

WIM M. J. VAN BINSBERGEN

RELIGIE EN SAMENLEVING

EEN STUDIE OVER HET BERGLAND VAN N.W. TUNESIË

BAND II



WIM M.J. VAN BINSBERGEN

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.TUNESIË

Band 2:

Sociaal-structurele en historische achtergronden

De Kroumirse religie als cultureel systeem

Conclusie

Verantwoording

Deel IV. Sociaal-structurele en historische achtergronden.

Hoofdstuk 10. Patronen van lokaal heiligdombezoek en het systeem van territoriale segmentatie.

In dit hoofdstuk zal ik laten zien, hoe het patroon van lokaal heiligdombezoek in de gehuchten Sidi Mehamed en Mayziya geïnterpreteerd kan worden binnen het systeem van territoriale segmentatie, dat ik heb ontworpen voor niet-religieuze aspecten van de Kroumirse sociale organisatie. Daartoe zal ik eerst het materiaal presenteren over lokaal bezoek in Sidi Mehamed en Mayziya; ik heb deze gegevens niet in een aparte appendix ondergebracht, omdat zij hier direct in het betoog vallen. Vervolgens pas ik gegevens over lokaal bezoek in in een, beide gehuchten omvattend, schema van territoriale segmentatie. Daarbij zal ik mijn oorspronkelijk schema van territoriale segmentatie (hoofdstuk 2), enigszins moeten verfijnen, teneinde rekenschap te kunnen geven van het waargenomen lokale heiligdombezoek.

Hoewel territoriale segmentatie het waargenomen bezoek heel goed blijkt te verklaren, moeten wij toch aandacht besteden aan een geval van segmentaire ambiguïteit; voor deze uitzondering blijkt een overtuigende verklaring gevonden te kunnen worden.

Territoriale segmentatie vormt in theoretisch opzicht een alternatief op segmentatie gebaseerd op unilineaire afstamming; analyse van lokaal heiligdombezoek is daarom een test-case voor de toepasbaarheid van een territoriaal, versus een unilineair, segmentatiemodel in de Kroumirie.

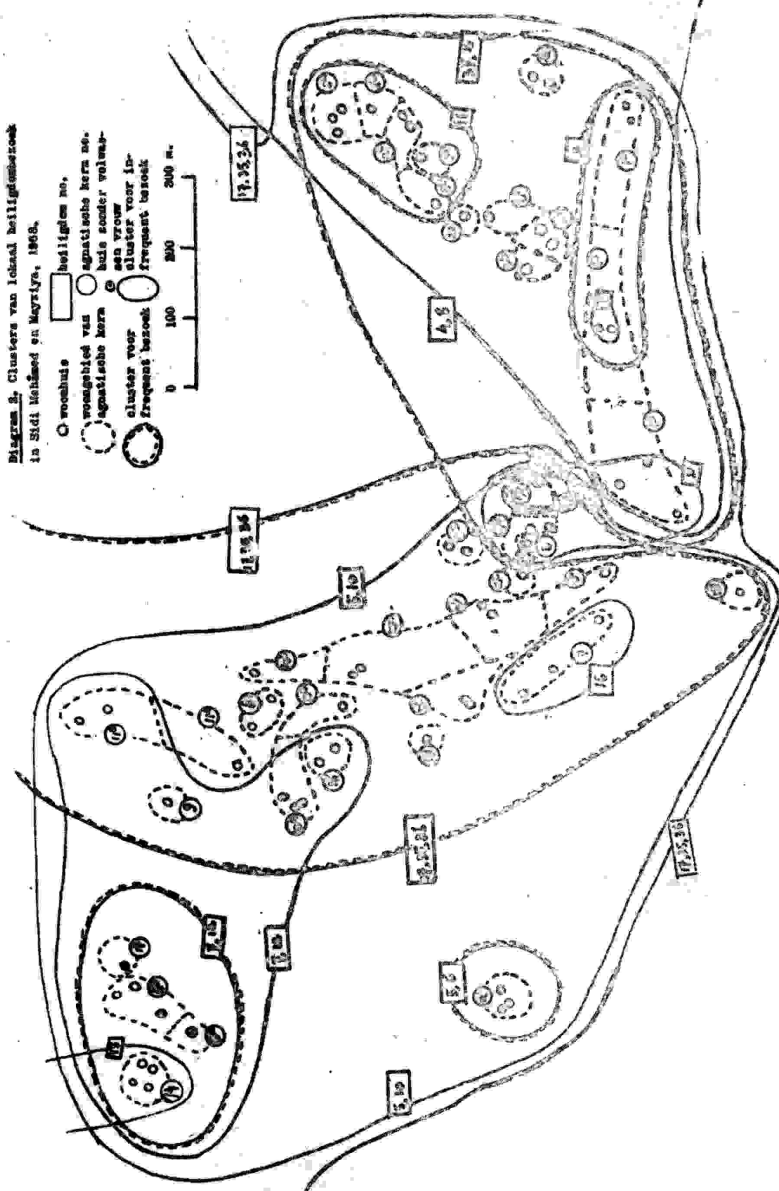
Ik zal nagaan in hoeverre de gegevens voor lokaal heiligdombezoek zinvol geïnterpreteerd kunnen worden met een segmentair lineagemodel. Dit blijkt volstrekt niet het geval.

Tenslotte zien wij het territoriaal-gesegmenteerde lokale heiligdombezoek in actie: de segmenten worden bezoekgroepen die collectief bezoeken onder leiding van vooraanstaande vrouwen. Tussen diverse bezoekgroepen op hetzelfde segmentaire niveau treden ad-hoc allianties op, die niet met een segmentair model (territoriaal of unilineair) verklaard kunnen worden, maar verwijzen naar de relaties tussen leidende vrouwen, en naar de algemene politieke en economische structuur van het gehucht.

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

Uit het materiaal van de systematische enquête (vergelijk appendix 3) en observatiemateriaal kan het lokale heiligdombezoek voor de gehuch-

Diagram 2. Clusters van lokaal heilighenwezen
in Sidt Willemet en Maritz, 1898.



ten Sidi Mehamed en Mayziya betrouwbaar in kaart worden gebracht. Diagram 2 (pag. 153) is daarvan het resultaat..

Ieder heiligdom is genummerd volgens de lijst in appendix 1.

De lokatie van de heiligdommen en van woonhuizen is aangegeven op diagram 3 (pag. 154).

De woonhuizen vormen clusters ten aanzien van verplicht, lokaal bezoek aan één bepaald heiligdom. Deze clusters zijn door een contour omgeven. Het nummer dat in de contour staat verwijst naar het desbetreffende heiligdom. Een enkele onderbroken contour (— — —) duidt infrequent bezoek aan, een dubbele contour (— — — — —) frequent bezoek. Onbelangrijke heiligdommen worden (per definitie) door slechts een kleine cluster verplicht bezocht; de belangrijker heiligdommen worden bezocht door een hele buurschap, een heel gehucht, of zelfs een hele dalkom. Daarom sluiten de clusters elkaar in.

Omdat slechts vrouwen zich bezig houden met collectief lokaal heiligdombezoek, zijn woonhuizen zonder volwassen vrouwelijke bewoners op de kaarten apart aangegeven.

De enkele onderbroken contouren (— — —) geven het woongebied van de agnatische kernen in de beide gehuchten aan (vergelijk Binsbergen 1970: diagram 12).

Voor die vrouwen in Sidi Mehamed, voor wie de systematische enquête geen gegevens over heiligdombezoek opleverde, is het bezoek gereconstrueerd.

Er zijn twee manieren, waarop in diagram 2 de diverse subclusters binnen één en dezelfde cluster zich van elkaar kunnen onderscheiden:

a. Wel dan niet bezoeken van een bepaald heiligdom.

b. Verschil in frequentie van bezoek van een bepaald heiligdom;

Grafisch kunnen wij deze beide manieren als volgt voorstellen:

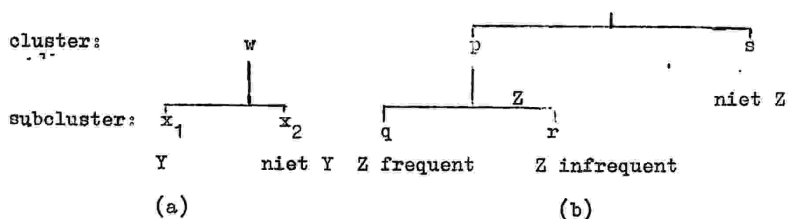


Diagram 4. Twee manieren waarop woonclusters kunnen verschillen ten aanzien van lokaal heiligdombezoek.

Volgens manier (b) kan heiligdom Z op twee niveau's dienen om (sub-)clusters van elkaar te onderscheiden: Ten opzichte van cluster s zijn subclusters p, q en r beide onderscheiden door Z, maar evenzeer dient Z om, binnen cluster p, subcluster q van subcluster r te onderscheiden.

Territoriale segmentatie van lokaal heiligdombezoek.

Het model van territoriale segmentatie zoals gedefinieerd in hoofdstuk 2 voorziet in een aantal territoriale segmenten, die op ieder niveau door geografische situering, door in het landschap zichtbare grenzen, een naam, een eigen individuele representant van het karakteristieke attribuut dat behoort bij dat bepaalde segmentaire niveau, zijn onderscheiden ten opzichte van zuster-segmenten op hetzelfde niveau.

Karakteristieke attributen zijn, op de verschikende niveau's: mannenvergadering, bron, dorsvloer, huis, en daarnaast heiligdommen en begraafplaatsen.

Heiligdom en begraafplaats helpen mee een territoriaal segment te bepalen, maar ieder segment is voldoende door andere kenmerken bepaald om de onderzoeker in staat te stellen een segmentair schema op te stellen van de gehuchten Sidi Mehamed en Mayziya, onafhankelijk van de variaties in lokaal heiligdombezoek die hij met dit schema wil interpreteren.

Gegeven een dergelijk schema, hoe kan dan een beperkt aantal heiligdommen (een veel kleiner aantal dan er in totaal segmenten zijn op de diverse segmentaire niveau's samen) als karakteristieke attributen van segmenten in dit schema worden ingepast?

Variaties in lokaal bezoek kunnen op twee manieren segmentaire oppositie uitdrukken, overeenkomstig de beide principes a en b in de vorige paragraaf.

a. Oppositie tussen zustersegmenten wordt uitgedrukt doordat het ene wél een bepaald heiligdom bezoekt, het andere niet.

b. Oppositie tussen zustersegmenten wordt uitgedrukt doordat beide hetzelfde heiligdom bezoeken, maar niet met gelijke frequentie. Door principe b kan het heiligdom dienen als een manifestatie van segmentaire oppositie op verschillende niveau's tegelijk.

Principes a en b kunnen, ten aanzien van hetzelfde heiligdom, optreden binnen meer dan één tak van het boomdiagram.

Dit lijkt in strijd met de theorie van boomdiagrammen en van segmentaire structuren, volgens welke immers de segmenten op hetzelfde ni-

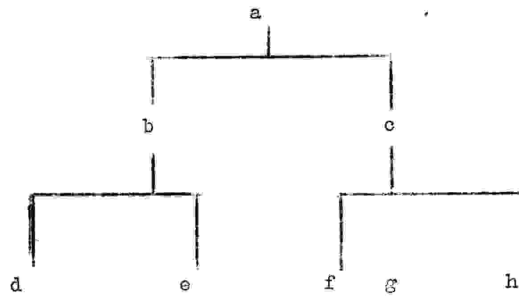


Diagram 5. Een boomdiagram ter illustratie.

veau ondubbelzinnig van elkaar moeten zijn onderscheiden. Dit bezwaar is echter ongegrond om twee redenen:

1. De segmenten zijn reeds gedefinieerd door andere criteria dan lokaal heiligdombezoek;

2. Verschillen in lokaal heiligdombezoek dragen weliswaar bij tot de afbakening van de segmenten, maar dan alleen van zuster-segmenten die reeds op een hoger niveau binnen hetzelfde segment verenigd zijn. Wij kunnen dit illustreren met diagram 5.

In diagram 5 kunnen wij drie verzamelingen van zustersegmenten aanwijzen: $b + c$, $d + e$, $f + g + h$. Binnen deze verzamelingen bestaat segmentaire oppositie tussen de zustersegmenten. Er bestaat echter geen directe oppositie tussen bijvoorbeeld d en g : binnen een segmentaire structuur is hun tegenstelling uitsluitend te formuleren in termen van de segmentaire oppositie tussen $b (= d+e)$ en $c (= f+g+h)$.

Wij kunnen nu aan de segmenten in diagram 5 karakteristieke attributen toekennen: in een bepaalde frequentie bezochte lokale heiligdommen (diagram 6: pag. 150).

In diagram 6 wordt de segmentaire oppositie binnen de drie verzamelingen van zuster-segmenten adequaat uitgedrukt door verschillen in lokaal heiligdombezoek. Hiertoe is slechts een klein aantal heiligdommen nodig: x_1 , x_2 , x_3 ; terwijl wij 7 segmenten hebben.

In diagram 6 zijn de segmenten d en g ten opzichte van hun zuster-segmenten beide gekenmerkt door heiligdom x_3 . Dit kan echter nooit tot verwarring leiden tussen d en g , omdat het onderscheid dat tussen d en g bestaat binnen een segmentaire structuur slechts kan worden geformuleerd als segmentaire oppositie tussen b en c , adequaat uitgedrukt door de lokale heiligdommen x_1 en x_2 .

Kortom: Het is niet strijdig met de principes van een segmentair systeem wanneer twee niet-zuster-segmenten op hetzelfde niveau ten opzichte van hun zustersegmenten beide gekenmerkt zijn door hetzelfde heiligdom.

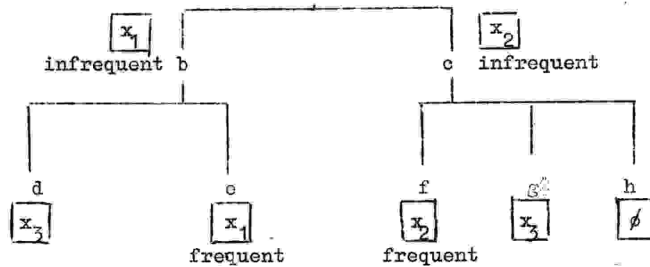


Diagram 6. Illustratie van lokaal heiligdombezoek in de segmentaire oppositie.

Wanneer wij tegen deze achtergrond de gegevens in de vorige paragraaf ophangen van een schema van territoriale segmentatie, is het resultaat diagram 7 (pag. 159). Voor vrijwel ieder gezin kunnen wij hierin het gedrag ten aanzien van lokaal bezoek verantwoorden uit hun structurele positie binnen het boomdiagram. Bij iedere tak van de boom is vermeld, door welk heiligdom de desbetreffende tak zich onderscheidt van andere takken waarmee die tak één niveau hoger verenigd is. Segmenten op een bepaald niveau die op hun eigen niveau niet een heiligdom als karakteristiek attribuut ten opzichte van zustersegmenten hebben, zijn in diagram 7 voorzien van het symbool \emptyset .

Om alle variaties in lokaal bezoek binnen de gehuchten goed te kunnen verantwoorden, blijkt een groter aantal segmentaire niveau's nodig dan in mijn oorspronkelijke model (hoofdstuk 2).

