consensus ten aanzien van genealogische verbanden tussen thans levende personen zich te beperken tot de laagste niveaus: tot mensen die een gemeenschappelijke Fa, FaFa of hoogstens FaFaFa hebben. De agnatische kernen omvatten zelden meer dan tien levende personen in de Kroumirie.

Over namen van niet-mythische voorouders meer dan drie generaties boven thans levenden is er geringe consensus. Bovendien kan men slechts tot aan de derde opklimmende generatie namen van broers van directe, niet-mythische voorouders noemen. Agnatische verbanden tussen mythische voorouders zijn dubieus en worden slechts tussen een deel van de mythische voorouders gelegd. Consensuele agnatische verbanden via niet-mythische voorouders leggen de participanten slechts tussen enkele agnatische kernen. Voorts bestaat er voor een aanzienlijk deel van de agnatische kernen geen consensus over de mythische voorouders waar zij bij horen.

Segmentatie op basis van patrilineaire afstamming bestaat in de Kroumerie nauwelijks boven het niveau van de agnatische kernen; er is geen segmentaire structuur om deze agnatische kernen onder te brengen. Wanneer wij de agnatische kernen terzijde laten, hebben wij de hypothesen 1 en 2 voldoende gefalsificeerd, zodat wij op hypothese 3 niet meer hoeven ingaan. Op hoger niveau dan de agnatische kernen kan segmentatie volgens unilineaire afstamming in de Kroumerie niet relevant zijn voor feitelijke interactie.

Voor de agnatische kernen werden hypothese 1 en 2 wel geverifieerd, en wij moeten daarom hun relevantie voor feitelijke interactie nader gaan analyseren. Agnatische kernen zijn inwendig gesegmenteerd. Bijvoorbeeld in een agnatische kern van levende mannelijke gezinshoofden met gezamenlijke FaFaFa zien we vier niveaus van segmentatie:

1. de individuele gezinshoofden;
2. de siblings (zelfde Fa)
3. de neven (zelfde FaFa);
4. de totale agnatische kern.

Zijn deze verzamelingen (behalve de individuele gezinshoofden) Corporatieve groepen, met gemeenschappelijke rechten over personen en zaken, en gemeenschappelijke interactie?

In de Kroumerie erven zowel mannen als vrouwen van hun ouders. In de praktijk laat de vrouw de erfenis meestal aan haar broers; haar kinderen kunnen echter bij MoBr om land vragen. Idealiter blijven de broers bijeen wonen op de onverdeelde erfgrond. Gebruikelijk is echter dat er grote conflicten ontstaan, zodat na enige tijd de erfenis verdeeld wordt. Dikwijls gaan de broers dan op groter afstand van elkaar wonen, in de nabijheid van derden (al dan niet verwanten) met wie zij, op dat moment, positiever relaties hebben. Met Kroumirse gezin is vanaf de tweede generatie gewikkeld in een proces van voortdurende ruimtelijke dispersie. Ten aanzien van bijeenwonen, gemeenschappelijk landbezit en uit bijeenwonen voortvloeiende gemeenschappelijke interactie vormen de genoemde agnatische segmenten dus niet per se corporatieve groepen. Broers, neven en zelfs de hele agnatische kern kunnen in allerlei situaties weliswaar gemeenschappelijk interageren: bij samenwerken op het land, feesten binnen de familie of voor heiligdommen, conflicten, e.d. Maar in al deze gevallen kunnen ook cognaten, affinalen, al dan niet verwante burenen en niet-naburige niet verwanten als partners optreden. Meestal zijn die partners dan ook niet uit dezelfde agnatische kernen afkomstig.

Jongmans echter, die in een Kroumirs gehucht jarenlang intensief onderzoek deed naar o.a. politieke structuur op gehuchtsniveau is van mening dat t.a.v. politieke interactie broers, mits wonend in elkaars nabijheid, een corporatieve groep vormen, met een eigen politieke strategie en een eigen afvaardiging naar de mannenvergadering. Maar neven, laatstaan de gehele agnatische kern, hebben dit corporatieve karakter ook niet t.a.v. politiek (Jongmans persoonlijke mededelingen).

De agnatische kern, of een segment daarbinnen (tenzij op het laagste niveau: Siblings), is in de Kroumerie niet ipso facto een exclusieve en solidaire corporatieve groep.

Toch is het denkbaar dat agnatische verwantschap van bijzondere betekenis is, voor feitelijke interactie tussen twee individuen

Ons gezichtspunt verschuift nu van groeperings gewijze indeling (als eenheid optredende verwantschappelijke segmenten) naar egocentrische relaties. Rond ieder lid (Ego) van de onderzochte samenleving zien we nu een aantal agnaten, en een aantal niet-agnaten. Wat leert ons nu analyse van Ego's interacties?

Ik onderzoek kwantitatief de betekenis van agnatische verwantschap voor de volgende aspecten van de sociale structuur: wie woont in de nabijheid van wie; wie kiest wie (ongeacht de frequentie) als partner voor feitelijke interactie: bezoek aan elkaars woning, samenwerking op land, erf, bij waterhalen, verzamelen van bosproducten; frequentie van feitelijke interactie; selectie van huwelijkspartners (2)

Agnatische verwantschap bleek zich nauwelijks als aparte categorie te onderscheiden binnen de totale kindred. (Mitchell 1963).

Hoe geringer de afstand tot Ego's woning, hoe groter de interactie van Ego's kindred onder de gezinshoofden. De kindred mag hierbij als één categorie beschouwd worden, behalve voor het gebied van de naaste bureu (0 - 125 m), waar nauw-agnaten veel sterker zijn vertegenwoordigd dan overige kindred. Verwantschap speelt een bepaalde rol bij de selectie van interactiepartners; maar hierbij is er geen verschil tussen agnaten en niet-agnaten, onder de kindred. Een samenhang tussen verwantschap en frequentie van interactie kon niet worden aangetoond. Analyse van het huwelijkspatroon laat zien dat ca. 30% van de huwelijken kindred-endogaam is, waarvan de helft tussen leden van dezelfde agnatenkern; de verklaring van deze cijfers ligt niet in een voorkeur voor kindred, of voor agnaten in het bijzonder, maar in het feit dat onder de toegestane potentiële huwelijkspartners in iemands sociale omgeving kindred (waaronder agnaten) nu eenmaal een belangrijk aandeel vormen (Binsbergen & Binsbergen 1970)

Wij kunnen stellen dat agnatische verwantschap in de Kroumirse samenleving geen belangrijke, onafhankelijke determinant is voor feitelijke interactie.

Wel bleek de kindred een onafhankelijk gegeven te zijn in de Kroumirse sociale structuur, relevant voor het woonpatroon en voor de keuze van interactiepartners.

Deze resultaten maken het onmogelijk de Kroumirse samenleving te beschrijven met een onderzoekersmodel van unilineair-verwantschappelijke segmentatie.

Bovenstaande opmerkingen over de betekenis van de band tussen zeer nauw-agnaten doet aan deze conclusie nat urlijk niets af: zij voert immers volstrekt niet tot de uitgewerkte structuur van elkaar op een aantal verschillende niveaus omvattende, door unilineaire afstamming bepaalde segmenten.

Toch hanteren de participanten het formele model van de segmentaire lineage als inheemse maatschappij ideologie. Wij kunnen daarom verwachten dat dit model, ook al vormt het geen aanvaardbare analyse van de sociale structuur, toch enige betekenis heeft: Inheemse formuleringen in termen van oppositie en integratie binnen unilineair-verwantschappelijk segmentatiemodel zouden een soort jargon kunnen zijn om andere, fundamentele structuurprincipes uit te drukken.

De geringe consensus van deze formuleringen verraadt op zich al het secundair karakter. Die geringe consensus hangt samen met het feit dat er bijzonder weinig verbale communicatie is over de hogere regionen van de genealogie. Consensus-bevorderende sociale controle ontbreekt daarom: tegenstrijdigheid van opvattingen komt nooit aan het licht (tenzij bij sociaal onderzoek). Wanneer een Kroumir zijn preciese genealogische verbinding met een tijdgenoot traceert, doet hij dat via de kortste weg: agnatisch, cognatisch of affinaal, zoveel mogelijk via tijdenoten; hogere voorouders (mytisch of niet-mytisch) worden voor dit doel niet gebruikt. Gaat het er slechts om, aan te geven of men met een ander voorouders gemeen heeft (hoe dan ook), dan blijkt een enorm opportunisme, verwijzend naar structuur van feitelijke interactie op dat moment binnen de rurale gehuchten.

Laten wij nu gaan zien van welk fundamentele structuurprincipe het inheemse segmentaire lineagemodel een formulering is.

Territoriale segmentatie in de Kroumerie

Als onderzoekersmodel (type III) kunnen wij een model van territoriale segmentatie opstellen, waarbinnen de gehele Kroumirse samenleving (behalve de urbane aspecten) kan worden opgenomen, en dat hogelijk relevant is voor feitelijke interactie. Bovendien kunnen wij aantonen, dat de participanten een dergelijk model ook zelf hanteren.

Volgens dit model kunnen wij de rurale Kroumirse samenleving voorstellen als opgebouwd uit elkaar hiërarchisch omvattende territoriale segmenten (verzamelingen mensen wonend op een bepaald geografisch ononderbroken gebied). Territoriale segmenten zijn in de Kroumirse volgt van elkaar te onderscheiden: door in het landschap zichtbare grenzen (open terrein, pad, beek, cactuspaag, weide, bos); door een eigen naam (hoewel dezelfde naam op meer dan een segmentair niveau gebruikt kan worden; en bovendien hoort bij ieder segmentair niveau een bepaald type, in het landschap zichtbaar, karakteristiek attribuut, waarvan segmenten op hetzelfde niveau dan ieder een ander, individueel exemplaar bezitten.

Tabel I geeft een overzicht van de diverse typen segmenten, hun numerieke grootte, hun naamgeving, en hun karakteristiek attribuut.

type segment	grootte (in gezinnen)	naam afgeleid van	karakteristiek attribuut
huisgezin	1	(mannelijk) gezinshoofd	huis (vooral: voorraadtafel in het huis)
erf	2 - 5	belangrijkste gezinshoofd; stichter	dorsvloer
buurschap	5 - 20	voorouder van best vertegenwoordigde agnatenkern; mythische voorouder; grondnaam; bron; heiligdom.	bron
gehucht	10 - 50	zie: buurschap	open plek voor mannenvergadering (annex winkel)
dalkon	150-300	zie: buurschap	heiligdom
sjeikdom	600-1200	naam gegeven door de Fransen, afgeleid van namen van oude tribale eenheden	heiligdom

Tabel 1. Territoriale segmenten in de Kroumirie.

Tenslotte zijn politiek agentia op verschillende niveaus gedistribueerd over de territoriale segmenten. Op het hoogste niveau zien we de ših'... In ieder dalkom van zijn sjeikdom heeft hij één vertegenwoordiger. Op gehuchtsniveau staan ših' en vertegenwoordiger in contact met de mannenvergadering (šema^ca), voora. met haar informeel leider. Kernleden (kebir) van de mannenvergadering vertegenwoordigen ieder een buurschap; bijna dagelijks ontmoeten zij mannen van bijna alle andere huishoudens en erven op de samenkomst voor mannen, voor discussies, kaartspel en thee.

Dit segmentaire kader is echter onvoldoende voor de uitputtende analyse van hedendaagse local politiek (Jongmans persoonlijke mededelingen); want in dit opzicht zijn even belangrijk o.a. persoonlijke netwerkrelaties, eer, welstand, kunnen lezen en schrijven, het onderscheid tussen overheidsmacht en informele autoriteit (de laatste opgebouwd en gemanifesteerd in dagelijkse interactie op gehuchtsniveau), en aanvullende toegangen tot overheidsmacht (door middel van partijlidmaatschap en de organisatie van de werkverschaffing).

Dit onderzoekersmodel beantwoordt aan min of meer impliciete, maar consensuele onderscheidingen bij de participanten. Wij kunnen dit op de volgende manieren aantonen.

Wanneer een Kroumir een ander wil beschrijven naar social herkomst, heeft hij slechts een zeer gebrekkig terminologisch apparaat ter beschikking. De belangrijkste beschikbare termen zijn samengevat in tabel 2. De termen overlappen elkaar en iedere term kan betrekking hebben op verschillende typen segmenten; bovendien hebben deze termen voor de participanten niet slechts een territoriaal, maar ook een verwantschappelijk aspect. Dezelfde schijnbare vaagheid bestaat ten aanzien van eigennamen van segmenten.

term	verwantschappelijk aspect	territoriaal aspect
dar	huisgezin (nucleair of uitgebreid gezin); segment van een agnatenkern; agnatenkern; kindred	huisgezin; erf
duar	segment van een agnatenkern; agnatenkern; enige agnatenkernen binnen een clan; clan; hogere tribale eenheid	erf; buurschap; gehucht; enige buurgehuchten; dalkom; sjeikdom; tribale eenheid in verscheidene sjeikdommen
firqa	segment van een agnatenkern; agnatenkern; enige agnatenkernen binnen een clan; clan; hogere tribale eenheid	erf; buurschap; gehucht; enige buurgehuchten; dalkom; sjeikdom; tribale eenheid in verscheidene sjeikdommen

Tabel 2. Inheemse termen van sociale eenheden.

Aanduidingen van sociale herkomst hebben echter toch voldoende precisie, omdat de participanten ze interpreteren volgens een segmentair model dat overeenkomt met het hier gepresenteerde onderzoekersmodel. De aanduiding geeft altijd het hoogste segmentaire niveau waarop de structurele positie van spreker ten opzichte van besprokene nog is uit te drukken in termen van segmentaire oppositie (daarboven hebben zij slechts segmenten gemeenschappelijk). De aanduiding is daarom des te vager, naarmate de structurele afstand groter is; de informatie is steeds juist voldoende, omdat structurele afstand inderdaad nauw samenhangt met frequentie van interactie. (Evans-Pritchard (1940b:136) beschrijft hetzelfde verschijnsel voor de Nuer).

Voorts is het huidige landschap het resultaat van bewuste transformaties (vestiging, ontginning, kunstmatige systemen van waterhuishouding, paden) door de participanten. Wanneer de territoriale segmenten (van huisgezin tot gehucht) uit het huidige landschap afleesbaar zijn, dan moet het model van die structuur bij de participanten aanwezig zijn. Een dergelijk argument geldt ook met betrekking tot de distributie van karakteristieke attributen over de territoriale segmenten.

Dit argument wordt nog overtuigender vanuit het proceskarakter van segmentatie. Door demografische fluctuaties en door de voortdurende dispersie van ouderlijke gezinnen kan een territoriaal segment naar functie gaan behoren tot een ander segmentair niveau. Dit gaat steeds samen met herdistributie van karakteristieke segmenten. In concreto: wanneer een volwassen man met zijn gezin apart gaat wonen van zijn broers en hun zonen, creëert hij voor zichzelf en zijn zonen een eigen dorsvloer, als baken in de segmentaire oppositie ten opzichte van zijn Br's en BrSo's; wanneer deze buurgehuchten samengroeien, wordt één van beide mannenvergaderingen opgegeven, en van de twee prominente heiligdommen neemt er één in betekenis toe ten koste van het andere. De herdistributie van karakteristieke attributen creëert een nieuwe status-quo (met zichtbare tekens in het landschap), die dan weer het uitgangspunt worden voor nieuwe ontwikkelingen.

Het onderliggende segmentaire model blijkt ook in de negatieve beeldvorming die op alle niveaus merkbaar is tussen leden van twee, volgens het onderzoekersmodel onderscheiden, territoriale segmenten op hetzelfde niveau.

Dit alles is voldoende bewijs voor de aanwezigheid van een min of meer impliciet model van territoriale segmentatie bij de participanten.

Territoriale segmentatie is zeer relevant voor feitelijke interactie. Allereerst zijn de territoriale segmenten werkelijke sociale groepen, met gemeenschappelijke interactie en onderlinge identificatie tussen de leden. Door hun exclusieve band met een bepaald karakteristiek attribuut zijn het corporatieve groepen. De gemeenschappelijke activiteiten van ieder segment houden nauw verband met het eigen karakteristieke attribuut. De gemeenschappelijke activiteiten binnen de segmenten zijn, van laag naar hoog: het gezinsleven (werken, eten, slapen, opvoeding); werken op het land; waterhalen; bezoek aan de mannenvergadering. Op alle niveaus treft men bovendien aan: bezoek aan heiligdommen, feesten voor heiligdommen, en bezraven. Deze gemeenschappelijke activiteiten dienen de integratie van het segment: de leden presenteren zich daarbij gezamenlijk aan elkaar en aan de buitenwereld.

In de loop van dit rapport zullen wij vaststellen dat alle karakteristieke attributen, en de daarmee verbonden gemeenschappelijke activiteiten, steeds ook religieuze connotaties hebben. De territoriale factor in religie is echter, kennelijk, volstrekt niet het enige argument om ten aanzien van de Kroumerie te spreken van territoriale segmentatie. Wij kunnen nu terugkeren naar de benadering van Goody (1957). Volgens Goody treden 'local ritual congregations' op als segmentatieprincipe (in West- en Midden Afrika, in Algerije, en in Z.O. Azië). Wij kunnen dit gezichtspunt als volgt belangrijk aanvullen. Primair blijken territoriale groeperingen (zoals in de Kroumerie) te kunnen functioneren binnen een segmentair systeem. Secundair is dan of de sociale controle waardoor deze territoriale groeperingen geïntegreerd worden, uitsluitend wordt geleverd door ritueel (Goody), of daarnaast ook door allerlei vormen van interactie (en sancties daarbinnen) waarbij niet direct wordt verwezen naar niet menselijke wezens en krachten.

Nu omvatten gemeenschappelijke activiteiten met alle andere leden van eigen segmenten op diverse niveaus slechts een deel van de dagelijkse activiteiten van een Kroumir. Bij de meeste activiteiten zijn slechts twee personen betrokken. Maar ook dan blijkt territorialiteit van grote betekenis:

Ik analyseerde mijn materiaal over interactie statistisch, volgens de volgende vragen: wie kiest wie als interactiepartners (ongeacht frequentie van interactie) met welke frequentie wordt met de gekozen interactiepartners geïnterageerd; wat is de geografische herkomst van echtgenoten?

Het bleek dat verreweg de meeste interactiepartners gekozen werden binnen de eigen buurschap, vooral binnen het eigen erf.

Interactie met mensen van andere buurschappen en andere gehuchten is sporadisch. De frequentie van interactie met de gekozen interactiepartners is des te hoger naarmate de geografische afstand geringer is. Van alle gehuwden is ca. 50% gehuchtseendogaam gehuwd; de overigen hebben hun echtgenoten meestal in buurgehuchten gevonden. Bij gehuchtseendogamie bestaat voorts de tendens, de partners te recrutereren onder naaste burens (al dan niet agnaten). Ook de niet collectieve aspecten van religie (bijvoorbeeld individuele relaties tussen een mens en plaatselijke heiligen) hangen nauw samen met territorialiteit.

Bij de interpretatie van deze uitkomsten kunnen wij onderscheid maken tussen het effect van territorialiteit (geografische afstand, zonder meer), en het effect van territoriale segmentatie. Het deel van het landschap dat een bepaald segment bezet, kan grillig gevormd zijn. Wanneer nu individuen A en B behoren tot hetzelfde segment, en C behoort tot een aangrenzend segment van hetzelfde niveau, dan kan de geografische afstand tussen A en C kleiner zijn dan tussen A en B. Als de participanten zich laten leiden door het model van territoriale segmentatie, dan interageert A bij voorkeur met B; is louter geografische afstand van belang, dan interageert A bij voorkeur met C. Mijn analyse geeft voor deze grensgevallen geen uitsluiting. Meestal echter werken territoriale segmentatie, en territorialiteit, in dezelfde richting.

Territorialiteit, binnen (en eventueel ook buiten) het model van territoriale segmentatie, blijkt een fundamenteel structuurprincipe in de Kroumirse samenleving.

Inheems model en onderzoekersmodel in de Kroumerie

Hoe kan zich in de Kroumerie het inheemse model van uniliniairverwantschappelijke segmentatie als expliciete ideologie handhaven, terwijl het voor feitelijke interactie niet relevant is, en terwijl de participanten zelf, meer impliciet, ook het wel relevante model van territoriale segmentatie hanteren? (4)

Voortredender op de theorie van Sahlins (1961) zou het aantrekkelijk kunnen zijn om het huidige inheemse segmentatiemodel in de Kroumerie af te doen als een 'cultural lag' (in de zin van Ogburn & Nimkoff 1947:592v). Volgens Sahlins (1961:342 en passim) is de segmentaire lineage een ephemere, zelfliquiderende organisatievorm, slechts voordelig binnen een specifieke historische situatie (expansie in het woongebied van een ander volk, en gedoemd het onderspit te delven bij conflict met 'chiefdoms' of met staten

De recente geschiedenis van de Kroumerie (kolonialisering, pacificatie, sedentatie) beantwoordt aan dit patroon.

Ook zijn er, tamelijk onbetrouwbare, aanwijzingen (Souyris-Rolland 1949) dat de Kroumirs vroeger fictieve genealogische verbindingen legden tussen clans en tribale eenheden binnen een veel groter geografisch gebied dan tegenwoordig; dit zou suggereren dat vroeger unilineaire afstamming als segmentatieprincipe belangrijker was dan thans. Volkomen in tegenspraak echter met een 'Cultural Lag', is het feit dat de huidige inheemse visie de participanten een bevredigende beschrijving van de huidige situatie levert, doordat die visie tautologisch en multidimensionaal is. De huidige inheemse visie beantwoordt alleen niet aan de wetenschappelijke analyse van de huidige situatie; en dat is voor een 'cultural lag' niet voldoende. Wij weten niet of de Kroumirs vroeger dezelfde visie op hun samenleving hadden als thans; evenmin weten we of die visie van toen beter dan nu aansloot bij wat een denkbeeldige onderzoeker had kunnen vaststellen als de sociale structuur van de prekoloniale Kroumerie. Tegenover het materiaal bij Souyris-Rolland kunnen wij de volgende argumenten stellen. De strijdgroepen in de prekoloniale Kroumerie waren vooral territoriale eenheden die naast agnaten ook niet-agnaten, nauw-cognaten en affinalen bevatten. Voorts moet de prekoloniale Kroumerie sterk geleken hebben op de samenleving van Cyrenaica, waarop Peters (1967) het segmentaire lineage-model juist niet toepasbaar achtte. En tenslotte zou de prekoloniale Kroumerie een slechte beurt maken, wanneer wij haar toetsen aan de door Lewis (1965) ontworpen factorisatie van unilineaire verwantschap: van de 10 mogelijke positieve scores zou zij er waarschijnlijk slechts drie behalen (op de punten: 'descent binds men and women equally; non occurrence of age-set organization; non-occurrence of centralized government' Lewis 1965:108). De door Lewis genoemde samenlevingen behalen er allen 4 of meer.

Bij nader inzien is de vraag in eerste alinea van deze paragraaf misleidend. De participanten hanteren niet twee modellen naast elkaar, maar in feite één hybride model. Ambivalentie tussen unilineaire afstamming en territorialiteit is in alle aspecten van de inheemse maatschappijvisie te vinden en maakt naast elkaar zowel een agnatische ideologie als een territoriaal-gesegmenteerde structuur van feitelijke interactie mogelijk.

Ondanks de ideologie ontleenen de participanten aan patrilineaire afstamming geen consensuele indeling waarbinnen hun gehele samenleving

is te vatten. Wat is dan de betekenis van voorouders in deze samenleving? Het antwoord is (tabel 1): namen van voorouders zijn als extra attributen (naast de karakteristieke attributen) toegevoegd aan territoriale segmenten. Herdistributie van karakteristieke attributen wordt dan ook dikwijls gevolgd door herdistributie van voorouders, binnen de genealogie. De participanten kunnen, sprekend over hun samenleving in algemene bewoordingen, de territoriale structuur formuleren als een genealogische.

Dit patroon wordt echter nooit consequent uitgewerkt. Individuele participanten hebben dikwijls wel een genealogische formulering voor de structurele relatie tussen twee bepaalde segmenten: 'de segmenten A en B horen bij elkaar, want hun stamvaders waren broers; ... want hun stamvaders waren vader en zoon.' Maar geen enkele participant kan een ook maar enigszins volledig schema produceren voor alle territoriale eenheden op alle niveau's, in zijn directe geografische omgeving.

Aangezien de territoriale segmenten bepaald zijn door zichtbare grenzen en door karakteristieke attributen, is toevoeging van vooroudernamen als extra attributen niet essentieel voor het model van territoriale segmentatie. We kunnen deze zienswijze ook omdraaien en stellen: Groepen gedefinieerd door verwijzing naar een voorouder (mythisch of niet-mythisch), hebben (behalve in het geval van Fa en So, respectievelijk Br en Br) slechts relevantie voor feitelijke interactie indien zij een continu territorium bezetten waarvan de grenzen samenvallen met die van de operationele territoriale segmenten. Clannamen zijn dikwijls gebonden aan territoria die niet samenvallen met de thans bewoonde gedeelten van het landschap; zij vormen dan geen extra attribuut van een territoriaal segment, hebben geen betekenis voor feitelijke interactie, en dienen nog slechts als toponym. Wij zullen echter zien, dat in twee aspecten van de Kroumirse sociale organisatie clans nog een zekere betekenis hebben. Oude opposities tussen gelokaliseerde clans verklaren de distributie van begraafplaatsen over territoriale segmenten. En bovendien worden twee clan-namen (Arfauiya en Zegaydiya) gebruikt ter aanduiding van twee rivale groeperingen die sinds het einde van de vorige eeuw een hoofdrol hebben gespeeld in de lokale politiek van het sjeikdom Atatfa. De kern van elk van deze groeperingen wordt gevormd door leden van enige agnatische kernen over wier behoren tot een bepaalde clan consensus bestaat. Binnen deze kern bestaan frequente huwelijksrelaties, en de kernleden worden in feite niet gerecruteerd via lidmaatschap van clan of agnatische kern, maar via kindredrelaties met andere leden.

De laatste honderd jaar hebben ook vele agnatische kernen, wonend in de nabijheid van ofwel Zegaydiya, ofwel Arfauiya, getracht zich aan deze clans te affiliëren. De huidige verzameling van mensen die zich tot één van deze clans rekenen, vormt beslist geen politiek solidaire groep; de met clannaam aangeduide, min of meer solidaire groep van politiek actieven omvat slechts enkele procenten van alle volwassen mannelijke leden die zich tot de clan rekenen.

Doorkomen van mythische voorouders toe te voegen aan de territoriale segmenten, wordt voor de participanten hun samenleving veel begrijpelijker. Want nu kunnen zij die structuur presenteren als het resultaat van het uiteengroeien van ouderlijke gezinnen, en van erven. Mannelijke leden van het gezin worden vrijwel volledig, en mannelijke leden van erven worden voor een groot deel, gerecruteerd op basis van patrilineaire afstamming. De participanten projecteren dit gegeven naar de hogere niveau's, en maken zo van alle bewoners van een dalkon agnaten: en bepaald veel generaties terug zouden hun voorouders behoord hebben tot het huisgezin van dezelfde mythische voorouder.

De genealogische kennis geeft genoeg steun om deze visie te handhaven. Want die kennis is gebrekkig; en zodanig gemanipuleerd dat zij goed met deze visie overeenkomt!

Analyse van de tegenspraak tussen genealogische informatie van vele verschillende informanten leerde mij door welke systematische operaties de historische genealogische werkelijkheid wordt omgezet tot gemanipuleerde kennis van individuele participanten. De belangrijkste van die operaties zijn: weglaten van historisch weinig markante personen; weglaten van personen die elders woonden; weglaten van zeer verre agnaten, ongeacht hun woonplaats; weglaten van echtgenoten, sibilings, en echtgenoten van sibilings, van directe mannelijke voorouders boven de derde opklimmende generatie; verwisselen van de genealogische posities van voorouders, overeenkomstig de dynamiek van de met hen verbonden segmenten; niet-agnaten als agnaten voorstellen, via niet-mythische voorouders of via mythische voorouders (fusie, meestal op basis van wonen in elkaars nabijheid en daarmee samenhangende huwelijksrelaties). Kennelijk is in deze operaties de territoriale factor van groot belang.

Het onderkennen van deze systematisch werkende operaties was het resultaat van maandenlang worstelen met de chaos van tegenstrijdigheden die mijn omvangrijke genealogische materiaal leek te zijn.

Vanuit deze operaties kon ik eindelijk historisch juiste genealogieën en de vestigingsgeschiedenis, reconstrueren. Ik stelde vast dat de gezinshoofden van mijn onderzoeksgebied (12 km²) behoorden tot 17 niet verder te herleiden historische afstammingslijnen. Deze diversiteit wordt primair overwonnen door territoriale integratie, en secundair wordt die territoriale integratie voorgesteld (zij het zonder gedetailleerde of consensuele uitwerking) als een genealogische:

De participanten kunnen meestal wel enkele kleinere agnatische kernen noemen (niet steeds dezelfde) die buiten dit patroon vallen. Maar dit blijft voor hen een pikante uitzondering, die de algemene regel (gemeenschappelijke patrilineaire afstamming) bevestigt. Van mijn vele tientallen informanten bleken er slechts enkelen dit aspect van de inheemse ideologie te doorzien.

De ideologie vertekent nu de feitelijke vestigingsgeschiedenis. Een voorouder die als attribuut is toegevoegd aan een bepaald segment, zou gewoond hebben op de plaats waar dat segment thans wordt aangetroffen; zijn afstammelingen wonen immers op zijn erfgrond! Ideologisch bestaat migratie niet; terwijl juist historische reconstructie een duizelingwekkend migratiepatroon laat zien. Ideologisch is patrilineaire vererving de enige mogelijkheid om land te krijgen. Maar in feite leidden de meeste migraties van personen of groepen naar vestiging op grond die op andere manier verworven is: matrilineaire vererving, uxori-locale vestiging, schenking, ruil, aankoop, tijdelijk contract, een overheidsconcessie voor een ontginning, en vroeger ook: gewelddadige verovering.

De ambivalentie tussen patrilineaire afstamming en territorialiteit vinden we ook in de belangrijkste inheemse termen om sociale groeperingen aan te duiden (tabel 2).

Tenslotte sluit die ambivalentie aan bij het fundamentele feit, dat voor een Kroumir de volgende begrippen ongeveer synoniem zijn: 'verwant' en 'positieve relatie'.

Iemand is mijn verwant, wanneer hij behoort tot dezelfde (waheda) firqa, dar, duar (tabel 2), 'ayla (ongeveer: agnatische kern), familia (kindred), wanneer hij en ik dezelfde voorouder (ǧādd wahed) hebben. Ik heb met iemand een positieve relatie, wanneer er tussen ons zonder betaling (bi'l meziya) uitwisseling (of de bereidheid daartoe) bestaat van goederen en diensten, als wij elkaar helpen (me'auna); deze relatie kan zeer nauw worden: getrouwen (metaǧrin). Deze positieve relaties beantwoorden aan het inheemse ideaal van de relaties tussen nauw-agnaten: mensen in dergelijke relaties zijn als

broers(kif hoiân) of kortweg broers (hoiân).

Positieve relaties(vooral die van getrouwen)omvatten(bhalve het taboe op spreken over sex, en op huwen met elkaars zusters) alle kenmerken van de ideale relatie tussen broers: voortdurend bezoek aan elkaars huis, samen eten, waken over elkaars eer, de onmogelijkheid om verzoeken te weigeren.

De aanduidingen voor verwanten zijn zo flexibel,dat zij(bhalve bij nauwe historische verwantschap)zeer opportunistisch worden gebruikt. Men past ze toe op die personen met wie men positieve relaties heeft, en men ontkent hun toepasbaarheid ten aanzien van mensen met wie men negatieve relaties heeft, ongeacht de feitelijke genealogische verbindingen.

Tevens hebben deze aanduidingen steeds een sterke agnatische suggestie.Ook cognaten hebben een âdd met mij gemeen, want dit woord omvat alle mythische en niet-mythische voorouders, patrilineair en matrilineair,mannelijk en vrouwelijk, boven de eerste opklimmende generatie; en bovendien nog: plaatselijke heiligen met wie men in relatie staat. Mijn familia omvat ook affinalen.Maar wanneer het er niet om gaat,precies genealogische verbindingen te traceren, worden alle 'verwanten' impliciet als agnaten beschouwd. De meest gebruikelijke aanspreekteimen voor mensen met wie men positieve relaties heeft(ongeacht feitelijke verwantschap) zijn de verwantschapstermen voor Br, oudere Br, FaBrSo, Fa, FaBr, FaFa. Formuleringen in termen van verwantschap zijn in de Kroumirie meestal omschrijvingen (en ad-hoc explicaties) voor bestaande positieve relaties.Nu hebben de belangrijkste van die formuleringen (firga, dar, duar) ook een sterk territoriaal aspect.Zodat de inheemse formulering '(A is een verwant van B)!(op een van bovenstaande wijzen uitgedrukt)vertaald kan worden in:'A en B hebben een positieve relatie,want zij behoren tot hetzelfde territoriale segment'.Aldus behelst de inheemse formulering eigenlijk niets anders dan de conclusie van onze wetenschappelijke analyse.

De betekenis van verwantschap in de Kroumirie is echter niet helemaal beperkt tot secundaire formuleringen voor territorialiteit en positieve relaties.Wij hebben gezien hoe de kindred voor woonpatroon en voor feitelijke interactie een onafhankelijk structureel gegeven is.Agnatische verwantschap vormt,integengstelling tot de inheemse ideologie,geen opvallende categorie binnen de kindred.Maar juist als inheems model en inheems ideaal is agnatische verwantschap belangrijk.Het is dit ideaal dat de participanten de mogelijkheid biedt, de structuur van hun samenleving,zij het vertekend,te overzien, en waaraan zij de inhoud van hun relaties toetsen.

Statistisch onbelangrijk, vormt de inheemse agnatische ideologie toch een van de pijlers voor de Kroumirse samenleving.

Wij kunnen het inheemse segmentatiemodel verder laten rusten. De Kroumirse concepten zijn multidimensionaal en overlappen elkaar. Geen ervan is precies equivalent aan onze wetenschappelijke begrippen. De Kroumirs hebben dan ook geen toetsbaar wetenschappelijk model ter beschrijving van hun samenleving. De tegenspraak tussen inheems model en onderzoekersmodel is een schijnprobleem: men vergelijkt onvergelykbare grootheden. Hetzelfde bezwaar geldt wanneer men, volgens de klassieke segmentatietheorie, inheems model en onderzoekersmodel als identiek beschouwt. Van de andere kant: participanten moeten zich handhaven in hun samenleving, en al zijn zij dan geen sociaal onderzoekers, hun opvattingen moeten toch enige aansluiting hebben met de sociale werkelijkheid. Die aansluiting kan inderdaad gevonden worden, als wij de moeite nemen ons in de semantische implicaties van het inheemse model te verdiepen.

Dit betoog heeft enige relevantie ten aanzien van de recent opgekomen school van cognitieve antropologie (ethnoscience, componentiële analyse, etc.; Tyler (1969) geeft een uitstekende verzameling artikelen op dit gebied).

Deze geleerden claimen dat indringende (zij het geïsoleerde) semantische analyse van inheemse concepten de sleutel is tot een 'new ethnography'. Zij maken veelal de fout om, impliciet, te veronderstellen dat inheemse concepten zijn wat wetenschappelijke concepten zouden moeten zijn: duidelijk afgebakend, logisch onberispelijk gedefiniëerd, elkaar onderling uitsluitend.

Ook het onderhavige rapport bevat uitvoerige semantische analyses. Ik ben het helemaal eens dat semantiek fundamenteel is voor de studie van cultuur en samenleving. Maar dat is zo, juist omdat de inheemse concepten multidimensionaal overlappend en tegenstrijdig zijn. Een werkelijk nieuwe ethnografie zou de wetten moeten verkennen die deze basisverschijnselen beheersen, bijvoorbeeld in het kader van een algemene theorie van menselijke symbolen.

De betekenis van territorialiteit.

Waarom is territorialiteit in de Kroumirse samenleving zo belangrijk?

Het antwoord is niet moeilijk, wanneer men aanneemt dat menselijk gedrag veelal een rationeel karakter heeft: gericht is op maximale opbrengst bij minimale kosten.

Dit is het bekende 'principe van de kleinste inspanning' van Zipf (1949), vele malen gedemonstreerd aan allerlei empirisch materiaal (taalkundig, sociaal wetenschappelijk, biologisch) en door Mandelbrot theoretisch gefundeerd vanuit de statistische communicatietheorie (vgl. Cherry 1957: 100v, 209v).

Met betrekking tot geografische afstand kunnen wij nu stellen: men haalt d. orgaans niet iets van ver waneer men precies hetzelfde ook dichterbij kan krijgen: de kosten voor dezelfde opbrengst zouden groter zijn.

Wij kunnen ons nu een gelocaliseerde verzameling mensen voorstellen. Laten we aannemen dat deze mensen elkaar potentiëel ongeveer evenveel te bieden hebben ten aanzien van belangrijke zaken in het leven: economische, religieuze en politieke samenwerking, huwelijksrelaties, materiële goederen, vermaak, en dergelijke. Verschillen die er zijn volgen een normale distributie. In deze imaginaire, homogene samenleving zou ieder voornamelijk met zijn burens omgaan: dezelfde opbrengst wordt dan met minder kosten verkregen. Omgang met mensen op grotere afstand zou sporadisch zijn, slechts verklaarbaar uit toevallig verschil in aanbod.

Mijn kwantitatieve resultaten nu beantwoorden goed aan dit model. Mijn curven komen overeen met de karakteristieke exponentiële curven van Zipf's theorie. Om dit verrassende resultaat te begrijpen moeten we teruggaan naar de algemene descriptie van de Kroumirse samenleving.

De huidige Kroumirse samenleving komt bepaald niet overeen met onze imaginaire samenleving. De Kroumirs belijden nog steeds een ideologie van fundamentele gelijkheid van alle leden van hun samenleving. Maar in feite zijn er zeer grote verschillen naar macht en naar welstand.

De opvallend rijken en machtigen vormen slechts 5-10% van de rurale bevolking. Leden van deze topklaag interageren vooral onderling (ook al wonen zij vrij ver uiteen) en sluiten huwelijken over opvallend grote afstanden. Zij staan in vaste patroon/cliëntrelaties met een klein deel van de overige bevolking; de cliënten wonen deels bij de patroon, deels verspreid over de gehuchten.

Interactie tussen de leden van de toplaag, en tussen hen en hun verspreide cliënten, wijkt ten aanzien van territorialiteit af van die van de leden van de onderliggende laag onderling. De invloed van die afwijkingen op mijn metingen is echter gering, omdat de toplaag met haar verspreide cliënten zo klein is.

De meetresultaten van de onderliggende laag kunnen gemakkelijk begrepen worden. De gewone economische activiteiten worden door alle gezinnen verricht: landbouw en veeteelt op kleine schaal, voedselbereiding, waterhalen, en dergelijke. Samenwerking hierbij kost aan betrokkenen het minste wanneer men naaste burens als partners kiest. Bezoek en gezamenlijke ontspanning hangen hiermee samen. Incestverboden sluiten slechts een kleine verzameling allernaaste verwanten als huwelijkskeus uit; afgezien van hen kiest men zijn huwelijkspartner uit de gezinnen waarmee men toch al positieve relaties heeft: vooral de naaste burens.

Specialistische activiteiten vallen (per definitie) buiten dit patroon; maar afgezien van hun specialistische diensten functioneren de gezinnen van specialisten juist als alle andere.

Het onderscheid ten aanzien van territorialiteit tussen enerzijds rijken en machtigen, hun cliënten, specialisten, en anderzijds de overige bevolking is overigens slechts relatief: de actieradius van eerstgenoemden is veel groter, maar desondanks beperkt. Wij kunnen inzien waarom die actieradius groter is: rijken, machtigen en specialisten hebben elkaar onderdeels meer te bieden dan gebruikelijk in de Kroumirie.

Die grotere opbrengst rechtvaardigt grotere kosten, onder andere grotere afstanden. Relaties met rijken en machtigen zijn zo begerenswaardig, dat een arme die voor cliëntschap in aanmerking komt, bereid is hiervoor extra kosten te dragen: grotere afstanden dan hij zou tolereren in het verkeer met zijn mede-armen.

Belangrijke aspecten van de Kroumirse samenleving kunnen vanuit het gezichtspunt van territorialiteit worden samengevat. Maar laten wij oppassen voor overdrijving.

Een model van groeperingsgewijze indeling (bijvoorbeeld: territoriale segmentatie) kan slechts een partiële beschrijving van een sociaal systeem bieden. Ook wanneer wij territorialiteit zien als principe zowel in territoriale segmentatie als in ego-centrische relaties, zijn er beperkingen.

Laten wij uitgaan van de distributie van gezinnen (wonderzinnen) over het landschap, op een bepaald tijdstip.

1. De verschillen die de interactie tussen deze gezinnen vertoont, kan in hoge mate, maar lang niet volledig verklaard worden met territorialiteit. Wij hebben al gezien hoe behoren tot elkaars kindred, relatieve welstand (vergelijk Jongmans 1968), verschillen in politieke macht, en specialisme onafhankelijke determinanten vormen naast territorialiteit.

Het is te verwachten dat de bijzondere betekenis die territorialiteit nog heeft in de huidige Krounirie (waar de meeste mensen elkaar nog steeds even weinig of evenveel te bieden hebben), snel zal afnemen ten gunste van deze niet-territoriale factoren, vooral van verschillen in macht en welstand.

Dit proces begint zich reeds af te tekenen; op details wil ik nu niet ingaan.

2. Territorialiteit verklaart uiteraard niet veranderingen in de distributie van gezinnen: verhuizingen.

De grondschaarste heeft collectieve migraties onmogelijk gemaakt, maar individuele gezinnen kennen nog steeds grote geografische mobiliteit. Van de ruim 40 gezinnen die het grootste gehucht van mijn onderzoeksgebied in 1970 telde, was (afgezien van nieuw gevormde gezinnen) ruim 30% sinds 1966 (Beeker 1967) minstens eenmaal verhuisd, meestal innen hetzelfde gehucht.

Relatieve welstand bleek de belangrijkste determinant van deze verhuizingen. Bij vrijwel alle verhuizingen trachtte het betrokken gezinshoofd door te verhuizen de verzameling van zijn naaste burens (tot 125 meter) zodanig te herzien, dat daarin het aandeel van mensen die armer waren aan zichzelf, daalde, en het aandeel van mensen die rijker waren dan zichzelf, steeg.

Verhuizingen die niet aan deze wetmatigheid beantwoordden, bleken instabiel: na korte tijd volgde een tweede verhuizing.

Aanvullende factoren zijn: de algemene dispersie van het Krounirise gezin (maar de hiermee samenhangende verhuizingen pasten toch dikwills onder de algemene wetmatigheid), en politieke ambities van sommige rijkeren (waardoor zij toestonden dat armeren zich bij hen vestigden om, als burens enigszins van hun welstand te profiteren) terwijl andere, politiek niet-ambitieuze rijken, aan de periferie van het gehucht gingen wonen, zonder armeren burens.)