In beide gehuchten blijkt een extra niveau nodig tussen erf en buurschap. Het model bood geen mogelijkheid om een kleine cluster van een aantal erven (ieder bestaande uit één of meer huisgezinnen) te verantwoorden. Zo'n cluster noem ik een sub-buurschap. De leden van een sub-buurschap zijn meer met elkaar geïntegreerd (naar economische samenwerking, dagelijkse omgang, plaats van hun huizen) dan met de andere leden van de buurschap, maar niet in die mate dat wij van een erf kunnen spreken.

In mijn aanvankelijke model van territoriale segmentatie is de bron het karakteristieke attribuut van de buurschap. Nu blijkt dat een territoriale indeling volgens bronnen inderdaad in beide gehuchten zeer relevant is, maar dat in Sidi Mehamed nog een extra niveau nodig is onder dat van de bron.

Dit houdt verband met de betrekkelijke schaarste aan bronnen in dit

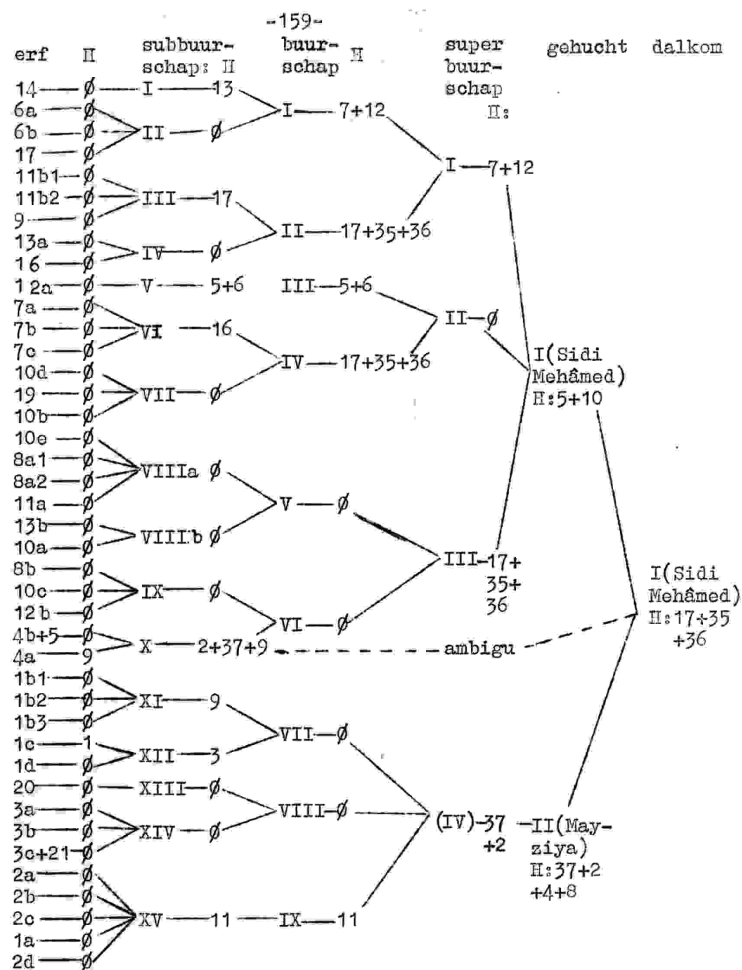


Diagram 7. Lokaal heiligdombezoek en territoriale segmentatie in de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya.

H = heiligdom geassocieerd met het segment op het aangegeven niveau
 ∅ = op dit niveau is er geen lokaal heiligdom geassocieerd
 Alle segmenten hebben eigennamen. Door plaatsgebrek verhindert vermelding daarvan op de lagere niveaus.

Voor verdere toelichting, zie tekst en diagrammen van hoofdstuk 10.

grote gehucht. In Mayziya is er één bron (of put) per 7 à 8 gezinnen; in Sidi Mehâmed moeten 9 à 17 gezinnen doen met één bron. De territoriale eenheden met dezelfde bron zijn daardoor in Sidi Mehâmed groter; de territoriale segmenten waarin de door een eigen bron gekenmerkte segmenten in Sidi Mehâmed uiteenvallen, komen in grootte overeen met die welke in Mayziya direct door een eigen bron worden gekenmerkt. Daarom noem ik in Sidi Mehâmed de 'bron'-segmenten superbuurschappen.

Wanneer wij dan nagaan op welke niveau's heiligdommen optreden als karakteristieke attributen, krijgen wij het volgende beeld. Variaties in lokaal heiligdombezoek blijken niet gebruikt te worden voor oppositie tussen segmenten op niveau van het huishouden. Van de 41 erven in diagram 7 zijn er slechts 2 ten opzichte van zuster-erven gekenmerkt door een eigen heiligdom en bij één van deze twee is er slechts een verschil in bezoeksfrequentie. Op de segmentaire niveau's boven het erf wordt segmentaire oppositie wel dikwijls, maar niet altijd tot uitdrukking gebracht door variaties in lokaal heiligdombezoek.

Een geval van segmentaire ambiguïteit.

Wie enige ervaring heeft met modellen van sociale structuren, zal zich er niet over verbazen wanneer de sociale werkelijkheid niet geheel aan het model beantwoordt. Wij moeten ons rekenschap geven van gevallen van discrepantie tussen model en sociale werkelijkheid: deze gevallen tonen de beperkingen van het model, en maken het mogelijk het model te verfijnen.

Wat in diagram onverenigbaar lijkt met een segmentaire interpretatie, is de verhouding tussen de sub-buurschappen IX, X en XI op de grens tussen de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya. Subbuurschap X bezet een ambigue positie in de segmentaire structuur. Enerzijds is zij een segment van superbuurschap III en van gehucht Sidi Mehâmed(I); dit impliceert lokaal bezoek aan heiligdommen 17, 35, 36(frequent), 5 en 10(infrequent). Anderzijds heeft zij frequent bezoek aan heiligdom 37 en 2, die overigens exclusief zijn voor Mayziya(II). Tenslotte bezoekt zij heiligdom 9, dat eveneens bezocht wordt door subbuurschap XI van het gehucht Mayziya. Subbuurschap X heeft als bron Aïn Uankel, behoort daardoor tot gehucht I; maar als begraafplaats Sidi Rehuma, en behoort daardoor tot gehucht II. Subbuurschap X ligt op de grens tussen de beide gehuchten: de bewoners claimen nadrukkelijk tot het gehucht Sidi Mehâmed te behoren, maar de andere bewoners van Sidi Mehâmed duiden subbuurschap X aan met de clannaam Mayziya, die ook aan het gehucht Mayziya zijn

naam gaf. Buurschap X bestaat uit twee agnatische kernen (no. 4 en 5) van lineage 2; in de beide gehuchten komen nog twee andere agnatische kernen van dezelfde lineage voor: één in Sidi Mehâmed (no. 6) en één in Mayziya (no. 3).

De segmentaire ambigüiteit van subbuurschap X kan beter begrepen worden tegen de volgende achtergronden:

De lineage waartoe agnatische kernen 3, 4, 5 en 6 behoren is een van de oudste in beide gehuchten en hun naaste omgeving. De vier voorouders van de kernen woonden reeds vóór 1860 ter plaatse. De vier agnatische kernen waren ieder op de grond die reeds meer dan een eeuw in bezit van deze lineage is.

Tegenwoordig bestaat er nog een besef van gemeenschappelijke patri-lineaire afstamming tussen de kernen 3, 4 en 5; bij kern 6 is dit besef verloren gegaan. De andere agnatische kernen in het huidige gehucht Mayziya zijn gekomen na de kernen van lineage 2, en gedeeltelijk in afhankelijkheid van leden van lineage 2 (dit geldt voor kernen 20 en 21). De latere kernen van andere lineages hebben zich met de kernen van lineage 2 geaffiliëerd tot een clan die de, aan lineage 2 ontleende, naam Mayziya draagt (vergelijk Binsbergen 1970: 95v, 160v); deze clan omvat het huidige gehucht Mayziya, maar uiteraard ook de agnatische kernen 4 en 5.

De agnatische kern 6, die van de vorige drie is gedissociëerd en wiens plaats in het territoriaal-gesegmenteerde systeem volkomen regelmatig is, laat ik hier buiten beschouwing.

De historische band tussen de overige drie kernen van lineage 2 enerzijds, en anderzijds ^{begraafplaats} 22, wordt duidelijk uit het historische overzicht in appendix 2.

Deze historische band dateert al van vóór het ontstaan van de huidige gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya. Als oudste bewoners waren de leden van lineage 2 met nieuwkomers van de Arfauiya- en Zegaydiyaclan gewikkeld in religieuze competitie over heiligdommen, begraafplaatsen en fekirschap (23). (De competitie over fekirschap wordt besproken in hoofdstuk 13). Deze competitie manifesteerde zich ook in de verwantschappelijke isolatie van de kernen 4 en 5 (subsegment X) ten opzichte van het zuster-segment IX (de huidige Ših en zijn naaste verwanten). Terwijl tot voor een kwart eeuw de leden van de kernen 4 en 5 relatief welgesteld waren, zijn de mannen en vrouwen van subbuurschap X thans min of meer als cliënten verbonden aan het huishouden van de Ših (subbuurschap IX). In ruil voor hun werkzaamheden ontvangen zij wat voedsel, kleren, toegang tot de werkverschaffing. De bezigheden van de vrouwen in buurschap VI (waterhalen, houthalen, tabakshoefelen, maai-

en) worden gecoördineerd door de zuster van de huidige Ših (erf 8b). Deze vrouw is ook één van de leidende vrouwen voor lokaal heiligdombezoek in Sidi Mehâmed. Het is daarom onvermijdelijk dat de vrouwen van subbuurschap X haar volgen in de frequente bezoeken aan de heiligdommen 17, 34, en 35, die in superbuurschap III gebruikelijk zijn; hoewel voor subbuurschap X infrequent bezoek aan deze heiligdommen begrijpelijker zou zijn: zij bezoeken immers al frequent het heiligdom 37, dat geassocieerd is met dezelfde heilige als 17, 35, en 36, namelijk met Sidi Mehâmed.

Aangezien subbuurschap in vele opzichten meer behoort tot het gehucht Mayziya dan tot het gehucht Sidi Mehâmed, ligt toenadering tussen de buurschappen X en XI (de dichtstbijzijnde buurschap van het gehucht Mayziya) voor de hand. Deze toenadering wordt bevorderd door de zeer slechte relaties tussen de subbuurschappen XI en XII binnen buurschap VII. Alle gezinshoofden in buurschap VII behoren tot dezelfde agnatische kern 1. Desondanks is er al jarenlang vrijwel geen interactie meer tussen subbuurschappen XI en XII. Buurschap VII krijgt zijn water uit de bergbeek van Ain Fâllus; waterhalen gebeurt niet collectief, noch op een vast tijdstip of op een vaste plaats. De heiligdommen 3 en 1, die door leden van subbuurschap XII worden bezocht, worden door subbuurschap XI genegeerd. In allerlei opzichten is subbuurschap XI bezig zich aan te sluiten bij subbuurschap X: door alledaagse interactie, interactie bij ziekte en dood, een huwelijksrelatie, bezoek aan huisfeesten en distributie van vlees bij ritueel slachten. Hiermee is ook in overeenstemming, dat beide buurschappen X en XI heiligdom 9 bezoeken. Heiligdom 9 wordt overigens niet collectief bezocht, zoals andere, belangrijke heiligdommen; iedere vrouw van subbuurschap X en XI bezoekt heiligdom 9 individueel, en (behalve de vrouw van erf 9a) infrequent.

Het lijkt er op dat subbuurschap X en XI een nieuwe buurschap zullen gaan vormen; in dat geval zal waarschijnlijk de segmentaire ambiguïteit van subbuurschap X verdwijnen: zij zal ondubbelzinnig opgaan in het gehucht Mayziya.

Wanneer een dergelijk gecompliceerd geval zich niet direct in ons segmentaire schema laat passen, is dat nog geen reden om dat schema te verwerpen; zeker niet wanneer het schema voor alle andere segmenten voldoet.

Wij mogen concluderen dat de patronen van lokaal heiligdombezoek in de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya zeer bevredigend kunnen worden begrepen vanuit een model van territoriale segmentatie.

Heiligdommen zijn inderdaad, als karakteristieke attributen gedistribueerd over territoriale segmenten.

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

Deze vraag is vrijwel retorisch, na al het bewijsmateriaal dat ik, hier en elders (Binsbergen 1970) heb ingebracht tegen de toepasbaarheid van het segmentaire lineage-model op de Kroumirse samenleving. Het segmentaire lineage-model is echter de basis van de klassieke antropologische segmentatietheorie; het Kroumirse model van sociale organisatie zoals de participanten dat, in abstracto, formuleren is een inheems equivalent van het segmentaire lineage-model. Daarom is het toch nuttig bovenstaande vraag te beantwoorden.

In overeenstemming met de principes uiteengezet in hoofdstuk 2 (vgl. Binsbergen 1970:47v) staan er bij de beantwoording van onze vraag twee wegen open.

(1) Wij kunnen nagaan of het waargenomen lokale heiligdombezoek beantwoordt aan de onderscheidingen naar unilineaire afstamming, zoals de participanten die zelf aanleggen. In dat geval moeten wij ons praktisch beperken tot die onderscheidingen, die voldoende onderling uitsluitend zijn, en die door de participanten voldoende consensueel gepercipiëerd worden, om van betekenis te kunnen zijn voor daadwerkelijke interactie: agnatische kernen.

De clans waarin de participanten hun agnatische kernen verenigd denken, zijn te vaag begrensd en te weinig consensueel om voor analyse bruikbaar te zijn. Wanneer wij lokaal heiligdombezoek in verband willen brengen met grotere afstammingsgroeperingen dan agnatische kernen, kunnen wij slechts de door de onderzoeker gereconstrueerde, maar door de participanten meestal niet in die vorm onderscheiden historische lineages gebruiken. Aangezien de participanten geen historische lineages onderscheiden, kunnen dus ook eventuele samenhangen tussen historische lineages en lokaal heiligdombezoek niet worden verantwoord met verwijzing naar de perceptie der participanten: die eventuele samenhangen zouden berusten op parallelle tradities in een aantal afstammingslijnen (agnatische kernen), waartussen de participanten zelf geen verband meer zien.

Indien een segmentair lineage-model toepasbaar zou zijn op lokaal bezoek, mogen wij hetvolgende verwachten:

1. Mensen die dezelfde lokale heiligdommen bezoeken zijn agnaten.
2. Verschillen in lokaal heiligdombezoek zijn te verklaren uit

ofwel behoren tot verschillende lineages ofwel uit verschillen tussen agnatische segmenten binnen één lineage.

3. Verschillen tussen lineages, en tussen diverse agnatische segmenten binnen dezelfde lineage, manifesteren zich in verschillen in lokaal heiligdombezoek.

De grillige wijze waarop in diagram 2 de bezoekscontouren de contouren der territoria van agnatische kernen doorsnijden, laat al zien dat voor de meeste heiligdommen en voor de meeste agnatische kernen (en lineage) in Sidi Mehâmed en Mayziya geen van deze drie voorwaarden vervuld is.

Voor bijna ieder lokaal heiligdom in Sidi Mehâmed en Mayziya geldt, dat personen die, lokaal bezoek brengen aan dat heiligdom, niet tot één lineage behoren (24).

Op de 16 heiligdommen in Sidi Mehâmed zijn er 6 die slechts door leden van één lineage bezocht worden.

Deze spaarzame gevallen waarin aan voorwaarde 1 voldaan is zouden echter pas volgens een segmentair lineage-model geïnterpreteerd mogen worden, indien bovendien aan één der volgende voorwaarden is voldaan:

4. Het betrokken heiligdom wordt bezocht door alle voorhanden leden van de lineage.

5. voor zover niet alle leden van de lineage het betrokken heiligdom bezoeken, beantwoordt het verschil wel/niet bezoeken aan segmentaire oppositie tussen lineage-segmenten.

Wanneer wij abstraheren van territoriale organisatie, zou voorwaarde 4 slechts vervuld kunnen worden indien alle leden van een bepaalde lineage, waar zij ook wonen ter wereld, het heiligdom zouden bezoeken. Laten wij ons echter gemakshalve beperken tot het onderzoeksgebied. Voor geen der heiligdommen die slechts door leden van één lineage bezocht worden, blijkt dat zij beantwoorden aan voorwaarde 4(25).

Eveneens kan bewezen worden dat, voor de heiligdommen die aan voorwaarde 1 voldoen, voorwaarde 5 slechts vervuld is voor één heiligdom, in Sidi Mehâmed, bezocht door twee gezinnen (26).

Strikt genomen zou nu nog voor de 10 heiligdommen die in de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya door meer dan één lineage lokaal bezocht worden, bewezen moeten worden dat voor hen voorwaarden 2 en 3 niet vervuld zijn. Na inspectie van diagram 7 en van mijn genealogieën heb ik echter besloten, de lezer deze gruwelijke details te onthouden.

Het segmentaire lineage-model is werkelijk op geen enkele manier toepasbaar op de variaties in lokaal heiligdombezoek in de onderzochte gehuchten.

Bezoekgroepen, leidende vrouwen, allianties.

De diagrammen in de voorgaande paragrafen laten zien welke gezinnen welke lokale heiligdommen bezoeken, in welke frequentie. Zij geven echter geen informatie over de vraag, of de vrouwen van deze segmenten nu ieder afzonderlijk, of collectief de lokale heiligdommen bezoeken.

Lokaal heiligdombezoek geschiedt over het algemeen collectief. Alle vrouwen van een territoriaal segment bezoeken gezamenlijk de in optocht de heiligdommen van dit segment en van de hogere segmenten waarvan dat segment deel uitmaakt. Wanneer de groep terugkeert splitst zij zich volgens de deelsegmenten waaruit het desbetreffende segment is samengesteld; ieder van deze deelsegmenten bezoekt dan de heiligdommen die verbonden zijn aan dit deelsegment (voor zover die heiligdommen niet reeds bezocht zijn).

Het segmentaire opsplitsen van een bezoekgroep heb ik enige keren meegemaakt. Een pakkender manifestatie van het segmentaire karakter van lokaal heiligdombezoek kan men zich niet denken. Door het opsplitsen wordt de segmentaire structuur van de bezoekgroep (die ook relevant is voor allerlei niet-religieuze activiteiten) voor alle betrokkenen zichtbaar gemaakt.

Na collectief bezoek van het hele segment kan het bezoek van de eigen heiligdommen der deelsegmenten ook later plaatsvinden, binnen een periode van twee weken. De opsplitsing van de bezoekgroep is dan minder spectaculair: de deelnemers verlaten de groep eenvoudig om naar huis te gaan. Maar binnen een patroon van territoriale segmentatie brengt ook deze wijze van ontbinden van de bezoekgroep een visualiseren van de segmentaire structuur mee: wie dicht bij elkaar wonen, vormen immers een deelsegment binnen de bezoekgroep, en verlaten de groep ook tegelijk.

Het collectieve bezoek staat onder leiding van een invloedrijke vrouw (kebira). De huisgezinnen van deze vrouwen zijn aangegeven in diagram 7. Per buurschap blijkt er één leidende vrouw voor te komen. Deze vrouw stelt de datum vast waarop lokaal heiligdombezoek moet plaatsvinden, laat de vrouwen elkaar waarschuwen (meestal bij het waterhalen), leidt de groep bij de tocht naar de heiligdommen, coördineert de religieuze activiteiten bij de heiligdommen, en voert de groep weer terug. Zoals de Kroumirs zeggen: 'zij is als de hoedster van een kudde'. Bij collectief bezoek loopt zij ofwel geheel vooraan, ofwel geheel achteraan.

Uit het feit dat er per buurschap één leidende vrouw voorkomt, blijkt dat de buurschap de sociale eenheid bij uitstek is voor

collectief lokaal heiligdombezoek Dit geldt natuurlijk alleen voor heiligdommen die belangrijk genoeg zijn om minstens op buurschapsniveau bezocht te worden.

Inderdaad presenteerde zich op de laatste dag van het lentefeest van de heilige Sidi Mehâned achtereenvolgens buurschap V, VI en II bij de heiligdommen 35 en 36, iedere groep duidelijk onder leiding van de desbetreffende leidende vrouw. Sons sluiten zich echter verscheidene buurschappen aaneen voor collectief bezoek: buurschap VIII en IX (bij bovengenoemde gelegenheid en voor bezoek aan de heiligdommen 4 en 8 in de dalkon Sdydiya); buurschap IV, V en VI (acht dagen vóór het lentefeest van Sidi Mehâned). Wij kunnen hier spreken van allianties tussen bezoeksgroepen. Het leiderschap wordt dan uitdrukkelijk door alle aanwezige leidende vrouwen gedeeld. Zij manifesteren dit door hun plaats in de stoet, en door als eersten of als enigen te dansen en te zingen bij het heiligdom.

De positie van leidende vrouw binnen een buurschap is niet alleen manifest bij collectief heiligdombezoek. De leidende vrouw coördineert ook alle andere activiteiten die vrouwen op het niveau van buurschap, subbuurschap en erf collectief plegen te verrichten: water halen, hout halen in het bos, bewerken van de tabak, naaien, reconstructie van de dorsvloer. Ook bemiddelt zij in de zo frequente ruzies tussen vrouwen.

Dit alles impliceert dat de leidende vrouw tenidden van de vrouwen van haar buurschap verreweg de hoogste horma heeft. Dit wordt bevestigd bij statistische analyse (appendix 5). Aan de basis van dit hoge horma liggen een aantal individuele attributen. Leidende vrouwen zijn oud genoeg om volwassen zoons te hebben (zij behoeven echter niet zelf inderdaad kinderen te hebben; de leidende vrouw van buurschap II is kinderloos: haar man is, vele jaren geleden, vlak na zijn huwelijk met haar gestorven). De meeste leidende vrouwen beoefenen een of ander specialisme: vroedvrouw, pottenbakster, genezer; één is er zelfs (naast haar Mu, Fa en HuSo) al jarenlang medebeheerder van de heiligdommen Sidi Mehâned. Deze specialismen stellen de leidende vrouwen in staat, de andere vrouwen aan zich te verplichten door neziya's van zeer hoge kwaliteit.

De leidende vrouwen staan bekend om hun wijsheid en onberispelijke levenswandel. En, in overeenstemming met het territoriale aspect van horma, het is ondenkbaar dat iemand de positie van leidende vrouw bekleedt tenzij zij, met haar man of als weduwe, woont op de eigen grond van haar man, ongeven door de zonen en verdere nauwe agnaten van haar man.

Voorts verwijst de horma van de leidende vrouwen naar de sociale positie van hun naaste mannelijke kindred. De leidende vrouwen in buurschappen I, II, III, VII, VIII, IX behoren alle tot het gezin of het erf van de rijkste en nachtigete man van hun buurschap. Door deze welstand kunnen leidende vrouwen, en hun naaste mannelijke verwanten, de andere gezinnen in de buurschap aan zich verplichten door meziya's in het economische vlak; bovendien kunnen zij hun leiderschap kracht bijzetten door sancties in het politieke vlak.

Zoals blijkt uit diagram C op pagina 168 hebben alle leidende vrouwen in Sidi Mehâned vrij nauwe kindredrelaties met de beheerders van de heiligdommen Sidi Mehâned en/of met Šihs. Hiermee hangt samen dat alle leidende vrouwen in dit gehucht ook onderling vrij nauwe genealogische relaties hebben (vooral cognatische en affinale). De positie van leidende vrouwen verwijst, behalve naar haar individuele attributen, naar de gehele economische, politieke en religieuze structuur binnen het gehucht.

Maar hoge horma is geen statisch gegeven, dat iemand eens en voor altijd verwerft. De leidende vrouwen moeten hun horma voortdurend waarmaken, door in alle voorkomende gevallen ook inderdaad zelf de initiatieven te nemen, en niet toe te staan dat buiten hun controle enige activiteit plaats vindt waarover zij de coördinatie geacht worden te hebben. Leidende vrouwen moeten bereid zijn om ruzie te maken in gevallen dat hun horma bedreigd wordt (27).

Er zijn drie mogelijkheden waarop de horma van een leidende vrouw aangevallen kan worden.

Allereerst kunnen mannen door liederlijke taal of handtastelijkheden een aanval doen op de groep vrouwen die, aangevoerd door de leidende vrouw, door het gehucht en de directe omgeving trekt, voor heiligdombezoek of ecologische activiteiten. De leidende vrouw is dan verantwoordelijk. Doordat haar horma steunt op de gehele sociale structuur binnen het gehucht, is de bescherming die haar aanwezigheid aan haar groep vrouwen verleent, meestal effectief. De mannelijke aanvallers halen zich ridiculisering, schande, boycot uit het meziya-verkeer en in de mannevergadering, uitsluiting uit de werkverschaffing, en desnoods een pak slaag op de hals: sancties uit te voeren door de mannelijke naaste kindred van de betrokken leidende vrouw.

Vervolgens is er binnen de buurschap een latente rivaliteit tussen de leidende vrouw en andere vrouwen. Ook andere vrouwen kunnen namelijk bogen op min of meer dezelfde individuele attributen en min of meer dezelfde netwerkpositie ten opzichte van vooraanstaande mannen, als waaraan de leidende vrouw haar hoge horma ontleent. Een voorbeeld

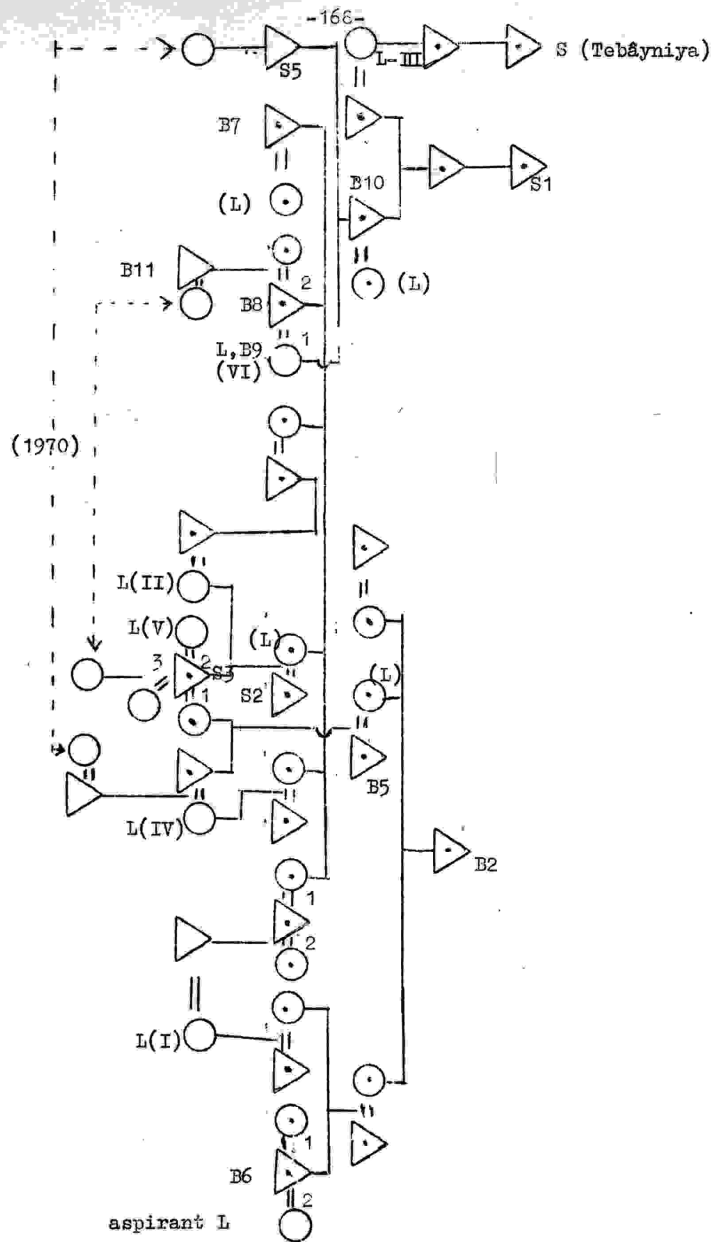


Diagram 8. Verwantschapsrelaties tyssen leidende vrouwen, šihs en beheerders van heiligdommen, in het gehucht Sidi Mehamed

S = šihs, genummerd als in appendix 6

B=beheerder der heiligdommen Sidi Mehamed, genummerd als in app. 6

L=leidende vrouw; romijnse cijfers verwijzen naar de buurschappen

(L)= thans overleden leidende vrouw; een stip in het symbool duidt aan dat de betrokkene in 1968 niet meer in leven is.

is vermeld in diagram 8. Deze vrouw uit buurschap II, weduwe van een beheerder van de heiligdommen Sidi Mehâned en FaBrDo van Ših 3, lijkt vooralsnog geen kans te maken op effectief leiderschap. Maar in ieder geval tracht zij zich aan de beheersing van de leidende vrouw van buurschap II te onttrekken. Frequenter dan de meeste andere vrouwen bezoekt zij het heiligdom 17, naar bij collectief bezoek gaat zij, alleen, haar beesten weiden!

Tenslotte is er de latente rivaliteit tussen de leidende vrouwen van de diverse buurschappen onderling.

Segmentaire oppositie, die fundamenteel is binnen het systeem van territoriale segmentatie, impliceert reeds een zekere rivaliteit tussen de leidende vrouwen der buurschappen. Er zijn verschillen tussen de buurschappen: in algemeen welzijnsniveau, in situering ten opzichte van bronnen, paden, heiligdommen. En er zijn verschillen tussen leidende vrouwen, zowel naar individuele attributen als naar macht en welstand van hun naaste mannelijke kindred.

De rivaliteit tussen leidende vrouwen wordt manifest bij de voortdurende verschuivingen in de allianties van bezoekgroepen voor heiligdombezoek. Het volgende geval kan dit illustreren:

De nachtigste der huidige leidende vrouwen, no. 17 (Si van de huidige Ših, en medebeheerder van de heiligdommen Sidi Mehâned) streefde er in de lente van 1968 naar haar leiderschap ook op te dringen aan de buurschappen V, IV en II. Daaron forceerde zij een gezamenlijk lokaal heiligdombezoek. Zo plotseling kwamen zij met haar initiatief voor heiligdombezoek, dat verscheidene vrouwen niet eens tijd hadden om schone kleren aan te trekken en zich goed te wassen (waarmee zij in feite de normen van heiligdombezoek overtraden). In de buurschappen V en IV, die overwegend door armen en machtelozen worden bewoond, wist niemand zich tegen het initiatief van no. 17 te verzetten; ook de leidende vrouwen niet, die in dit geval eveneens arm zijn en streven naar goede relaties met de Ših en zijn naaste kindred. Kennelijk hebben de vrouwen van de buurschappen IV en V het leiderschap van no. 17 slechts noodgedwongen aanvaard: verscheidenen van hen probeerden nij in latere interviews wijs te maken dat buurschap VI onder leiding van no. 17, nooit samen met hun eigen buurschap lokaal heiligdombezoek bracht: integendeel, buurschappen IV en V hadden, ten aanzien van heiligdombezoek, een vaste alliantie met buurschap II! Het geforceerde gezamenlijke bezoek was een regelrechte aanval van no. 17 op de leidende vrouw van buurschap II, no. 34 (Si van een vroegere Ših, FaSi van de assistent van de huidige Ših, en erfgenoot van een

welgesteld en invloedrijk kernlid van de mannenvergadering). Overrompeld, kon no. 34 niet anders doen dan zich met haar buurschap aan het gezamenlijke bezoek te onttrekken en ostentatief hout gaan sprokkelen in de naaste omgeving van het heiligdom - waarop het bezoek gericht was. Ook bij latere gelegenheden hield no. 34 zich met de vrouwen van haar buurschap zo veel mogelijk afzijdig van no. 17.