En dit hele proces speelt (behalve voor de rijken) zich toch weer af tegen de achtergrond van territorialiteit: de basis van verhuizen is immers iemands zekerheid, dat hij, nadat hij door verhuizen gunstiger burens heeft gekregen, met die nieuwe burens vrijwel zeker ook intensieve interactie zal opbouwen.

Verhuizingen tasten het territoriale model niet aan; slechts de positie van een bepaald gezin binnen de structuur wordt erdoor gewijzigd. Eenmaal verhuisd, moet het gezin meedoen in de interactie van het territoriale segment waarin het ingetrokken is.

Territorialiteit is een statisch gegeven, en kan de dynamiek van een bepaald sociaal systeem niet verklaren. Indien territorialiteit alles-verklarend zou zijn, zouden de sociale wetenschappen wel kunnen ophouden: alles zou tot de geografie zijn teruggebracht. Van de andere kant: de grote betekenis van territorialiteit in sommige samenlevingen is ook weer niet zo triviaal als het lijkt. Er is bij voorbeeld ten aanzien van territorialiteit een duidelijk verschil tussen de Kroumirie (waar territorialiteit mensen tot echte sociale groepen verenigt) en de urbane Noord-Atlantische samenleving waarin territorialiteit wel van belang is in ego-centrische relaties, maar waar territoriale sociale groepen veel minder opvallend zijn.

De nadruk die ik hier leg op territorialiteit is slechts relatief: ik zet het begrip af tegen unilineaire afstamming, en tegen verwantschap in het algemeen.

Tot besluit wil ik nu dit punt verder uitwerken.

Territorialiteit en unilineaire afstamming als concurrerende structuurprincipes.

Ik heb de fundamentele betekenis van territorialiteit besproken. Maar territorialiteit impliceert nog geen territoriale segmentatie. Territorialiteit is een continu verschijnsel: geografische afstand is continu meetbaar, bij voorbeeld met een lineaal. Wezenlijk voor het segmentaire model is, dat het dit continu verschijnsel weergeeft op digitale wijze: op ieder van de niveau's die het model bevat, is het onderscheid tussen de segmenten discontinu, absoluut.

Een van de vormen waarin deze digitalisering binnen een bepaalde samenleving kan zijn uitgewerkt, is het Kroumirse model van territoriale segmentatie: zichtbare grenzen in het landschap, zichtbare karakteristieke attributen, aan de segmenten toegevoegde vooroudersnamen, en een mechanisme dat functionele veranderingen in de onderlinge posities der segmenten kan opvangen zonder dat het systeem wordt aangetast (herdistributie van karakteristieke attributen, en van voorouders).

In andere territoriaal-gesegmenteerde samenlevingen zal die culturele vorm verschillen.

Welke zijn dan die territoriaal-gesegmenteerde samenlevingen?

Evans-Pritchard beschreef er een in The Nuer. Maar de klassieke segmentatietheorie heeft zozeer de nadruk gelegd op unilineaire afstamming, dat de mogelijkheid van territoriaal gesegmenteerde samenlevingen nooit meer concreet is uitgewerkt: territorialiteit werd steeds opgehangen aan unilineaire afstamming.

Mijn stelling is nu, dat vele samenlevingen waarop het segmentaire lineagenodel is toegepast, net minstens evenveel succes beschreven zouden kunnen worden als territoriaal gesegmenteerd.

Ik kan deze stelling hier niet uitvoerig toetsen aan de descriptieve literatuur. Ik beperk me ertoe te verklaren, dat zelfs het klassieke paradigma, de Tallensi, zich leent voor een interpretatie in termen van territoriale segmentatie (vergelijk Fortes 1945:65, 92, 171, 207, 209, 211).

Als bij de Tallensi territorialiteit en lineage dan zo congruent zijn, en als de lineage (ondanks niet-residente leden) slechts effectief is door haar band met een territorium en door geografische nabijheid, is Fortes' eenzijdige indruk op het lineageprincipe dan wel terecht?

'Tale society is built up round the lineage system. It is no exaggeration to say that every sociological problem presented by the Tallensi hinges on the lineage system. It is the skeleton of their social structure, the bony framework which shapes their ritual ideas and values (Fortes 1945: 30).

Kunnen wij in deze passage niet 'lineage system' vervangen door 'territoriale organisatie'?

Worsley (1956) gaat nog verder bij zijn gedetailleerde herinterpretatie van Fortes' descripties. Hij laat zien dat het door Fortes zelf aangedragen materiaal niet noodzakelijk leidt tot diens invloedrijke generalisaties met betrekking tot een onherleidbaar en fundamenteel lineagesysteem. Onder het lineagesysteem legt Worsley de, in feite doorslaggevende, economische verhoudingen bloot (waarin territorialiteit echter van groot belang is). Fortes gaf op deze kritiek een weinig overtuigend antwoord (1969:220v).

Wat zijn nu de systematische redenen om vele als unilineair gesegmenteerd beschreven maatschappijen te gaan herinterpreteren in termen van territorialiteit?

1. Allereerst verschijnen er steeds meer berichten over samenlevingen die volgens inheemse ideologie (en/of volgens eerdere publicaties van andere of van dezelfde auteurs) door unilineaire verwantschap beheerst worden, maar waar bij nader inzien een bilaterale integratie bestaat.

2. Voorts blijken door unilineaire afstamming min of meer afgebakende segmenten in tal van samenlevingen nauw verbonden te zijn met een zeer bepaald deel van het landschap.

2. Bovendien mogen wij veronderstellen dat territorialiteit van fundamentele betekenis is voor iedere sociale structuur, al dan niet gsegmenteerd.

4. Barth (1959) vraagt zich af wat de aard is van de solidariteit waardoor een bepaald segment binnen een segmentair systeem wordt verenigd:

'Most analyses of lineage systems(...) depend, although this is not always stated, on a Durkheimian concept of mechanical solidarity' (Barth 1959: 19; vergelijk Durkheim 1893: 35v, 149v).

Op zijn eigen gegevens over Pathan organisatie te kunnen verklaren, stelde Barth een ander gezichtspunt voor: lineage solidariteit als het geïntegreerde resultaat van individuele politieke keuzen van de participanten, ieder gericht op eigen voordeel. Aldus kunnen fundamentele structurele verschijnselen verklaard worden door verwijzing naar individuele interacties en motivaties, in plaats van door een enigszins mystiek lineage-beginsel.

Het begrip 'territoriale segmentatie' heeft een vergelijkbaar voordeel als Barth's benadering; want de grote betekenis van territorialiteit hangt samen met dezelfde rationale principes in individuele interacties en motivaties: het nastreven van maximale opbrengst met minimale kosten.

5. Mijn laatste punt hangt samen met het consensusprobleem, dat ik by analyse van de Krounirise samenlevingen zo heb benadrukt.

Territoriale indelingen baseren zich op zaken die, zowel voor de participanten als voor de onderzoeker, zonder meer zichtbaar zijn in de onringende wereld. De geografische distributie van mensen is een onmiskenbaar gegeven, of het nu een boerengehucht betreft, een woongebied van nomaden, een middelgrote stad, of een werkkruimte binnen een modern bureaucratisch systeem. Territoriale definitie van segmenten garandeert hoge consensus.

Het structuurprincipe van unilineaire afstamming daarentegen wordt uitgewerkt aan de hand van voorouders. Voorouders hebben al in de tweede of derde opklimmende generatie geen empirische basis meer. Indelingen aan de hand van voorouders kunnen slechts relevant zijn door de ideeën die individuele participanten hebben over die voorouders: hun naam, tijdperk, woonplaats, daden, graf, genealogische positie. Niets is minder constant dan ideeën over het verleden. Een zekere consensus kan slechts bereikt worden bij veel verbale communicatie over voorouders (en door schriftelijke documentatie).

Aan deze eis is in de Kroumirie (en waarschijnlijk in vele andere samenlevingen) niet voldaan. Zo kunnen de noties over verwantschap- en politieke groeperingen bij de individuele participanten steeds divergeren.

Beschrijvingen volgens de klassieke segmentatietheorie besteden aan dit consensusprobleem geen aandacht. De genealogieën die men afdrukt gaan door voor historisch juist (behalve in de hoogste generaties) en door alle participanten onderschreven. Mijn Kroumirse ervaring heeft mij op dit punt zo achterdochtig gemaakt, dat ik al deze beschrijvingen van segmentaire lineagesystemen beschouw als artefacten, zolang de onderzoekers de consensus niet expliciet aantonen.

In dit verband vormen de Tiv (Noord Nigeria) een opmerkelijk geval. Hun genealogische performance is diepgaand geanalyseerd (Bohannan 1952) en lijkt wat inconsistentie, geringe consensus, en manipulatie betreft, sterk op wat ik hier beschrijf voor de Kroumirie; met dit verschil dat Tiv genealogieën soms op openbare vergaderingen in overeenstemming gebracht worden met huidige structurele relaties, waardoor consensus wellicht bevorderd wordt (evenals door frequente discussies). Tiv settlements vertonen, evenals Kroumirse, aanzienlijke agnatische diversiteit (Bohannan 1953:301 n.3). Desondanks is men er niet toe gekomen het agnatische principe te gaan beschouwen als secundaire uitdrukking van dieperliggende factoren (zoals territorialiteit); de Tiv figureren in de literatuur nog steeds als paradigma van unilineal descent segmentation.

Unilineaire afstamming kan veel minder dan territorialiteit leiden tot de ondubbelzinnige, niet-opportunistische indelingen die de basis zijn voor elk segmentair systeem. Dit maakt territorialiteit aantrekkelijker voor een onderzoekersmodel, maar ook voor participanten bruikbaar in een inheems segmentatiemodel (4).

Hoofdstuk 3. Inheemse basisbegrippen met betrekking tot het interactieproces.

Relaties tussen mensen in de Kroumirie.

In het vorige hoofdstuk moest ik reeds terloops verwijzen naar de diverse typen relaties die er tussen mensen in de Kroumirie bestaan. Om verderop de Kroumirse religie te kunnen interpreteren in het licht van het proces der niet-religieuze interactie, moeten wij nu wat langer bij deze typen relaties stilstaan.

Een constant aspect van menselijke relaties, in de Kroumirie en elders, is de overdracht van materiële zaken en of diensten tussen partners.

Wat is nu de aard en de frequentie van die overdracht?

Het meest voorkomende type relatie in de Kroumirie is het volgende: tussen twee personen heeft een constante uitwisseling van goederen en diensten plaats, grotere en kleinere, op basis van wederkerigheid: lenen en geven van geld, levensmiddelen en kleren, en - ook - incidentele hulp bij landbouw, veeteelt, huizenbouw en dergelijke. De term voor deze overdracht is meziya (Jongmans 1968).

Partners in dit type relaties zijn meestal gehuchtgenoten. Verreweg het grootste deel van ego's meziya-partners heeft hij door vrije associatie; dit deel vertoont vrij grote fluctuatie. De rest van ego's meziya-partners wordt gevormd door naaste kindred en naaste bureu.

Meziya-relaties en daarvan vooral de relaties met naaste kindred en naaste bureu, kennen een ideale toestand: ongelimiteerde en frequente uitwisseling, waarbij men niet meer precies de wederzijdse inbreng bijhoudt, bovendien gepaard gaande met frequente bezoeken aan elkaars huis en erf, met nu en dan het samen gebruiken van een maal.

Lang niet alle meziya-relaties benaderen dit hoge ideaal. Mensen die wel overeenkomstig het ideaal met elkaar omgaan noemt men metašrin: 'mensen tussen wie vertrouwen (cašr) bestaat.'

Een gemeenschappelijk maal heeft in het Kroumirse sociale verkeer een grote symbolische betekenis. Voedseluitwisselingen zijn een noodzakelijk bestanddeel van nauwe relaties. Wie een huis bezoekt krijgt een maaltijd aangeboden; door een gezamenlijk maal ontstaat er tussen mensen een quasi-verwantschappelijke band: de claim op toekomstige diensten en goederen, en ook de garantie, dat men zich wederzijds niet aan elkaars vrouw, zuster of dochter zal vergrijpen.

Een gezamenlijk maal is het einde van een conflict. Van de andere kant: mensen die in een conflict willen volharden, weigeren samen te eten. Er is geen effectiever manier om een relatie te verbreken dan door aangeboden voedsel openlijk te weigeren.

De meziya-overdracht is lang niet altijd materiëel. Ook het benadrukken van de positieve relatie die men met iemand heeft, het prijzen van iemand, en in het algemeen iemand eer bewijzen op de wijzen die de Kroumirie daarvoor kent - het geldt allemaal als een belangrijke meziya.

Ook schaarse, immateriële diensten die iemand kan verlenen als specialist (waarzegger, genezer, religieus specialist) of als invloedrijk mens (raadgeven, coördineren van gemeenschappelijke activiteiten, bemiddelen bij conflicten en bij huwelijkstransacties) gelden als meziya's van ongekend hoge kwaliteit. Een belangrijk aspect van deze meziya's is dat zij door de ontvanger niet met gelijke munt kunnen worden terugbetaald: uit erkentelijkheid geeft men voedsel (vooral de rituele gift van 100 gram thee en 1 kilogram suiker), eenvoudige diensten, en in het geval van specialistische diensten ook geld; ook kan men een immateriële tegenmeziya verlenen: bezoek, goede woorden.

Het onderhouden van een meziya-relatie met verwanten is een belangrijke norm.

Naast de overdracht van diensten en goederen zijn er nog andere verplichtingen tussen naaste kindred. Eén van die verplichtingen is: elkaar te bezoeken en geschenken te geven (vooral vlees en ander voedsel) op de dag van het jaarlijkse Aid le Kebir (het Grote Feest). Daarbij bezoeken Fa en Mo (dikwijls in gezelschap van ongehuwde kinderen) hun getrouwde dochter. De dochter legt met haar kinderen (maar niet per se met haar man) een tegenbezoek af, waarbij zij ook (maar minder) geschenken geeft, en de Br bezoekt zijn Si.

Op dit feest worden ook de graven van overleden nauw (-aan) verwanten bezocht; men eet koeken op het graf (geeft een deel aan de passanten) en zet een glas water op het graf.

Naast het economische en verwantschappelijke aspect hebben meziya-relaties een belangrijk moreel aspect. De Kroumirie heeft het inheemse ideaal van de 'goede mens': de mens die 'recht door loopt', 'links noch rechts kijkt', niet roddelt, in het algemeen niet te veel praat, de juiste houding heeft tegenover ouderen en tegenover mensen van het andere geslacht, en vooral: die met veel mensen meziya-relaties van hoge kwaliteit heeft. Het meziya-verkeer is meer dan een aantal geïsoleerde uitwisselingen; het is een manier van leven!

Iemands betrouwbaarheid, rechtschapenheid, de mate waarin God's zegen op hem rust, zijn kans op een voorspoedig leven hier op aarde en na de dood; men kan het afmeten aan zijn gedrag in meziya-relaties.

Fundamenteel is daarbij de inheemse conceptie van 'het goede hart' (qâlb bâhi). In moreel opzicht telt niet de economische waarde van een meziya, maar de vraag of iemand hem oprecht verleent, dan wel louter uit berekening en met het oog op de beoordeling van zijn gedrag door zijn sociale omgeving (qâlb nişun: met slecht hart).

Of iets met goed hart of met slecht hart gegeven wordt is niet alleen een zaak van het persoonlijke geweten van de gever. Geven met goed hart wil zeggen dat men de ontvanger accepteert als een gelijke, als een broeder (kif huvi); geven met slecht hart is een belediging voor de ontvanger. In dit opzicht is het van belang dat de ontvanger, en derden, op de hoogte zijn van de houding van de gever.

De Kroumirse cultuur kent een geraffineerd scala van verbale en gesticulaire uitdrukkingsmiddelen om deze nuances indirect, maar onmiskenbaar, uit te drukken; symbolische tegenstellingen als links of rechts, eerste of laatste, toegewend gezicht of afgewend gezicht, spelen daarbij een grote rol.

De ideologie van het goede hart is moeilijk vol te houden in een samenleving waar de meeste mensen zeer arm zijn, zoals in de Kroumirie. Des te groter is echter de voldoening, de zegen, wanneer bepaalde mensen inderdaad in staat blijken om intensieve relaties met het goede hart aan te gaan en te handhaven. Zoiets ontgaat anderen niet, zij bewonderen het en zijn er jaloers op. Mensen die er kennelijk in slagen de ideologie van het goede hart tot de hunne te maken, verlenen aan hun relaties met anderen een warmte en openheid, die zelfs mij als onderzoeker diep getroffen heeft, door alle culturele barrières heen.

Meziya-relatie en de ideologie van het goede hart steunen op het principe, dat binnen de Kroumirse samenleving iedereen voor iedereen een acceptabele uitwisselingspartner is: dat er fundamentele gelijkheid bestaat tussen alle mensen (mits van hetzelfde geslacht en mits niet al te zeer ver chillend naar leeftijd). Elders heb ik uitvoerig aandacht besteed aan dit onderwerp (Binsbergen 1968b; 1970:79v). Ondanks het persisteren van de gelijkheidsideologie bestaat er in de huidige Kroumirie een zeer grote feitelijke sociale ongelijkheid naar welstand, macht en prestige. Dit leidt tot typen van inegalitaire relaties, die niet met het inheemse model van meziya-relaties kunnen worden beschreven - hoewel de participanten dat nog wel krampachtig proberen. In de dominante inheemse ideologie over sociale relaties en interactie hebben deze inegalitaire relaties geen uitgewerkte formulering gekregen; ik zal ze daarom hier niet verder bespreken.

Het inheense begrip horna.

De belangrijkste tern die men in de Krounirie heeft om interactie, relaties en individuen te bespreken en te evalueren, is: horna. Begrijpt men de brede betekenis van dit woord, dan wordt ineens zeer veel van de Krounirise samenleving interpreteerbaar. Verscheidene onderzoekers in de Krounirie hebben uitvoerig aandacht besteed aan horna (Jongmans 1968; Jonker 1969; Dijk 1968). Mijn uiteenzetting is gebaseerd op eigen materiaal, verzameld en uitgewerkt in dialoog met deze onderzoekers.

De basisbetekenis van horna is: 'datgene waartoe de toegang voor anderen verboden is', of kortweg: 'donein'. Het is dezelfde stam h-r-n die wij ook zullen terugvinden in het algemeen-Arabisch woord harām: 'door de orthodoxie verboden'. Vanuit de betekenis 'donein' is het begrip horna in diverse richtingen uitgewerkt:

Horna geprojecteerd in de zichtbare wereld. . Alles in de zichtbare wereld is opgedeeld, tussen mensen en tussen uit individuen gevormde sociale eenheden. Iedere zaak in de zichtbare wereld behoort ondubbelzinnig tot het donein van één bepaald individu of sociale eenheid, en een ander individu of een overeenkomstige sociale eenheid mag hieraan niet raken zonder uitdrukkelijke toestemming.

Horna benadert hier: territorium, exclusief beschikkingsrecht, eigendon.

Een huis bijvoorbeeld is het exclusieve donein van de sociale eenheid (gezin) die het bewoont; niemand van een andere sociale eenheid mag het zonder toestemming betreden. Men zegt: het huis is in de horna van het gezin. Ook wat in het huis hoort (het vee, de voorraden) behoort tot het exclusieve donein van de gezinsleden; Binnen het huis zijn weer bepaalde zaken het exclusieve donein van de individuele gezinsleden; bijvoorbeeld de koffer waar een vrouw haar kleren, sieraden en geld bewaart is zelfs voor haar man verboden, evenals de nolen en de zeven die zij gebruikt bij de bereiding van graan tot meel, en de voorraadtafel (rehāl).

Hetzelfde patroon zet zich voort buitenshuis. Wanneer wij bedenken dat de belangrijkste sociale eenheden in de Krounirie territoriale segmenten zijn, krijgt het territoriale aspect van horna des te meer reliëf. Ervan, tuinen, akkers, bronnen zijn het exclusieve donein van een territoriaal segment. Degene die tot een ander segment op hetzelfde niveau behoort, en zich buiten de grootste, doorgaande paden begeeft, zijn vee vrij laat grenzen of grensstenen verlegt,

tast het domein van het segment aan en lokt een groot conflict uit. Zelfs grote territoriale segmenten zoals gehucht en dal hebben een eigen domein. Wie er niet thuis hoort blijft weg, of geeft de reden van zijn bezoek, blijft op de hoofdpaden, en wordt liefst vergezeld door iemand die er wel thuishoort - zo niet dan zijn scheidwoorden of zelfs vechtpartijen niet ongewoon.

Horna geprojecteerd in de zichtbare wereld is niet een statisch gegeven, dat door andere individuen of sociale eenheden zonder meer wordt gerespecteerd. Met moet het domein op de juiste manier gebruiken (Martin 1967; Dijk 1968).

Een gezin dat jaren achtereen een bepaald stuk land niet bebouwt verliest het exclusieve beschikkingsrecht daarop ten opzichte van andere gezinnen in de naaste omgeving; het land blijft dat wel behoren tot het exclusieve domein van het grotere territoriale segment (buurschap, gehucht) waartoe het betrokken gezin met die andere gezinnsamen behoort. Land dat een gezin niet zelf bebouwt, naar waarop een ander gezin vruchtbonen en/of een stenen huis neerzet, gaat over in het exclusieve beschikkingsrecht van dat andere gezin.

Ook een mooi, solide huis is een teken van horna, en kan als zodanig geprezen worden. Een van mijn informanten merkte over een gehuchtgenoot op: 'Wat? Die? Die heeft helemaal geen horna: zelfs zijn huis is een bouwval!'

En behalve zijn domein gebruiken, moet de sociale eenheid, of het individu, ook bereid zijn het te beschermen en te verdedigen. Een man moet dat zelf doen, eventueel met hulp van zijn naaste burens (vooral agnaten). De volwassen gezinshoofden binnen een territoriaal segment hebben gezamenlijk de plicht tot bescherming en verdediging.

Er treedt hierbij een differentiatie op: enerzijds zijn er beschermers (mannen), anderzijds is er al datgene wat in de horna van de sociale eenheid is en beschermd moet worden: vrouwen, vee, het huis, de grond, het gehucht, het dal. Het 'hebben van horna' is aldus een mannelijk attribuut, het 'zijn in de horna' (beschermd worden) is een vrouwelijk attribuut (5).

Dit principe is uitgewerkt in symbolische formuleringen, waarbij bijvoorbeeld vrouw, vee en land onderling verwisselbaar worden (Dijk 1968). Men vernijdt directe ruzies over land; naar men zinspeelt in dergelijke gevallen steeds op verkrachting van vrouwen: 'Ja, vandaag doet hij dit (bijvoorbeeld over een akker passeren zonder toestemming te vragen), naar wat hebben onze vrouwen en dochters morgen van hem te verwachten...!'

Deze symbolische sexuelle tegenstelling ten aanzien van horna is echter slechts relevant binnen een context van interactie tussen mannen en vrouwen. Zowel naar inheense ideologie als in de praktijk van economische en religieuze activiteiten is de scheiding tussen mannen en vrouwen vrij sterk doorgevoerd in de Krounirie. In vele opzichten vormen de vrouwen een wereld apart. Binnen die wereld bestaan er vrouwen die horna uitoefenen, over andere vrouwen (hoofdstuk 10).

Horna als formulering van relaties tussen mensen, en als evaluatie.

Tot ienands relaties met de zichtbare wereld behoren ook zijn relaties met andere mensen. Het is begrijpelijk dat het begrip horna ook in het verkeer tussen mensen een rol speelt. De ideologische differentiatie beschermer/beschermde in de man-vrouw-verhouding is daarvan al een belangrijk aspect. Maar de betekenis van horna voor het menselijk verkeer is daarmee niet uitgeput. In het algemeen is de horna van iemand met betrekking tot het menselijk verkeer de mate waarin iemand toegang heeft tot domein van anderen, dat wil zeggen relaties met anderen heeft, goederen en diensten met anderen uitwisselt, en ook ruimtelijk toegang heeft tot die delen van het landschap (huis, erf, grond) die tot de exclusieve horna van anderen behoren. Aldus heeft horna alles te maken met neziya-relaties: het is het inheense begrip waarmee verschillen tussen individuen ten aanzien van hun gedrag in het neziya-verkeer kunnen worden geformuleerd.

Het hebben van goede onderlinge relaties levert beide relatiepartners horna op; het verbreken van relaties levert beiden verlies van horna.

Horna krijgt hier een evaherend aspect. Het zweemt naar begrippen als sociaal aanzien, prestige. Niet iedereen heeft evenveel relaties, en de aard van die relaties is niet steeds dezelfde. Vandaar dat mensen gerangschikt kunnen worden van hoog naar laag, volgens hun horna in het menselijk verkeer. Uit het onderzoek van Jongmans (1968) bleek dat inderdaad het aantal uitwisselingsrelaties dat iemand met anderen heeft globaal overeenkomt met de hoogte van zijn horna. Daarnaast speelt mee of die relaties beantwoorden aan de ideale norm: iemand met metašrin-relaties wordt extra hoog beoordeeld, evenals specialisten en vooraanstaanden personen die neziya's van hoge kwaliteit kunnen geven.

Het teritoriale aspect van horna blijft in deze evaluaties terug te vinden. Mijn informanten legden een verband tussen de ruimtelijk actieradius van ienands interactie, en de grootte van zijn horna. Want iedereen heeft wel relaties met zijn naaste burens. Maar slechts degenen die door zijn relaties ook toegang heeft tot mensen ver buiten

die nauwe kring, heeft werkelijk hoge horna.

Op deze wijze volgt horna het patroon van territoriale segmentatie: ienands horna is des te hoger, naarmate de sociale eenheid waarbinnen hij algemeen 'toegang heeft tot menselijke relaties' tot een hoger segmentair niveau behoort. Zelfs de minst respectabele gehuchtbewoner heeft een zekere 'horna met de mensen om hen heen', zoals zijn informanten zoiden. Maar de Ëih, wiens invloedssfeer een heel sjeikdom omvat, heeft de hoogste horna van alle levende mensen.

Horna gaat hier veel lijken op autoriteit. Want wie veel horna heeft (door vele relaties) is in staat een ander effectief te beperken in zijn gedragalternatieven; en hij is tovens in staat een ander te beschermen tegen derden. Het verleent horna als iemand in staat is zijn relaties met anderen te continueren en daarbij (desnoods met harde woorden) de bejegening weet af te dwingen die bij die relaties hoort. Verregaande mildheid en zachtzinnigheid zijn bepaald niet ideaal in een Krounir die horna uitoefent. Iemand met hoge horna moet die op beslissende momenten waar maken door inderdaad initiatieven te nemen, en agressief op te treden.

Dit principe is volstrekt niet in tegenspraak met de ideologie van 'het goede hart'. Want hoe zou eervol gedrag in uitwisselingsrelaties (overeenkomstig de ideologie van 'het goede hart') mogelijk zijn, als de betrokkene tegelijk zijn horna ondermijnt door over zich te laten lopen?

Binnen deze context moet de arme wel geringe horna hebben: in zijn afhankelijkheid ontbreekt het hem meestal aan sancties om anderen een bepaald gedrag in de omgang met hem op te leggen.

Tenslotte wordt horna geladen met evaluaties die niet uitsluitend verwijzen naar het aantal en de aard van ienands relaties, Gedeeltelijk treedt er een vermenging op met het territoriale aspect. Wanneer ienands domein in de zichtbare wereld groter of waardevoller is dan dat van een ander (bijvoorbeeld iemand heeft meer land, een mooier huis) dan maakt dat ook zijn horna in de sfeer van menselijke interactie en evaluatie groter. Horna komt hier dicht bij de betekenis van 'welstand'. Onderzoek van Jongmans (1968) bracht dan ook een statistisch aantoonbare relatie aan het licht tussen horna en welstand. Van de andere kant deelt het evaluatieve karakter van horna zich mee aan niet-menselijke zaken in de zichtbare wereld. Zo kan men zeggen dat het ene stuk grond meer horna geeft dan het andere, door verschil in kwaliteit, in verwerving, en dergelijke (Dijk 1968).

Wie zich bij herhaling in staat toont zijn domein (land, vrouw vee, relaties, prestige) te verdedigen heeft hoge horna; wie in die verdediging faalt, verliest horna. Vandaar dat men ienands horna (als evaluatieve formulering voor zijn relaties met anderen) kan ondermijnen door zijn vee te stelen, zijn land te vervreenden, zijn vrouw, dochter of zuster te verkrachten, of zelfs al door scheldwoorden die hiernaar verwijzen. Hiermee hangt ook samen de morele veroordeling die de weduwe treft, als zij na de dood van haar man naar haar eigen kindred elders terugkeert (ongeveer 50% van de huwelijken is gehuchtsexogaan); want aldus tast zij de domein aan van het segment waartoe haar man behoorde en treft zij ook de evaluatieve horna van die groep.

Het inheense ideaaltype van horna is dan ook: 'Een groep van nauwe kindred (in theorie nauw-agnaten) die tezamen in de beste verstandhouding (als metašrin) leven op grond die zij van hun (ideaaliter gemeenschappelijke) voorouders hebben geërfd, - grond die zij bebouwen en tegen vervreending waarvan (bijvoorbeeld door verkoop, of door permanente bruikleen aan anderen) zij zich effectief weten te verzetten.' Relaties, evaluatie van relaties, en de materiële, in het landschap zichtbare basis daarvan, zijn in deze formulering van mijn informanten in één multidimensionaal begrip horna verenigd.

Het evaluatieve aspect van horna is in het sociale verkeer zichtbaar gemaakt door een aantal gedragingen die symbolen zijn voor de relatieve horna-positie van de betrokkene. Spreken, initiatieven nemen, aandacht krijgen, opdrachten geven, ruintelijk een centrale positie in de groep innemen, agressief verbaal gedrag, de eerste zijn bij allerlei gezamenlijke handelingen (eten, theedrinken), en tenslotte handtastelijkheden begaan aan een ander, zijn tekenen van hoge horna. Zwijgen, verbale ingetogenheid, volgzzaamheid, ruintelijk een perifere positie innemen, genegeerd worden, achteraan komen bij gezamenlijke handelingen, opdrachten aannemen en dienstbaar zijn, handtastelijkheden van een ander ondergaan, zijn tekenen van lage horna.

Door deze systematische verschillen in gedrag wordt binnen een groep van frequent interagerende personen (bijvoorbeeld naaste burens, of de bezoekers van de mannenvergadering) voortdurend de onderlinge rangorde naar horna zichtbaar gemaakt, en zo nodig zichtbaar gewijzigd.

Maar deze symbolische gedragingen leiden beslist niet tot een volkomenstarre omgangsvorm tussen mensen met verschil in herna, waarbij de ene partij voortdurend formele respectbewijzen eist en de andere partij niet anders kan doen dan ze verlenen. Ondanks de achtergrond van herna-verschillen (die de onderzoeker terugbrengt tot welstand, macht, prestige, mate waarin iemand aan de inheense normen beantwoordt) is er in de omgang een grote nadruk op gelijkheidssymbolen: handengeven, met elkaar schertsen, onbeurten tracteren op thee, en dergelijke. Zelfs de zeer rijke of zeer machtigen blijft, in de uiterlijke omgangsvormen althans, een *primus inter pares*.

De introductie tot de Kroumirse samenleving is bijzonder uitvoerig geworden. Pas in de laatste, interpreterende hoofdstukken zal duidelijk worden dat zij voor een analyse van de Kroumirse religie niet beknopter had mogen wezen. Voor wij echter zover zijn, zullen wij ons eerst in het volgende deel bezighouden met de algemene bespreking van Kroumirse religieuze voorstellingen en activiteiten.

Deel III. Beschrijving van religieuze voorstellingen en activiteiten in de Kroumirie.

Hoofdstuk 4. Afbakening van religie in de Kroumirie.

Een definitie van religie.

In dit rapport geef ik een beschrijving van de Kroumirse religie binnen haar ruimere sociale en culturele context. Voorwaarde voor zo'n beschrijving is een definitie van religie, waardoor wij, binnen een bepaalde samenleving, de religieuze verschijnselen kunnen onderscheiden van de niet-religieuze verschijnselen om vervolgens religieuze en niet-religieuze verschijnselen met elkaar te vergelijken.

Er bestaan sociale verschijnselen ten aanzien waarvan vrijwel geen antropoloog zou aarzelen om ze bij religie in te delen: offers, pelgrimages, gebeden. Het probleem is dan ook niet om de zoveelste handige definitie te vinden die, juist als al die andere die sinds eeuwen geproduceerd zijn, deze onbetwiste kern nogmaals als religie verklaart. Het gaat erom een oplossing te vinden voor die sociale verschijnselen waarover vanouds getwist is of zij nu wel of niet tot de religie behoren: magie, divinatie, genezing e.d..

Er zijn nog drie andere problemen die een rol spelen bij de keuze van een passende religie-definitie uit de aangeboden hoeveelheid.

a) Logische gebreken. Vele (vooral vroegere) auteurs hebben de neiging om in hun definitie reeds samenhangen te postuleren tussen juist die verschijnselen, die zij definiëren. Die samenhangen zijn dan uiteraard ongetoetst, want de verschijnselen waartussen die samenhangen gepostuleerd worden, worden eerst door definitie toegankelijk voor empirisch onderzoek!

Een voorbeeld is de religie-definitie van Durkheim (1960:65): 'un système solidaire de croyances et pratiques relatives à des choses sacrées, c.-à.-d, séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.'

In deze definitie vormt de verbinding tussen het eerste lid (un système...interdites) met het tweede lid de basis voor Durkheims religie-theorie; maar wanneer hij er al in de definitie van uitgaat dat religie alle betrokkenen verenigt tot één geestelijke gemeenschap, dan blijft er met betrekking tot de samenhang tussen religie en samenleving, weinig te onderzoeken over. Wat verder ook de waarde van Durkheims religie-theorie is (dit rapport vormt opnieuw een bevestiging voor sommige van zijn inzichten), dit soort logisch onjuist definities moeten wij zien te vermijden. De definitie moet tot niets anders dienen dan het identificeren van religie binnen een bepaalde samenleving.

b) Toepasbaarheid. Definities zijn arbitrair, en de een is (mits logisch onberispelijk) niet juister dan de ander. Maar sommige definities zijn binnen een bepaalde context minder bruikbaar dan anderen, omdat zij ons dwingen aan de voor ons liggende feiten bepaalde onderscheidingen op te dringen die niet organisch bij die feiten lijken aan te sluiten; zodat verschijnselen die wij, voorwetenschappelijk, verwant zouden willen noemen, plotseling in heel verschillende klassen moeten indelen, en omgekeerd. Een voorbeeld is de opvatting, dat respect een relevante categorie zou zijn om religieuze verschijnselen te identificeren. Deze opvatting vinden wij bij Radcliffe-Brown. Hij verving Durkheims begrip sacré (dat ook nauw met respect was verbonden) door 'rituele relatie', en definieert nu dit laatste begrip als volgt. 'There exists a ritual relation whenever society imposes on its members a certain attitude towards an object, which attitude involves some measure of respect expressed in a traditional mode of behavior with reference to that object (Radcliffe-Brown 1968:123).

Bij een eigen poging om Durkheims begrippenpaar sacré/profane te zuiveren van methodeologische fouten en de van diverse zijden ingebrachte kritiek te verwerken, heb ik ook gemeend dat uiterst respect bruikbaar is voor de definitie van religie (Binsbergen 1968:18v).

Sinds mijn onderzoek naar de Kroumirse religie ben ik het echter volledig eens met de kritiek van Goody: 'Although 'respect' is often required by performances of a religious or ceremonial kind, it is by no means an invariant feature of such activities. Moreover, such an attitude is perhaps equally characteristic of authority relationships within the family, which could be designated 'sacred' only by an overly loose interpretation.' (Goody 1961:151v). Als wij religie definiëren door respect, zouden wij zelfs van de onbetwiste kern van de Kroumirse religie: de verering van onzichtbare plaatselijke heiligen, een groot deel tot niet-religieus moeten verklaren. Kroumirs maken namelijk dikwijls grapjes over hun heiligen, ook tijdens de rituelen die direct op die heiligen gericht zijn; hoewel de heiligen geduchte wezens zijn, en hoewel sommige rituelen, op sommige momenten, onmiskenbaar ernstig en vol respect zijn, is over het geheel de heiligenverering doortrokken van vrolijkheid en bewuste profanatie (7). Terwijl daarentegen respect, ontzag, eerbied e.d. in de Kroumirie naar voren komen bij allerlei zaken die vrijwel niemand tot religie zou willen rekenen. Afgezien van de relaties binnen het gezin denk ik hierbij aan het volgende: de meeste Kroumirs verzorgen en behandelen hun vee (voor zover zij dat hebben) met grote toewijding en behoedzaamheid; in de huidige Kroumirie wordt met ononderbroken aandacht en ware verrukking urenlang naar de radio geluisterd, waarbij niemand een woord mag spreken; de houding ten opzichte van de gevaarlijke wilde zwijnen rond het gehucht is gekenmerkt door angst, maar ook door ontzag en bewondering voor hun fysieke geweld.

Het begrip respect brengt ons werkelijk niet dichterbij tot de Kroumirse religie. Wanneer wij desondanks zouden kiezen voor een religiedefinitie waarin respect centraal staat, krijgen wij beslist een vertekend beeld.

c) Operationaliseerbaarheid. Een bepaald concreet geheel van sociale verschijnselen te beschrijven en te analyseren, hebben wij behoefte aan definities die zonder al te veel moeite en onzekerheid geoperationaliseerd kunnen worden naar de feiten toe. Een definitie die in dit opzicht veel moeilijkheden oplevert, is weinig bruikbaar. Dit bezwaar geldt bijvoorbeeld voor Durkheims begrippen sacré en profane, bouwstenen in zijn religiedefinitie. Durkheim definieert deze begrippen als volgt: '...il ne reste plus pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité.'

Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification, c'est qu'elle est très particulière: elle est absolue (Durkheim 1960:53); het profane moet daaron het sakrale nijden, of assimileren (bijvoorbeeld door initiatie). In zijn bespreking van de Australische religie geeft Durkheim wel enige aanzetten om sacré en profane te operationaliseren, maar die pogingen zijn onsystematisch, en de wijze waarop deze operationaliseringen worden toegepast op het etnografisch materiaal is gebrekkig (Durkheim 1960; 167v, 223v; vlg. Binsbergen 1968a:18, en uitvoeriger, 1967:10v). Durkheims falen op dit punt ligt stellig aan de geringe operationaliseerbaarheid van zijn nominale definitie van sacré en profane. Het is niet waarschijnlijk dat anderen, uitgaande van dezelfde nominale definitie, wél tot bruikbare operationaliseringen kunnen komen; ik ken hiervan geen voorbeelden uit de literatuur.

Eveneens moeilijk te operationaliseren, althans binnen het kader van de sociale antropologie, zijn die nominale religiedefinities die de nadruk leggen op emotionele elementen in de religie. Lowie bijvoorbeeld ziet religie gekenmerkt door supernaturalism, gebaseerd op awe en wonder (1924); zijn tijdgenoot Otto legt de nadruk op emoties als 'creatuurgevoel' 'ontzetting', 'fascinatie' ten opzichte van 'het numineuze' (Otto 1963). Ik wil niet ontkennen dat emoties een grote rol spelen in het menselijk leven, maar de sociale antropologie is nu eenmaal niet optimaal toegerust om ze te bestuderen. Het werkterrein van de antropoloog bestaat primair uit waarneembare activiteiten en uit voorstellingen (cognities) die de participanten, blijkens hun expliciet verbaal gedrag, aan die activiteiten verbinden. Die religiedefinities zijn daaron het gemakkelijkst te operationaliseren, die direkt verwijzen naar activiteiten en voorstellingen. Met een dergelijke religiedefinities kunnen wij altijd nog, indien het materiaal en de vaardigheden van de onderzoeker dat toelaten, empirisch vaststellen of er bepaalde specifieke emoties met religie verbonden zijn.

Deze moeilijkheden in het definiëren van religie lijken een oplossing te vinden in recente pogingen, vooral van Britse zijde, om terug te keren tot de opvattingen van Tylor en religie te definiëren in termen van niet-menselijke wezens en krachten. Tylor zelf spreekt alleen van wezens: 'It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of religion, the belief in spiritual beings' (Tylor 1958:3)

Een van de recente voorvechters van Tylor's benadering is Goody, met de volgende, meer algemene definitie: 'We may say then that religious beliefs are present when non-human agencies are propitiated on the human model' (Goody 1961 : 157). Goody citeert bekende antropologen als Evans-Pritchard, Firth, Horton als medestanders, op grond van hun publicaties sinds 1955. Spiro sluit zich expliciet bij hen aan en stelt: I would argue that the belief in superhuman beings and in their power to assist or to harm man approaches universal distribution, and this belief-I would insist-is the core variable which ought to be designated by any definition of religion. (Spiro 1966:94).

Goody's definitie heeft een groot voordeel boven die van Tylor en bijvoorbeeld Spiro: Goody's uitdrukking non-human agencies laat immers in het midden of voor een bepaalde groep mensen religie gericht is op wezens dan wel op onpersoonlijke krachten. Goody blijkt zich (1961:143,158) uitdrukkelijk bewust van dit oude etnologische probleem, dat voor het eerst scherp gesteld werd door Marett (1909:132 v) naar aanleiding van het Polinesische mana-begrip. Een nadeel van Spiro's aanpak is niet alleen dat hij de onpersoonlijke krachten negeert als object van religie (vgl. Spiro 1966:96 - 'culturally postulated superhuman beings'), maar ook dat hij al dadelijk, als universele eis, een hiërarchisch aspect introduceert: de wezens waarop religie gericht is, zijn niet slechts niet-menselijk (zoals Goody terecht stelt), maar boven-menselijk.

Toch heeft ook Goody's definitie enige tekortkomingen.

Gunstig stemmen (propitiation) is slechts één van de mogelijke religieuze activiteiten. Dient een offer altijd ongunstig te stemmen? Vaak brengt men slechts een offer om de nog niet vertoornde niet-menselijke agentia niet in toorn te doen ontsteken. En daarnaast richt de mens op niet-menselijke agentia activiteiten die met gunstig stemmen volstrekt niets te maken hebben: een gunst verzoeken, wraak afroepen, een godheid als getuige aanroepen, een godheid beledigen omdat deze niet gedaan heeft wat de mens gevraagd heeft, enzovoorts. Wij kunnen beter in het algemeen spreken van 'activiteiten gericht op niet-menselijke agentia'.

Zijn deze activiteiten altijd geënt 'on the human model', zoals Goody eist? Wanneer wij de samenhang tussen religie en niet religieuze sociale verschijnselen willen nagaan, is het wat voorbarig om te stellen dat religieuze activiteiten altijd kopieën zijn van de niet-religieuze activiteit tussen mensen. Dit is immers eerder iets dat wij door empirisch onderzoek zouden willen vaststellen, in plaats van het per definitie aan te nemen. Bovendien, 'on the human model' bevat impliciet de eis, dat bij religieuze activiteiten

de niet-menselijke agentia altijd min of meer antropomorf zijn in de voorstellingen van de participanten. Ook dit is een al te voorbarige beperking, temeer daar wij juist een religiedefinitie hebben gekozen volgens welke naast niet-menselijke persoonlijke wezens ook niet-menselijke onpersoonlijke krachten in aanmerking komen voor religieuze activiteiten. Goody's vermelding 'on the human model' houdt wel een interessant programma in: wij moeten de overeenkomsten en verschillen nagaan tussen enerzijds niet-religieuze menselijke interactie, en anderzijds religieuze activiteiten gericht op niet-menselijke wezens(8). Maar dit programma put de mogelijkheden van religie-onderzoek niet uit. De activiteiten gericht op niet-menselijke onpersoonlijke krachten blijven ongeanalyseerd.

Waarschijnlijk kunnen deze laatste activiteiten niet zeer vruchtbaar vergeleken worden met niet-religieuze interactie tussen mensen; ik zou eerder denken aan een vergelijking met niet-religieuze ecologische activiteiten, het alledaagse verkeer dus tussen mens en natuurlijk milieu.

Denkend aan ecologische activiteiten kunnen wij nog op een ander bezwaar tegen Goody's definitie wijzen. Koeien, schapen, geiten, zijn niet-menselijke agentia. Zij zijn het voorwerp van activiteiten, die in vele gevallen geënt zijn 'on the human model': het dier krijgt een naam, wordt toegesproken, gestreeld, deelt in de intimiteit van het gezin (althans in de Kroumirie), wordt verzorgd bij ziekte, met zijn nukken en eigenaardigheden wordt enigszins rekening gehouden, het is soms een seksuele partner van de mens.

Kortom, de omgang met dieren behoort tot de religie in de zin van Goody's definitie!

Dit is een nogal ongewenste consequentie. Wij kunnen haar ondervangen door de analyse van Weber (1969: 115v) en Rex (1968: 80), met betrekking tot menselijke activiteiten.

Deze auteurs onderscheiden:

- a. Rationeel handelen, gericht op een empirisch doel dat de actor door bepaalde technische regels te volgen bereiken wil.
- b. Non-rationeel handelen, gericht op een niet-empirisch doel dat de actor door bepaalde rituele regels kan bereiken.
- c. Een restcategorie, omvattend handelen dat primair affectief, emotioneel of expressief is, of het gevolg is van een gewoonte die niet meer bewust gericht is op een bepaald doel.

De alledaagse omgang met huisdieren valt nu grotendeels onder rationeel handelen; zij is gericht op empirische doelen zoals inkomsten uit melk, vlees, huiden, eieren, e.d., en wordt gedragen door

het geheel van technische regels dat iemand tot een goede veehouder maakt. Religie daarentegen is een vorm van non-rationeel handelen; zij wordt gedragen door rituele regels en is gericht op doelen die niet-empirisch zijn in die zin, dat zij niet met de middelen van de moderne westerse natuurwetenschappen zijn waar te nemen (De expressieve kant van religie laat ik hier buiten beschouwing).

Niet alle activiteiten betreffende vee behoren tot het rationeel handelen. Wanneer de Kroumirse veehouder zijn zieke beesten zeven maal rond een belangrijk heiligdom voert, is de genezing die hij daarmee wil bewerkstelligen een niet-empirisch doel in de zin van de moderne natuurwetenschap. Het eventuele positieve effect van deze handeling op de gezondheidstoestand van de beesten is namelijk biologisch, veterinair, niet meetbaar, en indien de dieren zouden genezen zou de natuurwetenschap daarvoor een andere verklaring zoeken dan de invloed van het heiligdom. Of een doel dus wel of niet empirisch is in de zin van de moderne natuurwetenschap, hangt af van de vraag of de opvattingen die de participanten hebben over de manier om het gestelde doel te bereiken, al dan niet in strijd zijn met door de moderne wetenschap onderkende of ontkende causale verbanden tussen verschijnselen.

Overigens wil ik benadrukken dat het onderscheid empirisch/niet-empirisch volstrekt geen consequenties heeft voor de logische structuur van de technische respectievelijk rituele regels. Rituele regels mogen dan met onze huidige westerse natuurwetenschap in strijd zijn, maar daarom kunnen zij (gegeven eenmaal de niet-empirische doelen) nog wel met grote consequentia worden toegepast. Non-rationeel handelen is niet 'prelogisch' (Lévy-Bruhl), onlogisch of irrationeel. Ik wil slechts verwijzen naar Gluckmans essay over 'the logic of witchcraft' (1966: 81v), en naar de moderne structuralistische analyses die juist voor allerlei vormen van non-rationeel handelen (mythen, eetgewoonten, totemisme) de onderliggende, consistente logische schema's willen bloot leggen (bijvoorbeeld: Lévi-Strauss 1964, 1965, 1968).

Het basis probleem van de religie wordt niet gevormd door de vermeende onlogische structuur van religieuze activiteiten en voorstellingen, maar veeleer door het feit dat mensen logisch min of meer consistente activiteiten richten op, en idem voorstellingen hebben over, een veronderstelde werkelijkheid die, met de meest verfijnde empirische technieken, niet valt waar te nemen.

Laten wij intussen wel bedenken dat de moderne wetenschap geen absolute criteria levert. Zij maakt fouten. Wat vandaag voor haar

niet toegankelijk is (niet-empirisch) is het morgen misschien wel. en wat zij vandaag als onjuist verwerpt, aanvaardt zij morgen misschien weer. Evenals het sociaal-wetenschappelijk begrippenapparaat, maakt de moderne natuurwetenschap deel uit van het eigen inheemse interpretatiekader (het eigen 'folk-system') van de onderzoeker. Antropologische generalisaties over religie zijn niet het resultaat van de toetsing van een, min of meer exotisch, religieus 'folk system' aan een absoluut en universeel criterium, maar eenvoudig de confrontatie van het onderzochte 'folk-system' met het, even geboorneerde, 'folk-system' van de onderzoeker.

Ik geloof dat wij, als resultaat van deze vluchtige verkenning van het definitieprobleem van de religie, de volgende definitie kunnen opstellen die toepasbaar is op de Kroumirse samenleving:

Voor bepaalde menselijke activiteiten geldt dat zij in de inheemse voorstellingen van de actors gericht zijn op bepaalde niet-menselijke agentia (persoonlijke wezens en/of onpersoonlijke krachten), terwijl de onderzoeker vaststelt dat deze niet-menselijke agentia niet-empirisch zijn; wij noemen deze activiteiten religieuze activiteiten; de begeleidende voorstellingen noemen wij religieuze voorstellingen; religieuze activiteiten en voorstellingen vormen samen een religie.

Het is onnodig bij deze nominale definitie de begrippen 'voorstelling' en 'activiteit' expliciet te operationaliseren. Niet-empirisch wordt, op bovenbeschreven wijze, geoperationaliseerd door verwijzing naar de moderne westerse natuurwetenschap.

Impliciet bevat deze definitie een bepaalde stellingname ten aanzien van het oude ethnologische probleem van de tegenstelling tussen magie en religie.

Kort samengevat komt de klassieke ethnologische opvatting neer op een tegenstelling tussen:

1. eenvoudige, door de actors zonder meer doeltreffend geachte activiteiten, gericht op afzonderlijke, concrete doelen op korte termijn, te verwezenlijken via niet-menselijke onpersoonlijke krachten, en

2. activiteiten gericht op algemene doelen op lange termijn, te verwezenlijken via een persoonlijke, en in de opvatting van de actors niet geheel manipuleerbare, relatie met niet-menselijke wezens (vergelijk Malinowski 1954: 88v).

Onnodig te zeggen, dat deze tegenstelling al vaak is aangevallen (vergelijk Marett 1909: 131; Warner 1958: 229v; Goody 1961: 145v). Volgens mijn religie-definitie behoort zowel 1. als 2. tot de religie. Dit is voordelig, niet omdat wij zo nader komen tot 'het wezen van de magie' (dit hangt immers volledig af van de wijze waarop men magie definitieert), maar omdat in de Kroumirse religie het onderscheid tussen 1. en 2. theoretisch moeilijk is te leggen, en voor de feitelijke religieuze activiteiten volstrekt irrelevant blijkt. Ik kom hierop terug.

Baraka: basisbegrip in de Kroumirse religie.

Wanneer wij aan de hand van onze religie-definitie, in de Kroumirse samenleving het terrein van de religie afbakenen, dan blijkt dat alle religieuze activiteiten en voorstellingen het volgende gemeen hebben: zij worden door de participanten voortdurend in verband gebracht met het inheemse begrip baraka. Baraka is het principe dat alle religieuze verschijnselen in de Kroumirie verbindt, en zo voor de participanten begrijpelijk maakt voor zover zij aan nadere uitleg behoefte voelen. Baraka vormt het basisbegrip van de Kroumirse religie.

Uit de honderden uitspraken over baraka die ik kon verzamelen, en uit het gevarieerde karakter van de religieuze verschijnselen waarop dit begrip wordt toegepast, blijkt dat het een bijzonder complex begrip is. Wie dit begrip in al zijn semantische implicaties begrijpt, heeft de sleutel tot de Kroumirse religie in handen. Maar die implicaties zijn slechts te bespreken aan de hand van een gedetailleerde beschrijving van meer concrete religieuze voorstellingen en activiteiten in de Kroumirie. Ik zal daarom eerst een zeer beknopte uiteenzetting van baraka geven: dit stelt ons in staat om in de volgende hoofdstukken de concrete Kroumirse religieuze voorstellingen en activiteiten te beschrijven; waarna wij in hoofdstuk 14 een meer indringende analyse van baraka kunnen geven.

Het gebruik van het begrip baraka in de Kroumirie sluit aan bij het gebruik elders in Noord-Afrika (vergelijk Westermarok 1926: i 35-261; Gellner 1969; Marçais & Guiga 1925) en in de volkse Islam in het algemeen. Het is een zeer oud semietisch woord, dat Chelhod (1964: 60v) in verband brengt met knielen, hurken, paren. Hij schrijft: 'la baraka serait étymologiquement la force fécondante du père qu'il communique à ses enfants en les bénissant, c'est-à-dire en les prenant sur les genoux, reconnaissant du fait même sa paternité et accordant sa protection'.

Na een uiteenzetting van dit begrip, toegespits¹ op Arabië ten tijde van het ontstaan van de Islam, concludeerd Chelhod (1964:61) 'La baraka émane alors de deux sources, lesquelles sans être hétérogènes se trouvent, depuis l'Islam, en position de rivalité: Dieu et le sacré indéfinie!

Deze conclusie duidt dezelfde polariteit die ik (onbekend nog met Chelhod's werk) onderkende in het Kroumirse begrip baraka. Laat ik twee voorbeelden geven van de wijze waarop twee van mijn beste informanten het begrip baraka omschreven:

Informant no. 29. 'Kijk, baraka is het volgende. Ik ben een goed mens, ik werk met God (dat wil zeggen, mijn handelingen zijn in overeenstemming met Gods gebod-vB), ik bejegen mijn medemensen met het goede hart, ik ga altijd rechtdoor. God helpt mij, en de plaatselijke heilige helpt mij. Wie leeft met het goede hart, wie met iedereen in goede verstandhouding is, die is bezig zijn plaats te verdienen bij God in het hiernamaals.'

Een gedeelte uit het interview met informant no.12 over een bezoek aan plaatselijke heiligdommen (de voorwerpen hier genoemd komen ter sprake in hoofdstuk 6). -Hoe zit dat nu met het kussen van de vlag, van de kist, van de muren van het heiligdom? 'De mensen van vroeger deden zo, het is de baraka. De baraka is in die dingen, en door ze aan te raken en door de koeken te eten komt de baraka in ons'. -En bij wierook? 'Dat is ook baraka. Die wierook wordt gebrand in het heiligdom; de rook komt door het hele heiligdom, op de vlaggen, op de tombe, op de kogelvormige stenen, en doet daar baraka op. Wie dan de wierook met de hand naar zich toewuift, krijgt zo baraka.' - Dus de koeken die men daar eet hebben baraka? 'Ja! Wij hebben ze daar in stukken gebroken, we eten ze daar, dat is baraka. En dan vraagt iedereen de heilige om datgene wat hij in zijn hart wenst. Iedereen vraagt het ook aan God. Dat is ook baraka.' - En als je die koeken maakt, thuis, hebben ze dan ook baraka? 'Luister eens, wij hebben de mensen van vroeger horen spreken! Men maakt koeken voor Siâ Mehamed (de plaatselijke heilige) omdat hij vroeger goed gewerkt heeft met God, en de koeken krijgen baraka doordat ze in het heiligdom binnengebracht worden. En door te eten krijgen we die baraka dan weer in de maag.' - En de baraka die je zo krijgt, neemt die af in de loop van de tijd? 'Je hebt gegeten, en zonder eten kun je niet lopen. In alle eten is er baraka, want anders kun je niet leven. Maar deze koeken waren speciaal voor de heilige; dat geeft een speciale baraka.'

Maar ook zonder dat je die koeken eet heb je altijd baraka. God geeft ook baraka.'

Steunend op vele Kroumirse uitspraken over baraka, meen ik dat de polariteit van dit begrip als volgt kan worden weergegeven.

a. Personalisme. Enerzijds is baraka een persoonlijke afhankelijkheidsrelatie. Alle wezens in de zichtbare en de onzichtbare wereld samen vormen één hiërarchie. Er bestaat nu tussen een hoger en een lager wezen in de hiërarchie baraka, indien het hogere wezen het lagere beschermt en helpt. Zo bestaat er baraka tussen God en mens, God en de heilige, de heilige en de mens. Zolang deze relatie niet gestoord wordt door onjuist gedrag van de kant van het lagere wezen, doet dit laatste geen vergeefs beroep op het hogere wezen. Profeten en heiligen zijn eens voor altijd verzekerd van baraka-relaties met nog hogere wezens in de hiërarchie (hoger geplaatste profeten en heiligen, en vooral God zelf). Maar voor de gewone sterveling is een baraka-relatie met een bepaald hoger wezen iets dat hij tijdens zijn leven voortdurend moet onderhouden, door in het algemeen te leven als een goed mens en vooral door religieuze activiteiten gericht op dat hogere wezen. Baraka vindt zijn oorsprong in het feit dat God alles geschapen heeft; alle baraka-relaties gaan, direct of indirect terug op Hem.

De hulp en de bescherming die de baraka-relatie kan bieden, zijn enerzijds gericht op de zichtbare werkelijkheid (waarvan voor een mens de gunstige mogelijkheden worden ontsloten, de ongunstige gesloten onder invloed van de baraka-relatie); maar evenzeer zijn zij gericht op de onzichtbare wereld, tegen de ongunstige invloeden waarvan zij de mens beschermen.

b. Mechanicisme. (9) Anderzijds is baraka eenvoudig onpersoonlijke kracht, een eigenschap sui generis van al het bestaande. De hele zichtbare wereld is ervan doortrokken. Alle mensen hebben, meer of minder, baraka. Deze manifesteert zich in gezondheid, groei, vruchtbaarheid, voorspoed. In feite leeft de mens op baraka, 'zoals een auto alleen maar rijdt als er benzine in zit' (een uitspraak van enige informanten).

In bepaalde aspecten van de zichtbare wereld is baraka bijzonder geprononceerd: bijvoorbeeld in zaad, in de nieuwe oogst, de dorsvloer. Wat de hogere onzichtbare wezens betreft: hun baraka is zeer groot, en daardoor hun vermogen om in de zichtbare wereld in te grijpen. Alles wat er in de zichtbare wereld bij uitstek met de hogere, onzichtbare wezens is geassocieerd (bijvoorbeeld: religieuze specialisten, heiligdommen) heeft een bijzondere baraka.

De mens kan zijn eigen baraka aanvullen door direct, lichamelijk contact met die dingen in de zichtbare wereld waarin baraka bijzonder geprononceerd is. Deze opvatting is sterk mechanicistisch: baraka lijkt een soort statische electriciteit die van het ene fysische lichaam op het andere overvloeit (met dien verstande dat iets dat baraka afgeeft, zelf niet in baraka afneemt). Voor de mensen, die zelf immers geen geprononceerde barakadragers zijn, is religieuze activiteit het aanvullen van een slinkend surplus; sommige van mijn informanten konden mij zelfs vertellen hoelang zij toekonden met 'portie' baraka die zij bij een bepaalde religieuze activiteit hadden opgedaan! In deze betekenis komt baraka dicht bij die welke de oude etnologie (Maret 1909:115v) aan het Melanesische begrip mana gegeven heeft.

Hoe komt deze polariteit van het begrip baraka naar voren in het dagelijks gebruik? Men zou kunnen veronderstellen dat bepaalde participanten het begrip steeds maar in één der polaire betekenissen gebruiken; of dat in verschillende contexten het begrip systematisch in één der polaire betekenissen gebruikt wordt. Maar dit is onjuist. Voor iedere participant staan in alle mogelijke contexten steeds beide polaire betekenissen van baraka ter beschikking; volgens een oscillerend proces is het ene ogenblik de ene, het andere ogenblik de andere polaire betekenis het meest relevant. Wij zien dit bijvoorbeeld in het interview van informante no. 12. Hier overheerst de mechanicistische betekenis van baraka, maar nu en dan vindt zij kennelijk meer steun bij de personalistische betekenis (het bidden tot de heilige en tot God, de baraka van het heiligdom is afhankelijk van het feit dat de heilige vroeger een goed leven heeft geleid). Dit oscilleren tussen personalisme en mechanicisme trof ik bij al mijn informanten aan, wanneer ik ze interviewde over hun religieuze voorstellingen en activiteiten. Daarom is op de Kroumirie het in de vorige paragraaf besproken onderscheid tussen religie en magie niet van toepassing: religieuze activiteiten die vanuit een bepaald gezichtspunt een persoonlijke afhankelijkheidsrelatie benadrukken (dus religieus zijn in de oude etnologische zin van het woord), worden het volgende moment door dezelfde participant voorgesteld als zuiver mechanicistisch (magisch).

Wij weten nu genoeg van baraka om in de volgende hoofdstukken de details van de Kroumirse religieuze voorstellingen en activiteiten te kunnen beschrijven.

Verscheidene hierna te behandelen onderwerpen zijn, vanuit het gezichtspunt van inheemse opvattingen over genezing en ziekte, behandeld in het voortreffelijke rapport van Creyghton (1969).

Mijn gegevens en interpretaties wijken op sommige punten van de hare af. Deels komt dit door een verschil in benadering, deels door lokale verschillen. Ik wil deze verschillen hier niet systematisch bespreken en beveel slechts haar rapport aan als een stimulerende alternatieve visie op de verschijnselen die ik in dit rapport beschrijf.

Hoofdstuk 5. Het orthodox-islamitische complex.

Sinds de Maghreb in de zevende eeuw veroverd werd door de Arabieren zijn er in diverse perioden van de geschiedenis pogingen ondernomen om, vanuit de steden, het platteland effectief te Islamiseren (Bel 1938) De laatste periode trad in in het midden van de vorige eeuw (Demeerseman 1964) en duurt tot heden voort. Nog steeds zijn grote delen van de Maghreb slechts oppervlakkig geïslamiseerd.

Hoewel de Kroumirs zich Moslims voelen, verbonden met de gehele Arabische wereld, is ook binnen hun samenleving het orthodox-islamitische complex van vrij geringe betekenis. Dit complex omvat religieuze voorstellingen en activiteiten met betrekking tot God, de Profet Mohamed en andere persoonlijk wezens uit de Islamitische traditie, de Qoran en bepaalde algemeen-islamitische voorschriften en verboden. Ik zal deze onderwerpen hier in het kort bespreken.

God, de Profet, en andere persoonlijke wezens uit de orthodoxie.

God (Allah, meestal Rabbi genoemd) heeft de wereld geschapen en voorziet nog voortdurend in haar voortbestaan. Alle andere wezens zijn in theorie van Hem afhankelijk. God ziet, weet en kan alles.

Ondanks deze formidabele eigenschappen kent de visie van de Kroumir op de wereld en op het leven toch slechts twee aspecten die direct op god betrokken zijn: het leven na de dood, en de verbouw van graan.

De mens zal zich na zijn dood voor God moeten verantwoorden, en dan eeuwig voortleven hetzij in de Tuin, hetzij in het Vuur. Om materiaal te verzamelen voor dit vonnis na de dood, gaan engelen voortdurend na wat iedereen doet, en hun bevindingen worden in een groot boek opgeschreven. Het is daarom belangrijk als een goed mens te leven. Wie zichzelf prijst vanwege zijn onberispelijke levenswandel, vermeldt er dan ook bij 'ik denk wel aan mijn plaats later, als ik dood zal zijn!' Toch heb ik de indruk dat vele Kroumirs maar zelden werkelijk bekommerd zijn om hun lot na de dood. Een veelgebruikt spreekwoord zegt: 'Somnigen leven nog voort, hoewel zij dood zijn en anderen zijn al dood, hoewel zij nog leven.' De verwijzing is hier echter niet naar een eschatologische toestand. (Tuin of Vuur), maar naar het oordeel dat de naaste sociale omgeving over iemand heeft. Voortleven is: voortleven door een goed nageslacht, een goede naam onder de mensen. Voor het overige: 'dood is dood' (mât mât)!

Ondanks vrij veel gesprekken over dit onderwerp heb ik nooit een Kroumir gehoord die door de gedachte aan het hiernamaals getroost werd met de dood. 'Ach, we gaan allemaal dood', zegt een informant na ons bezoek aan zijn zieke vrouw. 'Neem nu Yunis ben Amar (zijn MoFa); vroeger was dat de rijkste en de machtigste man hier, de hoogste van allemaal. En wat is er nu van hem over? Niets!' De dood is het verschrikkelijke einde van het leven, en de door God gezonden doodsengel (Azaumi, Ašumi) is een verschrikkelijke demon. Kroumirs spreken zeer veel over de dood. Iedere afspraak wordt gemaakt 'op voorwaarde dat we dan nog leven'. Iedere ziekte, ook de meest onschuldige, is aanleiding om uitvoerig over de dood te praten; maar op die momenten hoort men nooit iets over een leven na de dood.

Belangrijker dan als rechter na de dood is God daarom om zijn bijzondere relatie met de verbouw van graan en alles wat daarmee samenhangt: maaien, dorsen, het verwerken van graan tot meel, en van meel tot kouskous. Het graan groeit door de baraka van God. Wie mag leven tot de volgende nieuwe oogst, ~~en daarvan het eerste graan mag~~ proeven, dankt dit direct aan Gods baraka. Alle activiteiten die samenhangen met de verbouw en bereiding van graan worden geacht bijzonder heilzaam te zijn voor de gezondheid, en vervullen de betrokkenen met onmiskenbare vreugde en optimisme: het is 'gezegend werk' (hidma mabruka; mabruk is het deelwoord behorend bij baraka). Bij geen ander onderdeel van het leven beseft de Kroumir zozeer zijn persoonlijke afhankelijkheidsrelatie ten opzichte van God, als in verband met de graanbouw.

Toch is bij de graanbouw nog een andere religieuze entiteit betrokken, met een directe manifestatie in de zichtbare wereld: de dorsvloer, die een eigen baraka heeft en die de Kroumirs dikwijls beschouwen als een min of meer persoonlijk wezen.

Ondanks de nauwe relatie tussen God en graanbouw, worden er in verband met de graanbouw volstrekt geen religieuze activiteiten (zoals offers, gebeden) direct op God gericht.

De enige religieuze activiteiten die de Kroumir expliciet en exclusief op God richt, zijn: de verplichte dagelijkse gebedsoefeningen die slechts door ca. 5% van de mannen worden verricht; de gebeden in de moskee te AinDraham (die vrijwel door geen gehuchtsbewoner wordt bezocht); en het begrafenisgebed. In vele andere religieuze activiteiten (offers, gebeden, extasedans) wordt God wel genoemd, terloops of uitvoeriger. Die activiteiten worden dan geacht mede op God gericht te zijn, maar primair dienen zij om de relaties te onderhouden tussen de betrokkenen en de Profeet Mohammed of, vooral, bepaalde heiligen.

De Kroumirs zijn er in theorie wel van overtuigd dat al het bestaande door God geschapen is en van Hem afhankelijk is, maar praktisch gaan de andere niet-menselijke agentia door voor in hoge mate zelfstandig, en ontvingen zij veel meer rituele aandacht dan God zelf. Wel is de naam van God voortdurend op de lippen van de Kroumir, maar op een zo achteloze en sterfotype wijze, dat wij nauwelijks van religieuze activiteit kunnen spreken: bij vaste formules in het sociale verkeer (groeten, bedanken), om allerlei beweringen kracht bij te zetten, en als voor de hand liggende benoeming van de kracht achter allerlei toevallige, voor de mens niet te beheersen gebeurtenissen. Het gaat hier om louter conventionele formules, automatisch geuit zonder dat men werkelijk de bedoeling heeft God als getuige of als beschermer aan te roepen.

Iets dergelijks doet zich voor wanneer de Kroumir (zoals alle Moslims) bij ieder begin van een nieuwe sequens van handelingen een religieuze formule uitspreekt: bij opstaan, een kledingstuk aandoen, gaan eten, ergens binnengaan, een beek oversteken. De formule luidt: b'ism'illâh, voor bijzondere nadruk aan te vullen met: er-rahmani er-rahim (in de naam van God, de barmhartige, de ontfermer). Deze formule is ontleend aan de Qoran (zie verder), waar zij het begin vormt van alle hoofdstukken.

Kroumirs uiten deze formule volstrekt niet om de almacht van God te benadrukken en iedere handeling aan Hem toe te wijden. Zij gebruiken de formule om haar grote baraka, die op een wijze die de participanten zich strikt mechanistisch voorstellen, de geesten verjaagt die zich kunnen ophouden in alles waarmee de mens in aanraking komt (hoofdstuk 7).

Als stichter van de Islam, schrijver van de Qoran, en als het schep-sel dat God het meest nabij staat, speelt de Prophet Mohammed een vrij grote rol in de Kroumirse religie. De meteorologische verschijnselen vormen zijn speciale domein; dit geeft hem een solide positie binnen een boerensamenleving! De wens om meteorologische verschijnselen te beïnvloeden kenmerkt de meeste religieuze activiteiten die op Mohammed gericht zijn. Die activiteiten worden dan ook meestal georganiseerd bij grote droogte (in het voorjaar), en bij onverwachte verschijnselen als zonsverduisteringen, die de gehuchtswoners in grote angst brengen.

Tijdens mijn verblijf in 1968 was het gebied waar ik werkte enige dagen in grote opwinding over een meteor die zou neervallen. Men sprak over pamfletten die vanuit de hemel waren uitgeworpen en over een op handen zijnde zonsverduistering.

In het ene gehucht na het andere begon men koortsachtig beestenoffers te brengen aan de Profeet Mohammed, terwijl urenlang het 'jodelen' (zagrit) van de vrouwen door het dal klonk. Een betrokken hemel, en onweer, maakten de apocalyptische scene compleet. Het is mij overigens onbekend of de geruchten over de meteor een endogene oorsprong hadden, of inderdaad berustten op officiële nieuwsmedia.

Beestenoffers vormen de voornaamste religieuze activiteit gericht op Mohammed; men noemt ze dan: uriya. Zij worden in ieder gehucht enige keren per jaar gebracht. In uiterlijke vorm lijken deze offers volkomen op de beestenoffers voor de heiligen, die ik in hoofdstuk 6 uitvoerig zal bespreken.

Beestenoffers voor Mohammed worden ook gebracht op de vooravond van zijn geboorte (Mowlâd-en-Nâbbi). De maaltijd op dat feest wordt aan hem toegewijd. Het toewijden van maaltijden aan de Profeet gebeurt ook wel op andere dagen, door het jaar heen.

Er bestaan een aantal lofzangen (dikr) op de Profeet, die dikwijls gezongen worden wanneer bureu en vrienden 's avonds bijeenkomen om zich te ontspannen. Deze liederen worden dan afgewisseld met lofliederen op heiligen, liederen voor de extase-dans (hoofdstuk 8), historische liederen en liefdesliederen. Recreatie en religieuze activiteit gaan aldus hand in hand.

Naast de Profeet Mohammed spelen ook andere niet-menselijke wezens in het orthodoxe complex een zekere rol in de Kroumirse religieuze voorstellingen: engelen, andere profeten. Op hen worden echter volstrekt geen religieuze activiteiten gericht.

De Qoran

De Qoran, het heilige boek der Moslims, Gods woord, staat bij de Kroumirs in hoog aanzien. De meeste volwassen gehuchtsbewoners kunnen de Qoran niet lezen. Kunnen lezen is een specialisme waar de ongeletterden bijzonder hoog tegenop zien. Omdat hun eigen dialect sterk afwijkt van het oude Arabisch van de Qoran, kunnen de ongeletterden ook de tekst niet verstaan, als zij wordt voorgelezen. Dit versterkt de algemene opvatting dat de Qoran een mysterieus en machtig boek is.

Het lezen van de Qoran is gebruikelijk bij een begrafenis, op de herdenkingsdag 40 dagen na een begrafenis, bij een huwelijk, besnijdenis, op het feest van de geboorte van de Profeet, als divinatiemiddel en incidenteel ook als therapie (exorcisme) bij bepaalde ziekten.

Sommige Qoran-lezers in de gehuchten geven zelf onderricht in het lezen van de Qoran. Het onderwijs wordt gegeven in een speciaal daarvoor gebouwde hut (zāwiya) of in een plaatselijk heiligdom. De ruimte waar de Qoran wordt onderwezen, deelt in de baraka van de Qoran, die weer van God afkomstig is. Maar ook wordt de zawiya wel opgevat als een autonoom persoonlijk wezen, dat door ziekte, verlamming, krankzinnigheid of dood kan straffen wie haar misbruikt of belastert. Het is namelijk verboden de zawiya van de Qoran te gebruiken voor sexuele of sanitaire doeleinden, om er ruzie te maken, er fluit of trom te spelen (vanwege hun associatie met de heterodoxe extasedans, hoofdstuk 9).

Over het algemeen wordt de Qoran-onderwijzer (māḍab) betaald door de ouders van zijn leerlingen. Zoals overal in de Maghreb, zijn Qoran-onderwijzers in de Kroumirie dikwijls vreemden, die na enkele jaren het gehucht weer verlaten. In 1968 telde het sjeikdom Atatfa één Qoran-onderwijzer. Hij was ingelijfd bij de werkverschaffing en kreeg dienovereenkomstig loon en levensmiddelen, maar in plaats van bomen te kappen of wegen aan te leggen gaf hij les. In 1970 bleek hij zijn religieus specialisme opgegeven te hebben om chef te worden in de werkverschaffing. Er kwam geen nieuwe Qoran-onderwijzer in zijn plaats. Overigens kunnen de kinderen in de gehuchten al vele jaren leren lezen op de overheidsscholen. In de dalkom Saydiya, buiten het Atatfa-sjeikdom, was er in 1968 een Qoran-onderwijzer om in de schoolvakanties Qoran-onderricht te geven aan de kinderen. Voor dit doel had men een nieuw stenen heiligdom zo gebouwd, dat er zoveel mogelijk plaats was om les te geven: de tombe van de heilige man, die gewoonlijk midden in een heiligdom staat, werd in een hoekje weggewerkt. Dit is een teken dat het orthodox-islamitische complex terrein wint ten koste van de verering van plaatselijk heiligen. Ook in Saydiya was een carrière in de werkverschaffing kennelijk aantrekkelijker dan die van Qoran-onderwijzer: men zoekt juist een nieuwe onderwijzer, want de vroegere was er mee opgehouden om bewaker van de jonge aanplant te worden.

Meestal wordt Qoran-onderwijs gecombineerd met een divinatiepraktijk en met het maken van amuletten. Buiten de Qoran maakt de specialist gebruik van eenvoudige magie-boeken, zoals men die in de steden van Tunesië voor een klein bedrag kan kopen. Zijn clientèle echter houdt deze boeken net als de Qoran voor het meest waardevol, draager van Gods-baraka, en kent er hoge autoriteit aan toe. De onderwijzer laat hen geloven, dat die boeken minstens een gemiddeld jaarinkomen kosten; zijn inkomsten zijn dienovereenkomstig.

De Qoran-onderwijzer, of een ander die de Qoran kan lezen, leidt ook het ritueel aan het graf en zegt de gebeden. Hij wordt daarbij geassisteerd door die (zeldzame) mannen uit het gehucht van wie bekend is dat zij hun orthodoxe religieuze verplichtingen nakomen.

Merkwaardig is dat de Qoranonderwijzer ook wel aangeduid wordt met de term hâjj: 'hij die de pelgrimstocht door Mekka volbracht heeft.' Iedereen weet dat hij nooit zover geweest is; de titel duidt eenvoudig aan: bijzonder verbonden met de orthodoxie.

Orthodoxe voorschriften en verboden.

Binnen het orthodox-islamitische complex bestaan bepaalde voorschriften en verboden die weliswaar berusten op de Qoran maar die grotendeels geen direct verband houden met de voorstellingen over God, de Profeet, en andere niet-menselijke wezens in de orthodoxie.

De belangrijkste orthodoxe voorschriften zijn: gebed (dagelijks, en eenmaal per week in de moskee); aalmoezen; vasten in de maand Ramadan; pelgrimstocht naar Mekka; en als basis voor dit alles: het geloof in de belangrijkste leerstellingen van de Islam (Tritton 1966:23v). Voor zover de Kroumir op de hoogte is van de Islamitische leer, zal hij haar graag in theorie onderschrijven. Slechts enkelen houden zich aan hun gebedsverplichtingen. Vrijwel geen der gehuchtsbewoners bezoekt de moskee in Ain Draham (hoewel velen enige malen per maand in die plaats komen). Zeer weinigen kunnen zich in hun armoede veroorloven aalmoezen te geven. De rijken doen het soms, maar over het algemeen laten zij hun rijkdom slechts afvloeien (voor een zeer klein deel) naar armere naaste burens en kindred; en dan niet als aalmoes maar in een inegalitaire reciprociteitsrelatie (10). Over het vasten is mij weinig bekend, maar ik heb de indruk dat deze verplichting wel wordt nagekomen. In 1968 waren er op de ca. 1500 volwassen mannen in het Atatfè-sjeikdom 3 die de pelgrimstocht naar Mekka hadden volbracht.

Deze voorschriften, gewoonlijk de 'peilers der Islam' genoemd, worden aangevuld door orthodoxe verboden.

De orthodoxe verboden in engere zin hebben religieuze sancties: overtreding beïnvloedt het lot na de dood. Zij hebben echter geen formele sancties in de niet-religieuze alledaagse interactie tussen mensen. Deze verboden, gebaseerd op de Qoran, omvatten: wijndrinken, kaartspel, varkensvlees, eten van dieren die niet door mensenhand zijn omgekomen (sifa), en eten van voedsel 'waarover een ander dan Allah is aangeroepen' (Qoran 2:168, 5:92).

Al deze verboden zaken zijn haram: verboden door de Islam, door God zelf.

Het laatstgenoemde verbod is in de Kroumerie onbekend. Bij de religieuze activiteiten gericht op de Profet en vooral op plaatselijke heiligen en geesten wordt, naast of zelfs in plaats van de naam van God, ook de naam van andere niet-menselijke wezens over het voedsel uitgeroepen; dit voedsel wordt gretig gegeten en men acht dat een vrome activiteit. Ook worden er maaltijden toegewijd aan recent overleden familieleden. Overigens kunnen slechts meelspijzen exclusief aan een ander dan God worden toegewijd: bij het slachten van beesten gebruikt men steeds de orthodoxe slachtformule, waarin God wordt aangeropen.

De andere genoemde verboden zijn in de Kroumerie wel algemeen bekend, maar velen houden zich er niet aan, zonder dat dit tot gewetensbezwaren leidt. Ook de meest orthodoxe Kroumirs zijn verzot op kaarten. Vlees van natuurlijk gestorven dieren wordt gegeten.

Jagen is vrij gebruikelijk in de Kroumirie; in 5 à 10 % van de gezinnen is een jachtgeweer. Het wilde zwijn is nog steeds, als vroeger, een geliefde buit. Aangezien vlees van runderen, schapen of geitenvoor de meeste gehuchtsbewoners bijna onbetaalbaar is (voor een kilogram vlees met veel vet en benen moet men twee dagen werken in de werkverschaffing) wordt door velen wild zwijn gegeten als zij de kans krijgen. Zoals een overigens tamelijk orthodoxe man, zelf Qoran lezer, mij uitlegde: 'het wilde zwijn is een geschenk van God voor de armen, het is het beste dat er is'. Voor de rijksten is echter het navolgen van het orthodoxe verbod op varkensvlees een statussymbool geworden; hetzelfde geldt voor hen die economisch de middenposities innemen en zich aan de bovenlaag spiegelen. Het volgende voorval illustreert dit:

Mijn buurman heeft 's nachts een wild zwijn geschoten en komt mij een groot stuk brengen om te roosteren op het houtskoolvuur. Mijn tolk, typisch vertegenwoordiger van de middengroep, doet erg agressief tegen de buurman, die zich tegen zijn gewoonte in niet verdedigt maar zich opvallend gedwee gedraagt. De buurman zal het vlees dan maar zelf voor mij roosteren. Hij vraagt daartoe om zout en tomatenpuree; de tolk geeft het hem op een papiertje, om te voorkomen dat onze borden besmet worden. De tolk vermijdt elk direct of indirect contact met het zwijnevlees. Na het roosteren moet de buurman zelf alles afwassen met zeep; de houtskool moet worden weggegooid. Na het eten wast ook de buurman grondig zijn handen en spoelt zelfs zijn mond met zeepwater; zonder dat is het immers onmogelijk iemand een hand te geven of te spreken.

Terwijl wij bezig zijn komt de rijke chef van de werkverschaffing op bezoek. Ook hij doet agressief tegen mijn ~~aanpak~~. Wanneer mijn tolk de chef een glas thee aanbiedt, weigert hij pertinent. 'Wat denk je wel, dat is in aanraking geweest met het zwijn, het is haram!' Pas als mijn tolk de chef overtuigt van de genomen voorzorgen, drinkt deze laatste zijn thee, waarop hij opvallend snel verdwijnt.

Behalve de sociaal-structurele aspecten van het verbod op varkensvlees worden hier twee andere principes duidelijk.

De kwaliteit haram van vlees deelt zich mee met alles wat ermee in contact komt; dit is dezelfde mechanicietische opvatting die wij eerder aantreffen ten aanzien van het begrip baraka.

Vervolgens blijkt dat, mits geconfronteerd met de verwijten van de orthodoxie, de heterodoxe lokale gebruiken de betrokkene met onzekerheid en schaamte vervullen.

Ik heb mijn buurman in zijn eigen huis van wild zwijn zien smullen zonder alle bovengenoemde reinheids-voorzorgen; ook bij die gelegenheid heeft de onderzoeker zich er van kunnen overtuigen dat het Kroumirse zwijnevlees van voortreffelijke kwaliteit is. Wanneer geen der aanwezigen zinspeelt op een tegenstelling tussen het lokale gebruik en de islamitische orthodoxie, dan versmelten beiden zich in de opvattingen en de gedragingen van de Kroumirs. Hetvolgende is daarvan een frappant voorbeeld: Aan de vooravond van het feest van de Geboorte van de Profeet, een orthodox feest, kwamen een aantal jongemannen in mijn gehucht bijeen. De meesten van hen waren Qoranlezers. Zij aten het maal, met vlees van een aan Mohammed geofferd dier. Na enige uren Qoran-lezen, muziek maken en liederen zingen (zowel liederen ter ere van de Profeet, als van plaatselijke heiligen, als van Abd-al-Qader, en dit alles afgewisseld met liefdesliedjes) nam men de meegebrachte geweren om een zwijn te gaan schieten, waarbij men het plan maakte om, als de jacht een succes zou worden, bij een gehuchtwinkel op ca. 3 km. afstand enige flessen wijn te halen en, midden in de nacht, het zwijn gezamenlijk op te eten. Ondanks serieuze pogingen had de jacht deze keer geen succes.

Een andere categorie verboden ligt meer op het morele vlak: verboden op moord, overspel, verkrachting. Op deze verboden staan religieuze sancties met betrekking tot het leven na de dood. Bovendien kan overtreding incidenteel tijdens het leven gestraft worden door niet-menselijke agentia; namelijk alleen in die gevallen dat de overtreding geschiedt op een zodanige plaats (heiligdom, dorsvloer, Qoran-school) of in een zodanige situatie (tijdens heiligdommenbezoek) dat zij een directe aanval betekent op die niet-menselijke agentia.

Naast deze religieuze sancties echter, worden deze verboden onderhouden door informele sancties in de dagelijkse interactie tussen gehuchtsbewoners, en door de wijdere formele politieke organisatie onder wier jurisdictie de Kroumirse gehuchten vallen. Vóór de pacificatie van het gebied vormden moord en verkrachting legitieme strijdmiddelen tussen territoriale segmenten- mits op hoger segmentair niveau dan de kleine lokale nederzetting. De laatste tientallen jaren komt moord nauwelijks meer voor in het onderzoeksgebied. Ik heb geen gegevens over overspel; in bepaalde gevallen kan overspel door de Ših en het gerecht vervolgt worden. Het komt nog wel vrij regelmatig voor dat een vrouw van het ene gehucht of zelfs buurschap verkracht wordt door een man van een ander overeenkomstig segment, ondanks sancties, formeel zowel als informeel.

In dit geheel is het moeilijk aan te geven, wel effect de religieuze sancties hebben, naast de informele en formele niet-religieuze sancties.

Binnen de Kroumirse samenleving kunnen wij nog andere voorbeelden geven van het probleem, dat het moeilijk is uit te maken of bepaalde normen nu primair worden onderhouden door religieuze of niet-religieuze sancties. In hoofdstuk 3 besprak ik reeds de opvatting over 'de goede mens'. Dit normencomplex wordt begeleid door religieuze sancties: wie goed leeft is zeker van een gunstig lot hierna. De Kroumirs beschouwen hun opvatting over de goede mens als direct van God en uit de Qoran afkomstig, als typisch Islamitisch. Maar in feite is dit normencomplex uitsluitend gericht op de interactie tussen mensen; en het wordt grotendeels onderhouden door socialisering, informele en formele sancties binnen de menselijke interactie. De projectie in het religieuze vlak vormt misschien een bepaalde steun bij het onderhouden van dit centrale normencomplex, maar zij lijkt niet essentieel in de dynamiek waardoor deze normen onderhouden worden of waardoor hun inhoud wordt gewijzigd.

Een dergelijk probleem stelt besnijdenis in de Kroumirie. Dit initiatieritueel is veel ouder dan de Islam, Mohammed nam het eenvoudig in zijn religie op (Tritton 1966:123). Binnen het geheel van religieuze voorstellingen waaruit de Islam bestaat, neemt besnijdenis slechts een perifere positie in. Thans is echter voor de Kroumirs de besnijdenis het grote moment van inlijving in de gemeenschap der Moslims en (eigenlijk nog meer dan de Qoran, die de meeste immers niet kunnen lezen) hét symbool van saamhorigheid met de rest van de Islamitische wereld. Tot zover de religieuze kant van besnijden. Hiertegenover staat dat een onbesnedene onvoorstelbaar is als volledig geïntegreerd lid van de Kroumirse samenleving.