Bij het samengaan van verscheidene buurschappen ter gelegenheid van collectief lokaal heiligdombezoek blijft het segmentaire patroon in zoverre gelden, dat ieder segment geen andere heiligdommen bezoekt dan overeenkomen met zijn segmentaire positie. Maar in ander opzicht kunnen wij hier toch van een doorbreken van segmentatie spreken. Deze allianties worden immers min of meer ad hoc gevormd; zij omvatten niet alle segmenten binnen één superbuurschap of binnen één gehucht; en de reden waarom bepaalde segmenten wel en andere niet deelnemen, ligt niet in segmentaire oppositie, maar onder andere in rivaliteit tussen leidende vrouwen, die weer politieke en economische tegenstellingen binnen de totale sociale structuur van het gehucht weerspiegelt. Het patroon van lokaal heiligdombezoek is niet volledig territoriaal-segmentair. Maar het kan pas onderkend en begrepen worden binnen het kader van territoriale segmentatie.

Naast het hier uitvoerig behandelde lokale heiligdombezoek op buurschapsniveau, vindt er natuurlijk ook veel lokaal heiligdombezoek plaats op subbuurschapsniveau: als manifestatie van segmentaire oppositie tussen subbuurschappen. Dit lokale bezoek is dan ofwel individueel, ofwel collectief (en in het laatste geval onder leiding van de leidende vrouw van de buurschap, voor zover zij binnen de betrokken subbuurschap woont). Op subbuurschapsniveau doen zich geen allianties voor die niet alle zuster-segmenten omvatten; hier wordt dus volkomen het patroon van territoriale segmentatie gevolgd.

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

Op het totale heiligdombezoek (althans van de vrouwen in het gehucht Sidi Mehâmed) neemt individueel bezoek naar een zeer bescheiden plaats in: slechts 4% van de afzonderlijke heiligdombezoeken in een bepaalde periode (appendix 4; ook de andere kwantitatieve gegevens en conclusies zijn aan deze appendix ontleend).

Lokaal bezoek is verplicht voor alle vrouwen die binnen een bepaald territoriaal segment wonen, en het komt vrijwel niet voor dat iemand zich aan deze verplichting onttrekt. Wanneer twee vrouwen verschillen ten aanzien van lokaal heiligdombezoek, komt dit doordat zij behoren tot verschillende territoriale segmenten op bepaalde niveaus, en niet doordat zij van elkaar verschillen wat betreft leeftijd, welstand, horma, aantal jaren verstreken sinds het huwelijk. Individueel bezoek kan echter, per definitie, niet worden verklaard door verwijzing naar het territoriale segment waartoe de betrokkene behoort, en kan daarom samenhangen met andere individuele attributen. Het zal daarom voor herkomstbezoek en voor extra bezoek nagaan, met welke factoren zij samenhangen.

Het grootste deel van het individuele bezoek is herkomstbezoek. Tijdens haar leven migreert een vrouw minstens éénmaal naar een ander territoriaal segment op een bepaald niveau: bij haar huwelijk. Wanneer zij huwt in een naburig subbuurschap binnen dezelfde buurschap, dan behoudt zij bijna steeds dezelfde heiligdommen als lokale heiligdommen; naarmate de segmentaire afstand die een vrouw bij haar huwelijk overbrugt, groter is, zal het lokale bezoek in het segment waar zij inhuwt, des te meer verschillen van het lokale bezoek van haar herkomstsegment; bij een huwelijk buiten het eigen gehucht en de eigen dalkon verwerft een vrouw zeker een of meer herkomstheiligdommen.

Een vrouw verwerft bovendien herkomstheiligdommen bij migraties van haar gezin vóór of na het huwelijk.

Naarmate een migratie (vóór, in verband met, of ná het huwelijk) plaatsvindt over een grotere segmentaire afstand, heeft een vrouw des te meer kans om belangrijke herkomstheiligdommen te verwerven. Een heiligdom is immers in de lokale hiërarchie des te belangrijker naarmate het karakteristieke attribuut is van een segment op een hoger niveau. Wanneer nu een vrouw in het eigen gehucht blijft wonen, behoudt zij de heiligdommen geassocieerd met het gehucht en de dalkon als lokale heiligdommen; slechts de onbelangrijke heiligdommen op buurschap- en subbuurschapniveau worden herkomstheiligdommen.

Pas wanneer een vrouw door migratie in een andere dalkom komt te wonen, verwerft zij een herkomstheiligdom van de hoogste importantie: het centrale heiligdom van het dal waar zij vroeger woonde.

Volgens de norm moet een vrouw al haar herkomstheiligdommen blijven bezoeken. Velen bezoeken hun herkomstheiligdommen echter niet. Met welke factoren hangt herkomstbezoek dan samen?

Een model voor herkomstbezoek.

Ik zal in deze paragraaf een aantal mogelijke modellen opstellen voor de factoren die het herkomstbezoek bepalen. Deze modellen kunnen getoetst worden aan de hand van kwantitatief materiaal. Dit materiaal bestaat uit twee typen gegevens:

- a. Gegevens over het herkomstbezoek van vrouwen die in 1968 woonden in het gehucht Sidi Mehâmed.
- b. Gegevens over herkomstbezoek (in 1968) aan de heiligdommen 17, 35, 36 (geassocieerd met een dalkom), door vrouwen die vanuit het gehucht Sidi Mehâmed waren gemigreerd (in verband met huwelijk, of anderszins).

Deze gegevens vullen elkaar aan. Onder a treffen wij herkomstheiligdommen aan die onderling sterk in importantie verschillen; onder b is de importantie van het herkomstheiligdom constant (namelijk maximaal).

Ik zal eerst nagaan hoe op grond van de gegevens onder a bepaalde factoren kunnen worden geïdentificeerd.

Herkomstbezoek heeft een bepaalde opbrengst: een goede relatie met herkomstheilige, en meestal ook hernieuwd contact met de naaste verwanten ter plaatse. Laten wij aannemen dat deze opbrengst steeds van dezelfde waarde is voor de bezoeker. Wij kunnen dan een zeer eenvoudig model ontwerpen voor herkomstbezoek. Bij gelijkblijvende opbrengst worden de kosten groter met de afstand (hoofdstuk 2).

Zodat wij de hypothese kunnen opstellen:

I. Er is een samenhang tussen afstand tot herkomstheiligdommen, en herkomstbezoek: slechts dichtbijzijnde herkomstheiligdommen worden bezocht want boven een bepaalde afstand worden de kosten te hoog voor de opbrengst.

Dit model blijkt verworpen te moeten worden: de niet bezochte herkomstheiligdommen liggen juist dichterbij, en niet aantoonbaar verder weg, dan de wel bezochte herkomstheiligdommen! Deze uitkomst schijnt in lijnrechte tegenspraak met de tendens die zich overal in de Kroumirse sociale organisatie voordoet: 'men haalt niet iets van ver wan-

neer men Richter bij huis hetzelfde kan krijgen. De paradox verdwijnt echter wanneer wij veronderstellen dat de verschillen in opbrengst tussen bezoek aan diverse potentiële herkomstheiligdommen ruimschoots opweegt tegen kostenverschillen.

De opbrengst van herkomstbezoek kan op twee manieren variëren:

1. hoe belangrijker de herkomstheilige, des te meer voordeel heeft men van een goede relatie met hem, en des te groter afstand is men bereid voor herkomstbezoek af te leggen (28).

2. hoe rijker en machtiger de naaste verwanten ter plaatse, des te meer voordeel heeft de uitgehuwde vrouw (en haar kinderen) van het continueren van de relatie, en des te groter afstand zal zij bereid zijn af te leggen voor herkomst-annex familiebezoek.

Dit herziene model geeft aanleiding tot de volgende hypothesen:

II. Er is een samenhang tussen verschil in importantie tussen herkomstheiligdommen en herkomstbezoek.

III. Bij gelijkblijvende importantie is er een samenhang tussen afstand en herkomstbezoek (want bij het nastreven van dezelfde opbrengst- samenhangend met een bepaalde importantie- zal er een punt zijn waarop die opbrengst de kosten - samenhangend met afstand-niet meer loont).

IV. Bij gelijkblijvende afstand is er een samenhang tussen enerzijds herkomstbezoek, en anderzijds welstand van de potentiële bezoekers, horma van de potentiële bezoekers, aantal jaren verstreken sinds het huwelijk van de potentiële bezoekers. Want naarmate de welstand van de potentiële bezoekers groter is, kan zij zich beter permitteren om enige dagen van huis weg te gaan voor herkomstbezoek; naarmate zij minder lang uit haar gehucht van herkomst weg is, zijn haar claims op haar naaste verwanten aldaar sterker en kan de opbrengst van het bezoek (emotioneel, financieel, of wat betreft steun bij conflicten met de schoonfamilie) dus groter zijn; en naarmate haar horma groter is, kan zij zich minder permitteren om het herkomstbezoek, dat immers verplicht is, te weigeren.

Hypothese II blijkt aanvaard te kunnen worden. Hypothese III moet verworpen worden: de belangrijkste heiligdommen worden vrijwel alle bezocht, andere heiligdommen worden niet of vrijwel niet bezocht, ongeacht hun afstand. De grotere kosten verbonden aan grotere afstand worden kennelijk ruimschoots goedge maakt door de opbrengst.

De hypothesen IV blijken eveneens verworpen te moeten worden: voor zover welstand en horma van de potentiële bezoekers en aantal jaren verstreken sinds het huwelijk van de potentiële bezoekers factoren zijn bij herkomstbezoek, kunnen wij ze als zodanig niet

identificeren door de afstand constant te houden.

Tot dusver komt importantie van het herkomstheiligdom als belangrijkste determinant van herkomstbezoek naar voren.

Indirekt blijkt er echter wel een verband te zijn tussen herkomstbezoek, welstand en horma. Analyse van het huwelijkspatroon van Sidi Mehâmed (appendix 8) laat zien dat rijken over grotere afstand huwen dan armen, en de armen over groter afstanden dan de middenklasse. Hoe groter de huwelijksafstand, des te meer kans heeft men om door een huwelijk te migreren van het ene grote segment (dalkom, sjeikdom) met een eigen heiligdom, naar het andere grote segment. Herkomstheiligdommen met hoge importantie doen zich dan ook het meest onder rijke vrouwen van het sample voor; en zij doen zich helemaal niet voor onder de middenklasse. Rijken hebben de middelen om het verplichte herkomstbezoek aan deze verre heiligdommen te brengen. Aangezien het belangrijke heiligdommen zijn, is de religieuze opbrengst groot. Aangezien bovendien rijken bij voorkeur huwelijksrelaties aangaan met rijken, en dus de naaste verwanten van de bezoeker in het herkomstgehucht hoogstwaarschijnlijk welgesteld zijn, hebben deze herkomstbezoeken ook een zekere opbrengst ten aanzien van de interactie tussen mensen: de bezoeker continueert haar relaties met haar gestelde naaste verwanten.

De gegevens onder b maken het mogelijk na te gaan, in hoeverre er naast importantie van het herkomstheiligdomtoch nog andere factoren meespelen. Bij constante (maximale) importantie van het herkomstheiligdom, bleek er geen direkte samenhang tussen wel dan niet bezoeken en geografische afstand tot het herkomstheiligdom. Wel bleek er samenhang tussen wel dan niet bezoeken van het herkomstheiligdom, en de volgende twee factoren: het aantal jaren verlopen sinds de migratie uit het gehucht, en het resideren van minstens één ouder in het gehucht van herkomst. Alle vrouwen die minder dan 10 jaar geleden uit het gehucht vertrokken waren, brachten het verplichte herkomstbezoek, evenals alle vrouwen van wie minstens één der ouders nog in leven was en in het gehucht Sidi Mehâmed woonde. Beide factoren hangen nauw samen: naarmate een vrouw langer gehuwd is, is er meer kans dat haar ouders zijn overleden of weggetrokken. Er is geen samenhang tussen het wel dan niet verrichten van herkomstbezoeken, en de welstand van residerende ouders en broers.

Van de vrouwen die in het herkomstgehucht geen residente ouders meer hebben, verricht een deel wel herkomstbezoek en een ander deel niet. Zij die wel bezoeken wonen dicht bij het herkomstheiligdom dan de anderen.

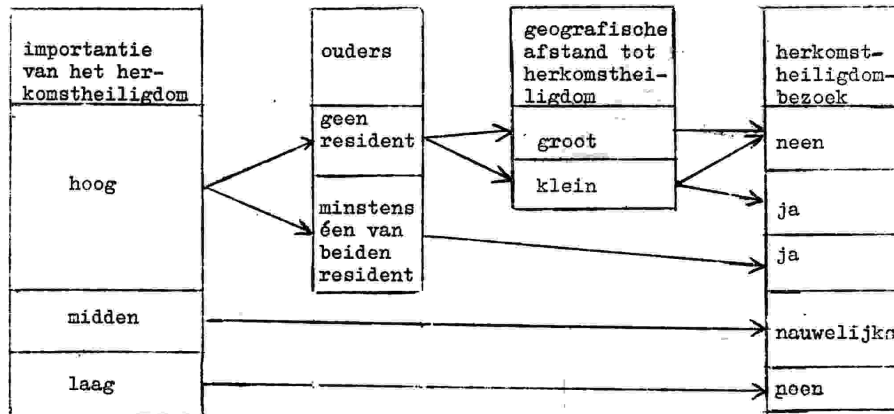


Diagram 9. Schematische voorstelling van de factoren betrokken bij het bezoek aan herkomstheiligdommen.

-.-

Uit deze uitkomsten blijkt dat de opbrengst van heiligdombezoek niet alleen ligt in het continueren van de relatie met een machtige heilige, maar ook in het continueren van de relatie met naaste verwanten.

Het is merkwaardig dat het heiligdombezoek wel samenhangt met het wonen van ouders in het herkomstgehucht, maar niet met het wonen van broers aldaar. Er is hier wel een verklaring voor. Zolang nog één der ouders leeft, is de erfenis nog niet verdeeld. De uitgehuwde dochter heeft dan economisch nog goede redenen om te komen. Bovendien is zij verplicht haar ouders respect te betonen door bezoek. Na het overlijden van de ouders wordt de erfenis meestal verdeeld. Daarbij bestaat er een latent conflict tussen broer en zuster: formeel heeft de zuster ook recht op de erfenis, maar praktisch eigent de broer zich al het land toe. De zuster heeft dan geen verplichtingen jegens de broer, maar juist andersom: de broer moet zijn zuster op het Grote Feest bezoeken, en zijn SiSo kan later een deel van de erfenis komen opeisen. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat het wonen van broers in het gehucht van herkomst niet van invloed is op het gedrag van de vrouw ten aanzien van herkomstheiligdommen.

Voor een vrouw die nog minstens één van beide ouders heeft wonen in het gehucht van herkomst, heeft heiligdombezoek een dubbele opbrengst (relatie met heilige en met ouders); wanneer de ouders beiden overleden zijn dan is de relatie met de heilige alleen kenmerkend niet zo'n grote opbrengst, dat zij niet wordt afgewogen tegen

de kosten aan geografische afstand.

Als model van het herkomstbezoek vinden wij tenslotte het diagram op de vorige bladzijde; hierin zijn de geïdentificeerde factoren aangegeven in hun onderlinge samenhang.

Heiligdombezoek en huwelijkspatroon.

Zoals wij in het vorige hoofdstuk hebben gezien, volgt het lokale heiligdombezoek vrijwel volledig het patroon van territoriale segmentatie. Daardoor draagt het belangrijk bij tot de integratie van territoriale segmenten op ieder niveau tussen huisgezin en dalkom.

Hier staat tegenover dat individueel heiligdombezoek een duidelijke doorkruising van de territoriale segmentatie betekent. Behalve de heiligdommen die de vrouwen van een bepaald segment gezamenlijk lokaal bezoeken, gaat een deel van de vrouwen individueel naar andere heiligdommen waarmee zij een bijzondere relatie hebben, die zij niet delen met hun huidige segments-genoten. Individueel bezoek is min of meer een uitdaging aan de lokale heiligen: de betrokken vrouw permitteert zich immers om naaste de lokale heilige nog nauwe relaties met andere heiligen te onderhouden. En tegelijk legt individueel bezoek de nadruk op het feit, dat de betrokken vrouw niet volkomen geïntegreerd is in haar huidige segment: zij bezoekt eigen heiligdommen (en, in aansluiting daarop, eigen verwanten) waardoor zij haar individualiteit benadrukt ten opzichte van de andere vrouwen in het segment.

Het doorkruisen van het rigiede segmentatiepatroon is een aspect, dat individueel bezoek deelt met andere interlokale contacten in de Kroumide: specialistische diensten, intensieve meziyarelaties tussen partners in verschillende gehuchten en zelfs in verschillende dalen, het werken in de werkverschaffing, en vooral: het huwelijkspatroon.

Met name de parallel tussen individueel (herkomst-)bezoek en huwelijkspatroon is bijzonder treffend. In verreweg de meeste gevallen valt de migratie die leidt tot het ontstaan van herkomstheiligdommen samen met het huwelijk van de betrokken vrouw. Wij zien dit wanneer wij, voor de vrouwen van het gehucht Sidi Mohâmed, de afstand waarover zij gehuwd zijn vergelijken met de afstand waarover zij heiligdommen bezoeken (lokaal en individueel samen): tabel 3 op de volgende bladzijde.

| | range (km.) | mediaan (km.) |
|-----------------------|-------------|---------------|
| Huwelijks- afstand | 0,1 - 7,8 | 0,45 |
| Bezoeks- afstand | 0,0 - 10,1 | 0,55 |

Tabel 3. Distributie van geografische afstand voor huwelijken en voor heiligdombezoek.

Beide sociale verschijnselen spelen zich af binnen vrijwel dezelfde actieradius.

Aan herkomstbezoek van belangrijke heiligdommen zijn zware religieuze sancties verbonden. Maar daarnaast bestaan er theoretisch ook formele niet-religieuze sancties op het verwaarlozen van herkomstbezoek.

Er is een norm dat een vrouw doe herkomstbezoek heeft nagelaten, aan haar naaste kindred in het gehucht van herkomst een schaap moet geven om te slachten. Misschien dat deze norm inderdaad is nagekomen in het verleden, toen schapen minder schaars en kostbaar waren dan thans. Louter uit het bestaan van deze norm blijkt al dat herkomstbezoek een belangrijk niet-religieus aspect heeft: het is de manifestatie van de claims die, ook na het huwelijk, de bruidgevers blijven uitoefenen. Als zodanig vormt herkomstbezoek op het heiligenfeest de keerzijde van het bezoek op het Grote Feest.

De verplichting tot herkomstbezoek levert een vrouw de mogelijkheid om het contact met haar segment te continueren na het huwelijk. Wij kunnen het beschouwen als een uitvloeisel van de strenge territoriale segmentatie van de Kroumirse samenleving, dat de mogelijkheid tot contact tussen uitgehuwde dochter en haar naaste verwanten in het gehucht van herkomst juist door religieuze activiteiten en normen geregeld moest worden. Er is weinig contact tussen dalkommen, zelfs niet tussen gehuchten binnen één dalkom. Er bestaat sterke negatieve beeldvorming tussen de diverse zuster-segmenten op hetzelfde niveau van segmentatie (Binsbergen 1970:78). Een vrouw wordt geacht zich volledig te identificeren met het erf en de buerschap waarin zij na haar huwelijk komt te wonen.

Binnen deze context is het vrijwel onmogelijk dat een gehuchts-exogame vrouw tijdelijk haar man en bureu verlaat om haar gehucht van herkomst te bezoeken. Ook in de hedendaagse Kroumirie doet zij dit slechts wanneer haar huwelijk op barsten staat- of ter gelegenheid van herkomstbezoek. Herkomstbezoek wordt zo een middel om relaties

met het gehucht van herkomst te continueren op een wijze , waar de echtgenoot en schoonfamilie van de vrouw zich onmogelijk tegen kunnen verzetten: het is immers een religieuze activiteit, door religieuze normen gesanctioneerd!

Het huwelijkspatroon van een religieus centrum.

Indien herkomstbezoek vooral samenhangt met de importantie van het herkomstheiligdom, en indien er een nauwe relatie bestaat tussen herkomstbezoek en huwelijkspatroon, dan kunnen wij verwachten dat gehuchten die sterk verschillen ten aanzien van de importantie van het heiligdom dat hun karakteristiek attribuut is, ook een enigszins verschillend huwelijkspatroon zullen hebben.

In appendix 8 heb ik het huwelijkspatroon van de gehuchten van het onderzoeksgebied geanalyseerd. Daarbij bleken opvallende verschillen tussen het gehucht Sidi Mehâmed (geassocieerd met de belangrijkste heiligdommen van een dalkon, en met het enige heiligdom in het sjeikdom Atatfa waarvoor een groot heiligenfeest gegeven wordt), en Hamraya (dat geen eigen heiligdommen heeft, en samen met een aantal andere gehuchten in de dalkon al-Mellah geassocieerd is met het centrale heiligdom Sidi Amara, 15). Sidi Mehâmed viel op door een extreem hoge verhouding endogamie/exogamie, een extreem lage median van de huwelijksafstand, het feit dat armen een grotere huwelijksafstand hebben dan de economische middengroep, en het feit dat de huwbare vrouwen van Sidi Mehâmed (voor zover zij niet in het eigen gehucht huwen) aan de man gebracht worden in een wijdere omgeving dan waarin de mannelijke bewoners van dit gehucht hun vrouwen recrutereren (voor zover niet uit het eigen gehucht). Dit afwijkende huwelijkspatroon nu kan inderdaad verklaart worden uit het feit dat Sidi Mehâmed een religieus centrum is.

De bewoners van Sidi Mehâmed kunnen zich op een zeer bijzondere manier met elkaar identificeren op grond van hun gemeenschappelijke, quasi- verwantschappelijke relatie met de machtige heilige, wiens heiligdom in het midden van het gehucht staat. Vergelijken bij andere gehuchten in en om het onderzoeksgebied nemen in Sidi Mehâmed gemeenschappelijke religieuze activiteiten een bijzonder grote plaats in; en deze activiteiten dragen bij tot de integratie van het gehucht en van de territoriale segmenten daarin. In dit opzicht is de endogame tendens begrijpelijk, zoals die zich manifesteert in een extreem hoge verhouding endogamie/exogamie, en in lage huwelijksafstand. De residentie vrouwen in Sidi Mehâmed zijn er trots op dat zij 'vrijwel allemaal' (in feite: nog geen 60%) ter plaatse geboren zijn.

De economische middengroep, die het zich kan veroorloven vast te houden aan de oude waarden ontrent meziya en horma, streeft ernaar de bijzondere integratie van het gehucht door endogame huwelijksrelaties uit te bouwen; maar de armen moeten eenvoudig een vrouw huwen waar zij haar kunnen vinden: dichtbij huis of veraf.

Wat wij nu nog moeten verklaren is het verschil in huwelijksafstand tussen ingehuwde en uitgehuwde vrouwen.

In de Koumirie geldt in het algemeen dat de bruidgevers en de bruid zelf streven naar een vrij geringe huwelijksafstand. Het contact blijft dan gemakkelijker bestaan, wat behalve emotionele bevrediging ook grotere zekerheid biedt bij moeilijkheden in het huwelijk. Deze overwegingen gelden minder in het geval van rijken, die door hun interlokale netwerken, en door de aantrekkingskracht die hun welstand op hun schoonfamilie uitoefent, toch wel verzekerd zijn van contacten met over grote afstand uitgehuwde dochters.

Over het algemeen vormt het bezoek aan een heiligdom in het geboorteghucht van de vrouw de aanleiding tot bezoek aan haar verwanten aldaar. Het hangt sterk af van de importantie van een geboorteheligdom, of een vrouw die na exogam huwelijk blijft bezoeken.

Binnen dit patroon is het begrijpelijk dat bruidgevers uit gehuchten met een zeer belangrijk heiligdom (zoals Sidi Mehâmed) zich beter kunnen permitteren hun dochters over groter afstand uit te huwen, dan de bruidgevers uit gehuchten met minder belangrijke heiligdommen. De machtige heilige heeft immers sterke bovennatuurlijke sancties op heiligdombezoek (en daarmee verwantenbezoek) af te dwingen. De ingehuwde vrouwen in Sidi Mehâmed daarentegen komen bijna allen uit gehuchten zonder belangrijk heiligdom; de uitgehuwde vrouwen hebben het regionaal belangrijke heiligdom te Sidi Mehâmed als geboorteheligdom. Dit verklaart dat de huwelijksafstand van deze twee categorieën vrouwen aantoonbaar verschilt.

Waarschijnlijk doen de bruidgevers te Sidi Mehâmed hun contacten met verre bruidnemers vooral op op de grote halfjaarlijkse feesten voor het heiligdom, die mensen bijeen brengen uit de wijde ontrek (tot ca. 10 km.). Op die feesten wordt informatie uitgewisseld over huwbare mannen en vrouwen.

Achtergronden van extra heiligdombezoek.

Extra heiligdombezoek is een uitzonderlijke religieuze activiteit: het omvat slechts 1% van de afzonderlijke heiligdombezoeken van de vrouwen van Sidi Mehâmed gedurende een bepaalde periode.

Extra heiligdombezoek blijkt te zijn voorbehouden aan de vrouwen met de hoogste horma, met name leidende vrouwen van buurschappen. Zoals hoge horma in de interactie tussen mensen impliceert: relaties van hoge kwaliteit met veel partners, zo komt in het verkeer tussen mens en heilige de hoge horma van bepaalde mensen tot uitdrukking in extra bezoekrelaties die noch door de lokale segmentatie, noch door herkomst worden gedicteerd.

Er is ook een onmiskenbare relatie met welstand; de rijken kunnen extra bezoek over grote afstanden afleggen, omdat zij zich kunnen permitteren enige dagen van huis weg te blijven en onderweg geld uit te geven, en omdat hun interlokale netwerk zo breed en solide is dat zij in de omgeving van een heiligdom verzekerd zijn van een goed onthaal (ook al ontbreken daar, anders dan bij herkomstbezoek, nauwverwanten).

Tenslotte is het handhaven van extra heiligdommen een teken van individuele afhankelijkheid t.o.v. dominante lokale heiligdommen, en t.o.v. de lokale segmenten die door die heiligdommen min of meer gesymboliseerd worden. Ook herkomstbezoek is zo'n teken, maar veel minder markant: de vrouw die haar herkomstheiligdommen gaat bezoeken, kan zich tegenover haar huidige lokale heiligen (en tegenover de medeleden van haar huidige territoriale segment) verontschuldigen door verwijzing naar de sterke bovennatuurlijke sancties waarmee herkomstheiligdommen geacht worden herkomstbezoek af te dwingen. De bovennatuurlijke sancties echter op continuïteit in extra bezoek zijn veel zwakker, zodat extra bezoek veel meer een directe en persoonlijke uitdaging is aan de lokale heiligdommen en de lokale segmenten. Het zijn slechts de hoogsten in horma en welstand die zich zo'n uitdaging kunnen permitteren- en daarmee consolideren zij juist hun horma.

In dit verband is het interessant dat in het gehucht Mayziya extra bezoek aan belangrijke heiligdommen veel minder uitzonderlijk is dan in Sidi Mehamed. Verscheidene oudere vrouwen in Mayziya (niet alleen de leidende vrouwen der buurschappen) verrichten extra bezoek, vooral aan het verre maar uiterst belangrijke heiligdom 14. Dit verschil tussen de beide gehuchten is te verklaren uit het feit dat Sidi Mehamed, veel meer dan Mayziya, beheerst wordt door één belangrijke heilige (Sidi Mehamed), wiens lokale heiligdommen (17, 35, 36) door de meeste gezinnen van het gehucht frequent bezocht worden. De bewoners van Sidi Mehamed weten zich door een zeer intieme, quasi-familiale band met de gelijknamige heilige verbonden, hebben groot respect voor zijn vermogens en aarzelen niet, zeer sterke

claims te doen op zijn bemiddeling. Mayziya daarentegen is georiënteerd op twee, nagenoeg even belangrijke heiligen tegelijk: Sidi Mohâmed en Bu-Haruba. De historische achtergronden hiervan worden uiteengezet in appendix 2.

De heiligdommen van beide heiligen worden collectief bezocht; aan beide worden maaltijden toegewijd en beesten geofferd, soms zelfs bij één gelegenheid. Noch met de heilige Sidi Mehâmed, noch met Bu-Haruba heeft Mayziya die zeer nauwe relatie die het gehucht Sidi Mehâmed met de gelijknamige heilige heeft. Daarom is het begrijpelijk dat Mayziya openlijk steun zoekt bij andere belangrijke heiligen, o.a. door extra bezoek; van de andere kant: omdat de sterke identificatie met een belangrijke heilige hier ontbreekt, betekenen deze extra-relaties met niet-locale heiligen veel minder een uitdaging aan de locale heiligen, dan in het geval van het gehucht Sidi Mehâmed.

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

In dit hoofdstuk zal ik het vóortomen van heiligdommen en begraafplaatsen in het onderzoeksgebied en omgeving in verband brengen met de lokale geschiedenis; de nadruk zal daarbij vallen op de migraties, die zo'n belangrijk gegeven vormen in de traditionele structuur van de Kroumirse samenleving. Wij zullen daarbij aandacht besteden aan de problemen van territoriale integratie die steeds met migratie verbonden zijn; voorts blijken wij vanuit historische migraties beter inzicht te krijgen in de twee inheemse verklaringen voor gelijknamigheid van heiligdommen. De politieke rol van beheerders van heiligdommen, en hun verhouding tot de šihš, vormt een ander belangrijk historisch onderwerp. Tenslotte behandel ik de sociaal-structurele achtergronden van de distributie van begraafplaatsen over de territoriale segmenten; daarbij blijkt dat clans een zekere invloed kunnen hebben op het patroon van territoriale segmentatie.