De initiatie die besnijden biedt, is veeleer initiatie in de plaatselijke gemeenschap, dan in de wereld der Islam. De motieven waarom alle ouders hun zonen laten besnijden, lijken primair niet-religieus, wortelend in de opvattingen ten aanzien van (en de informele sanctie voorkomend uit) het alledaagse verkeer tussen mensen.

Wat heeft het voor zin, dat lokale normen, zoals die ten aanzien van moord, verkrachting, overspel, 'de goede mens', besnijden, worden opgehangen aan de Islam?

Formeel kent de Kroumirie geen religieuze diversiteit: het geheel van orthodoxie, heiligenverering, geesten, religieuze zaken het landschap, extasedans is voor iedere Kroumir even relevant. De Kroumir percipiëert zijn eigen samenleving als islamitisch. Orthodoxe, stedelijke Moslims zullen hierover een volstrekt andere mening hebben: het grootste deel van de Kroumirse religie is immers heterodox vergeleken met de Islam; maar de verwijten van de orthodoxie dringen maar zwakjes door tot de Kroumirse bergen. Dat de Kroumir zijn samenleving als bij uitstek islamitisch kan beschouwen, heeft twee gevolgen. Allereerst kan hij daardoor de principes waarop die samenleving berust (zoals de conceptie van 'de goede mens', de verbouw van graan, de verering van plaatselijke heiligen) op de meest overtuigende manier verankeren: namelijk door ze te laten doorgaan voor Gods werk, Gods gebod, en ze onder te brengen binnen een wereldwijde religie. Bovendien ontleent de Kroumir aan zijn besef Moslim te zijn, een identificatiemogelijkheid met mensen en sociale structuren buiten zijn eigen lokale gemeenschap; dit laatste is van groot belang, ^{in een tijd} dat de gehuchtsbewoner steeds meer bepaald wordt door politieke en economische processen ver buiten het eigen gehucht.

Hoofdstuk 6. Heiligen en heiligdommen.

Het complex van heiligen en heiligdommen vormde de kern van mijn onderzoek van de Kroumirse religie. Wij zullen daarom tamelijk uitvoerig stilstaan bij de details van de voorstellingen en activiteiten die binnen dit complex zijn verenigd. Na een inleidende beschrijving van heiligdommen en heiligen, bespreek ik de relaties tussen heiligdom, de relatie tussen heiligdommen, de relaties tussen heiligdommen en het landschap, en de veelvormige specialistische en niet-specialistische activiteiten die op heiligdommen en heiligen worden gericht, terwijl een bespreking van rivaliteit tussen plaatselijke heiligen en van relaties tussen heiligen en natuurlijke soorten het hoofdstuk besluit.

Inleidende beschrijving van Kroumirse heiligdommen.

Een heiligdom is een bepaalde plek in het landschap waar een verdichting van religieuze activiteiten valt waar te nemen, en die door uiterlijke kenmerken als zodanig aangeduid is.

Binnen de Kroumirse religie zijn niet alle heiligdommen met heiligen geassocieerd. De moskee in Ain Draham is direct met God zelf verbonden: het is God's huis (dar er-Rabbi). Hetzelfde geldt voor de Qoranschooltjes in de gehuchten. Verder is er een verdichting van religieuze activiteiten bij de woonhuizen, dorpvloeren, en bij sommige bronnen; met deze plaatsen in het landschap zijn in de Kroumirse opvatting bepaalde niet-menselijke agentia verbonden, die enigszins op heiligen lijken, maar toch tot een aparte categorie behoren (Hoofdstuk 8).

De heiligdommen die na deze beperkingen overblijven zijn met persoonlijke, antropomorfe heiligen geassocieerd. Deze heiligdommen vallen naar uiterlijk onder een beperkt aantal typen:

a. Een tamelijk groot stenen gebouw met een vierkant grondoppervlak, gedekt door een koepel (gubba), en wit geschilderd.

b. Een hut met vierkant vloeroppervlak, gevormd door een lage muur van stenen, waarover een door twee staanders en een dwarsbalk gesteunde bedekking van takken en riet. De hut heeft een oppervlak van 5 tot 15 m² en is hoog genoeg om te staan.

c. Een hutje als type b, maar van een veel te klein vloeroppervlak en veel te laag om in te staan. Vaak bestaat de bedekking uit kurkplaten (de Kroumirie is grotendeels begroeid met kurkeiken).

d. Een vierkante of ronde plek gevormd door een lage muur, zonder dak, maar met voldoende vloeroppervlak om in te staan.

e. Als type d, maar met een te klein vloeroppervlak om in te staan.

f. Een boom aan de takken waarvan reepjes stof gebonden zijn.

Deneersenan (1964) trof dit type nog in 1938 aan in het onderzoeksgebied, maar ik heb het niet meer gezien. Elders in de Kroumirie komt het nog wel voor (Holzappel, persoonlijke mededelingen). In mijn onderzoeksgebied waren er voor bepaalde bomen aanwijzingen dat zij ooit als heiligdom hadden dienstgedaan.

De heiligdommen (behalve natuurlijk type f) hebben een ingang die in vrijwel alle gevallen naar het oosten gekeerd is: naar de opgaande zon, of (met een meer orthodox-islamitische interpretatie) naar Mekka, religieus centrum van de Islam. Zeer dikwijls groeien er struiken tegen de achterzijde van een heiligdom (vooral nirtstruiken: rihân), terwijl ook vaak het heiligdom vlak bij een oude boom ligt: een kurkeik, olijfbom, vijgeboom, St.-Jansbroodboom (haruba, Fr. carobier), en andere soorten. Heiligdommen staan vaak op een vooruitspringende punt in het landschap. Sommige heiligdommen staan vlakbij een bron. Vele heiligdommen zijn gebouwd bij, of zelfs op, ruïnes van megalitische bouwwerken zoals zij tot aan de 10e eeuw van onze jaartelling in Noord-Afrika zijn gebouwd (Bertholon en Chantre 1913); misschien zijn ook sommige van deze ruïnes van Romeinse oorsprong. Vaak treffen wij twee heiligdommen van verschillend type dicht bij elkaar (binnen een straal van 100 m).

In vele gevallen is er bij het heiligdom een begraafplaats, of zijn er de onmiskenbare resten van een vroegere begraafplaats te vinden.

Terwijl niet alle heiligdommen een begraafplaats hebben, liggen wel alle begraafplaatsen in de onmiddellijke omgeving van een heiligdom. Dit verklaart ook de aanwezigheid van de (geplante)nirtstruiken. Deze plant is immers bij uitstek met de dood verbonden: de bodem van ieder graf moet met nirttakken worden belegd.

Bij vele kleinere heiligdommen vindt men, buiten de massieve stenen structuur van het eigenlijke heiligdom, nog een extra rij of kring van stenen. Een dergelijke constructie ziet men ook soms rond een oude boom, waarschijnlijk als aanzet of als rest van een boomheiligdom, zoals dat in zuivere vorm niet meer in mijn onderzoeksgebied voorkomt. Volgens Deneersenan (1964) is het aanleggen van deze extra steenkringen een dienst aan het heiligdom, dus een vorm van religieuze activiteit. Mijn informanten reageerden ontwijkend toen ik erover vroeg: 'oh, dat is niets, kinderen hebben dat gedaan' - ook al betrof het stenen van tientallen kilogrammen.

In de heiligdommen (afgezien van de bonen, type f) kunnen wij een grote verscheidenheid van voorwerpen aantreffen. Er is steeds een soort tafel, bestaande uit twee steenblokken gedekt door stenen platen; in de kleinere typen kan de tafel gevormd zijn door een constructie van takjes en kurk. Voorts zijn er bolvormige stenen (kóra), tot een middellijn van 25 cm. Het zijn wellicht antieke kanonskogels. Er komen ook wel kora's van andere vormen voor; ik zag er een die die het meest leek op een ouderwets dieplood, compleet met een metalen ring om een touw aan te bevestigen. Aardenwerken bakjes (társá) en oude conservenblikjes worden gebruikt om wierook op te branden. Er zijn aardenwerken kaarsenhouders (mósa), bestaande uit een cylindervormige, aan de uiteinden dikker, met een gat aan één der uiteinden. zij liggen meestal ongebruikt op een hoop, soms honderden in één heiligdom. Er liggen kaarsen, dikwijls nog gewikkeld in het papier waarin ze gekocht en neegebracht zijn. Meestal zijn dit gewone huishoudkaarsen, maar soms worden luxere uitvoeringen aangetroffen, versierd met papieren quirlandes. Op de bakjes, of nog in papier gewikkeld, ligt er wierook (gaur). Voorts zijn er vlaggen (leháf, sánziq), en andere doeken (hoofddoeken, of stukken van de stof waarvan vrouwenkleden gemaakt worden). De echte, speciaal voor heiligdommen in de handel gebrachte vlaggen vertonen doorgaans een ster en een wassende naan. Sommige vlaggen zijn vele tientallen jaren oud, en zijn dan versierd met borduurwerk en goudmalon. (11) Vlaggen, wierook en kaarsen worden bewaard in een kist (nduq), waarin men ook geld kan offeren. In de allergrootste heiligdommen (type a) ziet men een rechthoekige stenen verhoging in de vloer: de tonbe, die beschouwd wordt als het graf van de met het heiligdom geassocieerde heilige. Op de tonbe staan dan de kist, kora's, wierookbakjes en kaarsenhouders. Vooral in de kleinere heiligdommen treft men diverse huishoudelijke voorwerpen aan, meestal beschadigd en roestig; metalen of houten lepels, gebroken gebruiksartewerk, conservenblikjes, een theepotje; bij de kleinere heiligdommen zullen dit resten van het dak zijn. Soms verbinden zich ook planterosten in het heiligdom, daar kennelijk opzettelijk binnengelbracht. Naar ontsteking van wierook en kaarsen zijn er vaak lucifers aanwezig.

Op de muren van de grootste heiligdommen ziet men aan de binnenkant bloedsporen, aan de buitenkant soms krijttekeningen met onder andere voorstellingen van sterren en de wassende naan. In 1969 hebben twee broers uit het gehucht Sidi Meháned het belangrijkste heiligdom ter plaatse vanbinnen beschilderd met afbeeldingen van vogels en bonen, de naan van de heilige (Sidi Meháned), en spreuken: b'ism'illah er-rahmani er-rahim, en Allah mahbul (de verrukking is in God)

In een ander heiligdom waren twee illustraties uit een Frans weekblad opgehangen. De grootste heiligdommen, die met een koepel, hebben vaak een deur. Soms kan deze door een slot worden gesloten; de beheerder bewaart dan de sleutel.

Slechts in de grootste heiligdommen konden alle hier opgesonde attributen voor. Aangezien het voorkomen van deze attributen het gevolg moet zijn van religieuze activiteiten die in het heden en verleden op het heiligdom zijn gericht, is het voorkomen van bepaalde attributen een aanwijzing voor de mate waarin een heiligdom voorwerp van religieuze attributen is, of geweest is. Zo corresponderen bepaalde kenmerken van heiligdommen met hun importantie in de religieuze activiteit.

Heiligen en hun hiërarchie.

In de Kroumirie zijn heiligen mensen die ooit geleefd hebben en die door hun baraka in staat zijn nog na hun dood in de zichtbare wereld in te grijpen. Over het algemeen neemt men in de Kroumirie aan dat er thans geen heiligen meer in leven zijn; uit verhalen blijkt dat er rond 1900 in en rond de Kroumirie nog mensen leefden die min of meer als heiligen werden beschouwd.

Er zijn verschillende manieren waarop iemand bij zijn leven heilig wordt, en waarop zich die heiligheid manifesteert; overigens scheidt men deze mogelijkheden nooit precies in de Kroumirie. Eén manier is het leven volgens de orthodoxie: een heilige is een vroom man, die zijn gebeden doet, de moskee bezoekt, de Qoran kan lezen, geen wijn drinkt of varkensvlees eet, niet gokt, en die verder in zijn omgang met zijn omgeving zich een goed mens toont. Over het algemeen ontleent hij dan aan deze vroomheid bovendien het vermogen om allerlei wonderen te doen: hij doet bronnen ontstaan, verplaatst zich met ongelooflijke snelheid, hij geneest of verjongt mensen en dieren en wekt ze desnoods uit de dood op, kan hun vruchtbaarheid bevorderen, verkeert met vogels, hoedt beesten in de bergen en brengt ze veilig thuis zonder een ogenblik op te letten, verandert wijn in honing enz. Talloze voorbeelden van wonderen zijn er in de mythen van de Kroumirie en elders in de islamitische wereld te vinden. Dikwijls verschijnt die wonderen als voldoende teken van ienands heiligheid, het verband met een vroom leven wordt dan niet meer gelegd. Maar heiligen worden door hun tijdgenoten niet slechts door hun wonderen en hun vroomheid herkend: de grote zonde .tenen(kora) die men thans in vele heiligdommen aantreft worden beschouwd als teken waaraan men destijds kon zien dat de drager een heilige was.

Afgezien van dit alles kan ook afstanning van een andere heilige voldoende zijn om iemand heilig te maken. Dit geldt niet slechts van vader op zoon, dikwijls trekt men de lijn door tot zeer ver in het verleden. Vele heiligen in de Magrib worden met name beschouwd als afstammelingen van de Profeet Mohammed, als Šarīf; de claim is praktisch altijd ten onrechte (vgl. Bel 1938), het is niets dan een andere formulering voor iemands heiligheid, voor zijn toegang tot bijzondere baraka. Over het algemeen is de manier waarop een bepaalde heilige tot heiligheid kwam, voor de mensen geen enkel probleem: zijn heiligheid is een soliede gegeven waarvan men uitgaat, en verwijzingen naar zijn voorbeeldig leven, wonderen, kora's en/of afstanning vormen slechts een conventionele toelichting, die als zodanig voor alle heiligen klaar ligt!

De verblijfplaats van heiligen is onduidelijk. Enerzijds bestaat er de opvatting dat de (niet meer in leven zijnde) heilige verblijft in zijn graf (het belangrijkste heiligdom dat zijn naam draagt), waarvandaan hij bij bepaalde gelegenheden, (met name als ergens de extasedans voor hem gedaan wordt, hoofdstuk 9) andere plaatsen bezoekt; anderzijds echter verblijft de heilige 'boven', 'bij God', 'in de Tuin' - maar over deze (orthodoxere) voorstelling kon men mij geen concrete details vertellen.

Heiligen bezetten in de hiërarchie van al het bestaande als categorie een bepaalde plaats, maar onderling kennen zij ook een hiërarchie. De allergrootste heilige is Sidi Abd-əl-Qāder əl -Gīlāni; ook buiten de Krounirie is hij de grootste heilige van de Islam. In mijn onderzoeksgebied had hij geen heiligdom, wel elders in de Krounirie (12) maar buiten de actieradius van de religieuze activiteiten van mijn informanten. Onder Sidi Abd-əl-Qāder volgen bepaalde heiligen op wie men in de Krounirie geen religieuze activiteiten richt, maar die in een aantal plaatselijk bekende mythen een rol spelen. Die mythen zijn vooral geïntroduceerd door rondtrekkende Qoran-onderwijzers; enkelen installeerden zich in het begin van deze eeuw, vanuit Marocco, aan de periferie van mijn onderzoeksgebied. Een van die heiligen is bijvoorbeeld Siqi Abd-əs-Selān ben Mašīš, die in Marocco een zeer grote rol speelt (vgl. Westernarck 1926: passim).

Na deze heiligen volgen de heiligen die geassocieerd zijn met de heiligdommen in de Krounirie en wier legenden ook expliciet ge-localiseerd zijn in het Krounirise landschap: plaatselijke heiligen.

Ook plaatselijke heiligen kennen een bepaalde hiërarchie. Deze hiërarchie is een nogal lokale aangelegenheid.

In de Krounirie worden zelfs de belangrijkste heiligdommen slechts bezocht door mensen die wonen binnen een straal van ca. 10km, en heiligdommen op groter afstand kent men niet; ernee geassocieerde heiligen kan men uiteraard niet in de plaatselijke heiligenhiërarchie opnemen. Verschillende sjeikdommen, verschillende dalkommen binnen een sjeikdom zelfs, hebben afwijkende lokale hiërarchieën van heiligen. In de loop van dit hoofdstuk zal duidelijk worden welke ^{factoren} positie van bepaalde plaatselijke heiligen binnen de lokale hiërarchie bepalen.

Algemene en specifieke benamingen voor heiligen en heiligdommen;
differentiatie en identificatie tussen heilige en heiligdom.

Ter aanduiding van heiligen en heiligdommen zijn er algemene termen (waarmee ieder lid van een bepaalde verzameling kan worden aangeduid) en specifieke termen voor één bepaald lid van de verzameling.

De algemene termen voor heiligen zijn: Sih, sidi, lalla, ulī, ulīya, nerabet, haġ, mezāra, ġenā'a, ġadd, ġadda.

Lalla, ulīya en ġadda worden uitsluitend voor vrouwelijke heiligen gebruikt, mezāra in hoofdzaak ook; sidi, ulī, haġ en ġadd(ġaddi) zijn aanduidingen voor mannelijke heiligen.

Sih is de aanduiding voor de belangrijkste heiligen. Dit woord betekent oude, grijsaard, leider, en is vanouds gebruikt voor voor-aanstaande personen in de religieuze broederschappen binnen de Islam (vgl. hoofdstuk 9 en 13) (Buiten de religieuze sfeer is het woord vooral in gebruik als de formele aanduiding voor de vertegenwoordiger van de centrale overheid op het platteland van Tunesië).

Sidi, Lalla en ġadd/ġada zijn, behalve termen voor heiligen, ook verwantschapstermen (vergelijk. Birsbergen 1970:165v). ġadd(a) is de verwantschapsterm voor alle mannen(vrouwen) van wie ego lijnrecht afstamt, paternaal of maternaal, behalve ego's ouders zelf. Sidi is de verwantschapsterm voor ego's oudere broer, Lalla voor ego's oudere zuster. Daarnaast zijn al deze termen in het alledaagse sociale verkeer dikwijls in gebruik als min of meer respectvolle aanspreking, ook voor niet-siblings resp. niet-voorouders. Alle plaatselijke heiligen kunnen, al naar het geslacht dat men hen toeschrijft, met deze algemene termen worden aangeduid. Een gebruikelijke manier om te spreken over de hele verzameling plaatselijke heiligen met wie men in een geregelde relatie staat is: 'ġedūdr' ('onze voorouders'). Gevraagd naar reden om het heiligdom van . bepaalde heilige te bezoeken is het stereotiepe antwoord 'ġādi!' (het is een voorouder van mij!)

Over het algemeen vatten de participanten de sibling-terminologie, naar ook de aanduiding 'voorouder' allegorisch op, en men legt uit dat zich hier hetzelfde voordoet als bij het gebruik van verwantschapstermen als respectvolle aansprekingen in het alledaagse verkeer tussen mensen; men kan niet de genealogische keten geven tussen de 'voorouder' (heilige) en zijn nakomelingen (huidige bezoekers van het heiligdon). Naast de plaatselijke heiligen onderscheidt men meestal een aantal niet-heilige voorouders (ook: ġedūdi) van wie men werkelijk claint af te stammen. (hoofdstuk 2)

De allerhoogste heilige Abd-əl-Qader duidt men soms aan met een andere verwantschapsterm: 'Abd-əl-Qader Ūbōi' ('mijn vader').

Merabet en uli(ya) zijn de algemeene Islamitische termen voor 'heilige. Overigens is 'u(a)li' ook de term voor ienands naaste verwanten, net name voor de paternale verwanten (Fa, Br) die de vrouw kunnen vertegenwoordigen voor het gerecht, en op wie de plicht tot bloedwraak rust (vgl. Triton 1966:127v).

Voor haġ zie vorige hoofdstuk. Over de termen ġena'a en nezara kon ik dadelijk te spreken.

De algemene termen voor heiligdommen zijn: ġena'a, nezara, merabet, haġ, kúba. De term kubba zijn we reeds tegengekomen, het is een geheel uit steen opgetrokken heiligdon gedekt door een koepel.

ġena'a is een ruimere term, die alle heiligdommen omvat die groot genoeg zijn om binnen te gaan. Het woord ġena'a kent daarnaast (in de Krounirie) nog enige andere betekenissen: noskee, raad van stemvertegenwoordigers, en in het algemeen samenkomst, mannenvergadering. Deze betekenissen hangen nauw samen: men beschouwd het heiligdon als een plaatselijke noskee (de officiële noskee bezoekt vrijwel niemand), dikwijls is de mannenvergadering van het gehucht in de directe nabijheid van het belangrijkste plaatselijke heiligdon, zodat men o. verwijsd zijn beweringen kan bekrachtigen door op heilige/heiligdon te zweren.

De termen haġ en merabet zijn op alle heiligdommen van toepassing.

De oorspronkelijke betekenis van 'nezara' is: 'datgene wat gezocht wordt'. In principe zou deze term dus gelden voor alle heiligdommen, naar proktisch duidt men er slechts de kleinere nee aan. Ten aanzien van het woordt nezara bestonden er onder mijn informanten twee onverzoenbare opvattingen. Volgens sommigen was het de aanduiding voor de kleinere typen heiligdommen, louter verwijzend naar het uiterlijk en zonder implicaties met betrekking tot de met dat heiligdon geassocieerde heilige.

Volgens anderen echter was nezara het woord voor vrouwelijke heilige (vrouwelijke woorden en namen vallen in de Kroumirie veelal op -a); volgens deze opvatting kan men niet van buiten zien, of een heiligdon een nezara is, dat weten alleen de onwonenden en der mensen van wegger.

Wij zien nu tussen de algemene termen voor heiligdon enerzijds en voor heiligen anderzijds een wonderlijke dialektiek. Een heiligdon is geassocieerd met een persoonlijke, onzichtbare heilige, die ooit geleefd zou hebben en op wie men thans religieuze activiteiten richt, vooral in en rond het heiligdon dat zijn naam draagt. Uit de overlapping van termen voor heilige en heiligdon blijkt echter dat men dikwijls geen onderscheid maakt, zelfs niet kan maken, tussen heilige en heiligdon. In het woord 'nezara' is dat al zeer duidelijk, maar ook in 'hağ, nerabet, ğena'a. Dikwijls drukt men zich uit als volgt: 'vanavond wijden wij een maal toe aan de nezara (of ğena'a)'; 'ik heb vannacht gedroomd van de ğena'a (of nezara), en hij zei:....'; 'wie de vlaggen of de kora's tracht te stelen, wordt getroffen door de ğena'a (of nezara), hij kan niet eens de uitgang bereiken'; enz. In deze zinnen is de scheiding tussen heilige en heiligdon volstrekt verdwenen, de heilige bestaat slechts in zijn associatie met dat zichtbare heiligdon en is vaak nauwelijks iets anders dan dat heiligdon alleen.

Een voorbeeld van dezelfde dialektiek hebben wij al gezien in verband met de Qoranschool. Enerzijds is het een door mensen genaakt gebouw, dat zich uiterlijk niet onderscheidt van woningen en voorraadschuren. Anderzijds is het een bezielde persoonlijk wezen, dat zich kan wreken; dit wezen bestaat echter slechts in zijn gebondenheid aan de materiële vorm. In hoofdstuk 8 zullen wij nog meer dergelijke voorbeelden ontmoeten.

Bij heiligen en heiligdommen ligt de zaak echter gecompliceerder: de heilige is immers een onzichtbaar persoonlijk wezen, als vriend van God voortlevend na de dood, zijn baraka kan ook ver buiten het heiligdon werkzaam zijn, hij kan zijn baraka mededelen aan andere, uit het oorspronkelijke heiligdon te creëren heiligdommen-waaron dan toch die verregaande identificatie heilige/heiligdon?

Vooraf de gelijknamige, met één en dezelfde heilige geïdentificeerde heiligdommen zijn in dit opzicht bijzonder instructief. Verderop in dit hoofdstuk zal ik ze uitvoerig behandelen. Men bezoekt deze in een vaste hiërarchische volgorde, naar men bezoekt ze allenaal. En aangezien men na het bezoek aan een heilige een maal moet toewijden aan de heilige, wijdt men na een dergelijk bezoek verschillende

maaltijden toe aan alle bezochte gelijknamige heiligdommen, de een na de ander, op achtereenvolgende dagen; in plaats van te volstaan met één maal, voor die éne persoonlijke heilige achter al die heiligdommen. Slechts een kleine minderheid beperkt zich inderdaad tot één maal. Uit deze voorbeelden blijkt onontstotelijk, dat de eenheid van 'object van religieuze activiteit' in deze gevallen het individuele heiligdom en niet de individuele heilige is.

De dialektische relatie heilige/heiligdom heeft belangrijke sociaal-structurele implicaties, waarop ik terugkom.

Voor een participant met een bepaalde woonplaats is de algemene term ('al ġema'a, 'al nezara') ter aanduiding voor de dichtstbijzijnde heiligdommen en hun heiligen wel voldoende en ook heel gebruikelijk. De meeste heiligdommen echter hebben daarnaast een eigen naam. Die namen van heiligdommen (appendix 1 geeft een lange lijst) vallen uiteen in twee categorieën:

a. De naam is een eigennaam, voorafgegaan door 'Sidi', 'Lalla' of 'Ġadi/a'; bijvoorbeeld Sidi Mohâned, Ġada Masaûda, Sidi Abdafîah, Sidi Alî ben Helîfa.

b. De naam bestaat uit Sidi, Lalla of Ġadi/a, gevolgd door een bijnaam. De bijnaam is vaak een samenstelling met het woord 'bu': 'bezitter van', 'degene met', waarna dan de typering volgt; bijvoorbeeld: Sidi Bū-Harûba (Sidi Met -de - Sint-Jans-Broodboom), Sidi Ber-Rihân (Sid-Met-de-Mirtstruik), Sidi Bū-Nâqa (Sidi Met-de-Wijfjeskaneel), enz. Is de bijnaam niet samengesteld met bu-, dan is het vaak moeilijk het verschil met namen van categorie a vast te stellen. Vele gebruikelijke eigennamen van mensen zijn namelijk ook op te vatten als bijnamen: bijvoorbeeld Ġerîb, Ĥemîs, en Diâb zijn praktisch min of meer inhoudsloze eigennamen, naar daarnaast zijn het gebruikelijke woorden met de betekenis van respectievelijk 'vriendeling', 'vijfde' en 'jakhals' (13).

Ook komen combinaties voor van typen a en b: Sidi Abdallah Bū-Kârna (Sidi Abdallah Met-de-Vijgeboom).

c. Sons draagt het heiligdom een eigen naam, naar zonder dat daaraan het respectvolle Sidi, Lalla, Ġadi/a wordt toegevoegd. De ermee geassocieerde antropomorfe persoon is kennelijk niet helemaal toegelaten tot de verzameling van plaatselijk erkende heiligen. Dit zijn de kleinste heiligdommen, voorwerp van geringe religieuze activiteit; dat die activiteiten niet geheel ontbreken laat zien, dat zij niet algemeen als apocrief worden beschouwd. Bijvoorbeeld: Alî Abu-'-Qâsin.

d. Bij de laatste categorie ontbreekt het respectvolle voorvoegsel. De naam bestaat uit een algemene aanduiding vood heiligdon (steeds: 'mezara'), gevolgd door een toponym. Dit toponym betreft meestal ofwel een opvallende steenformatie ('hašáret') ofwel een bron ('^cáin'), vlak bij het heiligdon. Zo: Mezara ^cÁin Ranel (^cÁin Ranel is een bron op een stuk zandgrond genaamd Ga-Ránel), Mezara Hašáret el-Frás ('Morriesteen': een opvallende, meer dan manshoge steenformatie waar het heiligdon vlak tegenaan ligt). Voor zover deze categorie heiligdommen geassocieerd worden met een antropomorfe, persoonlijke instantie (en dat gebeurt, in dezelfde hoge mate als bij de andere heiligdommen), is deze kennelijk zelfs zo weinig gedifferentieerd van de materiële verschijningsvorm van het heiligdon zelf, dat men voor die antropomorfe, onzichtbare persoon ('heilige') geen aparte eigenaam heeft.

Er is een verwarrend gebrek aan consensus ten aanzien van de namen van de heiligdommen, vooral ten aanzien van de minder belangrijke, waarop buiten de onmiddellijke geografische omgeving nauwelijks religieuze activiteiten worden gericht. Die diversiteit kent de volgende typen:

- Sommigen ontkennen dat een bepaald heiligdon een specifieke naam heeft, terwijl anderen wel een specifieke naam ervoor kennen en gebruiken. Bijvoorbeeld de heiligdommen 9 en 13 hebben voor sommigen geen andere naam dan mezara, terwijl anderen ze respectievelijk Ayáša en ġádda Mawalda noemen.

- Soms kunnen zij die ontkennen dat een bepaald heiligdon een specifieke naam heeft, wel het geslacht van de desbetreffende heilige aangeven; soms stent dit geslacht niet overeen met de specifieke naam die anderen kunnen geven. Er is hier vooral een verschil tussen mannen en vrouwen: mannen geven de specifieke naam (bijvoorbeeld Sidi Hanád, 16, een mannaam), terwijl de vrouwen zeggen dat het heiligdon geen naam heeft, maar dat daar een heilige vrouw ligt begraven, die zij zelfs wel eens in hun dromen zien. De vrouwen laten zich dan stellig leiden door de hiervoor besproken vrouwelijke connotaties van het woord 'mezara'; de heiligdommen waarbij geen consensus bestaat zijn steeds de kleinere.

- Ten slotte kan het zelfde heiligdon ook door verschillende participanten met verschillende eigennamen worden aangeduid, waarbij zich eventueel ook geslachtsverschillen kunnen manifesteren. Een voorbeeld is heiligdon 7: meestal Bu-Qasbaya, genoemd, maar volgens de vrouwen Rebiša (een vrouwenaan).

Deze diversiteit komt niet veel voor, maar is toch belangrijk genoeg om te signaleren. Zij is gemakkelijker te verklaren voor zover zij tot sexe-verschillen tussen de informanten is te herleiden. Mannen richten nauwelijks religieuze activiteiten op kleine heiligdommen, maar voor zover zij voorstellingen over die heiligdommen hebben, zullen zij ze bij voorkeur associëren met hun eigen sexe; hetzelfde geldt dan voor vrouwen, die wel de kleine heiligdommen bezoeken en er maaltijden aan toewijden.

Moelijk is echter te verklaren de diversiteit die gevonden wordt tussen vrouwen onderling, ten aanzien van naaming van heiligdommen. Wanneer die vrouwelijke informanten gezamenlijk een bepaald heiligdom bezoeken, hebben zij voor de coördinatie van die interactie één bepaalde naam nodig om het heiligdom aan te duiden. Diversiteit ten aanzien van de naamgeving is dus hoogstens te verwachten tussen twee vrouwen van wie slechts één het heiligdom bezoekt; of die, indien zij beiden het heiligdom bezoeken behoren tot verschillende bezoekgroepen (hoofdstuk 10).

Een andere variabele in deze diversiteit is: historische kennis. Zoals wij in de volgende paragraaf zullen zien, kan een heiligdom gecreëerd worden uit een ander heiligdom; het krijgt dan dezelfde naam. Achtergrond van deze creatie is: migratie en verzelfstandiging van de emigranten ten opzichte van hun oorspronkelijke groepering (hoofdstuk 12).

Nu volgt men er in de Krounitie toe, deze historische processen te ontveinzen en te claimen dat de eigen patriline 'altijd al' ter plaatse woonde. Hiermee hangt dan samen dat men de ontstaansgeschiedenis van het filiaale heiligdom min of meer verdringt, niet expliciet doorgeeft aan latere generaties. De ouderen, die de samenhang met het oorspronkelijke heiligdom nog kennen, weten de oorspronkelijke specifieke naam nog; de jongeren kennen de samenhang niet, en hebben het heiligdom nooit anders horen noemen dan 'de nezara'.

Gelijknamigheid van heiligdommen.

Dikwijls zijn heiligdommen gelijknamig.

De eerste verklaring daarvoor kan zijn, dat onder mensen bepaalde eigennamen (Mohamed, Salah, Abdallah) nu eenmaal zo vaak voorkomen, dat het ons niet hoeft te verbazen dat ook heiligdommen, geassocieerd met antropomorfe, persoonlijke, naandragende heiligen (die in een deel der gevallen zelfs historische figuren geweest moeten zijn), ook soms dezelfde naam dragen - zonder dat zij verder iets met elkaar te maken hoeven te hebben. Voor Krounitse heiligdommen die vrij ver van elkaar

liggen, waarover volstrekt geen nood bestaat dat zij iets met elkaar te maken hebben, gaat deze verklaring wel op.

Vele gelijknamige heiligdommen worden echter nadrukkelijk wel met elkaar in verband gebracht. Het verband tussen de betrokken heiligdommen is dan steeds vastgelegd in bepaalde voorstellingen, van een beperkt aantal typen, die ik nu zal bespreken. Daarnaast is er dikwijls een samenhang in religieuze activiteiten: de religieuze activiteiten gericht op ieder der betrokken gelijknamige heiligdommen, zijn dikwijls in één cyclus gebundeld, en worden dan, in een vaste volgorde, op dezelfde dag of achtereenvolgende dagen verricht.

Wij moeten bij de hierna te presenteren inheense voorstellingen ter verklaring van gelijknamigheid van heiligdommen bedenken, dat zij door de participanten weliswaar gesocht worden een historisch juiste beschrijving van de gang van zaken te geven voor een bepaald geval waarvoor zij gebruikt worden, maar dat die historische juistheid in vele gevallen betwijfeld moet worden. De reden voor die twijfel is de volgende: De desbetreffende voorstellingen worden op zoveel heiligdommen toegepast, dat zij in plaats van een woergave van een historische werkelijkheid veeleer het karakter moeten hebben van een inheens interpretatienodel, dat klaar ligt om, terecht of ten rechte, toegepast te worden op alle gevallen van gelijknamigheid van heiligdommen waarop de participanten stuiten. Ook gevallen van gelijknamigheid waar zij nooit eerder over hadden nagedacht (ver van hun woonplaats, en hun door mij in interviews voorgelgd) interpreteerden zij onmiddellijk volgens een van die inheense voorstellingen, zonder dat zij daarbij over verdere historische informatie konden en hoefden te beschikken. En bovendien bleken in een aantal gevallen verschillende informanten verschillende inheense voorstellingen toe te passen ter verklaring van gelijknamigheid van heiligdommen in hun eigen omgeving; bij historische juistheid zou dit natuurlijk onmogelijk zijn.

De voorstellingen zijn nu de volgende:

2. Creatie van filiale heiligdommen.

Één mogelijkheid is, dat twee of meer gelijknamige heiligdommen onderling in een genealogische relatie worden geplaatst. Zo spreekt men van Sidi Mehamed le-Kebir (17) en Sidi Mehamed el Uilda (35), respectievelijk Sidi Mehamed de Oudere en Sidi Mehamed de Zoon. Hetzelfde doet zich voor bij vele andere heiligdommen in en rond het onderzoeksgebied. Met de differentiatie oudere/jongere wil men aangeven dat het ene heiligdom weliswaar met dezelfde heilige is geassocieerd als het andere, maar dat het later gebouwd werd en wel bovenop reliquies die men uit het oudere heiligdom heeft meegenomen (aarde, een kaarsenhouders, eventueel de stoffelijke resten van de heilige zelf).

Het ene heiligdom stamt dus inderdaad van het andere af en het ontleent zijn baraka aan tastbare zaken uit het oudere heiligdom (mechanistische interpretatie). Het heiligdom dat men beschouwt als het oorspronkelijke, op reliquieën waarvan de andere gelijknamige heiligdommen zijn gecreëerd, beschouwt men dan als het graf van de heilige, tenzij bekend is dat later zijn stoffelijke resten naar een ander heiligdom zijn overgebracht.

Voor een aantal heiligdommen berust deze voorstelling van daadwerkelijke creatie uit reliquieën ongetwijfeld op werkelijkheid. Er zijn ooggetuigen. Er is bovendien een hoge consensus over het feit dat zich daadwerkelijke creatie uit reliquieën heeft voorgedaan, over de hierbij betrokken gelijknamige heiligdommen en over de richting van het proces (welke van de betrokken heiligdommen is het oorspronkelijke). Het is mij voor de meeste gelijknamige en verwant-geachte heiligdommen in mijn onderzoeksgebied gelukt vast te stellen dat zich een dergelijke creatie van filiale heiligdommen daadwerkelijk heeft voorgedaan (appendix 2).

Dikwijls liggen de gelijknamige heiligdommen waarvoor de voorstelling bestaat dat zij door daadwerkelijke creatie uit elkaar ontstaan zijn, in elkaars nabijheid (bijvoorbeeld op een afstand van 1 km); in dat geval worden zij gewoonlijk op één dag samen bezocht, en worden er door de bezoekers en hun gezinnen op achtereenvolgende dagen maaltijden aan die heiligdommen toegewijd.

Ik wees reeds op het feit, dat in de Krounirie niet individuele heiligen, maar afzonderlijke heiligdommen de eenheden zijn van 'object van religieuze activiteit'. Bij filiale heiligdommen heeft dit wonderlijke consequenties.

Expliciet gevraagd naar voorstellingen over de relatie tussen bijvoorbeeld Sidi Mehâmed le Kebiren en Sidi Mehâmed el-Uilda zal niet één informant beweren dat er ooit twee heiligen Sidi Mehâmed geleefd hebben, vader en zoon; overigens draagt in de Krounirie nooit een zoon dezelfde naam als zijn vader. Theoretisch doorziet men de allegorie wel: de verbinding ligt tussen heiligdommen en niet tussen met hen geassocieerde heiligen, want er is maar één heilige voor alle gelijknamige heiligdommen. In de praktijk echter doet men wel alsof er meer heiligen zijn; waarbij 'de Zoon' bijvoorbeeld kwaad zal worden als men hen vergeet met te wijden van maaltijden en met bezoeken; en zeker is 'de Vader' te duchten als men niet hen, maar wel de Zoon bezoekt. Heilige en heiligdom zijn zozeer met elkaar verbonden, dat zelfs tussen twee gelijknamige en veel met dezelfde heilige geassocieerde heiligdommen differentiatie optreedt: men doet dikwijls alsof er niet

één, maar twee of meer persoonlijke antropomorfe wezens in het spel zijn. Zodat mijn informanten in verband met filiale heiligdommen steeds weer terugkeerden tot de volgende paradoxale formulering: baraka uahed, nzuru kull (het is één en dezelfde baraka, dus (!) bezoeken we ze allemaal).

b. Topografische mythen.

Mythen vormen een ander middel om de samenhang tussen gelijknamige heiligdommen vast te leggen.

De met het heiligdom geassocieerde heilige wordt beschouwd als iemand die niet alleen ergens begraven moet zijn (namelijk in het regionaal belangrijkste heiligdom dat zijn naam draagt) maar die zich ook op andere wijze aan bepaalde plaatsen in het landschap bijzonder verbonden heeft; in de legenden over plaatselijke heiligen is hiervan het 'waar' en 'hoe' uitgelegd en op die bepaalde plaatsen staat nu een heiligdom voor de heilige.

De oorzaak van gelijknamigheid wordt zo gelegd in een mythisch verleden waarover per definitie geen ooggetuigenverslagen bekend zijn; 'historische juistheid' is hier geen toepasbaar begrip.

De meest stereotiepe van deze legenden: 'Sidi ... was eens in de buurt van ... (toponym), hij zat daar enige tijd en toen hij weer opgestaan was, hebben de mensen die er woonden op die plek een heiligdom gemaakt.'

Dit thema wordt dikwijls nader uitgewerkt: de heilige trok met een groep volgelingen door het land, kwam op die plaats terwijl men een kudde hoedde, zette zich neer om het dagelijks gebed te verrichten, enz.

Een ander type legende wordt slechts over enkele van de regionaal belangrijkste heiligen verteld. Het is de uitwerking van een hagiografisch thema dat in de Kroumirie en elders in Noord-Afrika algemeen is (vergelijk Deneersman 1964; Marçais & Guiga 1925): Sidi ... was een heilige, die na zijn dood op een rijdier werd gezet om begraven te worden waar het rijdier stilhield of zijn last zou afwerpen; het rijdier deed dit te A. en daarom is hij nu daar begraven en daarom is daar nu ook zijn grootste heiligdom.'

Dit paradigma wordt nu uitgebreid om ook de minder belangrijke maar gelijknamige heiligdommen te verklaren: 'Het rijdier hield eerst stil te Z., de mensen daar begonnen reeds een graf te maken, maar toen liep het rijdier weer door, stopte te Y., daar gebeurde hetzelfde, enzovoorts, tot het dier definitief stilhield te A., waar men het lijk begroef en waar nu het grootste heiligdom is. Te Z., Y., tot en met A. maakte men heiligdommen voor deze heilige, die men er thans nog aantreft.'

In de mij bekende vorm is de legende soms nog verder uitgewerkt (in bepaalde varianten): type rijdier is vermeld, verscheidene heiligen naken samen hun laatste reis, er is een helper die de rijdieren begeleidt.

Over het algemeene zijn de geografische afstanden tussen gelijknamige heiligdommen verbonden volgens topografische mythen groter dan bij filiale heiligdommen. Aangezien in de Kroumirie geografische afstand onmiddellijk sociaal - structurele implicaties heeft, kunnen wij die ook hier vermoeden; ik kon hierop terug in hoofdstuk 12. Maar we moeten het verschil niet overdriften. De beide interpretaties voor gelijknamigheid worden immers soms door elkaar gebruikt; bij verschillende informanten ten aanzien van dezelfde gelijknamige heiligdommen. Bovendien worden de aanduidingen 'kebir' 'uŷlda' die kenmerkend zijn voor interpretatie volgens filiale heiligdommen ook sporadisch gebruikt voor heiligdommen die zijn verbonden door een topografische mythe.

Specifieke relaties tussen plaatselijke heiligen.

In de vorige paragraaf besprak wij relaties tussen heiligdommen. In principe, theoretisch, zijn de onderhavige gelijknamige heiligdommen met een en dezelfde heilige geassocieerd. Daarnaast bevatten de inheense religieuze voorstellingen ruimschoots de mogelijkheid om bijzondere relaties te formuleren tussen verschillende plaatselijke heiligen, wier heiligdommen niet gelijknamig zijn, maar wel in elkaars nabijheid liggen (binnen een straal van enkele kilometers).

Die relaties kunnen zijn:

1. vriendschap, buurschap: egalitaire samenwerking;
2. verwantschap;
3. niet-egalitaire samenwerking: de ene heilige is knecht of neid (hedīn respectievelijk hedīnta) bij de andere.

Voor bepaalde met name genoemde heiligen zijn deze relaties, meestal zeer beknopt, in mythen geformuleerd: 'De heilige vrouw Ayāša (13) was familie van Sidi Mehāned (17), 'Sidi Tuhāni (47) was knecht bij Sidi Amāra (15)', 'Sidi Abdāllah (14) en Sidi Bū- Nāqa (64) waren twee heiligen die altijd samen waren.'

Precies als bij de inheense interpretatie voor gelijknamige heiligdommen, zijn deze formuleringen paradigma's, interpretatieschema's die voor de participanten klaar liggen en die zij, ook als zij niet over nadere historische of mythologische informatie beschikken, naar believen op allerlei plaatselijke heiligen kunnen toepassen.

De aard van de relatie die men construeert tussen de twee heiligen, weerspiegelt dan steeds de positie die ieder van beiden (en het overeenkomstige heiligdom) inneemt in de hiërarchie van plaatselijke heiligen. Zijn beide heiligen/heiligdommen even belangrijk, dan concludeert men tot egalitaire samenwerking; is er een duidelijk verschil in importantie, dan concludeert men tot inegalitaire samenwerking, ofwel de minder belangrijke heilige wordt als een minder opvallend (vaak vrouwelijk) familielid van de aanzienlijker heilige beschouwd.

De paradigma's zijn overigens niet onkeerbaar; de ene heilige kan de knecht zijn van de andere heilige, maar niet elke uit de legende bekende knecht van een heilige wordt zelf als heilige beschouwd. Zo was Hellâl de knecht van Sidi Abdallah en Sidi Bu-Nâqa, maar hij is geen heilige, heeft geen heiligdom; wel is hij een mythische voorouder.

Evenmin worden alle uit de legende bekende verwanten van de heilige zelf als heilige beschouwd: er bestaat een heilige Alî ben Hâder; zijn vader, Hâder, is geen heilige, heeft geen heiligdom, maar hij is evenals Hellâl wel een mythische voorouder (van de Hedâyrîya-clan). Uit deze beide voorbeelden en ook uit een tern als Gaddi/a blijken nauwe relaties tussen heiligen en mythische voorouders; Ik kom hierop terug (hoofdstuk 12).

Soms worden de relaties tussen heiligen in een neer uitgewerkte legende geformuleerd. Een voorbeeld is de legende van Sidi Mehâned en Sidi Slîna, waarvan ik vele varianten kon noteren (appendix 10); deze legende beschrijft hoe de aanvankelijk niet-egalitaire relatie tussen deze heiligen ('Sidi Mehâned was herder bij Sidi Slîna') zich wijzigde in een egalitaire: Sidi Mehâned toonde zijn grote, autonome baraka, zodat Sidi Slîna de superioriteit van Sidi Mehâned moest erkennen, hen niet langer als herder kon houden, maar hen zelfs land gaf om op een paar kilometer afstand zelfstandig te gaan boeren.

Slechts heiligen waarvan de heiligdommen in elkaars nabijheid liggen worden aan de hand van deze paradigma's in een bepaalde onderlinge relatie geplaatst.

Wat is in dit geval 'nabijheid'? Dat hangt af van de positie van ieder der beide heiligen/heiligdommen, in de plaatselijke hiërarchie. Betreft het twee regionaal zeer belangrijke heiligdommen, dan kan nog een relatie geformuleerd worden als de heiligdommen circa 5 kilometer van elkaar liggen; maar is één van beide, of zijn allebei de heiligdommen, minder belangrijk, dan blijkt die afstand onder de 2 kilometer te liggen. Over het algemeen beperken formuleringen over relaties tussen heiligen zich tot hetzelfde dal.

Binnen zo'n dal, dat tientallen heiligdommen kan bevatten, worden echter lang niet alle met de heiligdommen geassocieerde heiligen door de participanten samengevoegd in één schema van relaties. Wij moeten hierbij bedenken dat een deel van de heiligdommen, vooral naburige, gelijknamig is en daaron reeds tot één heilige is teruggebracht. Zo'n verzameling gelijknamige heiligdommen wordt dan zelf weer een bouwsteen in het algemenere, ook niet-gelijknamige heiligen/heiligdommen omvattende plaatselijke relatieschema.

In de inheense opvattingen bestaat er idealiter per dal slechts één relatieschema, dat alle heiligen omvat die geassocieerd zijn met de heiligdommen in dat dal.

In ieder dal is één heiligdom onmiskenbaar het belangrijkste: zowel naar uiterlijke vorm, naar de aard van de religieuze activiteiten die mensen op dit heiligdom richten, als naar de grootte van het recruteringsveld waarbinnen mensen gerecruteerd worden tot religieuze activiteiten gericht op dit bepaalde heiligdom. (Wij zullen zien dat dit recruteringsveld grotendeels in termen van territoriale segmentatie kan worden beschreven),

Rond de heilige geassocieerd met dit belangrijkste heiligdom, worden nu, in de voorstelling van de participanten, alle andere heiligen neergezet, met de centrale heilige verbonden door vriendschap, buurschap, verwantschap of cliëntschap. De heiligen in een dal vormen zo een wielvormig netwerk, met in de kern de belangrijkste heilige. Eventueel kunnen er nu tussen de belangrijkste heiligen van verscheidene dalen ook relaties gespecificeerd zijn; deze relaties worden dan steeds als egalitair beschouwd. De mythe van Sidi Abdallah en Sidi Bu-Nâqa is hiervan een voorbeeld. In dit opzicht is de mythe van Sidi Mehâmed en Sidi Slina interessant: een aanvankelijke inegalitaire relatie evolueert tot een egalitaire; een egalitaire relatie is veel beter in overeenstemming met het feit, dat de heiligdommen waarmee beide heiligen geassocieerd zijn (ieder in een ander, aangrenzend dal) de belangrijkste van het dal zijn.

Niet altijd komen de opvattingen van de participanten overeen met bovenstaand schema. In het dal waar thans Sidi Mehâmed de belangrijkste heilige is (geassocieerd met vier gelijknamige heiligdommen: 17, 35, 36, 37), komt ook een andere zeer belangrijke heilige voor: Bu-Qasbaya, eveneens geassocieerd met vier gelijknamige heiligdommen (5, 6, 7, 42). Er is geen mythe om de relatie tussen deze beide heiligen uit te drukken; zelfs komen de participanten er niet toe om, ad hoc, een bepaalde formulering voor deze relatie te bedenken. Bu-Qasbaya wordt wel betrokken bij het ritueel voor Sidi Mehâmed. De verhouding tussen Sidi Mehâmed

en Bu-Qasbaya heeft een historische verklaring, waarop ik terugkon in hoofdstuk 12 (vergelijk appendix 2).

Andere uitzonderingen vormen de onbelangrijke heiligdommen, die slechts door enkele gezinnen worden bezocht. De hiermee geassocieerde heiligen zijn te onaanzienlijk om in een mythe expliciet aan de belangrijkste heilige van het dal gekoppeld te worden. De participanten zijn echter bereid om, ad hoc, een inegalitaire relatie tot de centrale heilige te postuleren.

Heiligen, heiligdommen en het landschap.

Het hiërarchische schema van plaatselijke heiligen geeft als het ware een beschrijving van het desbetreffende dal in termen van heiligdommen. Heiligdommen, vooral de belangrijkste, zijn goed bekende plaatsen in het landschap, dikwijls centraal gelegen of op een vooruitspringende heuvel. Het is dan ook niet verwonderlijk dat heiligen/heiligdommen een belangrijke rol spelen in de Krounirise plaatsbeschrijving.

In hoofdstuk 2 en elders (Binsbergen 1970: 29v, 35v) heb ik laten zien hoe namen van territoriale segmenten en van clans inheens gebruikt worden voor plaatsbeschrijving. Naarmate de sociale groeperingen een groter territorium bezetten, wordt dit type aanduidingen des te onscherper. Vandaar dat Krounirs bij plaatsbeschrijving dikwijls gebruik maken van namen van heiligdommen. Heiligdommen vormen immers een vast punt in het landschap, en maken een veel exacter localisatie mogelijk. Het gebruik van namen van heiligen in inheense plaatsbeschrijving is overigens gebruikelijk in heel de Maghreb; ook daarbuiten vinden wij hetzelfde verschijnsel, bijvoorbeeld in de katholieke landen (vergelijk Sopher 1967: 33v).

Niet altijd echter heeft in de Krounirie plaatsbepaling door middel van heiligdommen een grotere exactheid dan die door middel van sociale groeperingen. Ik wees er reeds in hoofdstuk 2 terloops op, dat heiligdommen als karakteristieke attributen verbonden kunnen zijn aan territoriale segmenten. Dit principe krijgt verderop uiteraard nog een uitvoerige behandeling.

De band tussen een heiligdom en een territoriaal segment kan nu zo sterk zijn, dat het territoriale segment genoemd wordt naar zijn karakteristieke heiligdom. De naam Sidi Mehâmed is niet alleen aanduiding voor een heilige en voor vier met hem geassocieerde heiligdommen, maar ook voor de dalkon waarin Sidi Mehâmed de belangrijkste heilige is; en zelfs, binnen die dalkon, voor het gehucht dat het meest op de heiligdommen van deze heilige is georiënteerd.

Voorts zijn heiligen en heiligdommen niet slechts van belang voor de plaatsbepaling en voor de naangeving van sociale eenheden. Rond ieder heiligdom is er een gebied, dat het exclusieve terrein van de heilige is die met dat heiligdom is geassocieerd. Dit gebied noemt men horn of ad. Het eerste woord is nauw verwant aan het woord horna (hoofdstuk 3); het betekent in feite niets anders dan horna in haar territoriale aspect.

Hoe groot dit terrein is, hangt af van de betekenis van het heiligdom; soms is het enkele vierkante meters, nooit is het meer dan enkele hectaren. Dit terrein is eigendom van de heilige en geniet diens bijzondere bescherming. Er mag niet geploegd worden, de eventueel daar aanwezige graven mag men niet ontfermen, men moet er zich onthouden van zingen, ruzie, overspel, aan flora en fauna mag men er zich niet vergrijpen, eventueel daar achtergelaten bezit moet men respecteren. Indien op het terrein het heiligenfeest wordt gehouden, staan de bezoekers en hun bezittingen onder de bescherming van de heilige. Mensen die (net name in het geval van bloedwraak), hun toevlucht zoeken op dit terrein mag men niet doden. Daarnaast deelt de heilige zijn baraka mee, niet alleen aan zijn eigen terrein, maar ook aan de directe omgeving daarvan: aan akkers, weiden, beken, hele gehuchten en, als het een zeer belangrijk heiligdom betreft, aan het hele dal.

Tenslotte gaat er van heiligdommen nog een andere, indirecte, invloed uit op het landschap. De belangrijker heiligdommen moeten voor iedereen, niet alleen uit de naaste omgeving maar ook uit andere gehuchten, vrij toegankelijk zijn, zonder dat men de intiniteit, de horna, van andermans grond en erf hoeft aan te tasten. Het eigen terrein rond een heiligdom komt aan deze voorwaarde tegemoet. Maar bovendien is er traditioneel een stelsel van regionale verbindingswegen die (in tegenstelling tot de paden binnen een gehucht die altijd wel over iemands grond lopen) volkomen openbaar zijn. Deze smalle traditionele wegen werden ook gebruikt voor bezoek aan markten. Zij zijn nog grotendeels intact en worden nog steeds door de Krounirs geprefereerd boven de wegen die door de overheid in het gebied zijn aangelegd. In hoofdstuk 8 zullen wij zien, hoe deze paden ook in zichzelf een diffuus religieus aspect hebben.

Na deze verkenning van voorstellingen met betrekking tot heiligen en heiligdommen, kunnen we de religieuze activiteiten gericht op deze agentia bespreken. Daaraan worden de volgende paragrafen gewijd.

Aanroepen.

Zeer dikwijls wordt de naam van een bepaalde heilige gebruikt: om woorden kracht bij te zetten, als getuige bij een bewering of eed, en om zijn hulp en bescherming of wraak in te roepen op allerlei momenten dat men die nodig heeft. Men hoeft hiervoor niet in of vlakbij het heiligdom te zijn.

Plechtige eden, bijvoorbeeld om een ernstige beschuldiging (van diefstal, overspel, verkrachting) te ontkennen of te affirmeren, of om aanspraken op land te consolideren, behoren wel in een belangrijk heiligdom afgelegd te worden, in gezelschap van getuigen. Ik ken hiervoor in mijn onderzoeksgebied echter geen recente gevallen.

In dit verband moet ik ook de verbale neziya's noemen die men een heilige kan bewijzen op muzikale feesten. Daarbij geeft men de muzikant geld, ter ere van andere personen, al dan niet aanwezig; de muzikant toont dan het geldstuk en roept de namen der betrokkenen af (een uitvoerige beschrijving bij: Binsbergen 1970d).

Het is nu zeer gebruikelijk om geld te geven ter ere van de belangrijke plaatselijke heiligen.

Beloften en onheil.

Het aanroepen van de hulp, bescherming of wraak van een heilige gaat over het algemeen gepaard met een belofte: 'Sidi..., sta mij bij in dit geval en ik zal je die en die religieuze activiteit bewijzen.'

Idealiter zijn deze beloften altijd niet-conditioneel, 'met het goede hart' (hoofdstuk 3). De belofte zal worden nagekomen, ongeacht de verdere ontwikkelingen van de gebeurtenissen waarvoor men de hulp van de heilige inroept. De participanten konden er echter voor uit, dat een groot deel van de beloften wél conditioneel is, vooral wanneer het om grote beloften gaat: het offeren van een beest. Zo'n belofte wordt vaak op de volgende slinkse manier conditioneel gemaakt. Wie een drachtige koe heeft, en de heilige een belangrijk verzoek gaat doen, zegt dan: 'Mijn koe is drachtig. Als zij een stierkalfje werpt, dan zal ik het opfokken en als het volwassen is, slachten als offer voor jou, heilige; maar als ze een koekalfje werpt zal ik het voor mezelf houden.' Zelfs al blijkt de heilige het verzoek in te willigen, dan nog moet hij er genoeg mee nemen geen offer te krijgen, als de drachtige koe slechts koekalfjes werpt!

Het inlossen van een grote belofte (slachten van een beest) is

meestal een geprononceerde feestelijke gebeurtenis, waarbij 's avonds muzikanten worden uitgenodigd en extase-dansen worden verricht.

De tijdsruimte die men neemt te hebben om een belofte na te komen is lang: vele maanden tot enkele jaren, ook als het kleine dingen betreft (bijvoorbeeld voor een paar centen wierook). Is men echter al te laks of maakt men het nakomen van de beloften onmogelijk (door bijvoorbeeld het beloofde offerdier te verkopen) dan haalt men zich de toorn van de heilige op de hals, met verschrikkelijke gevolgen.

Een belangrijk deel van het vele onheil dat de Krounirsen overkomt wijten zij aan het recht vertoornde heiligen.

Meestal is het echter moeilijk, de vertoornde niet-menselijke agens te identificeren die verantwoordelijk is voor een bepaald onheil dat iemand is overkomen. Men is grif met beloften. Iemand onderhoudt relatie niet met één heilige, maar met verscheidene; uit appendix 3 blijkt dat men alleen al van 3 tot 7 afzonderlijke heiligen de heiligdommen bezoekt; en daarnaast zijn er relaties met heiligen die niet met heiligdombezoek gepaard gaan. Dikwijls wordt iemands onheil juist veroorzaakt door de heiligen op wie men weinig religieuze activiteiten richt, net wie men de relatie bijna is vergeten, maar die toch onmiskenbare claims op die persoon hebben. Tenslotte zijn er naast heiligen nog andere categorieën van niet-menselijke ziekte-veroorzakers: het boze oog (al-^cAyn); onpersoonlijke ziekteverwekkers die men niet als religieus beschouwt maar tot het domein van de gewone arts rekent; de geesten en andere niet-menselijke entiteiten die in hoofdstuk 7 behandeld zullen worden; en tenslotte een onpersoonlijk 'toeval' of 'ongeluk'. Om in dit ingewikkelde systeem de ziekteveroorzaker op te sporen, neemt men meestal een divinatiespecialist in de arm.

Van divinatiespecialisten zijn er diverse typen. Naast de Qoranonderwijzer (hoofdstuk 5) zijn er bepaalde prominente figuren uit de plaatselijke religieuze broederschap (hoofdstuk 9) en mensen die zonder verder religieus specialisme bekend staan als divinator. Deze laatste noemt men tekāza; zij wonen dikwijls in de omgeving van de streekcentra, waar zij vooral hun praktijk uitoefenen op de markt. Tenslotte zijn er nog specialisten die rondtrekken in Tunesië en eens per jaar de Krounirse gehuchten aandoen; zij worden geacht af te stammen van niet-Krounirse heiligen.

Vele gezinnen bezoeken verscheidene typen divinatie-specialisten, waarvoor men vaak urenlange tochten maakt. Sommige gezinnen gaan uitsluitend naar de Qoranonderwijzer of naar het hoofd van de religieuze broederschap. De achtergronden van de keuze van een divinatie-

specialist zijn bij mijn onderzoek onduidelijk gebleven

Dikwijls identificeert de spacialist de oorzaak van het onheil als zijnde een bepaalde heilige; en de specialist, of het slachtoffer zelf, identificeert dan die heilige, waarop bezoek en meestal andere, op die heilige gerichte activiteiten volgen.

Overigens is het niet nakomen van een belofte niet het enige wat de woede van een heilige kan opwekken, zodat hij de betrokkene onheil berokkent. Hetzelfde gebeurt bij laksheid in bezoek aan het heiligdom, verhuizen uit de onmiddellijke omgeving van het heiligdom vandaan, en het zich vergrijpen aan iets dat op bijzondere wijze met de heilige geassocieerd is.

De geniddelde Krounir wordt niet zelden door onheil bezocht. Door de armoede en geringe hygiëne is de kans op ziekte groot, en zijn vele ziekten fataal. Ook vee is dikwijls ziek: door slechte voeding en huisvesting en door een weinig effectieve inheense medische kennis. Sommige ziekte-veroorzakers nu overvallen de mens met onheil zonder dat hen nalatigheid of overtredingen kunnen worden verweten; dit geldt voor geesten, medische ziekteverwekkers, toeval. In vele gevallen echter kan de betrokkene, in samenwerking met de divinatiespecialist, het onheil wel verklaren uit nalatigheid of overtredingen ten aanzien van bepaalde, net name genoemde, niet-menselijke agentia. Wanneer ieder een stipt de verplichtingen en verboden met betrekking tot deze agentia nakwan, zou de inheense opvatting over onheil spoedig ineens storten. Een zekere laksheid en roekeloosheid in religieuze activiteiten is daaron een onderdeel van het religieuze systeem. Op het moment dat iemand een grote belofte doet is hij meestal wel van plan die belofte na te komen. Maar een half jaar later, als inderdaad zijn kind of zijn schapen genezen zijn, dan is het allenaal al weer zo lang gelgeen, en in plaats van het beloofde beest te slachten en gratis aan iedereen uit te delen, kun je het in deze moeilijke tijden toch veel beter verkopen... Misschien is zelfs de heilige de hele belofte alweer vergeten...

De niet-menselijke agentia zijn niet alziend en alwetend (behalve God, maar die is geen direkte ziekte-veroorzaker), en reageren niet op ieder vergrijp.

De Krounir volgt bepaalt niet blindelings zijn religieuze verplichtingen en verboden. Dikwijls weegt hij de kans op onheil af tegen de voordelen van de overtreding. Omdat er in feite (voor zover wij weten) geen enkele causale relatie bestaat tussen vergrijp en onheil, is het ook voor de Krounir een ervaringsgegeven dat na een bepaald vergrijp verwachte straf dikwijls uitblijft. Deze ervaring versterkt hem dan

weer in verdere vergrijpen,-tot er een bepaald onheil inderdaad coincideert met een religieus vergrijp,als bewijs dat de heilige toch niet over: zich laat lopen.

Het toewijden van voedsel.

De meeste soorten voedsel kan men toewijden voor een heilige: meelpudding(asida), een kouskousmaal, een macaronimaal, bepaalde met olie (in plaats van met water,wat in het alledaagse leven gebruikelijker, en goedkoper, is) bereide koeken, en vlees.Om toe te wijden zegt men, als men het voedsel begint te bereiden:'dit is voor jou, ...'(volgt de naam van heilige/heiligdom aan wie men toewijdt).Het voedsel raakt dan mechanistisch vol van de baraka van de betrokken heilige.

Het grootste deel van de gehuchtsbevolking is verschrikkelijk arm; behalve het macaroni-maal behoren de bovengenoemde,relatief kostbare en bewerkelijke gerechten niet tot het dagelijkse menu.Maar ook wanneer men meelpudding, kouskous,en dergelijke eet, wijdt men die maaltijden nog niet altijd toe: teowijden blijft gevoeld worden als iets bijzonders,dat men gewoonlijk slechts enkele keren per maand doet, meestal wanneer men juist geld heeft ontvangen van de werkverschaffing(ééns per veertien dagen).

Door nu en dan voedsel toe te wijden aan een bepaalde heilige continueert men de vaste relatie die men met die heilige heeft.Soms is dit voldoende reden,maar meestal is er,binnen de continuïteit van die relatie ,wel'een bepaalde concrete aanleiding te vinden op grond waarvan men tot toewijden van voedsel kwam: bezoek aan het heiligdom, beloften, de participatie in een beestenoffer, of een (jaarlijks of halfjaarlijks) feest van de desbetreffende heilige.

Men eet ook maaltijden voor heiligen die men niet bezoekt.

Dit is het geval bij Sidi Abd-ël-Qader, die geen heiligdom geeft in het mij bekende deel van de Kroumirie.

Ook kan men door middel van maaltijden relaties continueren met plaatselijke heiligen uit de direkte of wijdere omgeving.

Met heiligen wier heiligdom men ooit bezocht heeft blijft men onvermijdelijk levenslang in relatie staan.Idealiter impliceert deze relatie het bezoeken van het heiligdom van die heilige,daarnaast ook het toewijden van maaltijden.Dit laatste kan voortgezet worden ,zonder veel moeite, ook wanneer men die heiligdommen niet meer kan of wil bezoeken.

Voorts bevinden zich in elk gehucht en naaste omgeving minder belang-

rijke heiligdommen, die maar door een deel van de vrouwelijke gehuchtsbewoners worden bezocht; de andere vrouwen (behorend tot een ander segment dan de bezoeksters) wijden wel maaltijden toe aan deze heiligdommen.

Beestenoffers.

Runderen, schapen, geiten, kippen en hanen worden vrij frequent geslacht ter ere van een bepaalde heilige/heiligdom. Slachten gebeurt dan vóór de middag. Vóór het doden wordt de naam van God en van degeen aan wie het offer wordt toegewijd, uitgesproken; het beest, wordt met de kop naar het oosten gekeerd. Een beest dat op deze wijze gedood is draagt de baraka van degeen aan wie het is toegewijd; en volgens de mechanistische opvatting gaat deze baraka over in wie het vlees eet.

Kippen en hanen worden door één gezin geslacht, meestal op het eigen erf, soms in een heiligdom.

Voor grotere dieren zijn er diverse mogelijkheden.

Het eenvoudigste is dat één gezin of een enkele groep van nauwverwante gezinnen (familie-erf) een beest slacht dat men in eigendom heeft. Dit komt echter weinig voor: van deze traditionele veetelers heeft nog slechts een minderheid enig vee, en het zijn slechts de allerrijksten die zich kunnen permitteren een beest te slachten voor eigen gebruik.

De tweede manier is dat door een verzameling gezinshoofden een beest wordt gekocht, waarin ieder een gelijk aandeel betaalt (altijd twee weken later); Het beest wordt geslacht en ieder krijgt een gelijke portie vlees. Recruitering van deelnemers geschiedt op basis van territoriale segmentatie, of op basis van het samenwerken in een afdeling van de werkverschaffing (waartoe mannen worden gerecruteerd binnen een straal van circa 5 km.).

Bij deze vorm van collectief slachten is de rol van doders (van runderen althans) een rudimentair specialisme. Per gehucht zijn er maar enkele doders. Het zijn over het algemeen sterke mannen van middelbare leeftijd, die niet tot de allerarmsten behoren (vaardigheid in het doden doet men immers slechts op bij veebezit). Zij staan hoog in aanzien, onder meer door een tamelijk onberispelijk leven. Bij het uitoefenen van zijn specialisme moet de doder in een staat van rituele reinheid zijn, wat hij bereikt door zich vooraf geheel te wassen. De doder spreekt de slachtformule uit, snijdt snel de halsslagader in, laat het bloed wegstromen, en snijdt daarna de kop af, waarna anderen het slachten en uitbenen voortzetten.

De gelijkheid van de porties krijgt zeer grote nadruk; het collectief slachten is, afgezien van het religieuze karakter, een indrukwekkende manifestatie van de principiële gelijkheid van de deelnemers. De delen van het lichaam die een verschillende kwaliteit vlees opleveren (grote organen, ribben, dijstuk, enz.) worden (na eerst in tweeën gesneden te zijn) elk afzonderlijk in evenveel stukken gesneden als er deelnemers in het offer zijn; van deze stukken vlees van diverse kwaliteit worden hoopjes gemaakt, waarbij zeer nauwkeurig wordt toegezien dat geen vleessoort op één der hoopjes ontbreekt en de hoopjes kwantitatief gelijk zijn; af en toe worden nog kleine herschikkingen gedaan, te grote brokken worden doorgesneden en verder gedistribueerd; waarna op aanwijzing van één invloedrijk man (in geen van de door mij waargenomen gevallen de doder) die de ceremonie leidt, de deelnemers één voor één naar voren komen, in willekeurige volgorde het hun willekeurig toegewezen hoopje vlees nemen, en naar huis gaan. Het hele proces speelt zich af in de buitenlucht, op de grond. Het vlees wordt op een bed van bladeren gelegd.

Het is merkwaardig, dat er tijdens het slachten een angstvallige scheiding in acht genomen wordt tussen enerzijds ingewanden (maag, darm, longen, lever, schildklier, milt, hart) en anderzijds het vlees en de botten. De ingewanden worden direct na thuiskomst geroosterd en door ouders en kinderen samen opgegeten; vlees en benen worden gebruikt voor het avondmaal.

⑤ Een derde mogelijkheid is dat iemand een eigen beest slacht op een plaats waar kopers verzameld zijn (met name daar waar mensen van de werkverschaffing werken of op een belangrijk heiligenfeest), en het ter plaatse per kilo verkoopt. Op een groot heiligenfeest zijn gewoonlijk mensen uit vele gehuchten uit de wijde omtrek verzameld, en allen willen vlees mee naar huis nemen. Hierbij is echter op het moment van het doden geen sprake van toewijden; het is geen beestenoffer. De koper gaat met zijn kilo vlees naar huis en wijdt het daar toe aan een bepaalde heilige, bij het bereiden van de maaltijd.

Hetzelfde gebeurt met vlees dat men op de vierde manier verkregen heeft: bij de slagers op de markt en in de winkel in één van de urbane centra.

Over het algemeen geldt dat het vlees, afkomstig van een beestenoffer, 's avonds wordt klaargemaakt met een maal van kouskous of macaroni, toegewijd aan dezelfde heilige als waarvoor het beest geofferd werd.

De belangrijkste aanleiding om een beest aan een heilige te offeren is het jaarlijkse of halfjaarlijkse feest van die bepaalde heilige. Wie met de betrokken heilige in een vaste relatie staat, is verplicht op die dag het heiligdom te bezoeken en een vleesmaal toe te wijden.

Voor zo'n feest kan men dus ook vlees kopen bij de slagers ter plaatse of in de urbane centra. Vlees dat bij het heiligdom gekocht is, is nog niet toegewijd, naar het wordt toch gezocht de speciale baraka van de betrokken heilige te hebben (zoals alles wat men op een heiligenfeest koopt); verder maakt het toewijden bij het klaarnaken van het maal dat dit per kilo gekochte vlees dezelfde baraka geeft aan wie het eet als vlees van een zelf-geslacht offerdier. Hetzelfde geldt, maar in wat mindere mate, voor vlees gekocht in de urbane centra.

Ook buiten het feest kan men een beest offeren:

a. Ter benadrukking van de voortdurende relatie waarin men tot de heilige staat, zonder voorafgaande beloften en zonder tekenen dat de heilige vertoornd is; als eerbewijs dus, om toekomstige toorn te voorkomen, en om de heilige tot het inwilligen van toekomstige verzoeken extra te verplichten. Ik heb de indruk, dat dit zich weinig voordoet, buiten verplichte offers op het heiligenfeest. De enige zuivere voorbeelden van offers zonder beloften zijn de collectieve beestenoffers die regelmatig door de arbeiders van de werkersshaffing aan de belangrijkste plaatselijke heiligen gebracht worden. Deze arbeiders kaptten grote stukken bos in de omgeving van belangrijke heiligdommen, en uit angst dat dit werk de toorn van de betrokken heiligen zou opwekken, (zij tastten zijn terrein aan), slachtten men beesten voor hen.

b. Als middel om de heilige weer gunstig te stemmen, nadat uit bepaalde, door divinatiespecialisten geïnterpreteerde tekenen gebleken is dat hij vertoornd is.

c. Ter inlossing van een belofte aan een heilige.

De aanleiding van zo'n belofte kan ziekte of tegenslag zijn. Vaak echter gaat het om de bescherming van de eigen veestapel tegen ziekten, roofdieren en dieven. Wie dieren heeft belooft de heilige een jong mannelijk dier, dat geslacht zal worden als het volwassen is. Het vlees van een offerdier moet gratis gedistribueerd worden over de onwonenden en eventuele passanten. Dit gebeurt voor schapen, koeien, en waarschijnlijk ook voor geiten. Vooral wanneer ziekte de veestapel bedreigt, doet men dit soort beloften. Waarschijnlijk zijn het niet altijd de jongste en beste dieren die tenslotte als offer geslacht worden.

Het is overigens goed in gedachten te houden, dat vele gehuchtsbewoners zo arm zijn dat zij geen enkel dier begitten, nog geen kip--petje.

Als dieren of hun ongeboren jongen aan een heilige zijn beloofd, mogen zij niet verkocht worden en niet aan andere religieuze rituelen worden gewijd. Overtreedt men deze regel, dan zijn de toorn van de betrokken heilige en de gevolgen (waanzin, ziekte, dood en andere rampen) niet te voorkomen.

Wanneer iemand een kip, geit of schaap slacht, kan hij het vlees gemakkelijk in één dag opmaken met zijn gezinsleden, erfgenoten, en andere mensen met wie hij intensieve relaties onderhoudt (bepaalde leden van zijn buurschap, en nauwe kindred elders binnen het gehucht).

Een rund echter levert het vlees voor een vleesmaal voor tenninste 60 Krounirse gezinnen. Wanneer men een rund aan een heilige offert, en het vlees dus niet kan verkopen, moet men ongeveer 60 gezinnen een portie vlees geven. Het betrokken gezinshoofd zal slechts met een klein deel van deze gezinnen (hoogstens 30%) geregelde meziya-relaties hebben; een groot deel van het vlees gaat naar gezinnen waarmee de betrokkene nauwelijks iets te maken heeft. Binnen de Krounirse samenleving kan zich vrijwel niemand zo grote generositeit veroorloven. Weliswaar levert zo'n offer wel zeer grote horma op en daarvan heeft de betrokkene dan weer indirect voordeel.

Toch zijn voor het individuele gezinshoofd de kosten van een runderoffer zo groot, dat dit type offer per sjeikdom slechts enkele keren per jaar voorkomt.

Vanwege het geringe veebezit zijn echter ook individuele offers van schapen of geiten zeldzaam (14). De armeren brengen dergelijke offers niet. Van de leden van de economische middenklasse offeren slechts die personen een schaap of een geit, die hoge horma hebben. Men zou kunnen denken, dat zij die hoge horma juist danken aan een dergelijk offer; maar daarvoor is een beestenofer toch te incidenteel, en is horma een te belangrijk begrip in het proces van niet-religieuze interactie. Verder kunnen wij de samenhang tussen horma en beestenofer als volgt interpreteren: wie hoge horma, dus veel positieve relaties, heeft ten midden van de mensen, kan zich niet permitteren andere dan positieve relaties te hebben met de plaatselijke heilige-relaties die hij door religieuze activiteiten van hoge kwaliteit (met name beestenooffers) laat uitkomen.

Er is geen samenhang tussen het offeren van kippen enerzijds, en welstand en horma anderzijds. Kippenoffers treffen wij aan in alle gezinnen die kippen houden (circa 30% van het totaal). Een gezin dat zelf geen kippen houdt koopt zelden een offerkip.

Het specialisme van beheerder van een heiligdom.

De regionaal belangrijkste heiligdommen hebben een beheerder (ukil, risbonsabel). Dit is een part-time specialisme.

Tegenwoordig wordt de beheerder gekozen en geïnstalleerd door de kernleden van de mannen-vergadering in het gehucht waar het heiligdom staat. De benoeming moet door de ših geratificeerd worden. De mannenvergadering kiest de beheerder uit de naaste kindred van vroegere beheerders. De historische en sociaal-structurele achtergronden van de opvolging van beheerders van heiligdommen zal ik in hoofdstuk 12 bespreken (vergelijk appendix 2 en 6).

Thans omvat de functie van beheerder het volgende: Twee maal per week (Donderdags en Vrijdags) steekt hij kaarsen aan in het heiligdom. Hij houdt het heiligdom schoon. Hij neemt gaven van bezoekers in ontvangst; voor zover er geld gegeven wordt besteedt hij dit aan wierook, kaarsen, vlaggen voor het heiligdom en aan vlees en andere etenswaren voor zijn eigen gezin, om als maal toe te wijden aan de heilige. Hij maakt het heiligdom klaar voor het feest: repareert het dak (voor zover het heiligdom geen stenen koepeldak heeft), steekt de vlaggen buiten; hij kondigt het feest aan door een rondgang in de wijde omgeving, en hij leidt de optocht door de omgeving van het heiligdom ter afsluiting van het feest.

Het gewone bezoek van de beheerder aan het heiligdom om daar wierook en kaarsen te branden, verloopt als het algemene bezoekritueel beschreven in de volgende paragraaf, maar zonder dat de beheerder zelf gaven naar het heiligdom brengt of er koeken nuttigt. Bij het verrichten van zijn activiteiten in het heiligdom doet de beheerder voor de ingang zijn schoenen uit (voor gewone bezoekers is dat ongebruikelijk); het rode mutsje der Moslins en de hoofddoek (meestal op het mutsje gedrapeerd) houdt men op. Maar bezoekers zetten wel een eventuele zonnehoed af.

De beheerder wordt in een deel van de taken geassisteerd door enkele andere personen uit het gehucht waar het heiligdom staat. Zij behoren evenals de beheerder zelf tot de kindred van vroegere beheerders. In Sidi Mehaned zijn de helpers naaste burenen van de huidige beheerder.

Dikwijls is het specialisme van beheerder gecombineerd met andere specialismen: hetzij dat van Qoranonderwijzer, hetzij dat van extasedanser.

Een bezoek aan het heiligdom is meestal zeer goed mogelijk zonder tussenkomst van de beheerder. Sommige kuba's echter hebben een deur met een slot; in dat geval is tussenkomst van de beheerder wel nodig.

Bezoek aan het heiligdon.

Een bezoek aan een heiligdon(ziāra) brengt men individueel of met andere mensen: gezinsleden, buren, verwanten. Verderop zal ik de verschillen tussen individueel en collectief bezoek bespreken.

De ideale dagen voor heiligdon bezoek zijn Donderdag en Vrijdag. Meestal bezoekt men meer dan één heiligdon op een dag, waarbij de volgorde die men kiest de zichtbare neerslag is van de hiërarchie van heiligen/heiligdommen die men ter plaatse hanteert.

De kleinere heiligdommen worden uitsluitend door vrouwen bezocht. Mannen bezoeken slechts de belangrijker heiligdommen, die met mannelijke heiligen zijn geassocieerd. Verreweg de meeste mannen bezoeken zelfs de belangrijkste heiligdommen alleen op het jaarlijkse of halfjaarlijkse feest voor de betrokken heilige. En ook dan betreden zij nog niet het heiligdon: heiligdonbezoek is primair een vrouwenzaak, en een man zou naar aanstoot geven door een ruimte te betreden, waar vele vrouwen zich staan te verdringen.

De enige mannen die buiten het feest regelmatig een heiligdon bezoeken, zijn de leden van de religieuze broederschap (hoofdstuk 9). Jongens die vertrekken naar militaire dienst bezoeken het belangrijkste plaatselijke heiligdon, evenals vroeger de mannen die ten strijde trokken. Ook komt het voor dat een man zijn vrouw vergezelt als zij, zonder andere vrouwen, een ver heiligdon wil bezoeken.

Een bezoek gaat altijd gepaard met materiële gaven die men in het heiligdon achterlaat of aan de beheerder ter hand stelt. Deze gaven noemt men eveneens ziāra of neziya. Die gaven kunnen zijn: geld (meestal een zeer klein bedrag), wierook, kaarsenpen, kaarsenhouder, een wierookbakje, een vlag; deze reeks geeft een bepaalde hiërarchie weer: geld is de kleinste bezoekegift die men een heilige kan geven, een vlag de grootste.

Wierook, kaarsen en vlag koopt men in de winkels of op de markt van de streekcentra, of in de gehuchtwinkel. Kaarsenhouder en wierookbakje worden door de gevers zelf gemaakt, gelijk met het gebruiksaardewerk; alleen de vrouwen in een gehucht die zich met pottenbakken bezighouden (circa 10% van de volwassen vrouwen) brengen dit offer.

Ook brengen men wel boter of olie mee, om op de voorwerpen in het heiligdon te doen. Naast deze gaven, die in het heiligdon achterblijven, neemt men dikwijls thuis bereide oliekoeken mee naar het heiligdon.

Een bezoek aan een groot heiligdon verloopt als volgt:

Vrouwen beginnen bij aankomst bij het heiligdon te jodelen (Frans: youyou, 'zagrita'). Men gaat het heiligdon in en raakt gretig alles aan: muren, kora, vlaggen, de tombe, kaarsenhouders, kaarsen.

Losse voorwerpen worden eerst naar het voorhoofd, daarna naar de lippen, daarna naar de borst gebracht. Men deponeert de meegebrachte wierook en kaarsen, hetzij in de kist, hetzij op de 'tafel'. Een deel van de wierook wordt fijngenaakt met een kora en op een wierookbakje met inniddels ontstoken houtskool of takjes galegd. Men gaat rond met het dampende bakje, ieder wuift de rook, die vol baraka is, naar zich toe en prevelt een zeer kort gebed, meestal: 'Salát alik nabbi Mohámméd' (Ik bewijs U eer, mijn profeet Mohammed).

Daarna wordt van de koeken gegeten; zij worden eerst in tweeën gedeeld, daarna in kleinere brokjes, voor ieder één. Gebracht binnen het heiligdom zijn deze koeken geladen met baraka. Men eet een deel ter plaatse, een ander deel geeft men aan mensen die men op de terugweg tegenkomt, de rest bewaart men om aan gezinsleden en bureu te geven na thuiskomst. Voortdurend jodelen de vrouwen, men roept opgetogen 'gadi, gadi', 'mijn voorouder, mijn voorouder'.

De stemming is niet zo zeer plechtig als wel vrolijk: men is blij op bezoek te zijn bij gadi en baraka op te doen.

Enige vrouwen dansen in en rond het heiligdom: enige oudere vrouwen die hoog in aanzien staan en die kennelijk het bezoek leiden, en enige jongere vrouwen, bekend om hun danskunst.

Tenslotte gaat men staan, houdt de handen voor de borst met de palmen naar boven, en bidt (meestal in stilte) tot de heilige (en eventueel ook tot de Profeet en God), waarbij men voorspraak vraagt in bepaalde zaken. Dit gebed noemt men 'fátah', naar het eerste hoofdstuk van de Qoran. (Wellicht is dit hoofdstuk het voorgeschreven gebed in dit stadium van het bezoek, naar de meeste bezoekers en bezoeksters kennen het niet uit hun hoofd).

Jodelend gaat men weer naar huis.

Het bezoek aan een kleiner heiligdom verloopt identiek, alleen blijft daar de fátah achterwege.

In uitzonderlijke gevallen bereidt men als onderdeel van het bezoek aan het heiligdom een compleet kouskousnaal ter plaatse, waarvoor men de ingrediënten heeft meegebracht, en deelt men met passanten.

Op de avond na een bezoek eet men altijd een maal voor de bezochte heilige/heiligdom. Heeft men meer heiligdommen bezocht, dan eet men de eerste avond voor de belangrijkste (eerst bezochte), de volgende dagen voor de andere.

Waarom bezoekt men een heiligdom en waarom bezoekt men juist een bepaald heiligdom? Dit complexe onderwerp zal ik nu behandelen.

Het is nuttig, om heiligdombezoek te onderscheiden in lokaal bezoek en individueel bezoek.

Lokaal bezoek is gericht op de heiligdommen van de eigen buurschap, het eigen gehucht, het eigen dal. Men bezoekt die heiligdommen die als karakteristieke attributen in een bijzondere relatie staan tot de diverse elkaar hiërarchisch omvattende territoriale segmenten waartoe men, op de diverse segmentaire niveaus, behoort. Het bezoek benadrukt de intieme relatie tussen heilige en segment. De Krounirs zien deze verhouding als quasi-verwantschappelijk; zij noemen de heiligen voorouder, oudere broer of zus, en spreken ook over zichzelf metaforisch als kinderen van die en die heilige. Ook beschouwd men het heiligdom als het huis van de meest prominente bewoner van het eigen segment: de heilige; men bewijst hem eer door bezoek, en gaven.

Lokaal bezoek geschiedt over het algemeen collectief, in groepjes die zijn samengesteld overeenkomstig de territoriale segmenten op de diverse niveaus, onder leiding van prominente oudere vrouwen. Niemand onttrekt zich aan lokaal bezoek; tenzij men niet in staat is van rituele reinheid verkeert (menstrueert, geen gelegenheid heeft zich te wassen en schone kleren aan te doen).

Ieder heiligdom is minimaal twee maal per jaar voorwerp van collectief lokaal bezoek; deze twee bezoeken vallen in de tijd onstreeks het grote feest voor het belangrijkste heiligdom van de dalkon. Vele heiligdommen worden enige malen vaker dan twee maal per jaar collectief lokaal bezocht.

Binnen een bepaald dal wordt het belangrijkste heiligdom bezocht door alle bewoners van het dal; de andere heiligdommen worden alleen bezocht door bewoners van een bepaald gehucht, een bepaalde buurschap, en onderdelen daarvan. Variaties in lokaal heiligdombezoek volgen volkomen het patroon van territoriale segmentatie, zoals ik in hoofdstuk 10 zal aantonen.

Individueel bezoek. Lokaal heiligdombezoek berust op het wonen in de nabijheid van een heiligdom, als lid van een segment waarvan dit heiligdom een karakteristiek attribuut is. Een mens kan echter ook op andere wijze relaties met bepaalde heiligdommen en heiligen hebben.

In principe blijft men levenslang verbonden met iedere heilige met wie men wel eens in relatie gestaan heeft.

Iemand richt daarom niet alleen religieuze activiteiten op heiligdommen waar hij nu dichtbij woont, maar ook op heiligdommen waar hij vroeger dicht bij woonde. Wanneer wij de Krounirse samenleving beschouwen als territoriaal gesegmenteerd, op diverse niveaus van huisgezin tot sjeikdom, dan betekent ieder huwelijk (zelfs een tussen naaste bureu) dat een vrouw nigreert van het ene territoriale segment naar het andere.