Heiligdommen en migraties.

Tot nog toe hebben wij in verband met religie, het Kroumirse systeem van territoriale segmentatie uitsluitend in zijn statische aspect beschouwd. Segmentatie is echter ook een dynamisch proces. Bestaande segmenten expanderen of komen in verval ten opzichte van hun zuster-segmenten, en verschuiven zo naar een ander segmentair niveau. Deze verschuiving gaat dan samen met een herdistributie van de karakteristieke attributen van de territoriale segmenten, bijvoorbeeld: een buurschap die een gehucht wordt, creëert een eigen rahuba. Wanneer heiligdommen (en begraafplaatsen) karakteristieke attributen van territoriale eenheden vormen, dan moet ook hun distributie te verklaren zijn uit de geschiedenis van de segmentaire dynamiek.

De meeste informanten beschouwen de huidige heiligdommen (en begraafplaatsen) eenvoudig als ǧedudna, onze voorouders; zij moeten wel sinds onheuglijke tijden bestaan en hun aanwezigheid ter plaatse vormt een rechtvaardiging voor de aanwezigheid van de eigen groep ter plaatse. De verweerde stenen heiligdommen (ook die met een bovenbouw van tegels hebben een zware stenen fundering) staan dan ook zo stevig, zo archaisch, in het landschap, vormen thans zulke verdichtingen van collectieve religieuze interactie, en markeren zo scherp de huidige structuur van ter-

ritoriale segmentatie; dat zelf de onderzoeker aanvankelijk moeite heeft zich te onttrekken aan de suggestie dat zij er altijd geweest zijn.

Slechts onkelé informanten, meestal mannen op middelbare leeftijd met een zeer intelligente kijk op de eigen samenleving, kunnen de heiligdommen en begraafplaatsen in historisch perspectief zien, kunnen aangeven in welke tijd en door welke groepering zij gesticht werden, en hoe de samenhang is tussen bepaalde gelijknamige heiligdommen. Hun informatie blijven tegenstrijdig, maar kunnen tegen de achtergrond van de gereconstrueerde vestigingsgeschiedenis gecorrigeerd worden. Wanneer eenmaal de belangrijkste wetmatigheden van het historische proces achterhaald zijn, wordt het mogelijk om de aanwezigheid van enkele heiligdommen waarover nauwelijks of geen informatie verkregen kon worden, volgens deze zelfde wetmatigheden te interpreteren; ook kunnen wij dan, speculerend, anomalieën trachten te verklaren.

Mijn bevindingen over de geschiedenis van de heiligdommen en begraafplaatsen in het onderzoeksgebied zijn samengevat in appendix 2. Hoewel bepaalde details van mijn reconstructies beslist onjuist zullen zijn, ben ik ervan overtuigd dat de grote lijnen juist zijn, en ook bij nader onderzoek gehandhaafd zullen kunnen worden.

Voor zover historisch is na te gaan (mijn reconstructies gaan tot de eerste helft van de vorige eeuw) is de Kroumirie het toneel van voortdurende migraties. (Vergelijk Hartong 1968; Bos 1969) Steeds splitsen zich van lokale groeperingen één of meer leden af om zich elders te vestigen, hetzij in dezelfde dalkom, hetzij in een naburige dalkom; hetzij ver buiten het onderzoeksgebied, op het platteland of in steden elders in Tunesië en Algerije. Door deze voortdurende migratie waren er in verreweg de meeste lokale groeperingen verscheidene agnatische kernen (en verscheidene lineages) naast elkaar vertegenwoordigd, die snel affiliëerden tot clans. (Binsbergen 1970:11-32)

Evenals tegenwoordig, was ook in het verleden iedere lokale groepering geassocieerd met een bepaald eigen heiligdom.

Migraties vonden meestal plaats naar een gebied, dat reeds bewoond was. De eerdere bewoners hadden hun eigen heiligdommen en begraafplaatsen. Het hangt nu af van de omstandigheden waaronder de migratie plaats vond, of de nieuwe immigranten zich, met de eerdere bewoners, oriënteerden op de bestaande heiligdommen en begraafplaatsen, of dat zij volkomen nieuwe creëerden.

Dikwijls omvatte de groep van immigranten niet meer dan

-184
één of enkele gezinnen, die steun kwamen zoeken bij de eerdere bewoners. In deze afhankelijkheidsrelatie werd de immigranten niet toegestaan om een eigen heiligdom te stichten: zij moesten integreren in de lokale groepering waarin zij immigrerden. Deze integratie hield ook in dat zij na enkele jaren het recht verwierven om de bestaande begraafplaats te gebruiken. (29)

In andere gevallen stonden de immigranten niet in een afhankelijkheidsrelatie tot de eerdere bewoners: zij hadden erfrechten ter plaatse, kochten grond, of veroverden die gewelddadig. Bij deze immigraties gaat de immigrantengroep niet op in de groep van eerdere bewoners, maar vormt zij een eigen, nieuwe, lokale groepering.

In deze gevallen creëert de immigrantengroep een eigen heiligdom, en op den duur ook meestal een eigen begraafplaats. Het nieuwe heiligdom dat een immigrantengroep creëert, is meestal gelijknamig aan het heiligdom van de moedergroepering waaruit de immigranten voortkwamen. Het komt echter ook wel voor, dat de immigranten een heiligdom creëren ter ere van een andere heilige, bijvoorbeeld een als heilig beschouwd lid van de eigen groep.

Ook wanneer een immigrantengroep de kans krijgt om een eigen heiligdom te creëren, durft zij de reeds bestaande heiligdommen niet te vernietigen. Ik wies er in hoofdstuk 6 op, dat wij vaak twee heiligdommen, van verschillend type, aantreffen in elkaars onmiddellijke nabijheid. Wij kunnen dit nu verklaren uit het feit dat een immigrantengroep, als teken van onafhankelijkheid en superioriteit ten opzichte van de eerdere bewoners (en hun heiligen) een nieuw, groter heiligdom naast een reeds bestaand heiligdom neerzetten.

Wat brengt de immigranten ertoe, een eigen heiligdom te creëren zo gauw zij daar naar de kans toe krijgt? Allereerst is een eigen heiligdom, compleet met lokaal bezock, offers en een feest een teken van verzelfstandiging ten opzichte van de moedergroepering. Belangrijker echter is dat het eigen heiligdom een baken vormt in de oppositie ten opzichte van andere (eerdere) bewoners in het nieuwe woongebied. Immigrantengroepen die min of meer onafhankelijk zijn van eerdere bewoners ter plaatse (en alleen zij krijgen de kans een eigen heiligdom te stichten) zijn met andere bewoners van hetzelfde dal in voortdurende competitie gewikkeld over ecologische zaken: weidegrond, bronnen, akkers, toegang tot nog ontginbaar bos.

Deze competitie kreeg diwijls een gewelddadig karakter.

In deze competitie is de plaatselijke heilige nauw betrokken. Hij staat immers in een quasi-voorwantschappelijke relatie tot de mensen die om hem heen wonen, hij is hun fictieve voorouder. Hij wordt dan ook geacht danig mee te helpen in de conflicten van zijn 'kinderen' met de omwonenden. Om hót feest voor een heilige toonde de met die heilige geassocieerde groep hoe groot haar welstand was: hoeveel offerdieren en schalen met kouskous zij kon leveren. De bezoekers van het heiligenfeest waren feitelijke of potentiële bondgenoten van de groep die met de heilige geassocieerd was; op het feest kon een groep dus ook zijn politieke macht tonen. Niet alleen uit de luister van het feest, maar ook uit het uiterlijk van het heiligdom was de grootheid van een heilige af te lezen: hoe groter de heilige, des te groter moest zijn heiligdom zijn, en des te beter voorzien van vlaggen, kora's, en andere attributen. Maar het heiligdom werd groot gemaakt door de groep die er mee geassocieerd was. Enerzijds is het dus de groep die de heilige groot doet zijn, anderzijds is het aan de macht van de heilige te danken dat de groep zo groot en geducht is: wij kunnen de heilige met recht het symbool van de groep noemen.

Vandaar dat de ecologische competitie tussen de groepen ook een religieuze uitdrukking krijgt: er bestaat competitie tussen heiligdommen. In de geschiedenis van een dal zien wij achtereenvolgens heiligdommen optkomen en tot verval raken, parallel aan de groeperingen die met die heiligdommen verbonden zijn. In deze levensloop van heiligdommen worden de diverse fasen gemarkeerd door de uiterlijke vorm en attributen van het heiligdom. Merkwaardig is dat een heiligdom met een eigen feest zelden een heiligdom is waarbij begraven wordt. Feest-functie (gericht op de levenden) en begraaffunctie (gericht op de doden) worden bij voorkeur door verschillende, vaak vervuld. Begraaf-heiligdommen zijn dikwijls heiligdommen nabijgelegen heiligdommen/die ooit zeer belangrijk waren en een eigen feest hadden, maar die later overvleugeld zijn. Zo zijn er in en om het onderzoeksgebied een aantal paren van heiligdommen, die (ieder voor hetzelfde segment) deze beide functies vervullen. (tabel 4)

| plaats | feest-functie | begraaf-functie | geografische afstand (km) |
|----------------------|---------------|-----------------|---------------------------|
| gehucht Sidi Mohamed | 35 | 17 | 1,0 |
| Ulâd ben-Sayyid | 28 | 34 | 0,7 |
| Saydiya | 4 | 8 | 0,1 |
| Fid al-Missay | 41 | 42 | 0,3 |

Tabel 4. Feest-functie en begraaf-functie van heiligdommen

Een voorbeeld van competitie tussen heiligdommen.

De competitie tussen heiligdommen, als manifestatie van de ecologische competitie tussen de lokale groeperingen die met die heiligdommen geassocieerd zijn, kunnen wij goed illustreren aan de hand van de geschiedenis van de belangrijkste heiligdommen in het gehucht Sidi Mohamed.

Omstreeks 1850 was in deze omgeving het heiligdom Bu-Qasbaya (5) het belangrijkste. Het was geassocieerd met de Hefâyniya-clan, een onderdeel van de Arfauiya-clan. De dalkon heette toen: hânsir Bu-Qasbaya (erfgrond van Bu-Qasbaya). Er was voor deze heilige een eigen feest en een begraafplaats.

Tegen het eind van de vorige eeuw vestigden zich immigranten in het huidige gehucht Sidi Mohamed, vanuit de nabijgelegen gehucht Tra'âya-sut en Tra'âya-bidj. Deze immigranten stichtten in het huidige gehucht Sidi Mohamed een filiaal (35) van hun eigen, zeer belangrijke heiligdom Sidi Mohamed (17). Heiligdom 17 had destijds een groot halfjaarlijks feest en een eigen beheerder; na de creatie van heiligdom 35 deelden 17 en 35 feest en beheerder. De immigranten behoorden tot twee verschillende clans: de Arfauiya (die het heiligdom beheerden), en de Zegaydiya.

De immigrantengroep maakte een grote expansie door: aanvankelijk door de politieke en economische macht van de beheerders (zie volgende paragraaf), en na 1915 doordat de Zegaydiya-immigranten achtereenvolgens twee šihhs voortbrachten, die van 1915 tot 1957 het Atatfa-sjeikdom bestuurden en daarbij steeds grotere macht en welstand verwierven. Onder deze šihhs werd het feest voor Sidi Mohamed (35) een van de belangrijkste van de Kroumirie. Ook werden de beide heiligdommen (17 en 35) uiterlijk verfraaid: kort na de eeuwwisseling werden de oorspronkelijke hutten vervangen door stenen gebouwen gedekt door een koepel.

Tegenover deze opkomst van Sidi Mohamed, parallel aan de expansie van de met hem geassocieerde groepering, zien wij verval bij Bu-Qasbaya. Het was en bleef een uiterlijk klein heiligdom, zonder machtige en rijke beheerders. De nacht van de heilige Bu-Qasbaya werd op uiterst pijnlijke wijze aangetast, toen ten gevolge van een moord op Kabylse kooplieden de koloniale overheid het land rond dit heiligdom confisqueerde en een kolonist zijn huis bouwde bovenop het heiligdom! Deze gebeurtenissen leidden ook tot verarming van de groepering die met Bu-Qasbaya geassocieerd was; haar leden verloren veel van hun land en moesten gaan werken op de koloniale boerderij.

Onstreeks 1930 is de competitie beslist. De vroegere hānsir Bu-Qasbaya hoet dan voortaan: hānsir Sidi Mohamed. Er wordt nauwelijks meer een feest gehouden voor Bu-Qasbaya. De nieuwe begrafplaats van die naam, die men moest stichten toen de kolonist het begraven bij zijn huis verbood, raakt in onbruik zodra de ših in 1930 een begrafplaats sticht rond heiligdom 17.

Maar helemaal vernietigd is Bu-Qasbaya niet. Voor de bewoners van het huidige ghucht Sidi Mohamed blijft hij een geduchte heilige, wiens toorn men zich veel sneller op de hals haalt dan de wraak van Sidi Mohamed, en die ook veel feller toeslaat. Terwijl Sidi Mohamed een geliefde 'opa' (šāddi) is, die men graag bezoekt en met verzoeken overstelpt, met wie men grapjes maakt, is men algemeen bang voor Bu-Qasbaya, en pijnlijk precies in het nakomen van beloften aan hem. Alle gezinnen in het huidige ghucht Sidi Mohamed bezoeken het oorspronkelijke heiligdom Bu-Qasbaya (5) tweemaal per jaar, ook al is het thans onmogelijk van uiterlijk. Ook op het halfjaarlijkse feest ter ere van Sidi Mohamed eist hij zijn deel: een stoet van bewoners van het ghucht Sidi Mohamed trekt, met de vlaggen van het heiligdom 35, en begeleid door muzikanten, vanaf het heiligen 35 eerst naar 17, daarna (via 10) naar 5, en tenslotte naar 35 en 36. Een dergelijk ritueel ontbreekt op de feesten van andere grote heiligen (4, 14). Het is duidelijk een concessie die Sidi Mohamed heeft moeten doen aan zijn verslagen rival Bu-Qasbaya.

Migratie en territoriale integratie.

Migratie stelt de lokale groeperingen in de Kroumirie voor het voortdurende probleem van oppositie en integratie. De immigranten onderscheiden zich op het moment van de immigratie van de eerdere bewoners door het volgende: zij zijn niet ter plaatse geboren, hun voorouders rusten niet op de plaatselijke begraafplaats, zij staan in relatie met andere heiligdommen dan de lokale; zij behoren onmiskenbaar tot een of meer andere agnatische kernen dan de eerdere bewoners; en zij rekenen zich tot een andere clan (die van de moedergroepering).

De sociale organisatie van de Kroumirie is maximaal toegerust om deze problemen van oppositie en integratie te kunnen overwinnen. Niet historische afstamming (agnatische kernen) of relaties met mythische voorouders (clans) definiëren de sociale eenheden die voor feitelijke interactie van doorslaggevend belang zijn, maar territorialiteit: het feit dat men ergens woont. Binnen de territoriale integratie kan de onvermijdelijke diversiteit ten aanzien van historische en mythische voorouders vrij gemakkelijk worden ondervangen: wie in goede relaties bijeenwonen, affiliëren zich reeds na enkele tientallen jaren tot een nieuwe clan; de genealogische kennis over historische en mythische voorouders kan gemakkelijk worden aangepast. Relaties met heiligen verwerft men niet primair als lid van een agnatische kern of van een clan, maar als lid van een lokale gemeenschap (territoriaal segment); daarom maken immigranten nieuwe heiligdommen en begraafplaatsen, of nemen zij die van de eerdere bewoners over. De activiteiten gericht op plaatselijke heiligdommen en begraafplaatsen versterken dan weer de territoriale integratie.