Ongeveer 50% van de huwelijken zijn gehuchtsexogaan (appendix 2); en ieder gehucht heeft steeds één of meer karakteristieke heiligdommen ten opzichte van buurgehuchten. Bij een gehuchtsexogaan huwelijk verwerft een vrouw dus nieuwe lokale heiligdommen, terwijl zij in haar geboortegehucht haar oude lokale heiligdommen (ik noem ze herkomstheiligdommen) achterlaat. Maar ook bij gehuchtseendoganie kan iemand nieuwe lokale heiligdommen verwerven. Binnen één gehucht, zelfs binnen één huurschap, zijn er ook verschillende segmenten die lang niet allemaal dezelfde heiligdommen bezoeken. Een huwelijk is trouwens niet de enige manier om herkomstheiligdommen te verwerven: men krijgt ze ook wanneer het hele eigen gezin (oriëntatiegezin of procreatie-gezin) migreert van het ene territoriale segment naar het andere (mits tussen deze segmenten verschillen in lokaal heiligdombezoek bestaan).

Wie nu uit zijn geboorte-segment is weggetrokken, is verplicht minstens éénmaal per jaar zijn herkomstheiligdommen te bezoeken. Bij voorkeur vindt dit bezoek plaats op het feest van het belangrijkste herkomstheiligdom. De vrouw komt met haar kinderen, en eventueel ook met haar man. Meestal bezoekt zij niet alleen de belangrijkste heiligdommen maar ook haar naaste verwanten ter plaatse.

Wanneer iemand zijn herkomstbezoek achterwege laat, staan daar zware religieuze sancties op. Ziekte en onheil zijn vrijwel zeker. De vertoornde heilige verschijnt in een droom en zegt: 'waarom ben je mij niet komen opzoeken op mijn feest?' Deze dromen zijn geen vroom verzinsel van mijn informanten; ik heb verscheidene informanten gesproken die zelf vrij recent een dergelijke droom hadden gehad; de droom had een zeer diepe indruk op hen gemaakt.

Een vrouw kan echter nog bezoeksrelaties onderhouden met andere heiligdommen (respectievelijk heiligen) dan lokale en herkomstheiligdommen.

De belangrijkste heiligdommen worden vaak over grote afstand bezocht door vrouwen, wier vruchtbaarheid een probleem is: vrouwen die naar niet zwanger worden, miskramen krijgen, wier kleine kinderen sterven, of die alleen naar dochters krijgen. Het bezoekritueel kan dan als volgt worden aangevuld. In gezelschap van de beheerder van het heiligdom of van iemand (een vrouw) die hen vertegenwoordigt, en dikwijls ook in het gezelschap van haar man en andere naaste kindred, knoopt de vrouw in het heiligdom haar ceintuur los, terwijl zij de heilige aanroept: 'mijn voorouder ('opa!'), zie hier je dochter, help me toch aan kinderen!' (Deneersenan (1964:128) beschrijft een uitvoeriger ritueel). Een dergelijk ritueel verricht men in eerste instantie bij de belangrijkste heilige van het eigen dal.

Vindt men daar echter geen baat, dan laat men zich door oudere vrouwen een ander belangrijk heiligdom aanraden, dat op relatief grote afstand kan liggen. Vooral het heiligdom van Sidi Abdallah bi-Genâl werd en wordt zeer vaak voor dit doel bezocht in zijn onderzoeksgebied, hoewel het op een afstand van 10 km lag. (15)

Ook kan men een bepaald, niet-lokaal heiligdom bezoeken voor andere lichamelijke of geestelijke aandoeningen.

Deze bezoeken aan niet-lokale heiligdommen scheppen nu een band met de desbetreffende heilige, die men niet mag verbreken. Minstens eenmaal per jaar, onstreeks de datum van zijn belangrijkste feest, moet men het heiligdom komen bezoeken. Vaak gaat dit type bezoeksrelatie van een bepaalde vrouw over op haar dochters en schoondochters, zodat uit een incidenteel bezoek een familie-traditie ontstaat.

Voor deze bezoeksrelaties met heiligdommen die noch lokaal noch herkomstheiligdommen zijn, spreek ik van extra-bezoek. Extrabezoek samen met herkomstbezoek vormt individueel bezoek, in tegenstelling tot lokaal bezoek.

Lang niet alle vrouwen die door hun persoonlijke migratiegeschiedenis één of meer herkomstheiligdommen hebben, bezoeken die inderdaad regelmatig. Ook zijn er naar weinig vrouwen die extra bezoek brengen. De sociale achtergronden van het individuele heiligdombezoek zal ik schetsen in hoofdstuk 11.

Een heiligdom is dus voorwerp van regelmatig en meestal collectief lokaal bezoek voor de vrouwen van het segment waarmee het geassocieerd is; daarnaast fungeert het als herkomstheiligdom en als extra heiligdom van vrouwen in andere segmenten; naar tenslotte worden er ook, binnen het eigen segment, meer incidentele bezoeken aan het lokale heiligdom gebracht.

Deze incidentele bezoeken hangen voor een deel samen met de individuele levenscyclus van de bezoeker. Men bezoekt het belangrijkste lokale heiligdom enige tijd nadat een kind geboren is. Het kind wordt neegenomen en op de tombe van zijn heilige 'voorouder' gezet - als teken van het feit dat het, overdrachtelijk, een kind van die heilige is. Ook bezoekt men op of onstreeks de huwelijksdag, en voor vertrek naar militaire dienst of naar het front. Men bezoekt het heiligdom op de dag dat men een belangrijke belofte aan de heilige nakomt: een vlag offert, of een schaap, geit of koe.

Tenslotte moet men bezoeken na lange afwezigheid uit het gehucht.

Niet het individuele lot, maar het lot van het hele segment waarmee het heiligdom geassocieerd is, is in het spel wanneer men de hulp van de belangrijkste lokale heilige inroept in verband met droogte.

Per jaar valt in de Krounirie bijna tweemaal zoveel regen als in Nederland, naar de regenval is in hoofdzaak beperkt tot de wintermaanden. Weliswaar is de Profeet de baas over de meteorologische verschijnselen, zoals wij gezien hebben (hoofdstuk 5). Toch acht men kennelijk ook de plaatselijke heilige in staat om voor regen te zorgen; hetzij via zijn vriendschap met de Profeet, hetzij autonoom. Er is hiervoor een speciaal ritueel. De vlaggen worden uit het heiligdom gehaald, in optocht door de naaste omgeving gedragen, en daarna buiten voor de ingang voor het heiligdom bevestigd, om ze niet eerder binnen te halen dan wanneer zij doorweekt zullen zijn van de regen! Zolang de heilige dus niet zijn kracht toont door het te laten regenen, tarten de mensen hen door zijn vlaggen in weer en wind te laten hangen; een nieuw voorbeeld van het feit, dat het begrip respect niet bruikbaar is ter kenschetsing van de Krounirise religie. Ik heb het ritueel niet zelf neegemaakt. Mijn informanten verzekerden mij echter dat het meestal al begon te regenen voordat de rondgang met de vlaggen voltooid was...

Tenslotte kan iemand in eenzaamheid een incidenteel bezoek aan een lokaal heiligdom brengen, zonder markante aanleiding in de eigen levenscyclus of in het lot van het gehele segment. Er zijn vrone vrouwen en mannen, die veel vaker bezoeken dan de verplichte twee à vier keer per jaar. Hun opvallende vroomheid wordt aangeduid met de term niya. De aanleiding tot zo'n incidenteel bezoek is dikwijls een droom. Alle heiligen, ook de minst belangrijke vrouwelijke, kunnen zich in een droom manifesteren. Men herkent de heilige doordat hij zich, in de droom, ophoudt bij het heiligdom; door witte of groene kleding; door het rode mutsje van de moslins of door een ander, groter type muts; door een bijzonder gevormde stok; of (Byzantijns-christelijke invloed?) door een gouden aureool boven het hoofd. Soms hoort men alleen de stem. De heilige biedt dan in zo'n droom vaak spontaan een bepaalde hulp aan (bijvoorbeeld genezing van pijn), op voorwaarde dat de dromer het heiligdom bezoekt met wierook en kaarsen, of een kip toewijdt. Er bestaat in de Krounirie een vaste, tamelijk uitgewerkte droomsymboliek, die onder andere door de Qoran-onderwijzer geduid wordt aan de hand van het magie-boek; de details van dit systeem zijn mij onbekend.

Feest.

Een Krounirs feest voor een heiligdom is heel in het algemeen te typeren als volgt: een complex van min of meer ceremoniële activiteiten; waarin expliciet zijn opgenomen religieuze activiteiten gericht op bepaalde heiligen (steeds een offer, vaak ook heiligdombezoek en extasedans); waarin een of andere vorm van een collectieve maaltijd een rol speelt; die steeds een sterk ontspanningselement hebben; en waaraan wordt deelgenomen door alle leden van een territoriaal segment op een bepaald segmentair niveau. Wat aan deze omschrijving beantwoordt, heet in de Kroumerie zerda of hadra, ongeacht de grootte van het erbij betrokken segment. De ideale dag voor een feest is donderdag. De donderdag staat bijzonder in het teken van de heiligenverering; ook zonder feest vindt heiligdombezoek bij voorkeur op donderdag plaats, en dit is ook de dag dat de beheerder wekelijks kaarsen en wierook brandt in het heiligdom.

Een feest kan beperkt zijn tot één enkel erf; het feest is dan niets anders dan het (niet een zekere opgetogenheid) nuttigen van een maal toegewijd aan een heilige. Ook is er sprake van een feest bij het offeren van een schaap, geit of koe in verband met een belofte aan een heilige. Het deelnemende segment is dan meestal de buurschap; het feest doorloopt een vaste cyclus van: 'smorgens slachten, heiligdombezoek, bereiding van het maal, gezamenlijk nuttigen, theedrinken, muziekmaken, zingen van religieuze en niet-religieuze liederen, dansen, (vooral de extasedans, die echter in vele gevallen wordt voorbereid of afgewisseld door niet-religieuze ontspanningsdansen vgl. Binsbergen 1970d). Het feest bij uitstek is het jaarlijkse of halfjaarlijkse feest voor de belangrijke heilige van het dal.

Dit algemene heiligenfeest duurt verscheidene dagen en kent tegenwoordig verscheidene segmentaire niveaus van participatie. Op het feest brengen alle vrouwen van het dal lokaal bezoek; bovendien al die vrouwen die gewoon zijn individueel bezoek aan het betrokken heiligdom te brengen (herkomstbezoek en extrabezoek). In de gehuchten die, binnen het dal, onmiddellijk rond het heiligdom liggen, wordt per buurschap collectief een offerdier geslacht, idealiter vlak bij het heiligdom; de bezoekers van elders kopen, bij het heiligdom, vlees van handelaren. Het offermaal wordt tegenwoordig thuis genuttigd, dus per erf, waarbij eventueel bezoekers van elders worden uitgenodigd. Hoogtepunt van het feest vormt een avondlijke bijeenkomst van alle leden van alle buurschappen die onmiddellijk rond het heiligdom liggen, en waar collectief geslacht is voor het feest.

In het verleden (tot 1940-1950) was er voor alle bezoekers, met hun mannen en kinderen, één groot collectief maal op het onbebouwde terrein vóór het heiligdom. Voor dit maal nam iedere groep bezoekers een offerdier en ingrediënten mee. De dieren werden bij het heiligdom geslacht. Na bereiding werden de tientallen, soms honderden volle schalen (qassa'a) bij het heiligdom gezet en weer gedistribueerd, zodat ieder at wat anderen hadden ingebracht. In het verleden was er kennelijk overwegend één segmentair niveau van participatie: de dalkon, aangevuld met een minderheid aan bezoekers uit naburige dalkonnen.

Een jaarlijks of halfjaarlijks feest kennen alleen de belangrijkste heiligdommen in ieder gehucht; in feite is het het belangrijkste teken van hun importantie (naast vlaggen en kora's). In de meeste gehuchten is er wel één heiligdom waarvoor, minstens, een jaarlijks feest plaatsvindt. Als er slechts een feest is voor een bepaald heiligdom per jaar, dan is dat meestal in de nazomer (als men door de oogst van tabak, graan, olie en groenten, een betrekkelijke overvloed kent - ook de meeste huwelijken vinden dan plaats); het tweede feest, meestal minder uitvoerig, vindt dan plaats in de lente.

De meeste jaarlijkse feesten worden slechts bezocht door de mensen die in het gehucht zelf wonen en enkele vrouwen die er geboren zijn en uitgehuwd zijn, maar het feest van het belangrijkste heiligdom van een dal wordt bezocht door mensen uit veel gehuchten in de wijde omtrek. Ook in de samenstellende activiteiten op het feest is er een differentiatie. De meeste jaarlijkse feesten bestaan thans slechts uit individueel of in kleine groepjes komen bezoeken van het heiligdom, het slachten van één of meer gezamenlijk gekochte schapen of runderen, waarvan het vlees door ieder naar huis wordt meegenomen voor een maal thuis. Het belangrijkste heiligdom van een dal heeft echter meestal een veel uitgebreider feest, waarvan vooral de volgende elementen tot de importantie bijdragen: aanwezigheid van muzikanten, kraampjes (zie verder), een massale avondlijke bijeenkomst vóór het heiligdom, en het verzichten van extase-dansen.

Als illustratie van een uitvoerig feest voor het belangrijkste heiligdom van het dal, wil ik het lentefeest 1968 voor Sidi Mehamed beschrijven, dat zich op enkele tientallen meters van mijn huis in de Kroumirie voltrok. Eigen waarneming elders en mededelingen van de informanten, hebben mij er van overtuigd dat dit feest grotendeels gelijk is aan de grootste feesten elders in de directe omgeving van mijn onderzoeksgebied.

Op de vooravond van het feest worden enige vlaggen van het heiligdom buitenagehangen door de beheerder. Het feest is reeds enkele dagen eerder aangekondigd; de datum is vastgesteld door de Ših, met toestemming van zijn superieur, de 'délégué' te Ain Drahan. Het aankondigen geschiedde deze keer zonder ceremonieel, de mensen in de gehuchten hadden het van elkaar gehoord. Inniddels zijn er rond het heiligdom enkele kraampjes gekomen, waar men glazen thee zal kunnen kopen, suikergoed (hálua) en andere versnaperingen, koffie, thee en suiker, kaarten, snuif en sigaretten, en kleine voorwerpen als vrouweceintuurs, kammen, naalden, veiligheidsspelden. 's Avonds verzamelen zich uit de wijde omtrek (tot ca. 10 km., 3 uur gaans in de bergen) tientallen mannen rond het heiligdom, zij drinken er thee, kaarten, er wordt muziek gemaakt en enkele mannen verrichten de extasedans. Deze activiteiten gaan de hele nacht door, zij het niet zeer massaal. 's Ochtends komen er enkele slagers met een rund of een schaap, om te slachten en per kilo te verkopen. Deze dag en de volgende is het een voortdurend komen en gaan van mannen en vooral vrouwen, meestal in kleine groepjes. De vrouwen bezoeken het heiligdom en laten daar hun gaven achter bij de beheerder, die de hele dag in het heiligdom blijft. Vervolgens kopen de bezoekers het verplichte suikergoed en vlees. Vrouwen vragen dikwijls aan hun bekende mannen, die zij rond het heiligdom aantreffen, deze boodschappen voor hen te doen bij de kraampjes; vooral voor een jonge vrouw is dat netter. Deze boodschappen zijn ook bestemd voor verwanten, burens en vrienden die thuisgebleven zijn. De vrouwen blijven enige tijd voor het heiligdom zitten, aan de zuidkant; zij spreken met elkaar, treffen dikwijls onder de teostromende bezoekstersvroegere gehuchtsgenoten, familieleden, zelfs zusters aan die zij in tijden niet gezien hebben. Zij wisselen informatie uit over recente huwelijken, kinderen e.d. Tenzij de vrouwen verwanten in het gehucht zelf hebben, gaan zij weer snel naar huis terug, op het teken van oudere vrouw die het bezoek leidt. Het kaarten en theedrinken van de mannen gaat door; ook zij wisselen informatie uit en treffen oude kennissen. Men bespreekt huwbare zoons en dochters. Nu en dan zijn er honderden mensen rond het heiligdom. De handelaren doen goede zaken, want wat op het grote heiligenfeest wordt gekocht is vol baraka, ook al zijn het gewone gebruiksartikelen als thee of veiligheidsspelden. Vooral vrouweceintuurs zijn erg in trek. Wat men voor elkaar meebrengt van een heiligenfeest wordt zeer gewaardeerd. Het kopen van deze ceintuurs, vol baraka hangt duidelijk samen met het ritueel van onvruchtbare vrouwen, dat ik hiervoor besprak.

Voor de beheerder is het kennelijk de mooiste dag van het seizoen. Opgetogen vertelt hij mij, hoeveel bezoekers er wel zijn geweest, en van hoever sommigen wel gekomen zijn. Hij noedigt aan, dat ik alles goed bekijk, en introduceert mij, in het heiligdom, bij de bezoekers die ik niet ken; hij pronkt als het ware met het enorme sociale netwerk van zijn heilige.

Hij toont mij een vrouwehemd, dat een bezoeker heeft achtergelaten in het heiligdom; hij zal het in de kist bewaren, bij de vlaggen. Wanneer zij het komt terughalen zal het hemd vol baraka zijn, zodat zij een gezond kind zal krijgen (16).

Er heerst een ongecompliceerde vrolijkheid rond het heiligdom. Een prominente vrouw uit het gehucht Sidi Mehamed schertst met mij in het heiligdom: als ik haar een (baraka-dragend) snoepje geef, gekocht aan een van de kraampjes, zal zij laten zien hoe je moet dansen in het heiligdom. Het is feest, en ġāddi (ida:heilige) vindt immers alles goed wat zijn kinderen met goed hart doen.

Het is erg opvallend, dat prominente mannen uit het gehucht Sidi Mehamed ontbreken rond het heiligdom en dat de buurschappen hun beesten niet slachten vlakbij het heiligdom. Hierachter zit een conflict, waarvan het feest de inzet is. Het is namelijk gewoonte, dat de bewoners van Sidi Mehamed zelf op de zorda kraampjes oprichten bij het heiligdom, en aldus wat verdienen aan bezoekers van elders. De délégué heeft echter slechts zijn toestemming willen geven, mits het feest zeer onopvallend zou zijn, en er geen kraampjes zouden komen. De sīh verbood dus de kraampjes. Zijn assistent echter (no. 19), tevens sous-chef van de werkverschaffing en mede-eigenaar van de gehuchtswinkel in Sidi Mehamed, slaagde er in om, in samenwerking met een andere ~~rijke~~ rijke en machtige man uit de dalkon Šhida, zowel een kraampje in te richten als een stier te slachten en per kilo te verkopen, vlakbij het heiligdom. De bewoners van Sidi Mehamed waren hierover bijzonder boos: 'Moet hij, die toch al een van de rijksten van het gehucht is, als enige aan het feest verdienen?' Zij kunnen echter niet op tegen de economische en politieke macht van no. 19; bovendien willen zij de heilige niet tarten door een openlijk conflict op zijn feest. Daarom trekken zij zich terug, en slachten hun beesten op honderden meters afstand, buiten het gezicht van het heiligdom. Enige directe cliënten van no. 19 en van de sīh kunnen zich echter niet permitteren aan deze collectieve slacht mee te doen; zij moeten wel vlees kopen van de stier van no. 29; onder hen bevindt zich de beheerder van het heiligdom.

's Avonds komen alle mensen die in de onmiddellijke omgeving van het heiligdom wonen vóór het heiligdom bijeen: alle bewoners van de gehuchten Sidi Mehamed en Mayziya. Mannen en vrouwen zitten gescheiden: de mannen noordelijk, de vrouwen zuidelijk van de ingang van het heiligdom. Eén van de habituele helpers van de beheerder van het heiligdom houdt er voortdurend oog op, dat opgeschoten jongens van de vrouwen vandaan blijven; hij zit, evenals de belangrijkste aanwezigen, op de grens tussen mannen-en vrouwengroep, waar een looppad is vrijgelaten. Men luistert naar de muziek, men laat de muzikanten voor geld namen afroepen, op de muziek worden door sommige mannen ontspannings- en vooral extase-dansen uitgevoerd, en sommige (jonge) mannen zingen liederen en voeren komische (hier en daar obscene) toneelstukjes op, waarvoor zij zich verkleden in het heiligdom.

De volgende ochtend wordt de eigenlijke zerda afgesloten met een optocht langs een aantal heiligdommen van het gehucht. Aan die optocht, geleid door de beheerder van het heiligdom, nemen slechts enkele mensen deel, uit het gehucht Sidi Mehamed. Een aantal vlaggen uit het heiligdom wordt in die optocht meegebracht. In de diverse heiligdommen onderweg wordt wierook en kaarsen gebrand, de mannen dansen er ter ere van de desbetreffende heilige.

Bij de huizen die men onderweg tegenkomt wordt haltgehouden, de bewoners geven kleine gaven (bijvoorbeeld eieren) aan de beheerder, de vlaggen worden dan even tegen een huis gezet of in een huis binnengebracht, om daar wat van hun baraka te verspreiden.

Op deze dag komen de meeste vrouwen uit de naaste omgeving van het heiligdom bezoeken afleggen en hun gaven brengen (de vrouwen die op de voorgaande dagen bezoeken brachten kwamen van verder weg). De hele volgende week blijven er bezoekers komen. De kraampjes worden echter opgebroken tegen het eind van de optocht met de vlaggen.

Met een zerda van dit type behoort het heiligdom van Sidi Mehamed tot de hoogste klasse van plaatselijke heiligdommen in de Kroumirie. Bepaalde traditionele onderdelen blijven bij het lentefeest weg, maar waren wel weer aanwezig bij het herfstfeest 1968 (Jongmans, persoonlijke mededelingen). Gewoonlijk wordt bijvoorbeeld het feest twee weken van tevoren in alle gehuchten in de wijde omtrek aangekondigd door de beheerder van het heiligdom, samen met een vaste helper, die dan van gehucht naar gehucht trekken en geld en levensmiddelen in ontvangst nemen; ook voor andere grote heiligenfeesten is dit gebruikelijk. Door moeilijkheden met overheids toestemming voor het lentefeest in 1968 was er voor die ceremoniële aankondiging bij het hierboven beschreven feest geen tijd.

^{slet-}
De optocht met de vlaggen is atypisch; voor andere grote heiligenfeesten in de omgeving van mijn onderzoeksgebied komt iets dergelijks niet voor. Lang niet alle heiligdommen in de onmiddellijke omgeving van Sidi Mehâmed worden bij de optocht bezocht, zelfs niet alle gelijknamige heiligdommen van Sidi Mehâmed. Dit ceremonieel heeft bepaalde historische achtergronden, waarop ik zal ingaan in hoofdstuk 12.

Ik wil dit hoofdstuk afsluiten met de behandeling van een tweetal onderwerpen, die ons beeld van de Kroumirse voorstellingen over heiligen aanvullen: mijding tussen heiligen, en de relatie tussen heiligen en natuurlijke soorten (flora en fauna).

De behandeling van deze onderwerpen moest worden uitgesteld tot wij, door de voorgaande paragrafen, een beter inzicht hadden in de diverse religieuze activiteiten gericht op heiligen en heiligdommen.

Mijding tussen heiligen.

Bij alle typen van op heiligen en heiligdommen gerichte activiteiten is er een duidelijke scheiding waar te nemen tussen de diverse heiligen (en heiligdommen).

Bezoekt men verscheidene heiligdommen op één dag, dan wijdt men aan ieder een apart maal toe. Indien de heiligen (heiligdommen) sterk verschillen binnen de lokale hiërarchie, eet men het avondmaal voor de belangrijkste heilige, het middagmaal voor de minder belangrijke. Het middagmaal is inferieur aan het avondmaal, niet alleen symbolisch, maar ook gelet op de ingrediënten en op de tijd die men besteedt aan de bereiding en aan het nuttigen. Indien de bezochte heiligdommen hiërarchisch ongeveer gelijk zijn, dan eet men één avondmaal voor de eerstbezochte, en de volgende dag één avondmaal voor de andere; de volgorde in bezoek en in toewijden, weerspiegelt dan toch weer een minimaal hiërarchisch verschil tussen deze heiligdommen.

Een voorbeeld van het laatste is: het bezoek in het gehucht Sidi Mehâmed, aan de heiligdommen van de heilige Sidi Mehâmed (17, 35, 36) en aan het belangrijkste heiligdom van Bu-Qasbaya (5). Door historische achtergronden zijn deze heiligen hiërarchisch nagenoeg gelijk, maar Sidi Mehâmed is dominant ten opzichte van Bu-Qasbaya (die in de loop van een eeuw door Sidi Mehâmed is overvleugeld).

In bijzondere gevallen kan men voor twee hiërarchisch ongeveer gelijke heiligen op hetzelfde tijdstip een maal bereiden, maar in dat geval gebruikt men twee verschillende kookpotten, en de porties blijven tot aan het eten nauwkeurig gescheiden; men gebruikt dan twee offerdieren

van dezelfde soort, of één offerdier dat overlangs in tweeën wordt gesneden, één helft voor iedere heilige.

Dergelijke gevallen doen zich sporadisch voor in die territoriale segmenten die niet, zoals gewoonlijk, één sterk dominante lokale heilige hebben, maar hun lokale bezoek verdelen tussen twee, nagenoeg even belangrijke heiligen. Dit is het geval in het gehucht Mayziya (dat ongeveer even sterk is geassocieerd met de heiligen Sidi Mehâmed en Bu-Haruba(4)) en ook in de westelijke buurschap van het gehucht Sidi Mehâmed, waar de overvleugeling van Bu-Qasbaya door de heilige Sidi Mehâmed minder ver is voortgeschreden dan in de rest van het gehucht Sidi Mehâmed.

Bij voorkeur bezoekt men belangrijke en hiërarchisch ongeveer gelijkwaardige heiligdommen met een flinke tussenruimte, bijvoorbeeld een week na elkaar. Ook heiligenfeesten hebben altijd tenminste een week tussenruimte, de beheerders en de ših's zorgen daarvoor. Zouden de feesten van twee verschillende heiligen wier feesten overlappende recruteringsvelden hebben op dezelfde dag worden gehouden, dan is een ramp wel zeker; iedereen zou onrustig slapen op de dag van het feest, in dromen zouden de twee heiligen verschijnen, verschrikkelijke ruzie makend met elkaar, huizen van mensen zouden afbranden, enzovoorts.

Ook in mythen is rivaliteit tussen heiligen een bekend thema; wij zijn het al tegengekomen in de mythe van Sidi Mehâmed en Sidi Slina. Dit thema is ook elders in de Maghreb overvloedig te vinden (Marçais & Guiga 1925; Brunel 1926).

Een dergelijke situatie is in verband met religieuze verschijnselen reeds veel vaker aangetroffen.

Durkheim bijvoorbeeld baseerde op onder andere dit soort gegevens zijn beschouwingen over het verbod op contact tussen twee 'sacrâle' zaken, dat in iedere religie zou zijn aan te treffen (1960: 428v), en verbond het verschijnsel met de notie van 'ambiguïté du sacré' (het 'sacrâle' zou altijd zowel weldadig als ongunstig zijn (1960: 584v).

Ik geloof, datder over de nijding tussen heiligen in de Kroumirie nog wel iets naders te zeggen valt dan de dooddoener, dat dit een fundamentele eigenschap van 'het sacrâle' weerspiegelt. De behandeling van dit probleem stel ik uit tot hoofdstuk 16.

Relaties tussen heiligen en natuurlijke soorten.

Een aantal van de regionaal belangrijkste heiligen zijn geassocieerd met een bepaald dier, waarvan de relatie met de heilige wordt toegelicht in een legende. Meestal geschiedt die toelichting in dezelfde legende.

als waardoor gelijknamige heiligdommen worden verklaard of waardoor relaties tussen heiligen worden geformuleerd. De aanduiding van deze dieren vormt een onderdeel van of een stereotype toevoeging op de naam van de heiligen. Enkele voorbeelden uit mijn onderzoeksgebied zijn:

Sidi Mehâmed (bī'1 hašlât)	- patrijs
Sidi Abdallah (bī'1 šamâl)	- kameel
Sidi Bu-Nâqa	- wijfjeskameel (nâqa)
Sidi Bu-Haruba bijgenaamd (Bū- Ġermūl)	- stier (germul)

Sidi Mehâmed is verbonden met de patrijs, omdat vogels van deze soort een rol speelden bij het manifesteren van zijn baraka, destijds toen Sidi Mehâmed herder was bij Sida Slima; de patrijzen worden beschouwd als wezens waarvan Sidi Mehâmed bijzonder veel hield, als in een nauwe familierelatie zoals een van mijn informanten het uitdrukte. Voor Sidi Abdallah en Sidi Bu-Nâqa waren kameel en wijfjeskameel de rijdieren waarop zij hun laatste reis maakten. Sidi Bu-Haruba is verbonden met de stier, omdat ooit een verwilderde stier, die altijd in de bergen bleef en die niemand dorst te benaderen, zich door de baraka van Sidi Bu-Haruba zonder begeleiding tot voor het grote heiligdom van deze heilige begaf, (men kan nu nog aanwijzen welke weg de stier ongeveer kwam ...), daar mak neerknielde met de kop naar het oosten om zich te laten doden.

Ook deze legenden zijn weer niet exclusief aan deze plaatselijke heiligen gebonden (hoewel de participanten zich dat niet realiseren). Het verhaal over de stier en over de patrijzen wordt in de Kroumiric ook over andere heiligen verteld (vgl. Demeerseman 1964), en de laatste tocht is zoals gezegd een bekend thema in Noord-Afrikaanse legenden (Marçais & Guiga 1925). De legenden zijn klaarliggende paradigma's, die echter in een bepaalde plaatselijke context als uniek beschouwd gaan worden: in mijn onderzoeksgebied was Sidi Abdallah de enige heilige die met een kameel, Sidi Mehâmed de enige heilige die met patrijzen geassocieerd werd.

Zoals blijkt uit het voorbeeld van Sidi Bu Haruba (Sidi met-de-Carobier) doorkruist deze associatie met dieren een ander gegeven: de frequente aanduiding van heiligen door bijnamen afgeleid van bomen en struiken, die wij (in tegenstelling tot associatie met dieren) ook bij (thans) onbelangrijke heiligen/heiligdommen vinden. (17)

Uit mythen en ander inheems-gestandaardiseerd verbaal materiaal (met name de liederen van de extapedans) blijkt dat er vaste relaties tussen heiligen en het plantenrijk kunnen bestaan,

ook wanneer deze relaties niet in de naam of de bijnaam van de heilige naar voren komen. Wie de legende van de laatste reis van Sidi Abdallah en Sidi Bu-Nāqa vertelt, laat meestal onmiddellijk een andere legende volgen, over watermeloenen op het feest van Sidi Abdallah: 'De handelaars schreven vroeger altijd de prijs erop en verlieten dan hun uitstalling; de vruchten werden beschermd door Sidi Abdallah, niemand zou het wagen ze mee te nemen zonder te betalen, naar wie betaalde die gebeurde niets, integendeel, de vruchten waren vol van de baraka van de heilige. Een ezal echter die er eens van at-uiteraard zonder te betalen-viel ter plaatse dood neer, door de hand van Sidi Abdallah.' Opvallend is dat deze legende samen met die van de laatste reis kennelijk een cyclus vormt, en dat de legende slechts spreekt van watermeloenen (wat geen uitzonderlijke vrucht is in de Kroumirie), en zwijgt over vele andere artikelen die op een groot heiligenfeest te koop worden aangeboden. Verder blijkt uit liederen dat bijvoorbeeld Sidi Mehāmed onveranderlijk wordt geassocieerd met de vijfboom bij zijn oorspronkelijke heiligdom (17), en met de hagedoorn (zārū, zruāya) die overal in het wild bloeit (en waaruit men overigens een brouwsel bereidt dat geneeskrachtig wordt geacht).

Er is mij weinig gebleken van voedseltaboes ten aanzien van de plant- en diersoorten die aldus met heiligen zijn geassocieerd. Het enige markante voorbeeld is dat van de patrijzen rond het heiligdom Sidi Mehāmed le Kebir: zij mogen niet geschoten worden zover zij zich op het eigen land van Sidi Mehāmed bevinden (rond heiligdom 17)

Het merkwaardige is echter dat dit verbod niet geldt voor patrijzen buiten dit terrein, en binnen het terrein over het algemeen ook van kracht wordt geacht voor alle andere wilde dieren die zich in de directe omgeving bevinden van een belangrijk heiligdom; zelfs het onreine wilde zwijn wordt van de bescherming van de heilige niet uitgezonderd. Ook heiligen die niet nadrukkelijk met een bepaalde diersoort geassocieerd zijn, dulden geen jacht in hun directe omgeving (binnen een straal van enkele honderden meters).

Wie daar op wild schiet loopt de kans dat hij gek wordt, dat zijn arm verlamd wordt, of minstens dat zijn geweer ontploft (dit laatste wordt nogal eens werkelijkheid, aangezien de geweren van slechte kwaliteit zijn; bovendien is men nogal nonchalant met munitie).

Soortgelijke verboden gelden er met betrekking tot planten in de naaste omgeving van een heiligdom, vooral voor bomen en heesters. Vandaar dat de arbeiders in de werkverschaffing een offer brengen wanneer zij in de nabijheid van een heiligdom het bos ontkappen. Vele heiligdommen staan onder een eenzame boom.

Wie daaraan de hand slaat, al is het maar om de kurkschors te schillen, sterft ter plaatse; oude verhalen kunnen dit bevestigen. Ook mag men eventuele vruchten van deze boom niet winnen, hoewel de straf in zo'n geval niet fataal is. Een(thans nog levende)vrouw verzamelde de olijven van de olijffboom bij het heiligdom van Sidi Amara (15); de olie echter die zij eruit bereiddé' veranderde in bloed, want de heilige houdt daar niet van(aldus mijn informant). Er is echter één situatie waarin men, zonder enig bezwaar en zelfs met gretigheid, de bomen en struiken rond een heiligdom mag snoeien: wanneer men een bladerbed maakt voor het slachten van een dier dat voor de betrokken heilige wordt geofferd.

Over verboden met betrekking tot kamelen (Sidi Abdallah en Bu-Naqa) is mij niets bekend; dit huisdier komt in de Kroumirie niet meer voor. Opvallend is dat men ter gelegenheid van het feest van Sidi Bu-Haruba, meer dan bij de andere heiligenfeesten (waarbij ook koeien geofferd worden), een exclusieve voorkeur aan de dag legt voor het slachten van jonge stieren, zijn speciale dier.

Taboe en totemisme?

Het verbod op wild in de omgeving van het heiligdom is een uitbreiding van het verbod op aantasting van het heiligdom en de attributen daarin: een heiligdom mag niet worden afgebroken, en wat erin gebracht wordt mag het heiligdom niet meer verlaten, tenzij tijdelijk om, binnen een duidelijke context van religieuze activiteit de baraka van de heiligdom/heilige te verbreiden (vgl. echter noot 16). Gebruik van de term 'taboe' ligt hier voor de hand. Maar een dergelijk etiket betekent nog niet een systematisch inzicht in de achtergrond van deze verboden. In hoofdstuk 15 komen wij bij deze kwestie terug.

Gezien de plaats die in de Kroumirse religieuze verschijnselen aan flora en fauna wordt gegeven (wij zullen ook dieren tegenkomen bij de extase-dans, hoofdstuk 9), dringt een ander klassiek begrip zich op: 'totemisme'. Vele auteurs ontkennen dat het begrip totemisme op de Noord-Afrikaanse samenlevingen van toepassing is (bijvoorbeeld Westermarck 1926:i 383v, 569, ii 39v; Brunel 1926:153v; Gellner 1969:56; en voor de Arabische wereld in het algemeen: Chelhod 1964:202v).

Ik wil mij hier verder niet verdiepen in de vele definities die men van het begrip 'totemisme' gegeven heeft en de theoriën die men erover opgesteld heeft. De meest geruchtmakende moderne benadering verdient echter enige aandacht, omdat zij een verhelderend licht schijnt te werpen op de Kroumirse samenleving: de benadering van Lévi-Strauss (1965:119v)..

Voor Lévi - Strauss is totemisme niets dan een inheemse classificatiemethode. In zijn opvatting worden de sociale eenheden binnen één samenleving ieder geassocieerd met een bepaalde diersoort, waarbij die diersoorten zo gekozen zijn binnen de betrokken samenleving dat zij weliswaar verschillen, maar toch ook een bepaalde systematische overeenkomst vertonen (in uiterlijk, plaats waar zij worden aangetroffen, voedsel e.d.); de combinatie van verschil en overeenkomst van de totemsoorten zou dan binnen de samenleving gehruikt worden als een soort inheems jargon om enerzijds oppositie, anderzijds integratie tussen de met die bepaalde totemsoorten geassocieerde sociale eenheden uit te drukken (vooral door mythen waarin de totemsoorten optreden).

Lévi-Strauss' benadering is strikt rationalistisch. Hij geeft een mogelijke verklaring voor de voorstellingen omtrent de relatie tussen sociale groeperingen, en natuurlijke soorten, maar hij kan niet verklaren waarom deze voorstellingen leiden tot religieuze activiteiten, noch waarom de totemdieren de mensen inspireren met bewondering, vrees, zorg. (18) Op grond van zijn eigen veldwerk in een Australische, 'totemistische' samenleving leverde Worsley (1968) grondige kritiek op deze tekorten in de Lévi-Strauss theorie. Toch biedt de opvatting van Lévi-Strauss ons bruikbare aanknopingspunten.

Allereerst is er in het onderzoeksgebied tenminste één clan, die onmiskenbaar door een mythe geassocieerd is met een natuurlijke soort. Dit is de clan der Arfauiya, wiens mythische voorouder in een algemeen bekende mythe geassocieerd werd met de patrijs. De mythe luidt als volgt:

De mythische voorouder Arfa was op reis met zijn zes broers, zonen van Massaud. Men ving een patrijs, en een van de broers ging die bereiden op het vuur, terwijl de anderen verder weg zaten. Wanneer zij beginnen te eten blijkt de kop te ontbreken. De broers verwijten de kok dat hij de kop heeft opgegeten, maar deze zegt: 'de kop is in het vuur verbrand.' Het voorval leidt tot zo'n ruzie, dat de oudste broer zegt: 'Wij moesten maar uiteen gaan. Laten wij onze wandelstokken in de lucht gooien, en ieder moet die richting gaan die zijn neergevallen wandelstok aanwijst. Zo verspreidde zich de Arfauiya-clan; thans vindt men haar leden zelfs in Algerije. Maar nogsteeds kunnen elkaar onbekende leden van deze clan elkaar als Arfauiya herkennen aan het wachtwoord 'de kop is in het vuur verbrand'.

Lévi-Strauss' theorie over totemisme handelt over natuurlijke soorten en sociale groeperingen, niet over natuurlijke soorten en heiligen.

Dat zijn theorie voor ons bruikbaar is, komt door de nauwe relatie tussen enerzijds heilige en heiligdom, anderzijds de sociale groepering (territoriale segment of clan) waarmede de heilige geassocieerd is.

Het is namelijk niet toevallig dat de patrijs, totem der Arfauiya, ook het speciale dier van de heilige Sidi Mehâmed is. Zoals ik zal bespreken in hoofdstuk 12 (vgl. appendix 2), is het eerste heiligdom voor Sidi Mehâmed omstreeks 1850 gebouwd door leden van de Arfauiya-clan; het werd tot 1920 ook door leden van dezelfde clan beheerd. Van mythische voorouder (clan-mythe) is het dier overgegaan op de heilige (heilige-mythe).

Het materiaal ontbreekt om na te gaan of de huidige associatie van andere Kroumirse heiligen met natuurlijke soorten eveneens teruggaat op de totems van die groeperingen die het desbetreffende heiligdom gesticht hebben. Hiernaar zou nader onderzoek gedaan kunnen worden. De kans op positieve uitkomsten is echter gering.

Uit de vestigingsgeschiedenis van historische lineages in het onderzoeksgebied blijkt dat de territoriale segmenten die thans geassocieerd zijn met bepaalde heiligdommen, meestal nog slechts in minderheid patrilineaire nakomelingen bevatten van de oorspronkelijke stichters van een bepaald heiligdom. Binnen de (huidige) territoriale organisaties zijn clans en lineages nog maar van zeer ondergeschikte betekenis; het is daarom niet te verwachten dat naast de Arfauiya nog andere oude totem-groeperingen kunnen worden geïdentificeerd.

Maar zover hoeven wij ook niet te gaan. In de huidige Kroumirie zijn vele heiligen en heiligdommen geassocieerd met natuurlijke soorten. Van ieder heiligdom geldt dat het als karakteristiek attribuut geassocieerd is met territoriale segmenten op een bepaald segmentair niveau. Zodat wij in de huidige Kroumirie stuiten op een systeem, weliswaar indirect en gebrekkig uitgewerkt, waarin relevante sociale eenheden dikwijls geassocieerd zijn met natuurlijke soorten.

Volgens meer klasieke definities kunnen zij in het Kroumirse geval niet van Totemisme spreken; maar Lévi-Strauss theorie is er volkomen op van toepassing. Een aanknopingspunt vinden wij overigens ook bij Van Gennep, die totemisme definiëert als samengesteld uit: '1. La notion, le sentiment et l'institution de la parenté entre un groupe et une espèce; 2. la localisation sur un territoire délimité du groupe humain et d'une partie de l'espèce avec laquelle il se juge en relation de parenté' (van Gennep 1920:343). Deze definitie heeft het voordeel dat zij toepasbaar is op samenlevingen zoals de huidige Kroumirie, waarin de belangrijke sociaal-structurele groeperingen niet door (al dan niet fictieve) verwantschap maar door territorialiteit zijn bepaald.

Het eerste lid van de definitie levert voor de Kroumirie echter moeilijkheden op, tenzij wij het begrip 'parenté' mogen opvatten in een wijde, metaforische betekenis. In overdrachtelijke zin beschouwen de leden van een bepaald territoriaal segment zich immers als kinderen, afstammelingen, van de plaatselijke heilige; en in de vorige paragraaf bleek, dat de Kroumirs ook tussen heiligen en natuurlijke soort een quasie-familiale relatie onderscheiden (het woord bu in namen als Bu-Haruba, Bu-Qasbaya, betekent zelfs letterlijk: vader).

Het feit dat in de huidige Kroumirie de relatie tussen natuurlijke soort en territoriaal segment uitsluitend geformuleerd is via de relatie tussen natuurlijke soort en heilige, brengt mee dat een territoriaal segment zich nooit verregaand kan identificeren met een natuurlijke soort. De natuurlijke soort behoort bij de heilige, niet direct bij het segment. De leden van het segment onderhouden geen bepaalde voedselverboden (tenzij natuurlijk op varkensvlees). Zij ontzien de exemplaren van de desbetreffende natuurlijke soort alleen in zoverre zij direct op het terrein van de heilige voorkomen: niet omdat de soort op zich verboden is, maar omdat de heilige zijn eigendom effectief pleegt te verdedigen.