Hoewel territoriale integratie een zeer effectief middel is om de oppositie tussen immigranten en eerdere bewoners te overwinnen, blijven er toch sporen achter van historische verschillen. Deze sporen zijn wat moeilijk te onderkennen en te interpreteren, want ieder gehucht uit het onderzoeksgebied heeft alleen al de laatste honderd jaar verscheidene achtereenvolgende migraties ondergaan, waarbij de verzameling van 'eerdere bewoners' dus steeds weer een andere was.

De volgende feiten kunnen gelden als sporen van migraties. Vrijwel alle segmenten boven het niveau van de subbuurschap vertonen agnatische diversiteit (onder de mannelijke gezins-hoofden); naar verschillende segmenten hebben een numeriek overwicht van verschillende agnatische kernen en historische lineages, in overeenstemming met het patroon van historische migraties. Sommige segmenten worden nog aangeduid bij de naam van de clan waartoe die immigranten zich rekenden, wier afstammelingen thans in de meerderheid zijn in dat segment. Dat bepaalde segmenten geassocieerd zijn met bepaalde heiligdommen, kan gedeeltelijk worden verklaard uit het feit dat dit segment dichtbij het betrokken heiligdom ligt. Maar niet alle segmenten die dicht bij een bepaald heiligdom liggen, bezoeken dat heiligdom ook inderdaad. En soms onderscheidt een segment zich ten opzichte van zustersegmenten door bezoek aan een heiligdom dat bepaald niet dichtbij ligt: het gehucht Mayziya bezoekt (in tegenstelling tot gehucht Sidi Mohamed) het heiligdom Bu-Haruba (op 3 km. afstand); subbuurschap I in het gehucht Sidi Mohamed bezoekt het overigens onbelangrijke heiligdom 13, op 0,8 km.

Dat de huidige territoriale segmenten op de diverse niveaus precies die genealogische samenstelling, die afbakening in het landschap, en die heiligdommen en begrafplaatsen als karakteristieke attributen vertonen die zij thans hebben, kan gedeeltelijk verklaard worden uit de migratiegeschiedenis. Diwijls gaat hedendaagse segmentaire oppositie terug tot historische oppositie tussen immigranten en oerdere bewoners. De rivaliteit tussen heiligdommen sluit hierbij aan.

Voor de hedendaagse participanten echter zijn namen van agnatische kernen en van clans, en associaties met bepaalde heiligdommen en begrafplaatsen, louter een middel om segmentaire oppositie uit te drukken binnen de hedendaagse territoriale organisatie. Vrijwel nooit trekken zij de lijn door naar het verleden.

Migratie en de twee inheemse verklaringen voor gelijknamigheid van heiligdommen.

Migraties zijn de historische verklaring voor het voorkomen van gelijknamige heiligdommen binnen een bepaald gebied.

In hoofdstuk 6 besprak ik twee inheemse verklaringen voor gelijknamigheid: creatie uit reliquieën, en topografische mythen.

Wanneer wij aannemen dat bij beide verklaringen het onderliggende historische proces identiek is (immigranten creëren heiligdommen gelijknamig aan het heiligdom van hun moedergroepering) dan kunnen wij het verschil tussen deze twee inheemse verklaringen op sociaal-structurele wijze interpreteren.

Creatie uit reliquieën presenteren de participanten als een historische gebeurtenis; zij wordt meestal gepostuleerd tussen heiligdommen die vrij dicht bijeen liggen; door aan te geven welk heiligdom gecreëerd werd uit reliquieën van welk reeds bestaand heiligdom, wordt de richting van de migratie en de lokatie van de moedergroepering duidelijk herkenbaar geformuleerd. Topografische mythen echter verwijzen naar een mythisch verleden: heiligdommen die door topografische mythen verbonden worden, liggen meestal ver uiteen (tot 15 km.); bij topografische mythen is er niet één oorspronkelijk heiligdom, waarvan de andere filialen zijn - alle heiligdommen zijn op dezelfde manier met de rondtrekkende heilige geassocieerd (behalve dan het heiligdom waar de heilige begraven zou zijn).

Dit alles suggereert, dat het verschil tussen deze twee inheemse verklaringen verwijst naar een verschil in verzelfstandiging van de emigranten ten opzichte van de moedergroepering. Indien dit juist is, dan zal de reliquieënverklaring na enige tientallen jaren afgelost gaan worden door de topografische mythe; en inderdaad kon ik nog voor enkele gelijknamige heiligdommen die in het algemeen door een topografische mythe verbonden werden, bij enkele informanten nog de reliquieënverklaring vernemen.

De politieke rol van beheerders van heiligdommen.

De geschiedenis van de belangrijkste heiligdommen in de Kroumirie heeft behalve een religieus ook een politiek aspect.

De pre-koloniale Kroumirie was een segmentaire samenleving, waarin gewapende conflicten tussen segmenten aan de orde van de dag waren. Conflictregulatie was gedeeltelijk in handen van raden (*žana'a*) van prominente mannen, waarin ver-

tegenwoordigers van verschillende dalen overleg pleegden (Hartong 1968). De leden van deze raden konden echter gemakkelijk partij in het conflict worden. Daarom had men daarnaast behoefte aan buitenstanders, die conflictregulerend konden optreden. In die functie traden nu leden van religieuze broedersschappen, en in het bijzonder beheerders van de belangrijkste regionale heiligdommen.

De beheerders stonden min of meer buiten het systeem van segmentatie en geweldsdaeden. Voor althans één familie van beheerders (de agnatische kern die de heiligdommen stichtte voor Sidi Mehamed en deze tot 1920 heeft beheerd) kon een streng pacifisme worden vastgesteld; in een tijd dat iedere Kroumir een geweer had, hadden zij er geen. Daarnaast onderscheidden beheerders zich door een orthodox-islamitische leefwijze (met name het verrichten van de dagelijkse gebeden). De beheerders hadden een aanzienlijk inkomen uit pelgrinages en in verband met conflictregulatie; een deel daarvan droegen zij af aan de religieuze broederschap waartoe zij behoorden. De familie van beheerders had geen afwijkend huwelijkspatroon: juist als andere agnatische kernen zocht zij bij voorkeur haar huwelijkspartners in de naaste omgeving, ongeacht de lineage of clan. Beheerders werden (en worden) niet zelf als heiligen beschouwd, ook al ontkent niemand hun zeer nauwe relatie met de heilige (en ook al bestaat de familie van beheerders van Sidi Mehamed waarschijnlijk uit patrilineaire afstammelingen van deze heilige, die ca. 1850 stierf).

Mij is niet veel bekend van de wijze waarop beheerders ingrepen in gewelddadige conflicten. Tijdens een treffen tussen twee gchuchten (Arfauiya en Behandiya) in de dalkom al-Iellah (ca. 1890) kwamen de beheerders van Sidi Mehamed, met de vlag en van het heiligdom en gedekt door niet-pacifistische aanverwanten, naar het strijdtoneel en maakten aan het gevecht een einde. (Huntzing, persoonlijke mededelingen) Als resultaat van de bemiddeling van de beheerders migreerden enige leden van de Arfauiya-clan naar hun clengenoten in de omgeving van het huidige Sidi Mehamed, terwijl een andere tak van deze agnatische kern naar de dal om Schida trok en daar de zawiya voor de religieuze broederschap herstichtte (hoofdstuk 13).

Behalve dit soort bemoeienissen 'ten velde' boden beheerders van heiligdommen de gelegenheid, conflicten op te

lossen door eden op het graf van de heilige.

In grote trekken komt de rol van beheerders van heiligdommen in de traditionele Kroumirie overeen met de situatie die Gellner (1961, 1969) beschrijft voor de Centrale Atlas, 150 km. westelijk van de Kroumirie. Ook bij Gellner verspreiden pacifistische religieuze specialisten (door hem 'heiligen' genoemd), getooid met orthodox-islamitische statussymbolen, als bemiddelaars bij conflicten tussen de geweldadige, segmentair georganiseerde stammen. Gellner brengt de rol van de 'heiligen' volkomen terug tot sociaal-structurele tegenstellingen tussen 'heiligen' en 'leden' ten aanzien van de volgende aspecten: segmentatie, genealogische kennis, huwelijkspatroon, stratificatie, conflictregulatie. Gellner ziet hierbij voorbij aan het specifiek-religieuze aspect van de 'heiligen': hun bijzondere baraka en nauwe relaties met belangrijke overleden heiligen. In de Kroumirie is en was de sociaal-structurele tegenstelling tussen beheerders van heiligdommen en de overige leden van de samenleving veel minder geprononceerd als in de Centrale Atlas. Toch konden de Kroumirische beheerders, in een samenleving die sterke overeenkomsten vertoont met de Centrale Atlas, dezelfde functies vervullen als Gellners 'heiligen'. En niet alleen in de Kroumirie en in de Centrale Atlas, maar overal konden beheerders van heiligdommen (en in het algemeen leden van religieuze broederschappen) steeds weer voor in dezelfde functies van conflictregulators. Dit suggereert dat niet de sociaal-structurele kenmerken van de 'heiligen' hun functie bepaalt, maar dat die functie primair een religieuze basis heeft. Pacifisme en conflictregulatie wordt de 'heiligen' of beheerders slechts mogelijk gemaakt doordat zij de bescherming genieten van bijzonder machtige niet-menselijke agentia (Binsbergen 1971).

Er zijn aanwijzingen, dat juist religieus specialisme in het verleden de belangrijkste toegang was die vreemdelingen in staat stelde zich in de Kroumirie te vestigen. Enerzijds kregen de eerdere bewoners aldus de beschikking over onpartijdige bemiddelaars; anderzijds konden die religieuze specialisten ter plaatse de Islam verbreiden, meestal als lid (zendeling) van een bepaalde religieuze broederschap. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien hoe de Arfauiya-clan vanouds religieuze connotaties had. Maar ook de namen van verscheidene andere clans in en om het onderzoeksgebied

herinneren aan een religieus verleden. (30)

Beheerders van heiligdommen, en šihg.

Evenals de stichter en latere oversten van de Qadiriyya-zawiya behoorden de stichters en oorspronkelijke beheerders van het heiligdom Sidi Mehamed tot de Arfauiya-clan (zij het tot een andere lineage). Zo hadden enkele leden van de Arfauiya-clan tot in het begin van deze eeuw een grote macht zowel op religieus als op politiek gebied.

Inmiddels echter hadden de Fransen in 1883 de positie van ših ingesteld. Voorkomen van geweld, en conflictregulatie in het algemeen, behoorde tot zijn taken. Daarnaast inde hij belastinggelden. De ših werd niet betaald maar behield een deel van het geïnde geld; aldus namen de šihg sterk in welstand toe.

Naarmate wij verder teruggaan naar 1883, blijkt de ših onmachtiger in het voorkomen van wanongeweld en het bijleggen van conflicten. In bovenbeschreven conflict schijnt de ših geen rol gespeeld te hebben. Ook in andere, door Hartong (1968) beschreven grote conflicten onstreeks de eeuwwisseling is van de ših geen sprake. Maar allengs wordt de politieke macht van de ših groter; thans is de ših verreweg de machtigste man van het sjeikdom. Tot aan de dertiger jaren bleven de toenmalige beheerders van heiligdom Sidi Mehamed actief in conflictregulatie; zij vervingen de ših wanneer deze afwezig was, en hun stem was (zelfs voor de ših) doorslaggevend in de mannenvergadering. Maar tegenwoordig is van de politieke macht van de beheerder niets meer over. De huidige beheerder tracht nog wel te bemiddelen in kleinere conflicten binnen het ghucht. (31)

In driekwart eeuw ging effectieve conflictregulatie over van religieuze specialisten (beheerders van heiligdommen, leden van religieuze broederschappen) op door de overheid gecontroleerde politieke functionarissen. Ongetwijfeld heeft de centrale overheid dit proces krachtig bevorderd; naar deze kant van het proces is in mijn materiaal niet gedocumenteerd. Voor zover de dynamiek van dit proces echter ligt binnen de rurale ghuchten, blijkt zij zich scherp af te tekenen in de historische ontwikkeling van kindred-relaties tussen šihg,

beheerders, en fokirs in Sidi Mehamed.

Wanneer wij kijken naar de opvolging van beheerders van het heiligdom Sidi Mehamed (appendix 7), zien wij het volgende patroon. Aanvankelijk (tot ca. 1920) bestaat er adelfische patrilineaire opvolging: drie broers volgen elkaar op, en op hen volgt een zoon van de oudste broer. Daarna wordt echter de patrilineaire opvolging afgebroken. De beheerders sinds 1920 behoren nog wel steeds tot de naaste kindred van één of meer vroegere beheerders, maar verschillende agnatische kernen wisselen elkaar daarbij af. Wij zouden hier van kindred-opvolging kunnen spreken. Hoe moeten wij deze verschuiving verklaren?

Onstreeks 1920 bevatte de agnatische kern van de oorspronkelijke beheerders verscheidene volwassen mannen; de verschuiving naar kindred-opvolging is niet uit demografische omstandigheden te verklaren. Tegenwoordig echter wordt de beheerder gekozen door de mannenvergadering van de gehuchten Sidi Mehamed en Mayziya gezamenlijk; deze keuze moet door de *ših* bekrachtigd worden. Een dergelijke keuze is uiteraard onverenigbaar met een patrilineair adelfisch systeem, waarin op ieder tijdstip de opvolger vastligt. Het is daarom waarschijnlijk dat de verkiezing van de beheerder onstreeks 1920 is ingevoerd, onder pressie van de centrale overheid en van *ših*.

Algemeen bestaat in de Kroumirie de ideologie dat de beheerder van een heiligdom de zoon is van zijn voorganger. (32)

Nu kunnen wij binnen de Kroumirse sociale structuur steeds waarnemen, dat de voortdurende ideologische nadruk op agnaten in de praktijk van de feite interactie blijkt te betekenen: nadruk op kindred. In dit opzicht is aflossing van patrilineaire adelfische opvolging door kindred-opvolging volstrekt in de lijn van de Kroumirse samenleving. De opvolger houdt een nauwe verwantschapsrelatie met de voorganger; van de andere kant wordt de keuze veel groter dan bij een patrilineair adelfisch systeem: een bewoner van een Kroumirse gehucht (Sidi Mehamed) behoort tot de kindred van gemiddeld ongeveer een kwart van de andere gezinshoofden in zijn gehucht (33). De fractie van kindred in de totale gehuchts populatie is echter niet groot genoeg om het feit te verklaren dat beheerders altijd tot de kindred van hun voorgangers behoren

(zodat geen sprake zou zijn van kindred-opvolging, maar slechts van opvolging onder gehuchtsgenoten).

De verschuiving van patrilineair-adelfische naar kindred-opvolging is echter niet het enige opvallende verschijnsel in de geschiedenis van de beheerders van het heiligdom Sidi Mehamed. Kindred-opvolging blijkt door de ših's te zijn aangegrepen (hetzij direct, hetzij via manipulatie van de mannenvergadering) om steeds tot beheerders te laten kiezen: kindred van de ših's, dat wil zeggen partijgangers, en tenslotte zelfs cliënten van de ših's.