In de Kroumirie geven de natuurlijke soorten dan ook nooit ~~aan-~~leiding tot directe formuleringen over oppositie en integratie van sociale eenheden. Men zegt: 'Wij zijn de dalkom van de heilige Sidi Mehâmed, en Saydiya is de dalkom van Bu-Haruba; het dier van Sidi Mehâmed is de patrijs, het dier van Bu-Haruba is de stier.' Maar nooit zegt men: 'Wij in ~~deze~~ dalkom zijn de mensen van de Patrijs, en in de dalkom Saydiya wonen de mensen van de stier.' Ondanks onmiskenbare totemistische elementen, is het totemisme beslist geen centraal aspect van religie of van sociale structuur in de huidige Kroumirie.

Hoofdstuk 7 Geesten.

Geesten (Ginn) zijn onzichtbare wezens, die in de zichtbare wereld kunnen ingrijpen op een wijze die meestal schadelijk is voor de mens. De Kroumirse voorstelling van geesten komt in hoofdzaak (en ook in vele details, overeen met die elders in Noord-Afrika (vgl. Westermarck 1926; Chimenti 1960) Ook de Qoran spreekt terloops over geesten: zij worden met de mensen in één adem genoemd, en nemen gedeeltelijk ook de Islam aan (Qoran 72:11,14, 6:112, 128).

In tegenstelling tot mensen zijn geesten onzichtbaar. Een fundamenteel onderscheid tussen geesten enerzijds, en de hele zichtbare en onzichtbare wereld anderzijds, is dat geesten geen eigen baraka hebben. Als zodanig staan geesten min of meer buiten de schepping.

Kroumirse geesten zijn bijzonder antroponorf. Zij hebben mensen-gedaante. Er zijn mannen en vrouwen onder, blanken en negers; een deel van de geesten hangt de Islam aan, andere zijn Joden of Christenen (rumi). In principe zijn er vier categorieën geesten:

1. Geesten die zich ophouden op bepaalde plaatsen in het landschap.
2. Geesten die zich onuitgenodigd ophouden in de huizen van de mensen.
3. Geesten die inderworpen zijn aan een bepaalde heilige; zij kunnen zich ophouden in of bij het plaatselijk heiligdom, op plaatsen waar beesten voor heiligen gebracht worden, maar over het algemeen is hun verblijfplaats even onduidelijk als die van de heiligen zelf.
4. Geesten die in een persoonlijke relatie staan met één bepaalde mens, (meestal een divinatiespecialist en/of extase-danser); zij verkeren voortdurend in gezelschap van de betrokkene.

De indeling wordt door de Kroumirs echter niet consequent gehanteerd. Ik zal de typen wel afzonderlijk bespreken. Een indringender bespreking van Kroumirse geesten en hun betekenis voor ziekte geeft Creighton (1969).

Geesten van het landschap.

De geesten van het landschap vormen een samenleving parallel aan die van de mensen. De maatschappij der landschapsgeesten is sterk hiërarchisch geordend: wanneer geesten zich collectief manifesteren, is er altijd één leider; de geesten kennen vorsten, viziers, politiemacht en leger. Hun maatschappij is niet zozeer gevormd naar het model van de huidige of vroegere Kroumirse samenleving (een segmentaire samenleving van semi-nomadische peasants), maar naar het urbane aspect van de pre-koloniale Islam.

Over het algemeen houden landschapsgeesten zich op aan de rand van gehuchten en op onbebouwde, maar niet met dicht bos begroeide terreinen tussen de gehuchten. Zij hebben een grote voorkeur voor bronnen en moerassige plekken. Landschaps-geesten zijn weliswaar op bepaalde plaatsen in het landschap gelocaliseerd, maar daartussen bewegen zij zich heen en weer (gewoonlijk door de lucht) over een vast parcours. Het is bijzonder schadelijk voor de oogst indien dit parcours juist over een dorsvloer voert. De plaatsen waarvan men 'uit ervaring weet' dat er geesten voorkomen noemt men 'zwarte plekken'. Hoe komt die ervaring tot stand?

Zij steunt uiteraard op een inheemse theorie over de wijze waarop de onzichtbare geesten zich in de zichtbare wereld kunnen manifesteren. In hoofdtrekken luidt die theorie als volgt:

Indien geesten met rust gelaten worden, berokkenen zij niemand onheil. Maar omdat zij onzichtbaar zijn, kan een levend wezen uit de zichtbare wereld ze niet uit de weg gaan, en gebeurt het dan ook soms dat een mens of dier op een geest trapt en hem, zonder het te willen, bezeert. Dikwijls stelt men zich voor dat de geest in kwestie dan juist bezig is met het dagelijks gebed. Door de voorkeur van geesten voor water zijn het vooral waterhalende vrouwen die hen verstoren. Maar ook herders, of mensen die eenvoudig op weg zijn naar een ander gehucht of naar de stad, kunnen de geesten irriteren.

Voorals 's nachts zijn dit soort incidenten te verwachten. De geest wordt door het incident woedend, en neemt bezit van het lichaam van het desbetreffende levende wezen. Dikwijls meent men dat de geest daartoe de toestemming nodig heeft van zijn superieuren. De bezetenheid manifesteert zich door pijnen, verlamming, en krankzinnigheid (getroffen mensen zwerven als wilden rond, schudden met het hoofd, gillen, eten aarde, slapen niet meer in huis enz; dieren vertonen vergelijkbare symptomen). De term voor deze bezetenheid is: mesâdiya; Enige vertrouwde informanten claimden zelf op een dergelijke manier bezeten te zijn geweest, en/of vertelden recente gevallen over hun huisdieren en over met name genoemde gehuchtsgenoten.

Nooit kwetst men een geest opzettelijk, en een bezetenheid is nooit de schuld van de bezetene. Wel kan men de landschapsgeesten waarschuwen door onder het gōcā passages van de Qoran te reciteren. Vooral de wat geesten betreft gevaarlijkste stukken van een traject (beken, drassige plekken met kreupelheer) zal men niet betreden: zonder Gods naam uit te spreken. Bij voorkeur wijkt men niet af van de oude smalle paden, waaraan een zekere diffuse baraka wordt toegekend (hoofdstuk 8). Slechts met grote tegenzin waagt men zich 's nachts buiten het eigen gehucht.

Het is één divinatiespecialist die moet aangeven of het onheil van een geest afkomstig is (dan wel van andere onheil-veroorzakers), en wat men moet doen om de bezetenheid op te heffen - indien mogelijk. Blijkt het onheil van een landschapsgeest afkomstig, dan is het meestal mogelijk plaats en tijd van het incident te reconstrueren (doordat het incident zich waarschijnlijk bij water of moeras heeft voorgedaan, en doordat een aantal 'zwarte plekken' reeds bekend zijn). De uitkomst van de divinatie wordt al spoedig doorgegeven aan verwanten en burens, en voorzover de betrokken plaats nog niet eerder als door geesten bewoond werd beschouwd, is er een nieuwe 'zwarte plek' ontstaan. Onder verwijzing naar wat met de betrokken gehuchtsbewoner is gebeurd, blijft men die plek mijden.

Het is mij gelukt om voor een deel van mijn onderzoeksgebied een kaart van de 'zwarte plekken' te maken (diagram 3). De gevallen van ziekte naar lichaam of geest waarmee die zwarte plekken verbonden worden, betreffen steeds met name genoemde gehuchtsgenoten en zijn zelden langer dan 30 jaar geleden.

Al deze 'zwarte plekken' bevinden zich aan de periferie van de huidige gehuchten. Deze plaatsen zijn territoria geweest van sociale groeperingen (territoriale segmenten, waarin meestal één agnatische kern domineerde) die in het verleden een prominente rol speelden maar thans zijn uitgestorven, gemigreerd naar elders of zijn opgegaan in huidige minder perifere segmenten. Tegenwoordig is de expansie en het verval van territoriale segmenten een niet-gewelddadig proces - hoezeer het ook ingrijpt in het leven van de betrokken bewoners. Voor het begin van deze eeuw ging dit proces echter dikwijls met bloedvergieten gepaard. De zwarte plekken weerspiegelen een dramatisch verleden - hoewel voor de huidige participanten hun onheilspellend karakter primair verklaard wordt uit persoonlijke incidenten van tijdenoten.

De genezing van een bezetenheid door landschapsgeesten kan op verschillende manieren geschieden.

a. Men gaat naar de plaatselijk Qoranleeraar, die tegen betaling een amulet levert: een opgevouwen stukje papier waarop een bepaalde tekst (hetzij uit de Qoran hetzij uit de Magie-boeken). In dit geval is de *mâdab* ook de geraadpleegde divinatiespecialist. Een amulet krijgt pas kracht als hij in wierookdamp gehouden is.

b. Men laat voor zeer veel geld, een bijzonder gerenommeerde Qoran-leeraar komen, die de geesten toespreekt, bedreigt met het helse vuur en hen verdrijft door Qoran-passages te reciteren.

Er zijn in mijn onderzoeksgebied gevallen van exorcisme bekend waarbij zes geesten tegelijk uitgedreven moesten worden, wat verscheidene degen in beslag nam; de geesten hadden volledig bezit genomen van de zieke, en spraken door zijn mond, waarbij zij de Qoran-leraar uitdaagden en voorwaarden stelden voor hun vertrek. De voorstelling bestaat dat bij het uitdrijven van geesten met behulp van de Qoran de politienacht van de geesten de boesdoeners arresteert en (alsnog) in het eeuwige vuur werpt.

c. In plaats van naar de Qoran-leraar kan men ook naar de regionale overste van de religieuze broederschap gaan (hoofdstuk 9) Hij verricht dan de divinatie en stelt tevens het favoriete dier en de favoriete kleur van de ~~betrokkent~~geest vast. Een dier van die soort en kleur (bijvoorbeeld een zwarte kip, een roodbruine stier) moeten dan voor de geest geslacht worden, waarna genezing volgt; zo'n offer wordt nóšra genoemd. In de minder ernstige gevallen (waarbij het vastgestelde offer meestal een kip is) handelt men als volgt: het offerdier wordt geslacht, het bloed vangt men op in een schaal, het vlees wordt gegeten en de schaal met bloed wordt ergens buiten het gehucht langs een druk pad gezet- iedere voorbijganger moet erin spuwen. (19) De geest verzadigt zich aan het bloed en doet verder geen kwaad meer.

In ernstige gevallen echter wacht men het feest af dat tweemaal per jaar (o.a. op het grote feest) wordt gehouden in het regionale centrum van de religieuze broederschap. De zieken komen er heen met het offerdier dat de overste hun heeft voorgeschreven. De beesten worden geslacht en opgegeten door de zieken en door de aanwezige leden van de broederschap, waarna iedereen (behalve de overste die de ceremonie leidt) op de muziek van fluit en trom zich aan de extase-dans overgeeft. Wie van deze bijeenkomst komt wordt geacht genezen te zijn.

d. Een recente ontwikkeling is dat men 'besmetting', 'bezetenheid' (mesadiya) eenvoudig opvat als een strikt lichamelijke aandoening, waarvoor men de arts in één der urbane centra kan gaan raadplegen. Bezoek aan een arts hoeft echter een der andere geneesmethoden niet uit te sluiten.

Huisgeesten.

Dit type geesten zal behandeld worden in die paragraaf van hoofdstuk 8 die handelt over het huis als religieus agens.

Geesten onderworpen aan een bepaalde heilige.

Een deel van de geesten staat onder de heerschappij van een heilige en ontvangt van hem zijn bevelen. De eigen hiërarchische organisatie der geesten is dan niet meer relevant. Zij doen en laten wat de heilige hun opdraagt, en de wijze waarop zij in de zichtbare wereld ingrijpen is slechts een uitvloeisel van wat zich afspeelt tussen de zichtbare wereld en de heilige.

Bij sommige participanten is de voorstelling van de heilige die een leger geesten commandeert goed geïntegreerd in hun voorstelling over het ingrijpen van de heilige in de zichtbare wereld. De heilige is dan immobiel (hetzij in zijn graf, hetzij 'boven, bij God, in de Tuin'), maar door zijn mobiele geesten te zenden kan hij hier iemands koe helpen terugvinden, daar iemand met ziekte straffen, enz. Geesten zijn dan bepaald niet meer onverdeeld ongunstig, zoals landschapsgeesten en huisgeesten. Deze voorstelling van zaken is van belang bij de extase-dans. De meeste participanten echter zien de integratie tussen heilige en geesten zeer onscherp, of neigen ertoe de beide typen religieuze agentia als gescheiden en (langs de lijn 'gunstig/ongunstig') tegengesteld op te vatten.

Geesten in persoonlijke relatie met mensen.

Zoals heiligen een leger van hen ondergeschikte geesten (kunnen) hebben, hebben ook sommige mensen een vaste relatie met een bepaalde geest of met een ongedifferentieerde verzameling geesten.

Algemeen bekend in de Kroumirie is het geval van Elhâdi ben Hâra. Deze man heeft een nauwe relatie met een (uiteraard onzichtbare) vrouwelijke geest (Ġeniya). Zij vergezelt hem altijd, geeft hem in het algemeen raadgevengen, en helpt hem in het bijzonder bij zijn divinatiepraktijk, waarvoor hij vele kilometers in de omtrek cliënten heeft, vooral onder vrouwen. Hij wordt niet als heilige beschouwd, maar als iemand die, dankzij zijn Ġeniya, zijn vak van divinatiespecialist bijzonder goed verstaat. Bij zijn divinatie maakt hij gebruik van een rozenkrans, teken van lidmaatschap van een religieuze broederschap. Hij woonde te ver om door mij bezocht te worden.

Behalve dit geval hoorde ik er nog een aantal andere, waarin het aan persoonlijke relaties met geesten werd toegeschreven dat de betrokkenen de toekomst kenden, oorzaken van onheil konden identificeren, of bepaalde kermisachtige toeren konden verrichten (slangen bezweren, vuur eten, buikspreken) zoals die tot voor enkele jaren op de Kroumirse markten waren te zien.

Deze toeren vervullen de Kroumirs met diepe verbazing en liggen voor hen (zonder dat men aan goochelkunsten denkt) op één lijn met de verrichtingen van extase-dansers, en wonderen die men in de inheemse mythen teoschrijft aan heiligen.

Al deze persoonlijke relaties tussen mensen en geesten hebben met elkaar gemeen dat zij voor de betrokkene eerder gunstig dan schadelijk zijn: zij leveren hem geldelijke inkomsten op, en daarnaast enig prestige.

Op een inheemse theorie over hoe mensen een persoonlijke relatie met geesten aangaan, en wat voor mensen dat zijn, ben ik niet gestoten.

Het wezen genaamd Gerbán.

Gerbán is de naam voor een wezen dat bepaalde trekken gemeen heeft met de landschapsgeesten. Hij is meestal onzichtbaar, maar manifesteert zich soms in zichtbare, menselijke gedaante, op afgelegen plaatsen buiten of aan de rand van gehuchten. Wie hem herkent en hem onmiddellijk groet, die gebeurt niets. Maar anders slaat hij toe: met zijn vingers drukt hij blauwe plekken op de rug van zijn slachtoffer, en het aantal plekken geeft aan hoeveel dagen betrokkene nog te leven heeft. Men noemde mij enkele recente gevallen aan Gerbán toegeschreven; één van de slachtoffers was volgens een andere informant aan tuberculose overleden.

Hoofdstuk 8. Andere religieuze agentia in het landschap: huis, dorsvloer, bron, vergaderplaats en pad.

In het Kroumirse landschap bevinden zich, naast de aan heiligen toegewijde heiligdommen, een aantal andere zichtbare zaken die geassocieerd zijn met onzichtbare persoonlijke wezens: het huis, de dorsvloer, de bron, de mannenvergaderplaats en het pad. De met deze zaken geassocieerde onzichtbare niet-menselijke agentia worden geacht in de zichtbare wereld te kunnen ingrijpen. De mens richt activiteiten op deze wezens (en op hun zichtbare manifestaties in het landschap) die religieus zijn volgens de definitie in hoofdstuk 4; bovendien gelden ten aanzien van deze zichtbare zaken een aantal verboden, overtreding waarvan gestraft wordt door de ernee verbonden onzichtbare wezens.

Ik wees al in hoofdstuk 6 op de zeer intieme relatie tussen heilige en heiligdom: de heilige is nauwelijks los te denken van het zichtbare heiligdom, en niet ^{de} (eventueel met meer dan een heiligdom geassocieerde) individuele heilige, ^{maar het afzonderlijke heiligdom} is primair object van religieuze activiteit. Bij de andere religieuze agentia in het landschap is dit aspect nog veel sterker: de ernee geassocieerde onzichtbare wezens hebben volstrekt geen eigen identiteit los van hun zichtbare manifestatie in het landschap, de voorstelling die de Kroumirs hebben over hun uiterlijk zijn volstrekt niet antropomorf, en bij vernietiging van hun zichtbare manifestatie in het landschap houden ook de ernee geassocieerde onzichtbare wezens op te bestaan. Toch staan deze onzichtbare wezens in een relatie met de mens, en in deze relatie reageren zij antropomorf.

Deze zichtbare religieuze agentia in het landschap zijn voorwerp van religieuze activiteiten, omdat zij geprononceerde barakadragers zijn. Ook hier is de in hoofdstuk 4 uiteengezette polariteit in het Kroumirse begrip baraka onverdeeld geldig. Het huis, de dorsvloer en dergelijke kunnen ook baraka leveren langs een strikt mechanistisch proces, waarbij de relatie die de mens heeft met de desbetreffende onzichtbare wezens volkomen irrelevant is.

Ik zal nu achtereenvolgens deze zichtbare zaken in het landschap bespreken naar hun religieuze aspect. In hoofdstuk 15 kom ik op dit onderwerp terug.

Het huis.

Men bouwt het huis zelf, met (aan)verwanten en bureu, of laat het een specialist uit het eigen of een naburig dorp bouwen tegen betaling. Hoewel het bouwen van een huis een grote investering is aan geld of

tijd, wordt er frequent verhuisd, vooral binnen het eigen gehucht. Dit suggereert dat het huis dikwijls primair utilitair is, een gebruiksvoorwerp, zonder veel emotionele waarde.

In het huis speelt zicht het gezinsleven af, het eventuele vee verblijft er voor zover het niet geweid wordt, de voorraden worden er bewaard. Het is het onaantastbare domein van het gezin. In dit opzicht wordt het door de participanten min of meer gevoeld als het symbool van het gezin. (Het woord voor huis, dar, betekent ook gezin, agnatenkern en kindred.) Zo worden ook de voorraden in het huis opgevat als symbool van de relaties die het gezin onderhoudt met de buitenwereld: het zijn de goederen die bij egalitaire uitwisselingsrelaties betrokken zullen worden, die aan de armen zullen worden gegeven, aan gasten, en die bestemd zijn voor de religieuze activiteiten gericht op heiligdommen. Zo gaat het huis toch een bepaalde waarde vertegenwoordigen, afgeleid van het gezin en zijn relaties.

Een derde stap is dat het huis vanuit een bepaald gezichtspunt niet slechts een afgeleide waarde heeft, maar zelf beschouwd wordt als een religieus agent, voorzien van bepaalde religieuze voorstellingen en voorwerp van religieuze activiteiten.

Bescherming van vrouwen, vee en voorraden bieden niet slechts de volwassen mannen in het gezin, maar biedt ook het huis zelf. Het huis draagt een eigen, niet van andere religieuze agentia afgeleide baraka. Daarmee behoedt het de gezondheid van de levende wezens in het huis, waakt het over de goede relaties tussen de bewoners, houdt het de huisgeesten weg, zorgt het dat de voorraden langer meegaan dan men voor mogelijk had gehouden, en beschermt het tegen ondringers.

Dat een huis baraka heeft ziet men wanneer een arm gezin toch in staat blijkt in onderlinge vrede voort te leven; wanneer er veel kinderen in het huis geboren worden; wanneer het vee er goed gedijt; wanneer de voorraadtafel goed gevuld is.

Vanaf het moment dat men een huis begint te bouwen is het huis voorwerp van religieuze activiteiten die erop gericht zijn de baraka van het huis zo groot mogelijk te maken. De definitieve plaats wordt vastgesteld in overleg met een divinatiespecialist; relevant is daarbij of zich op de uitgekozen plek geen landschapsgeesten ophouden. Wanneer het huis klaar is slechts men een schaap of kip als offer voor het huis, en het vlees eet men in een aan het huis toegewijd maal. Ook later zal men nog soms een maal toewijden aan het huis. Voorts brandt men regelmatig wierook voor het huis, soms

wel éens per week (op donderdag). Men is zich bewust van de parallel tussen huis en heiligdom: 'Het huis is als het heiligdom,' zegt men in de Kroumirie.

De baraka van het huis kan echter ook verminderen, namelijk doordat de bewoners bepaalde regels overtreden. Men mag geen gestolen goed in een huis brengen; geen overspel plegen in het eigen huis (bos en struiken: zijn daartoe de aangewezen plaats); men laat er geen beest een natuurlijke dood sterven; men gedraagt er zich ingetogen, zoals het hoort; men komt er niet met kwade bedoelingen.

De bewoner die zich niet aan deze regels houdt, tast de baraka aan en maakt zijn huis een vrijplaats voor geesten. Maar een vreemde die andermans huis aldus bedreigt, zal door het huis zelf gestraft worden met een ziekte.

Hoewel het huis een zelfstandige religieuze agens is, kan zijn baraka aangevuld worden door die van andere agentia. Het lezen van de Qoran en het ophangen van spreuken uit de Qoran draagt bij tot de baraka. Zo ook het eten van maaltijden voor heiligen, en het contact met bijvoorbeeld de vlaggen uit het heiligdom. De zekerste manier om de baraka toe te voegen aan de eigen baraka van het huis is: een of meer specialisten er de extasedans te laten doen (meestal in het kader van een feestelijke gebeurtenis). Verder moet men niet verzuimen religieuze activiteiten te richten op de heiligdommen die geassocieerd zijn met het territoriale segment waarbinnen het huis ligt. De Kroumirs zijn van mening dat de baraka van een heiligdom (heilige) op een bepaalde plaats des te effectiever is, naarmate die plaats minder ver van het heiligdom verwijderd is (de pendant, in de mechanistische religieuze voorstellingen, van de bekende fysische wet volgens welke de intensiteit van elektromagnetische golven afneemt met het kwadraat van de afstand!); daarom bestaat er het ideaal om een huis zo dicht mogelijk bij een belangrijk heiligdom te bouwen (Beeker 1967).

Vanuit zijn eigen baraka en de aanvulling daarop van andere religieuze agentia is het huis over het algemeen in staat om de dreiging van buitenaf (grosten) af te weren. Desondanks is het geen zelfzaamheid dat een huis door geesten bewoond blijkt. Deze geesten zijn niet altijd een acuut gevaar. Zij worden dikwijls gevoed, doordat men wat meel op de vloer strooit. In bepaalde gevallen echter tasten de huisgeesten op gevaarlijke wijze de baraka van het huis aan. De symptomen zijn: algemene loomheid van de bewoners, gering succes bij het werk, en te snel opgaan van de voorraden.

Bezoek aan een divinatiespecialist bevestigt het vermoeden van de bewoners: het huis is 'zwaar'.

Dikwijls wordt de aanwezigheid van huisgeesten in verband gebracht met moerassige plekken in de buurt van het huis. Bij één mij bekende verhuizing werd mij door de betrokkenen deze omstandigheid als reden opgegeven. Huisgeesten zouden dus uit landschapsgeesten gevormd kunnen worden.

Overigens bestaat er daarnaast de voorstelling dat de heele wereld, dus ook huizen, altijd door geesten bewoond worden, die slechts in bepaalde gevallen (wanneer men, onwetend, de geesten in huis heeft bezeerd of wanneer de baraka van het huis door toedoen van de bewoners is afgenomen) kwaad kunnen doen.

Om het huis van kwaadaardige geesten te bevrijden en het zijn baraka terug te geven, maakt men het schoon, men kalkt de muren wit; men wast zich en trekt schone kleren aan, brandt wierhok, slacht een kip en eet eenmaal voor het huis. In de orthodoxere gezinnen kan men ook de Qoran reciteren en de Qoranspreuken ophangen.

In zeer ernstige gevallen kan men een vooraanstaand lid van de plaatselijke religieuze broederschap laten extase-dansen in het huis; tijdens deze extase-dans divineert deze specialist wat voor geesten zich in het huis bevinden, en tevens worden deze geesten uitgebannen.

De dorsvloer en het graan.

In hoofdstuk 5 schreef ik al over de bijzondere indruk die de nieuwe oogst op de Kroumirs maakt, en over de nauwe relatie tussen God en de graanbouw.

De nieuwe oogst vult de inmiddels uitgeputte voorraden aan. Dit is van belang niet alleen voor de dagelijkse behoeften, maar vooral ook omdat men via voedselvoorraden relaties kan onderhouden met anderen (mensen en heiligen), en over het eigen, verplichte, materiële aandeel in belangrijke plaatselijke gebeurtenissen (huwelijk, besnijdenis, overlijden) geen zorgen hoeft te hebben. Het bezit van een redelijk grote voorraad is een belangrijk onderdeel in het zelfrespect en het geluk van de Kroumirs.

Van wat het eerst geoogst wordt, bereidt men in het gezin een feestmaal (dâm-dâm) dat men maar eens per jaar nuttigt.

In het verleden werd, als men met oogsten begon, een rondgang gemaakt langs de plaatselijke heiligen en brachten men hun beestenoffers; de beestenoffers worden nog wel gebracht, door enkele rijkere gezinnen.

De vreugde geldt niet de oogst zoals hij op het land staat te rijpen, maar zoals hij na een aantal bewerkingen als meel de voorraadzakken in gaat, om later weer verwerkt te worden tot pannekoeken, neelpudding (asida) en vooral (in gemeenschappelijke arbeid van een groepje buurvrouwen) tot kouskous en korrel-macaroni (hanza)

Niemand zal zeggen dat de oogst goed is, voor het maaien, dorsen, wannen, malen, zeven voorbij is. Bij dit hele proces kan immers nog van alles gebeuren en de mens moet dit onheil niet verzoeken. Geesten kunnen de oogst ongemerkt verminderen; er dreigen ongunstige werkingen van de kant van mensen: het boze oog, of regelrechte diefstal; en tenslotte kan de baraka van de dorsvloer en van de gereedschappen (wan, molen, zeef) die men gebruikt, tekortschieten.

Vooral de dorsvloer (ga'a) is essentieel. Het graan ligt hier meestal enige dagen te wachten voor het dorsen, en dan moet de dorsvloer het beschermen tegen kwade invloeden en tegen diefstal. De dorsvloer kan effectief beschermen, want hij heeft het karakter van een niet-menselijk agens, met een eigen, niet van andere niet-menselijke agentia afgeleide baraka. De Kroumir zegt: 'De dorsvloer is als het heiligdom. Daarom kan de dorsvloer mensen straffen die proberen het graan van de dorsvloer te stelen, en kan hij geesten afweren.

Dorsvloeren liggen verspreid door het gehucht heen. Zij zijn het exclusieve bezit van een bepaald gezin of een uit enige gezinnen samengesteld erf; zij zijn als zodanig karakteristiek attribuut van de laagste segmenten binnen de territoriale segmentatie. Het eigen segment zorgt ook voor het onderhoud van de dorsvloer; ieder jaar wordt hij met water en uitwerpselen van geiten verstevigd. Soms laat men naaste burens, wier oogst te klein is voor een eigen dorsvloer, op de dorsvloer toe. Niet ieder gezin heeft dus een eigen dorsvloer; sommige gezinnen hebben zelfs geen eigen graanoogst. Daarom is de dorsvloer als karakteristiek attribuut niet verbonden aan alle laagste territoriale segmenten.

Kroumirs zijn emotioneel betrokken bij de dorsvloer.

Bij mijn introductie in het gebied vestigde mijn tolk met nadruk en een zekere vertedering de aandacht op de dorsvloeren waar wij langs kwamen; de diepere betekenis ervan was mij toen nog onbekend. Werken op de dorsvloer is plezierig en goed voor de gezondheid: het draagt baraka over op de mens. Wanneer in het voorjaar de bestaande dorsvloer weer in orde wordt gemaakt om de nieuwe oogst te ontvangen, is men in een feestelijke stemming.

Evenals bij het huis gelden hier een aantal verboden, waarvan het overtreden de baraka van de dorsvloer aantast.

Op de dorsvloer maakt men geen ruzie, pleegt men geen overspel,, doet men niet zijn behoefte, maakt men geen rommel.

De dorsvloer van mensen die in het algemeen een liederlijk leven leiden heeft wāhig-kans op baraka.

Wanneer blijkt dat de oogst veel minder is dan men had verwacht, wordt een divinatiespecialist geraadpleegd, die aangeeft of de oorzaak ligt bij mensen (die de verboden van dorsvloer hebben overtreden) of bij geesten (die bij hun tochten door de lucht de, meestal hooggelegen, dorsvloer passeren). Blijken mensen de schuldigen, dan tracht men die van de dorsvloer te weren, of men zorgt althans dat zij door baden hun staat van rituele reinheid terugkrijgen.

Blijken geesten de schuldigen, dan zit er niets anders op dan de dorsvloer te verplaatsen.

Doordat voortdurend nieuwe gezinnen en erven ter plaatse ontstaan en andere uitsterven, weer andere in of uit het gehucht migreren of binnen het gehucht verhuizen, komt het wel voor, dat men een nieuwe dorsvloer moet maken. Zo kan men hier en daar rond een gehucht oude, half overwoekerde dorsvloeren vinden; het gehucht heeft zich verplaatst, en/of de betrokken familie is uitgestorven. Op de plaats waar men de nieuwe dorsvloer gaat aanbrengen brandt men wierook en brengt men beestenoffers voor de plaatselijke heilige; hieruit blijkt dat, precies als bij het huis, de eigen baraka van de dorsvloer kan worden aangevuld met die van heiligen (overigens is het niet onmogelijk, dat men het offer soms, direct, aan de dorsvloer toewijdt).

Over verboden en offers met betrekking tot de, eveneens baraka-dragende, gereedschappen voor de verwerking van graan tot meel, is mij weinig bekend. Het zijn specifieke vrouwe-artikelen, die een man niet mag aanraken op straffe van hun baraka aan te tasten. Wel kan men ze in ieder huis zien hangen; zij zouden daarom door het boze oog getroffen kunnen worden, maar het zijn alleen naaste burens verwanten en goede vrienden die een Kroumir's huis betreden.

Bronnen.

Het opdrogen van bronnen en het vinden van nieuwe is vanouds een van de belangrijkste oorzaken van de grote geografische mobiliteit van de Kroumirse sociale eenheden. In sommige gevallen bleef men ter plaatse wonen hoewel de bron was uitgedroogd, of vestigde men zich ergens hoewel er geen bron was; in die gevallen moest men een put (bir) graven - met vooral in de zomer groter gevaar van opdrogen en besmetting dan bij een bron of beek.

Ieder gehucht is trots op de kwaliteit van zijn eigen bronnen en geeft af op die van andere gehuchten. Het tweemaal per dag water halen door de vrouwen (soms alleen, meestal in een groepje buurvrouwen onder leiding en op het teken van een oudere vrouw) is een belangrijk onderdeel van hun leven: niet alleen dat men in het huishouden water nodig heeft, maar bovendien is de bron voor vrouwen de plaats om informatie uit te wisselen, afspraken te maken en overspel te arrangeren.

Naast dit onmiskenbare utilitaire belang, zijn bronnen (en de beekjes die zij vormen) op diverse wijzen opgenomen in de Kroumirse religieuze verschijnselen:

a. Aangezien al het bestaande baraka heeft, hebben bronnen en beekjes dat ook.

b. Op bronnen en beken in de onmiddellijke omgeving van een bepaald heiligdom straalt bovendien de baraka van die heilige /heiligdom af.

c. Anderzijds echter zijn bronnen en beken bij uitstek verblijfplaatsen van niet-barakadragende landschapsgeesten.

d. Tenslotte hebben alle bronnen en beken, voor zover er water voor mensen gehaald wordt (vele beken - vooral lager aan de hellingen - en sommige bronnen worden slechts voor het vee gebruikt) het karakter van een persoonlijke niet-menselijke agens.

De aspecten a, b, en c zijn inmiddels al voldoende besproken. Ik wil mij hier beperken tot d.

De plaatsen waar drinkwater gehaald wordt liggen verspreid door het gehele gehucht en naaste omgeving. Het zijn zowel echte bronnen als vaste plaatsen in beken die uit verder gelegen bronnen ontstaan zijn; genakshalve zal ik beide typen waterplaatsen als 'bron' aanduiden.

Dat bronnen niet louter utilitair beschouwd worden, blijkt uit het volgende:

Men gaat lang niet altijd naar de dichtstbijzijnde betrouwbare bron;

Wanneer men eenmaal bij een bepaalde bron water pleegt te halen, wijkt men daar beslist nooit van af; tenzij in uiterste noodzaak (als de bron opdroogt of bevuurd is, of als de toegang ertoe door ruwvanden moeilijk wordt).

Deze 'trouw' doorbreekt zelfs structuren van samenwerken tussen buurvrouwen. In een mij bekend geval werkt een groepje van acht buurvrouwen in de allerbeste verstandhouding samen; terwijl zeven vrouwen water halen bij Ain Uákel, haalt één vrouw, alleen, water in de, dichterbij gelegen, Beek van 'Ain Fallús'. Alle vrouwen van het groepje zijn geboren in een ander gehucht en dus niet verbonden met een be-
vrouws

paalde bron; in de families waar zij als schoondochter introkken was men vanouds georiënteerd op Āin Uānkel; de oudere vrouw die het groepje leidt is wel ter plaatse geboren, en heeft dezelfde oriëntatie; de (jonge) vrouw die naar de beek gaat is gehuwd vanuit het buurgemeenschap Mayziya, over een afstand van enkele honderden meters en zij volgt met haar waterhalen nog de oriëntatie zowel van haar moeders als van haar vaders familie, beiden uit Mayziya. Ook andere dergelijke gevallen zijn mij bekend.

Nu pleiten er twee gegevens voor trouw aan een bepaalde bron. Allereerst is er het ervaringsgegeven (door menig onderzoeker in de Krounirie te bevestigen!) dat water dezelfde, mits betrouwbare, bron iemand het beste bekent; men raakt immers gewend aan de mineralen uit het water en bouwt een zekere immuniteit op tegen de microben. Bovendien zijn bronnen, als karakteristieke attributen, vast geassocieerd met grote territoriale segmenten. In de Krounirie wordt echter trouw aan een bepaalde bron primair geformuleerd als een persoonlijke relatie, waarin bron of beek over bepaalde sancties beschikt. Wie nooit van bron verandert, die gebeurt niets ongunstigs: er is dan een goede verstandhouding tussen de bron en de vrouw; naar wie plotseling overgaat op een andere bron, heeft alle kans de woede van die bron op te wekken en door hem ziek gemaakt te worden.

De term voor deze ziekte is 'nesāīya', evenals bij bezetenheid door geesten.

De verschijnselen zijn ook dienovereenkomstig. Beide interpretaties lopen dooreen, zodat ziekte kan veroorzaakt zijn door geesten, door de bron, en door geesten die speciaal met de bron geassocieerd zijn. Zoals de heilige voorzien is van een leger van ondergeschikte geesten, wordt ook aan de bron (als persoonlijk wezen beschouwd) een leger geesten toegedacht die de instrumenten van de woede van de bron zijn.

De drie hier aangegeven mogelijkheden worden inheems niet scherp onderscheiden, maar in ieder geval bestaat er de voorstelling van de straffende bron. Het gaat daarbij nadrukkelijk om de handeling van het waterhalen, niet om het drinken van eenmaal gehaald water. Wanneer twee vrouwen ieder georiënteerd zijn op een andere bron, kunnen zij elkaar thuis rustig van dat water geven zonder gevaar voor ziekte.

De meeste waterplaatsen zijn geen voorwerpen van andere activiteit dan waterhalen en onderhoud; als religieuze agentia zijn zij slechts zeer weinig ontwikkeld. Op een aantal bronnen zijn echter wel echte religieuze activiteiten gericht. Dit zijn steeds ijzerhoudende bronnen (āin tātri, āin hānra), waarvan er in ieder dal wel een paar voorkomen. Het zijn betrouwbare bronnen, die ook nog in de zomer water hebben.

Zij zijn kenbaar aan rood schuim op het water.

Bij een deel van deze bronnen treft men tientallen of honderdtal-
len snalle reepjes kledingstof aan, gebonden aan struikjes of aan een-
voudige rekjes van takken; een deel is oud, half vergaan en kleurloos,
een ander deel is kennelijk zeer recent. Deze reepjes stof zijn onmis-
kenbaar de neerslag van religieuze activiteit gericht op de bron (ver-
getijk: Demeerseman 1964).

Een vrouw die voor het eerst water haalt uit deze bron, scheurt een
reepje stof van haar kleren en bindt dat bij de andere; indien zij
voortaan dagelijks bij deze bron water gaat halen behoeft zij dit
gebaar niet meer te herhalen. Ook een passant die niet in het nabijge-
legen gehucht woont en water drinkt uit de bron, moet een stukje kle-
ding achterlaten; aan de andere reepjes stof die er al hangen
ziet hij dat deze bron een niet-menselijk agens is waarop dit type
offer gericht moet worden in ruil voor water - wie het offer nalaat
krijgt buikpijn, of erger. In 1968 werden nog dergelijke offers ge-
bracht in mijn onderzoeksgebied.

Deze bronnen zijn waarschijnlijk de enige, waarvan een passant, vor-
van zijn eigen bron, zelf water zal nemen.

Aangezien gedetailleerde geografische kennis in de Krounirie be-
perkt is tot enkele kilometers rond het eigen gehucht, weet men daar-
buiten niet, waar betrouwbare bronnen zijn - en water nemen uit een on-
bekende bron, waarmee men geen relatie heeft, is hachelijk.

Bovendien is een bron een vrouwenplaats bij uitstek, waar een vreemde
man zich niet mag vertonen. Een passant die dorst krijgt vraagt water
bij een huis, of krijgt het al spontaan aangeboden van de bewoners.
De rode bronnen, waarbij de gelegenheid bestaat op het moment zelf
door een klein offer met de bron in relatie te treden, en zo de garan-
tie te krijgen dat het water in orde is, vormen een alternatief op het
overigens geldende principe: water is slechts te krijgen via inter-
actie met mensen die dichtbij de bron wonen..

Van de rode bron zeiden mijn informanten: 'de rode bron is als een
heiligdom'.

Behalve het offeren van reepjes stof worden in het gehucht dat bij
een dergelijke bron ligt maaltijden toegewijd aan de bron. Verdere
religieuze activiteiten schijnen niet op de bronnen gericht te worden.
Hoewel met name wierook branden een constant element is in de religi-
euze activiteiten gericht op andere niet-menselijke agentia in de
zichtbare wereld (heiligdom, huis, dorsvloer) ontbreekt dat ten aanzien
van bronnen; vage aanwijzingen van wierookbranden die ik bij een
bepaalde bron vond, werden door mijn informanten ontkend.

Bronnen en heiligdommen, toegewijd aan een bepaalde heilige zijn religieuze agentia en worden in de boven geciteerde Krounirse genenplaats uitdrukkelijk met elkaar in verband gebracht. Het schijnt echter dat de relatie tussen beiden nog intiener is. Het feit dat de ontdekking van bronnen soms aan heiligen wordt toegeschreven, is daarvoor een argument.

In bepaalde gevallen staat een heiligdom vlakbij een belangrijke bron, en soms is het heiligdom naar die bron genoemd. Er zijn dan de volgende mogelijkheden:

a. Er is geen direct historisch verband tussen bron en heiligdom. Menselijke nederzettingen ontstaan, in de Krounirie, dicht bij bronnen; mensen bouwen hun heiligdommen in of vlakbij die nederzettingen, en zo konden bron en heiligdom in elkaars nabijheid te liggen. Aangezien nu in principe heiligdommen nooit vernietigd worden, blijft deze situatie bestaan ook als in de loop van de tijd de nederzetting uitsterft of zich over enkele honderden meters verplaatst. In deze verklaring kan het nabijgelegen heiligdom een bijzondere extra baraka toevoegen aan de baraka die de bron sui generis heeft. Zo kent men aan de Beek van al-Ayn Fällus, die langs het heiligdom van de heilige Sidi Mehamed stroomt (35), om die reden een bijzondere baraka toe.

b. De nabijheid houdt niet direct verband met menselijke vestiging. Het religieuze karakter van de bron heeft ter plaatse de grootste anciënniteit, en het bouwen van het heiligdom bij de bron is de definitieve uitwerking van het heiligdomkarakter dat de bron van zichzelf reeds had. Het heiligdomkarakter van de bron smooert zich dan als het ware af en wordt toegevoegd aan het aparte heiligdom, waarop dan de religieuze activiteiten die vroeger op de bron gericht werden, verdwijnen en op het nieuwe heiligdom de gebruikelijke religieuze activiteiten worden gericht. Deze reconstructie is uiterst hypothetisch, en zou slechts kunnen worden toegepast op enkele van de vele heiligdommen in mijn onderzoeksgebied. Deze benadering sluit echter nauw aan bij de in de literatuur voorkomende noties over het pre-Islamitische 'animisme' in Noord-Afrika (zie hoofdstuk 14), en de opvattingen die men heeft over de wijze waarop dit animisme geleidelijk geïslamiseerd is: doordat heilige plaatsen die aanvankelijk hun heiligheid ontleenden aan een bron, boom of merkwaardige steenformatie, gaandeweg geassocieerd raakten met plaatselijke heiligen.

De plaats van sanenkonst voor mannen (rakuba).

Ieder gehucht heeft een open plek, min of meer centraal gelegen, waar tegen de avond de meeste mannen uit het gehucht samenkomen om er te praten, thee te drinken, te kaarten, of eenvoudigweg bijeen te zijn. Deze plaats noemt men rakuba, wat ook het woord is voor heuveltop; vaak ligt deze plek inderdaad op een verhoging, waarvandaan men het landschap kan overzien en met name een blik heeft op het belangrijkste heiligdom van het dal.

Een rakuba is meestal al vele tientallen jaren, of zelfs eeuwen, het centrum geweest van de interactie tussen de mannen van de lokale nederzetting. Conflicten worden er geregeld, men bespreekt er samenwerking, voorbereiding voor heiligenfeesten, huwelijken. Het gehele sociale proces verdicht zich op de rakuba. In deze bijeenkomsten ziet men aan de gedragingen van de betrokkenen, de manifestatie van hoge en lage horma. Het is ook de rakuba die een territoriale groep met zijn verleden verbindt: hier hebben de oude mannen gezeten, de voorouders, die de ontginningen hebben gemaakt, het heiligdom hebben gesticht, en op wier wijze uitspraken nog altijd het Kroumirse leven wordt gezocht te berusten.

De rakuba is een plaats in het landschap met geprononceerde baraka. Primair heeft hij een eigen baraka, zoals het huis en de dorsvloer. Binnen de Kroumirse voorstellingen is het voor de hand liggend, dat de rakuba deze baraka overdraagt op de mannelijke bezoekers, op de woorden die ter plaats gesproken worden, de plannen die worden gemaakt, de thee die er wordt gedronken; maar ik heb hierover geen uitspraken van mijn informanten. Vanuit dezelfde kracht kan de baraka van de rakuba ook wraak nemen tegen degenen die haar aantast.

In het gehucht Mehandiwa woedde in de zomer van 1970 een groot conflict. Een vroegere bewoner had zijn grond, waarop ook de oude rakuba stond, verkocht aan een andere bewoner. Deze had vervolgens de grond in gebruik genomen (behalve de rakuba) en het toegangspad vernield. Zijn medebewoners namen hen dit bijzonder kwalijk: hij had beter de grond, als een zeer grote meziya, aan het hele gehucht kunnen schenken. Maar men verwachtte, dat de rakuba wel grondig wraak op hen zou nemen.

De eigen baraka van de rakuba wordt steeds aangevuld door de baraka van het belangrijke heiligdom waarop hij uitzicht biedt: op de rakuba worden dikwijls heiligen aangeroeven om woorden kracht bij te zetten en om te zweren. Bovendien is op de rakuba de baraka achtergebleven van de voorouders, die daar vergaderd hebben.

Paden.

Zoals eerder uiteengezet, heeft vanuit een bepaald gezichtspunt al het bestaande (behalve geesten) baraka sui generis, maar in bepaalde delen van het zichtbare is die baraka zozeer geprononceerd dat zij barakaleveranciers kunnen zijn.

De meest rudimentaire van die barakaleveranciers is nu het pad, dat door mensen en vee in de loop der jaren in het landschap is gevormd.

De door de overheid recent aangelegde wegen tellen in dit opzicht niet mee, en worden dikwijls geneden (ook al, omdat zij, berijdbaar voor auto's, voor voetgangers dikwijls een omweg betekenen).

De paden vlakbij een erf zijn slechts vrij toegankelijk voor de bewoners en voor wie hun toestemming heeft. De paden daarbuiten zijn vrij voor alle bewoners van het gehucht en alle passanten: het zijn vooral deze, soms al zeer oude, paden (de verbindingen tussen gehuchten, regionaal belangrijke heiligdommen en markten) waaraan baraka wordt toegeschreven.

De religieuze activiteiten gericht op het pad zijn zeer beperkt. Men zweert soms bij het pad; waarbij er dus impliciet van wordt uitgegaan dat het pad in de mensenwereld kan ingrijpen om meened te straffen. Verder bestaat de voorstelling, dat een klein kind, op de weg gezet, door de baraka van de weg gaat lopen.

Ook de verboden die de baraka van de weg beschermen zijn rudimentair en voor de hand liggend: men mag er niet zijn behoefte doen, en er geen stenen of scherpe dingen op gooien.

Ondanks de geringe uitwerking van absolute voorstellingen en activiteiten ten aanzien van het pad, beschouwt men toch het pad onmiskenbaar als barakaleverancier, als een diffuus niet-menselijk agens dat niet wezenlijk verschilt van de meer geprononceerde barakadragers zoals dorsvloer en heiligdom.

Het belangrijkste echter in de baraka van het pad is, dat zij beveiligt tegen geesten: wie het pad houdt heeft veel minder kans geesten te treffen.

Hoofdstuk 9. De extasedans der religieuze broederschap.

Dansen tijdens het heiligdombezoek is een algemene, niet-specialistische religieuze activiteit in de heiligenverering. De dansen die men dan doet volgen naar lichaamsbeweging en muziek de gewone ontspanningsdansen zoals mannen (en in intieme kring ook wel vrouwen) die verrichten bij feestelijke gebeurtenissen. Daarnaast echter bestaan er in de Kroumirse religieuze dansen, die door speciaal geïnitieerde specialisten worden gedanst en die naar lichaamsbeweging en muziek sterk afwijken van de ontspanningsdansen: de extasedans(21).

Bij de extasedans brengt de danser zich, op geluid van fluit en trom (soms ook andere instrumenten) in trance. Volgens de dominante opvatting van de participanten komt hij daarbij in contact met niet-menselijke agentia, die bezit van hem nemen en via hen hun krachten en soms hun nededelingen aan de zichtbare wereld overbrengen.

In dit hoofdstuk bespreek ik de uiterlijke vormen van de extasedans, de religieuze organisatie waartoe de dansers behoren, en de nogal uiteenlopende religieuze voorstellingen die mijn informanten aan de extasedans verbonden. In hoofdstuk 13 zal ik dan de bredere historische en sociaal-structurele achtergronden van de Kroumirse extase-dans bespreken.

De uiterlijke vormen van de extasedans.

De extasedans speelt zich nooit in eenzaamheid af. Zij eist de begeleiding van minstens twee instrumenten: fluit (qosba) en platte trom (bendir). Naast muzikanten zijn steeds ook anderen, toeschouwers, aanwezig: de meeste mensen bezoeken graag de extasedans-sessies.

Extasedansen kunnen worden verricht op de volgende plaatsen: in een woonhuis, op een erf, vóór een belangrijk heiligdom, en in het regionale centrum van de religieuze broederschap. Extasedansen in een woonhuis of op een erf vindt plaats ter herstel van de baraka van het huis of ter gelegenheid van een huiselijk feest: geboorte, besnijdenis, huwelijk, terugkeer uit militaire dienst, of een ander belangrijk punt in de levenscyclus van de gezinsleden (behalve overlijden). Het kan ook gebeuren bij het inlossen van een belangrijke belofte aan een heilige.

Extasedansen vóór een heiligdom vinden slechts plaats bij een groot heiligenfeest.

Alle extasedansers die ik heb zien optreden waren mannen. Mij zijn slechts enkele vrouwelijke extasedansers bekend; zij dansten

nooit op feesten, maar uitsluitend in het regionale centrum van de religieuze broederschap.

Extasedansen worden altijd na zonsondergang verricht.

Aan de extasedansen op een erf of in een woonhuis gaat meestal een maal vooraf, waarbij danser en muzikanten neeŕten. Tijdens de hele sessie wordt er thee genaakt en gedronken door de aanwezigen.

De danser zelf krijgt meestal geen thee, en nooit water; wel ziet men dikwijls dat dansers voor de dans, tijdens de pauze, en zelfs tijdens het dansen zelf snuiftabak nemen (snuif is, naast thee, het belangrijkste genotmiddel in de Kroumirie). Aan de muzikanten valt de eer ten deel om van ieder zetsel als eerste khee te krijgen, ongeacht de aanwezigheid van oudere of prominente personen.

Nadat de trom boven een vuur gespannen is, spelen de muzikanten een aantal melodieën voor de extasedans, in willekeurige volgorde. Intussen maakt de danser zich klaar, meestal met hulp van één van de aanwezige jongemannen.

Het rode mutsje der Moslins gaat af, om het voorhoofd wordt dikwijls een doek stijf geknoopt (een witte mannehoofddoek of een rode vrouwehoofddoek); sommige dansers hebben de gewoonte zich in vrouwekleren te hullen, op de gebruikelijke wijze vastgezet met een gesp (uħlil). Meestal danst één danser tegelijk. Wanneer verscheidene dansers tegelijk dansen, is meestal één van hen een aankomend danser, die door de anderen wordt vastgehouden of geleid. Ook komt het voor dat een niet-geïnitiëerde needanst, niet met de bedoeling om later ingewijd te worden, maar louter om een kumische noot aan het geheel te geven.

Aan het begin stelt de danser zich in het midden op en begint zeer luid te zingen. Enige andere aanwezigen, die de tekst kennen (vooral de tromspeler) zingen mee. Het lied volgt het fluitspel, het ritme van de trom volgt het lied.

In het onderzoeksgebied en naaste omgeving beluisterde ik ongeveer tien verschillende melodieën van liederen voor de extasedansen.

De tekst gezongen op een bepaalde melodie kan verschillen. Iedere danser gebruikt echter steeds dezelfde melodie(ën) en dezelfde tekst(en): zijn (nystieke) pad(triq).

De teksten zijn kort en eenvoudig, zoals onderstaande voorbeelden laten zien:

1. Mijn grootvader Mehâned
Die slaapt onder de vijgeboom
Mehâned met de patrijzen
Die slaapt onder de hagedoorn
Mehâned help mij.

2. Ik ben getroffen, ik ben getroffen
Ik zie Abd-el-Qader voor mijn ogen
Ik ben getroffen door de woede
Van Abd-el-Qader en zijn Zonen.

Ik ben getroffen, ik ben getroffen
Ik ben een dienaar van Mizūni
Ik ben getroffen door de woede
Van Abd-el-Qader en zijn Zonen.

3. U bent Bāba Galūl
U bent het hoofd van de Bāharīn
Reik mij de sleutel
En open de poort voor mij.

Appendix 9 geeft een overzicht van de namen van de niet-menselijke agentia die voorkomen in de liederen voor de extasedans in het onderzoeksgebied en naaste omgeving. Het zijn de namen van persoonlijke wezens uit het orthodox-islamitische complex (God, de Profeet, de doodsendel), van algemeen-islamitische en van plaatselijke heiligen en van geesten (22).

In de slotparagraaf van dit hoofdstuk bespreek ik de betekenis die in de inheemse voorstellingen over de extasedans aan deze niet-menselijke agentia wordt gehecht.

Tijdens het zingen van het lied gaat de danser nu door een reeks van mogelijke bewegingen, figuren en passen, zoals zij voor de extasedans vastliggen. Iedere danser blijkt uit deze figuren een eigen keus te hebben gemaakt; hij combineert ze en varieert ze op een wijze die voor iedere danser verschillend is.

De dans bestaat uit een aantal sequensen (minimaal twee, maximaal ongeveer tien) die afgesloten worden op teken van de danser; de muziek stopt dan en de tron kan desgewenst opnieuw verwarmd worden. Binnen de sequensen wordt steeds hetzelfde lied gezongen, met veel herhalingen, en daarnaast schreeuwen de danser, de tronspeler en andere aanwezigen nu en dan uitroepen: Allah (God), ya hu (Oh, Hij), hay (Hij leeft), Abd-el-Qader, de namen van belangrijke plaatselijke heiligen, en betekenisloze kreten: hé-hé, ai-yai-ya.

Door deze uitroepen wordt de danser aangemoedigd; hijzelf gebruikt ze kennelijk om zijn ademing te reguleren.

De aanwezige vrouwen, die meestal ergens achteraf bij elkaar zitten, onthouden zich van uitroepen, maar jodelen af en toe tijdens de dans. Aan het eind van iedere sequens roepen de toeschouwers een gezondheids- of zegenwens toe aan de danser en vooral aan de muzikant: sahāt, barak'-Allahu-fik.

Sommige dansers blaffen, bijten, grommen, zwaaien met de armen als

met vleugels, of schudden de kop als een dier waarvan de halsslagader is doorgesneden (zoals volgens het orthodoxe slachtritueel).

De participanten zijn er zich terdege van bewust, dat het hier gaat om dierfiguraties: zij nemen ze zeer nadrukkelijk op in hun imitaties van de extasedans, en hebben ze zo aan mij geleerd. Zij bleken er echter niet over te kunnen of te willen spreken. Tenslotte vond ik een geschikte informant over dit onderwerp: een pas geïnitiëerde, die zelf tijdens zijn extasedans een geit uitbeeldde. Hij legde mij uit, dat iedereen deze dierfiguraties als zo heterodox, als zo haran, beschouwt, dat naemend erover wil spreken.

Naast de geit worden uitgebeeld: jakhals, patrijs, stier en haan.

Soms is het dier dat de danser uitbeeldt op bijzondere wijze verbonden met de plaatselijke heilige die in zijn lied genoemd wordt. Het is mij onbekend, of de danser ten aanzien van de diersoort die hij uitbeeldt aan voedselverboden onderworpen is.

Deze dierfiguraties komen ook elders in Noord-Afrika voor (Brunel 1926; Van Gennep 1920); Van Gennep zag er sporen in van totemisme.

Sommige sequensen, niet alleen de laatste, eindigen met het bewusteloos neervallen van de danser. Men laat hem rustig liggen, drinkt thee en converseert meestal over andere dingen dan de extasedans. De dans kan worden hervat als hij weer opstaat. Na sequensen die niet op deze wijze eindigen spreekt de danser gewoon met de aanwezigen, en geeft hij aanwijzingen aan de muzikanten en anderen.

De bewegingen vertonen een bepaald verloop door de sequensen heen. Aanvankelijk zijn zij nogal ongedineerd en weinig exuberant; de armen blijven bij de romp, de beenbewegingen zijn beperkt, de bewegingen zijn weinig in de maat met het fluitspel. In de latere sequensen worden de bewegingen veel gerichter, exuberanter (sprongen, huppen, brede armzwaaien), en volgen de maat volkomen; dit noemt men šatahi. Dikwijls raakt in de loop van de dans de hoofddoek los; hij wordt dan weggeworpen of opnieuw vastgeknoopt.

Door de sequensen heen, zonder stopteken, zwakt de danser nu en dan zijn bewegingen af om staande met gebogen hoofd of hurkend bij de muziek te gaan luisteren, waarna hij weer echt gaat dansen.

Wordt de extasedans in een huis gehouden, dan is de deur geopend. De danser probeert nu en dan naar buiten te gaan, wat hem dikwijls door de aanwezigen wordt verhinderd. Soms roept de danser: hāl al-bāb (open de deur); deze uitroep komt ook voor in de tekst van de liederen, en verwijst dan naar de toestand van de extase. Wanneer de danser de kans krijgt, naar buiten te komen, zoekt hij uitzicht op het belangrijkste plaatselijke heiligdom of werpt hij zich tegen de grote

cactussen die rond ieder Krounirs huis te vinden zijn.

De meeste extasedansers hebben namelijk het vermogen om tijdens de dans voorwerpen te manipuleren die onder normale omstandigheden pijn en letsel zouden veroorzaken. Deze manipulaties zijn het teken van bijzondere baraka van de danser. Er zijn een aantal mogelijke manipulaties: borst, rug en zitvlak in contact brengen met cactusbladeren; het eten van cactusbladeren; een roodgloeiende sikkel (voor het naaien) op handen en armen houden of, net het ding tussen de tanden, enkele minuten dansen; handen, armen en hals in contact brengen met roodgloeiende houtskool; het hanteren van brandend riet; het zich doorsteken met messen; het steken van de (verscheidene millimeters dikke) pen van een vrouwegesp door de wang en zo enige minuten dansen. Tijdens de tientallen extase-sessies die ik in 1968 en 1970 in de Krounirie meemaakte, hebben al deze manipulaties zich meer dan eens voor mijn ogen voltrokken (behalve die met riet en met messen). De danser gaf geen enkel teken van pijn of letsel (brandwonden, bloed of dergelijke).

Aandachtige waarneming leert, dat minstens bij sommige manipulaties de prestatie niet zo uitzonderlijk is als de Krounirs zelf graag geloven. Cactusbladeren hebben aan de ene kant veel langere stekels dan aan de andere; wanneer de bladeren door toeschouwers worden aangedragen wordt ervoor gezorgd, dat de korte stekels bovenliggen. Voordat de danser werkelijk met zijn volle gewicht op de cactussen gaat liggen (waarbij toeschouwers hen er dikwijls nog vaster op drukken), is hij al een aantal malen heel behoedzaam over de bladeren heengeschoven, net kleren aan, zodat de meeste naalden al geknakt zijn. Het eten van cactussen en het manipuleren van roodgloeiende sikkels blijft echter iets, dat ik niet graag zou nadoen, buiten trance-toestand; maar misschien zijn hiervoor ook bepaalde technieken.

De plaats van de manipulaties in de loop van de dans varieert: soms in het begin, soms aan het eind, soms halverwege. Voor hij ertoe overgaat vraagt de danser toestemming aan de aanwezigen. Die toestemming wordt hen nooit onthouden (tenzij de *Siñ* aanwezig is: de manipulaties zijn officieel verboden). Meestal staan de toeschouwers al klaar met de attributen.

De manipulatie is voor de danser een spannend moment, waarbij hij vaker en harder uitroepen slaakt dan in de rest van de dans. De aanwezigen vuren hen aan, roepen: *halua* ('het is een snoepje'). Bij sommige dansers duren de manipulaties uiterst kort; ook zijn er dansers die het volstrekt zonder stellen. De meeste dansers zijn gespecialiseerd in één type manipulatie.

Sommige oudere dansers, die hoger in rang zijn(zie verder) hebben tijdens de dans het vernogen tot divineren; zij kunnen zo ziekte-oorzaken identificeren, sterfgevallen in een nabije toekomst vaststellen (overigens zonder namen te noemen), sluinende conflicten binnen de gemeenschap blootleggen, maar ook gunstige toekomstige ontwikkelingen voorzien. Deze kennis maken zij ofwel publiekelijk bekend, ofwel zij fluisteren haar de betrokkene toe.

Bepaalde danseres eisen betaling voor deze divinatie, andere niet.

Onveranderlijk besluit de dans als volgt: de muzikanten merken dat de dans ten einde loopt, de fluit stopt, en onder een paar bijzonder harde slagen op de trom zakt de danser bewusteloos ineen, in de armen van één der aanwezigen. Dit einde noemt men hâl: 'het opengaan' (nanelijk van de danser, die in extase is; ons woord . extase heeft een verwante betekenis: buiten-plaatsing). Sommige dansers steken, vlak voor dit einde, de rechterhand in de lucht en schreeuwen: Allah akbar (God is de grootste); naar analogie met het dagelijkse orthodoxe gebed, waarin dezelfde formule klinkt, spreekt men hier van de salât.

Een prominente aanwezige(bijvoorbeeld de feestgever) giet water in de rechterhand van de danser, slaat hierop met zijn eigen hand en zegt: 'in de naam van God!' De danser komt hierop onmiddellijk bij. Sommige dansers herhalen dan de eerste zin die zij horen na hun ontwaken; de aanwezigen grijpen de gelegenheid aan om hen obsceniteiten te laten zeggen(met betrekking tot sexueel verkeer tussen mannen). Soms maakt de danser, met vertrokken gezicht, nog ongeveer een minuut zeer wilde bewegingen, bijt naar de aanwezigen, en kan met moeite in bedwang gehouden worden. De danser neemt water(of men dringt het hen op), en dat is het definitieve einde van zijn toestand.

Soms blijkt de danser na de dans verstijfd in hals en schouders. Eén der aanwezigen beweegt en masseert dan zijn hoofd en armen tot het over is. De verstijving is stellig het gevolg van de toestand van lichamelijke en geestelijke concentratie, waarin de danser door bewegingen, ademhalingsregulatie, en muziek geraakt is tijdens de dans.

Gewoonlijk wordt na trancedans nog ontspanningsmuziek gemaakt, waarbij andere aanwezigen dansen doen, of zingen: lofliederen ter ere van de profeet of Abd-el-Qader, historische liederen en liefdesliederen, door elkaar heen.

De houding van de toeschouwers tijdens de extasedans is over het algemeen niet zeer plechtig. Iemand zien dansen, de liederen en de muziek horen en de manipulaties zien doen, is een zeer aangename, naar weinig uitzonderlijke gebeurtenis; een van mijn informanten vergeleek het met het drinken van een glas thee: het genotmiddel bij uitstek, dat men echter dagelijks enige malen tot zich neemt.

Sommige dansers kunnen het publiek echter sterk boeien door spectaculaire manipulaties of door een bijzondere rauwheid van zingen en dansen.

De muzikanten hebben het gevoel van een enorme macht over de danser. Zij weten dat zij door hun manier van spelen de danser een bepaald tempo kunnen opdringen; en wanneer midden in de manipulaties een muzikale fout gemaakt zou worden, zou de danser uit zijn trance raken en normale pijn en letsel ondervonden. Sommige muzikanten gebruiken dit middel om wraak te nemen op een danser met wie zij een conflict hebben. Van de andere kant kan de danser de muzikanten berispen, en soms weigert hij verder te gaan omdat de muziek niet deugt. De houding van de toeschouwers tegenover de muzikanten verschilt nogal van die tegenover de danser: terwijl de muzikanten worden toegejuicht en als eersten thee krijgen, laat men de danser tussen de sequensen aan zijn lot over.

Soms maakt men grappige toespelingen op de danser. De meeste dansers accepteren dit en nemen zelf wat komische elementen op in hun voorstelling. Er zijn echter ook dansers die op de grappige opmerkingen erg kwaad worden, en de wraak van de niet-menselijke agentia waarmee de danser in contact komt, over hun belager afroepen. In een mij bekend geval leidde dit tot een geestelijke crisis van de belager, waarbij hij symptomen van bezetenheid vertoonde.

Zijn vader bracht beestenoffers voor zijn genezing, de betrokkene bood zelf zijn excuses aan aan de danser, deze laatste trouwde zelfs met de FaDo van zijn belager- naar jaren later leeft de belager nog steeds onder de druk van de vervloeking, zoals hij tegen mij verzuchtte. De man meende stellig wat hij zei. Hij maakte inderdaad een wat gekwelde indruk. Maar de vloek verhindert hem kennelijk niet, om economisch en politiek bijzonder succesvol te zijn.

Zeer dikwijls worden extasedansen geparodiëerd door niet-ingewijde jongemannen. Deze parodieën vinden vooral plaats op kleinere huiselijke bijeenkomsten waar wel muziek is, maar geen extasedansers aanwezig zijn. De entourage is hetzelfde als bij de echte extasedansen, men gebruikt zonder schroom dezelfde liederen en imiteert de bewegingen. De parodist bereikt echter geen extase, en voorzover de manipulaties worden geïmiteerd, dienen zij om de parodist zich zeer ostentatief te laten bezeren. Het gelach is bij deze imitaties niet van de lucht. Ook ikzelf heb vele malen aan deze imitaties deelgenomen, en de aanwijzingen die ik daarbij kreeg over hoe ik mij als danser moest gedragen, leverden mij veel waardevolle informatie op over de eigenlijke extasedans.

Hoe moeten wij deze imitaties beschouwen? Als profanaties, waarin men laat zien, dat men de extasedans van de geïnitiëerden niet au sérieux neemt? Als 'eenvoudige ontspanning'?

Allereerst zijn de imitaties uitdrukking van intense belangstelling voor alles wat met de extasedans te maken heeft.

Eén van de imitaties die ik meemaakte werd gedaanst door het zoontje van een geïnitiëerde danser, in diens huis en kennelijk met diens goedvinden. Waarschijnlijk spelen de imitaties een rol in het socialiseringsproces ten aanzien van extasedansen, die binnen de Kroumirse religie een zeer belangrijke vorm van religieuze activiteit vormen.. Door de sterke overdrijving, de uitdrukkelijke uitleg, en het duidelijk zingen van de liederen krijgen de kinderen een helder inzicht in de extasedans; helderder dan de indrukken die zij opdoen op de nachtelijke werkelijke sessies die zij ook mogen bijwonen.

Vervolgens vormen de imitaties een nuttig tegenwicht tegen het ernstige karakter dat de echte extasedans (ondanks de geringe plechtigheid) toch voor vrijwel alle toeschouwers heeft: de extasedanser verkeert bij zijn dans immers met bijzonder geduchte niet-menselijke agentia. De spanning van de echte dansen wordt dankbaar gerelativeerd in de imitaties.

Tenslotte kan men zich, door deze imitaties, actief met extasedans bezighouden, zonder gevaar gedoodverfd te worden als extasedanser. Dit specialisme heeft namelijk, in ieder geval in het gehucht Sidi Mehâmed (waaraan ik de meeste waarnemingen van extasedansen ontleen), tegenwoordig nogal ongunstige connotaties: de dansers hebben er weinig horma, zijn dikwijls arme cliënten, en staan er nogal aan beledigingen bloot. (De achtergronden hiervan behandel ik in hoofdstuk 13).

De grens tussen imitatie en werkelijke extasedans is niet altijd scherp te trekken. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer tijdens een echte sessie een niet-geïnitiëerde meedanst die zich niet voorbereidt op initiatie. Dikwijls heeft dit meedansen een clownesk karakter, naar in andere gevallen onderscheidt de niet-geïnitiëerde zich alleen door dat hij niet in trance raakt.

Ook zijn er bepaalde (vooral jonge) mannen die niet geïnitiëerd zijn en die ook niemand als extasedanser wenst te beschouwen, maar die toch bij bepaalde gelegenheden gaan dansen en zelfs pogingen doen tot manipulatie. Men lacht deze personen vierkant uit, zorgt dat zij niet bij het vuur of bij cactussen kunnen komen, of slaat ze de attributen uit handen. Het commentaar in zo'n geval: 'hij wil zich als extasedanser voordoen, maar hij heeft het vak niet geleerd, is niet geïnitiëerd, en daarom heeft hij er geen recht op; hij is alleen een beetje gek, dat is alles.' Het zijn niet de geïnitiëerden, maar juist

de ongeïnitiëerden die deze aspiranten tarten in hun pogingen zich als extasedanser voor te doen. Deze aspiranten zijn steeds bijzonder slecht geïntegreerd in de gehuchtssamenleving. Kennelijk zoeken zij de mystieke sfeer van de extasedans als uitweg uit hun persoonlijke problemen; het gaat hun meer om de activiteit van de extasedans, dan om de formele positie van extasedanser, anders zouden zij zich wel laten initiëren.

De regionale organisatie der religieuze broederschap.

Zoals gezegd, behoren bijna alle extasedansers in mijn onderzoeksgebied tot één organisatie: de Qadiriyya-broederschap, genoemd naar Sidi Abd-al-Qader al-Çilani, de stichter.

In de Kroumirie komt, buiten het onderzoeksgebied, nog een andere broederschap voor: de Rahmaniyya (westelijk van Ain Drahan; vergelijk Demeersenan 1964).

De Qadiriyya-broederschap heeft in de Kroumirie een regionaal centrum (zâwiya), aan de periferie van het onderzoeksgebied. Hoewel aangeduid met dezelfde term als het gebouw waar Qoran-onderricht wordt gegeven, is de zâwiya der Qadiriyya iets geheel anders.

In de Qadiriyya-zâwiya komen, slechts tweemaal per jaar, extasedansers uit de gehuchten, muzikanten en tientallen bezoekers (vooral zieken) bijeen om er beseten te slachten en de extasedans te bedrijven. Deze activiteiten staan onder leiding van een Overste (moqâddem), die zelf niet meedanst. De dans ^{hier} der ingewijde dansers ^{verschilt} niet van die welke ik in de vorige paragraaf beschreef. De niet-geïnitiëerde zieken en de andere bezoekers dansen met hem mee en schijnen daarbij ook bepaalde manipulaties te verrichten. Een klein deel van de bezoekers wordt bij deze gelegenheid door de Overste geïnitiëerd door een zeer eenvoudige plechtigheid: men doet een eed en krijgt snuiftabak van de Overste. De novicen zijn vooral jonge mannen, die met ouderen uit hun gehucht zijn meegekomen. De meeste bezoekers komen echter niet om zich te laten initiëren, maar uitsluitend om genezing te vinden voor kwalen waarvoor men reeds eerder de Overste geraadpleegd had. Zij komen uit gehuchten binnen een straal van maximaal 10 km.

De Overste is regionaal de hoogste in de hiërarchie van de broederschap. Hij is een zeer belangrijk divinatiespecialist, leidt de sessies in de zâwiya, bezoekt ook soms sessies in de gehuchten, initieert novicen, en onderhoudt contacten met de superieuren van de Qadiriyya-broederschap, die verblijven in de stad EL Kef (circa 100 km ten zuiden van het onderzoeksgebied).

De huidige overste is zoon van de vroegere overste, en SoSo van degen die, circa 1890, de huidige zawiya stichtte.

Onder de overste staan enige extasedansers met de titel Šauš (plaatsvervanger). Zij wonen verspreid over de gehuchten (één tot twee in ieder dal), hebben divinatievermogens tijdens de extasedans, en kunnen novicen initiëren door hun van hun eigen snuiftabak te geven. Ook de Šauš bezoekt zo nu en dan El Kef. Zij beschikken over een schriftelijk bewijs van lidmaatschap van het Qadiriyya-centrum aldaar.

De extasedans van de Šauš doorloopt een groot aantal sequensen (maximaal ongeveer tien), waarin achtereenvolgens een aantal verschillende liederen worden gezongen; in elk lied worden weer andere niet-menselijke agentia aangeroepen. De liederen vormen een cyclus, in het begin waarvan de hulpeloosheid van de danser wordt uitgedrukt, en die langzaam toewerkt naar de extase.

De laagste rang van extasedanser is die van fekir. Dit is de algemeen-islamitische term voor het lid van een religieuze broederschap; ik zal het verder in die zin gebruiken (de oorspronkelijke betekenis van het woord is: arme).

Fekirs zijn geïnitieerd door de overste, door de Šauš, of door een andere, oudere fekir. Zij bezoeken niet El Kef en hebben geen vermogen tot divinatie. Fekirs komen in vrijwel ieder gehucht voor. Hun extasedans doorloopt slechts enkele sequensen, waarbij steeds hetzelfde lied gebruikt wordt. Iedere fekir heeft voor het leven één melodie en één tekst gekozen; verscheidene fekirs gebruiken, onafhankelijke van elkaar, dezelfde melodie en tekst.

In het verleden hadden de contacten tussen de regionale organisatie en El Kef ook een belangrijk economisch aspect. De overste en de Šauš namen geld en goederen in ontvangst die waren ingezameld door de fekirs in de gehuchten. Ook ontvingen zij een deel van de inkomsten die de regionale heiligdommen hadden uit pelgrimages, en vrome schenkingen van omwonenden. Deze giften brachten de overste en de Šauš dan naar El Kef. In die tijd (tot voor enkele decennia) was de organisatie der broederschap hechter dan thans. De band met El Kef komt ook tot uitdrukking in bepaalde Kroumirse liederen voor de extasedans, waarin sprake is van 'de fekirs van Kef', of van Sidi Mizuri, een plaatselijke heilige in El Kef. Bovendien traceren vele fekirs in de Kroumirie hun baraka als danser tot Sidi Ahmād ben Qadur, hoofd van het Qadiriyya-centrum te El Kef in de tweede helft van de vorige eeuw. Van deze heilige zou oorspronkelijk de baraka dragende snuiftabak afkomstig zijn die sindsdien in het bezit is van de oversten van de zawiya.

Een klein aantal fekirs in en om het onderzoeksgebied staan buiten deze regionale organisatie van de Qadiriyya-broederschap.

Deze fekirs zijn gefnitiëerd buiten de Kroumirie: in Tunesië, of in Algerije, waar zij tijdelijk werkten.

Tegenwoordig is de religieuze broederschap in de Kroumirie zeer los georganiseerd. Er zijn geen gelegenheden dat alle fekirs elkaar ontmoeten. Sommige gefnitiëerde fekirs hebben nooit van hun leven de zāwiya bezocht, en de meeste zijn er na hun initiatie nooit terug geweest. De contacten die fekirs individueel onderhouden met overste en šauš zijn zeer incidenteel. Niets wijst erop dat de overste en de šauš na de initiatie nog duidelijk macht over de fekirs hebben: ze hand- en spandiensten laten verrichten, ze eventueel uit de broederschap kunnen stoten. Toch is er een gevoel van saamhorigheid tussen enerzijds overste en šauš, anderzijds fekirs. Wanneer de šauš een fekir ontmoet, kan hij de fekir wijzen op zĳn bijzondere plicht als een goed mens te leven. Maar de leden van de broederschap zoeken elkaar niet in het bijzonder op, interageren niet bij voorkeur met elkaar, en hebben ook ten aanzien van huwelijken geen aantoonbare voorkeur om elkaar als partners te kiezen (appendix 6). Binnen de broederschap bestaan enkele kernen van fekirs die wel samen sessies bezoeken, maar de meeste fekirs blijven buiten deze kernen.

In de tijd dat via de zāwiya nog donaties van gehuchten en van heiligdommen naar El Kef gingen, moet de religieuze broederschap veel hechter georganiseerd zijn geweest. In de eerste decennia van de Franse overheersing moet de religieuze broederschap en met name de overste van de zāwiya, ook een grote politieke macht gehad hebben. Het gebied was toen nog niet effectief gepacificeerd. De macht van de door de Fransen aangestelde ših was nog gering. Conflictregulatie was in handen van de beheerders van de belangrijkste heiligdommen, die zelf leden waren van de religieuze broederschap, of direct van de overste en van andere leden van de broederschap buiten de Kroumirie (Bos, 1969; Miedema 1967). In hoofdstuk 13 zal ik op deze historische aspecten nader ingaan.

Religieuze voorstellingen met betrekking tot de extasedans.

De inheemse voorstellingen over de extasedans stellen de onderzoeker voor grote moeilijkheden, door de diversiteit van opvattingen die de informanten aan de dag leggen. Ik zal hier de diverse opvattingen presenteren.

Door een aantal informanten werd ontkend, dat de extasedans een vorm van religieuze activiteit was. Zij beschouwden het louter als een geraffineerd soort ontspanningsdans, 'Tunesische twist', een soort .

sport-kortom als een specialistische menselijke activiteit waarbij geen enkele niet-menselijke agens betrokken ~~is~~. De manipulaties worden dan beschouwd als een normale vaardigheid die ieder die het zou willen, zou kunnen aanleren. Deze opvatting vinden wij ook vermeld bij Kielstra (1968), die zich echter niet speciaal met de Kroumirse religie heeft beziggehouden.

Het is onder andere de opvatting van mensen die intensief zijn blootgesteld aan moderne invloeden, bijvoorbeeld middelbaar onderwijs. Maar ik trof haar ook aan bij een gefiniëerde extasedanser, die zijn specialisme nog steeds uitoefent, en die overigens niet meer dan zijn gehuchtgenoten aan moderne invloeden is blootgesteld geweest. Zijn vader, een aanzienlijk en zeer traditioneel ingesteld mens, onderschreef zijn zienswijze.

Deze opvatting is moeilijk te rijmen met het feit, dat bij iedere extasedans een aantal niet-menselijke agentia met naam en toenaam worden aangeropen; bovendien worden extasedansen meestal verricht binnen een religieuze context: een heiligenfeest, een offer, een huis waarvan de baraka is aangetast.

Volgens alle andere opvattingen is de extasedans wél een vorm van religieuze activiteit, waarbij de danser in nauw contact treedt met niet-menselijke agentia, die hem ook helpen met zijn ongewone en gevaarlijke manipulaties. Er bestaat dan echter veel verschil van mening over welke niet-menselijke agentia bij de extasedans betrokken zijn.

Globaal zijn er de volgende opvattingen:

a. Heiligen. De extasedans is gericht op één of meer heiligen, waaronder, als hoogste, Sidi Abd-el-Qader. Deze heiligen worden door muziek, zang en dans aangezet om zich te begeven naar de plaats van de dans, daar bezit te nemen van de danser, hem te helpen met de manipulaties, en verder hun baraka mee te delen aan de bezoekers van de sessie, aan het eten en drinken ter plaatse (zodat de toeschouwers die baraka kunnen opnemen in hun lichaam) en aan de localiteit zelf.

Het is de stem van de aangeropen heilige, die klinkt uit de fluit; om die stem zo goed mogelijk te horen, onderbreekt de danser telkens zijn dans om te luisteren. Deze opvatting is het meest in overeenstemming met de liederen van de extasedans, waarvan wij al enige voorbeelden zagen. Behalve aanroepingen en lofprijzingen van heiligen bevatten deze liederen aanduidingen van de toestand van ondraaglijke eenzaamheid en ziekte waarin de danser zich bevindt vóórdat de heiligen aanwezig zijn.

Soms beschrijven de liederen de komst ter plaatse van de heiligen zelf,

bij de dehâl. Van de baraka van de heiligen is dan vooral het genezende aspect van belang; de heiligen, en vooral Galul (volgens sommigen een bijnaam voor Abd- al- Qader, al- Gilâli), verschijnen als de grote genezers:

Roep voor mij Galul, de genezers der fekir
Als U mij verzorgd, zal ik genezen zijn
(...)
Van binnen ben ik getroffen
En ik heb geen genezer gevonden die kan helpen
Behalve mijn vader Galul, die de zieken verzorgt
Van binnen ben ik getroffen.

Bij deze opvatting past ook de open deur en het kijken naar een belangrijk ^{ijk} moment tijdens de dans. De heiligen zullen door de deur het huis binnenkomen, en voor zover het plaatselijke heiligen zijn, komen zij van hun heiligdom. In deze opvatting domineert het personalistisch aspect van baraka: de danser is met onzichtbare persoonlijke wezens in interactie, en de toeschouwers delen daarin.

b. Geesten verbonden met heiligen. In een variant op bovenstaande opvatting is de extase-dans eveneens op heiligen gericht, maar het zijn niet de heiligen zelf die ter plaatse komen: zij sturen aan hen ondergeschikte geesten. Deze geesten brengen dan de baraka van de heiligen. De geesten helpen slechts de danser, bij zijn manipulaties. Van een mystieke eenwording tussen heiligen en danser is geen sprake.

c. Mechanicisme. Volgens een andere opvatting zijn de liederen, ongeacht de niet-menselijke agentie die daarin aangeroepen worden, louter een conventioneel onderdeel van de extase-dans. De genoemde heiligen hebben in feite niets met het gebeuren te maken, zij verschijnen niet ter plaatse en delen hun baraka niet mee aan de danser, toeschouwers, voedsel en localiteit. Het proces heeft ook niets te maken met de daadwerkelijke tussenkomst van de geesten. De danser ontleent zijn vermogen om buitengewone manipulaties te verrichten aan de combinatie van twee voorwaarden: muziek en bewegingen van de dans, het feit dat hij ooit door een erkende mentor als extasedanser is geïnitiëerd, waarbij hij de baraka nodig voor de extase-dans ontleende aan die mentor. Die mentor ontleende die baraka dan weer van zijn eigen mentor. De reeks van baraka-ontleningen wordt niet expliciet doorgetrokken tot aan de heiligen zelf die in de tekst van de liederen worden aangeroepen. De meeste extasedansers in het onderzoeksgebied traceren hun baraka tot Sidi Ahmad ben Qadur, van El Kef. De baraka-ontlening verloopt via een strikt mechanistisch proces: de baraka is opgesloten in de snuiftabak die wordt overgegeven. Voor zover de danser tijdens de extase-dans baraka meedeelt aan de toeschouwers,

het voedsel en de localiteit, is dat de barakade hij mechanistisch verworven heeft en die door de dans als het ware geactiveerd wordt.

d. God. Niet de heiligen of geesten, maar God zelf is de niet-menselijke agens die bij de extase-dans betrokken is. Ook hier is zowel een personalistische als een mechanistische opvatting mogelijk. Volgens de personalistische kan de danser zijn manipulaties verrichten door directe tussenkomst van God, en wordt hij in zijn extase ook inderdaad één met God. Mechanistisch wijkt de opvatting in wezen niet af van die onder c beschreven; de danser heeft, door zijn initiatie, bijzonder, van God afkomstige baraka verworven, die hij kan activeren tijdens de extase-dans.

e. Geesten. Tenslotte is er een opvatting, die alle mogelijke relaties tussen enerzijds de extase-dans, anderzijds heiligen, God en baraka ontkent. Het lied van de extase-dans is dat weer louter conventioneel onderdeel, waarvan de inhoud niet moet worden opgevat als beschrijving van wat er in feite gebeurt. Want in feite wordt de extase-danser bij zijn dans in bezit genomen niet door God, heiligen of aan heiligen onderworpen geesten, maar door autonome, kwaadaardige geesten, op wie het begrip baraka niet van toepassing is.

Strikt genomen zijn de vijf opvattingen a tot en met e volstrekt met elkaar in tegenspraak. Wij zouden graag willen uitmaken, welke opvatting de juiste is in die zin, dat zij het beste past op de activiteiten die wij in de extase-dans waarnemen en op de namen van de niet-menselijke agentia die bij de extase-dans worden genoemd.

De moeilijkheid blijkt dan te zijn, dat ieder van de vijf opvattingen het beste inzicht biedt voor bepaalde aspecten van de extase-dans.

Zelfs de vijfde opvatting, die de relevantie van heiligen, God en baraka ontkent, is aantrekkelijk. Want hoewel de niet-menselijke agentia die in de extase-dans worden aangeroepen, vaak de namen hebben van de bekende plaatselijke en algemene heiligen, soms zelfs bij Gods namen worden genoemd, zijn zij in feite omgeven met noties van verschrikking, geweld en duisternis die alleen maar naar geesten kunnen verwijzen. Men moet de sessies hebben meegemaakt om dit aspect te kunnen meervoelen. Het wordt enigszins verdoezeld door de pogingen van de danser, toeschouwers en imitatoren om aan de extase-dans een zeker ontspannen en clownesk karakter te geven. Maar wie de danser hoort schreeuwen, wie zijn bewegingen en vertrokken gelaatstrekken ziet op het toppunt van de hâl, die denkt niet meer aan een serene mystieke conversatie met God of met in wezen weldadige, dan de mens

door quasi-verwantschappelijke relaties gebonden heiligen. Dikwijls is de extasedans een vrome routine, die de toeschouwer na enige sessies weinig nieuws meer biedt; maar in andere gevallen manifesteert zich in de extasedans zo'n regelrechte verschrikking, dat ook de onderzoeker de haren te berge rijzen.

Behalve deze algemene sfeer zijn er meer concrete aanwijzingen voor de relatie tussen autonome, ongunstige geesten en de extasedans. De extasedans kan slechts 's nachts gedaan worden; en de ongunstige geesten van het landschap zijn 's nachts verreweg het meest te duchten. Extase-dans en water zijn onverenigbaar; maar water wordt ook gebruikt om geesten uit het lichaam weg te laten vloeien wanneer een Qoran-leraar een bezetene behandelt. Bovendien zijn landschapsgeesten bij uitstek op moerassige plaatsen en bij water gelocaliseerd. En tenslotte vertoont de Kroumirse extase-dans een zeer frappante overeenkomst met de, ondubbelzinnige op geesten en demonen gerichte, cultussen die andere auteurs voor andere delen van Noord-Afrika beschreven hebben (Brunel 1926 over de Missauna in Marocco, en Trimmingham (1965) over de zar-cultus in de Soedan).

De demonische aspecten van de extase-dans zijn niet goed te interpreteren volgens de opvattingen a tot en met d, waarin baraka centraal staat. Deze baraka-interpretaties van de extase-dans, hoe tegenstrijdig onderling ook, sluiten aan bij de rest van de Kroumirse religieuze voorstellingen en activiteiten. Hier zijn de heiligen niet demonisch maar antropomorf. Zij gedragen zich als quasi-verwanten, als burens, als uiterst prominente personen met zeer hoge horra; zij zijn in principe manipuleerbaar (namelijk door beloften, goede woorden, bezoeken en offers) en ook hun woede en wraak zijn begrijpelijk volgens het model van de interactie tussen mensen (hoofdstuk 16)

Ik zal in hoofdstuk 14 aantonen, hoe de vier ogenschijnlijk tegenstrijdige opvattingen die samen de baraka-interpretatie van de extase-dans vormen, in wezen niets anders zijn dan de complementaire uitwerkingen van de semantische mogelijkheden die binnen het Kroumirse begrip baraka besloten liggen.