Vanaf 1920 streven de ših's te Sidi Mehamed naar familiale controle over het belangrijkste heiligdom van hun sjeikdom. Zij trekken ook spoedig de organisatie van het heiligenfeest aan zich, die traditioneel in handen was van de beheerders zelf. (Demersem 1964) Reeds onstreeks 1930, toen het traditionele heiligenfeest met zijn massale maaltijd nog volop bestond, leidde de ših de hele plechtigheid. Tegenwoordig is het heiligenfeest onmogelijk zonder de toestemming van de ših, die ook de datum vaststelt.

Dat de ših's streven naar controle over het heiligdom Sidi Mehamed is allereerst begrijpelijk binnen de traditionele opvattingen over horma. De ših, als machtigste, heeft theoretisch de grootste horma van alle bewoners van het sjeikdom. Hij moet deze horma waarmaken door een zo nauw mogelijke band met de belangrijkste heilige van zijn sjeikdom: door een nauwe verwantschapsrelatie met de beheerder van zijn heiligdom. Nauwe associatie met het beheer van het heiligdom toont aan dat de ših niet alleen macht heeft (wat hem vaak gehaat maakt) maar dat hij die macht terecht heeft: de zegen (baraka) van de heilige en van God rust op hen.

Daarnaast echter zijn er prozaïscher redenen. In het eind van de vorige eeuw vormden enige leden van de Arfauiya-clan binnen het sjeikdom Atatfa een grote religieus-politieke macht. Reeds vóór de Franse inval ontvochten enige leden van de Zegaydiya-clan zich als politieke rivaal van deze Arfauiya. De stan der Atatfa kwan, een tiental jaren voor de Franse inval, tot stand door toedoen van een lid van de Zegaydiya: Yunis ben Abu'l-Qas'n, die geen religieus specialist was en die, hoewel hij zich bezighield met conflictregulatie, wapengeweld niet schuwde. (Hartong 1968; Huitzing, persoonlijke

mededelingen). De alliantie onder deze Yunis had tot doel, de expansie van de Arfauiya en Tebâyniya-clans in het oostelijk deel van het huidige sjeikdom Atatfa tot stand te brengen; naderhand werden de Arfauiya ook opgenomen. De eerste Atatfa-ših was een broer van Yunis, en de latere ših's behoorden tot dezelfde lineage. Door te streven naar controle over het heiligdom Sidi Mohamed, doen ših's een aanval op één van de bolwerken van de religieus-politieke macht van de Arfauiya. De politieke rol van de Arfauiya-beheerders was toch al sterk afgenomen sinds de effectieve pacificatie van het gebied (ca. 1905); wanneer zij enkele tientallen jaren later zelfs het beheer van hun heiligdom prijsgeven aan de Zegaydiya, is dit aspect van hun macht voorgoed in handen van de ših's overgegaan. De laatste decennia migreerden de leden van de agnatische kern van oorspronkelijke beheerders successievelijk uit het gehucht Sidi Mohamed; de kern is er nu nog slechts vertegenwoordigd door een, uxori-locaal gehuwde, vrouw op middelbare leeftijd.

Begraafplaatsen en clans.

Ik heb tot nu toe begraafplaatsen steeds in één adom genoemd met lokale heiligdommen, zonder de eerste een afzonderlijke systematische behandeling te geven. Daarom zal ik hier kort ingaan op de sociaal-structurele achtergronden van de distributie van begraafplaatsen.

Er zijn twee typen begraafplaatsen: die voor volwassenen en kinderen vanaf de kleuterleeftijd, en die voor kleine kinderen en miskramen. (Miskramen kunnen ook eenvoudig ergens in het struikgewas begraven worden, zonder ceremonieel). Het recruteringsveld van een begraafplaats is op dezelfde wijze gestructureerd als, ten aanzien van lokaal bezoek en herkomstbezoek, het recruteringsveld van een heiligdom. Verreweg het grootste deel van de mensen die op een bepaalde begraafplaats begraven worden, bestaat uit bewoners van het segment waarmee die begraafplaats geassocieerd is. In het algemeen worden alle bewoners van dit segment ook inderdaad op de betrokken begraafplaats begraven, ook ingehuwde vrouwen en recente mannelijke immigranten. Theoretisch zijn er uitzonderingen, waarvan mij echter geen recente voorbeelden

bekend zijn (vgl. Hartong 1968). Recente mannelijke immigranten kunnen namelijk begraven worden op de begraafplaats van hun herkomstsegment. In een vrouw kan bij ernstige conflicten tussen haar naaste agnaten en haarnaaste affinalen, bij overlijden worden opgeëist door de eersten om begraven te worden op de begraafplaats van haar herkomstsegment (Jongmans, persoonlijke mededelingen).

Wanneer wij nu nagaan welke begraafplaatsen precies geassocieerd zijn met welke territoriale segmenten, dan verschijnt een heel wat minder fraai segmentatiepatroon dan in verband met lokaal toegelidensbezoek. In diagram heb ik aangegeven welke territoriale segmenten (in hoofdzaak voor het sjeikdom Atatfa) begraven op welke begraafplaatsen; ik heb hier geen aandacht besteed aan de kinderbegraafplaatsen.

Er blijkt niet één bepaald segmentair niveau te zijn waarop de segmenten een begraafplaats als eigen karakteristiek attribuut hebben: soms heeft een hele dalkom één begraafplaats, soms een groep gehuchten, soms één gehucht. De recrutering tot een bepaalde begraafplaats blijft in wezen een systeem van territoriale segmentatie volgen: wij kunnen haar immers afbeelden met een boomdiagram met (ten opzichte van elkaar ondubbeltzinnig afgebakende) territoriale eenheden op alle niveaus. Maar dit systeem beantwoordt niet goed aan het algemene schema van territoriale segmentatie; want waarom worden, in verband met begraafplaatsen, op een bepaald segmentair niveau (bijvoorbeeld de dalkom) sommige zustersegmenten samengevoegd (een groep gehuchten, bijvoorbeeld Tra'âya-bid, Tra'âya-sut, Sidi Mehmed), ter onderscheiding van andere zustersegmenten (enerzijds Fid al-Hissay en Rammel al-âtrus, anderzijds Hayziya)?

De verklaring voor deze uitzonderlijke situatie ligt niet in het hedendaagse segmentaire systeem, maar in de geschiedenis van de diverse hedendaagse segmenten.

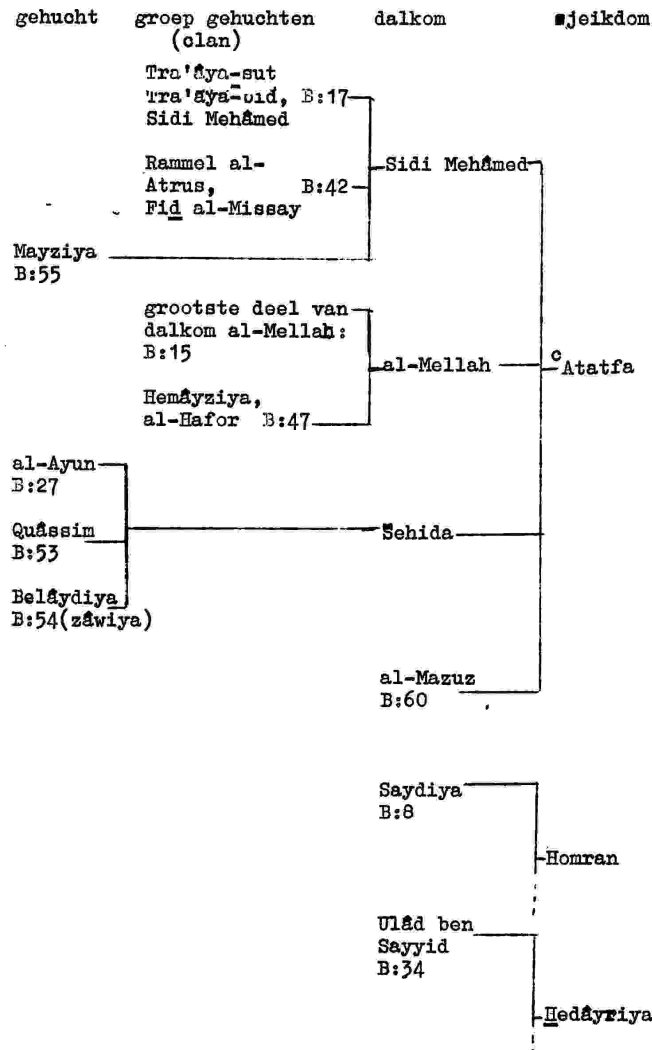


Diagram 10. Segmentaire structuur van de distributie van begraafplaatsen in het onderzoeksgebied en omgeving.
B = begraafplaats; de bij de nummers behorende namen worden gegeven in appendix 1.

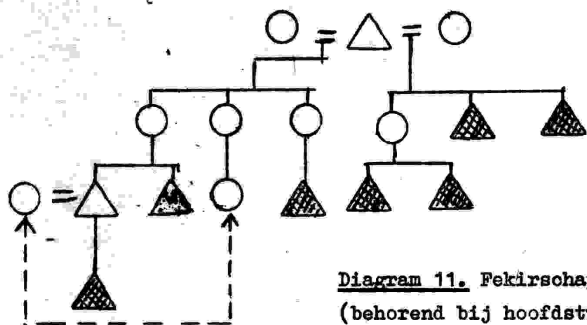


Diagram 11. Fekirschap en afstamming
(behorend bij hoofdstuk 13). De gearceerde symbolen stellen fekirs voor.

Op grond van de historische gegevens (appendix 2) kan de situatie als volgt verklaard worden. In wezen bestaat er in de dalkommen al-Mellah en Sidi Mehamed één begraafplaats voor de hele dalkom: 15 respectievelijk 17. In beide dalkommen echter is de expansie van de centrale begraafplaats nog niet zo ver voortgeschreden, dat alle andere vroeger aanwezige begraafplaatsen overvleugeld zijn. Begraafplaats 17 is zeer recent (1930) gecreëerd als begraafplaats voor de Zegaydiya-clan in de dalkom Sidi Mehamed, in oppositie tot de Mayziya-clan (het gelijknamige gehucht) en de Arfauiya-clan (die tot ca. 1900 een groot deel van de dalkom bewoonde, en thans nog slechts domineert in de gehuchten Fid al-Missay en Ramnel al-Atrus). Hoewel de Mayziya-clan bezig is op te gaan in de Zegaydiya-clan (Binsbergen 1970 a) is dit proces nog niet zover gevorderd dat begraafplaats 17 begraafplaats 55 (gehucht Mayziya) overvleugelt. De tegenstelling tussen Arfauiya en Zegaydiya is nog zo groot, dat overvleugeling van begraafplaats 42 door 17 niet spoedig te verwachten is. Op dezelfde wijze kan het persisteren van begraafplaats 47 naast 15 verklaard worden uit het feit dat alle gehuchten die op 15 begraven geaffiliëerd zijn aan de Arfauiya-clan; begraafplaats 47, die zich handhaafde tijdens de Arfauiya-expansie in deze dalkom (ca. 1870), werd omstreeks 1900 in gebruik genomen door Zegaydiya-immigranten die via de dalkom Sehida uit de gehuchten Tra'ya-sut en Tra'ya-bid afkomstig waren.

In de dalkom Sehida kan begraafplaats 54 verklaard worden uit het feit dat het geassocieerde gehucht, Belaydiya, de enige Arfauiya-vestiging in deze dalkom is, die verder door

Zegaydiya en Mayziya bewoond wordt. De gegevens ontbreken op het naast elkaar bestaan van begraafplaats 53 en 27 te verklaren.

De analyse van de distributie van begraafplaatsen heeft belangrijke implicaties voor ons model van territoriale segmentatie. Wij zien hier hoe, binnen een bepaald hoger segment, sommige territoriale zustersegmenten kunnen samengaan in oppositie met andere zustersegmenten. De deel-allianties tussen deze zustersegmenten berusten dan op tegenstellingen tussen clans. Zoals ik elders uitvoerig heb uiteenzet (Binsbergen 1970:22-32) zijn Kroumirse clans in wezen territoriale eenheden, geformuleerd in termen van mythische voorouders; naburige territoriale groeperingen affiliëren voortdurend tot nieuwe clans. Hoewel bij iedere nieuwe immigratie twee verschillende clans met elkaar geconfronteerd worden, worden deze verschillen meestal snel overwonnen door verdere clan-affiliatie (in het kader van territoriale integratie). Over het algemeen worden namen van clans eenvoudig opgenomen in het standaard-patroon van territoriale segmentatie. Hoewel er bijvoorbeeld een aantal verschillende clans in de gehuchten Sidi Mohamed en Mayziya voorkomen (vgl. Binsbergen 1970:157-162), kon lokaal heiligdombezoek in deze gehuchten volledig beschreven worden in termen van territoriale segmentatie, zonder rekening te houden met deel-allianties op basis van verschillen tussen clans.(34)

In de distributie van begraafplaatsen zien wij dat clans toch een zekere betekenis houden binnen de structuur van territoriale segmentatie: zij kunnen leiden tot deel-allianties binnen een verzameling van zuster-segmenten. De betekenis van clans blijft echter uitermate beperkt; ik zou, behalve de distributie van begraafplaatsen, geen ander aspect van de Kroumirse samenleving kunnen noemen waarin clans een belangrijke aanvulling vormen op het algemene patroon van territoriale segmentatie.

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

In dit hoofdstuk zal ik allereerst laten zien, hoe de Kroumirse extasedans der religieuze broederschap geen geïsoleerd lokaal verschijnsel is, maar behoort tot een religieus complex dat we in de hele Islam aantreffen: het Sufisme. Vervolgens bespreek ik de invoering van de Qadiriyya-broederschap in het onderzoeksgebied, en de verhouding tussen de broederschap en de *šihā*. De rest van het hoofdstuk is gewijd aan een analyse van de sociaal-structurele achtergronden van de re-crutering van fekiris in de hedendaagse Kroumirie.

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

De Kroumirse extasedans en de voorstellingen waarmee hij is ongevén, staan niet op zichzelf, maar maken deel uit van een complex van religieuze verschijnselen dat wij in de hele wereld der Islam aantreffen.

Activiteiten waarin men in extatisch, direct contact met God probeert te komen, zijn reeds bekend uit de eerste eeuwen van de Islam. Wensink(1930) ziet een nauw verband tussen de Islamitische en de vroeg-christelijke mystiek, die beiden samenhangen met de hellenistische traditie; ook Molé (1963: 151v) wijst op deze historische lijn. Naast de eenzame meditatie ontwikkelen zich in de Islam twee vormen van gemeenschappelijke activiteit die voor begrip van de Kroumirse extasedans van belang zijn: de *dikr* en de *samā*. De *dikr* is het gezamenlijk reciteren van bepaalde woorden of van eenvoudige formules, zoals: *Allāh; ya hu; ha; lā ilāh illā Allāh* (de islamitische geloofsbelijdenis: er is geen God dan God); ook werden wel langere teksten gereciteerd. Deze recitaties met veel herhalingen gingen gepaard met ademhalingsoefeningen en ritmische lichaamsbewegingen. De *sama* bestaat uit het gezamenlijk luisteren naar muziek en gezang (dikwijls met teksten waarin het religieuze karakter nauwelijks te onderkennen was) en het dansen op deze muziek. Zowel bij *dikr* als bij *sama* kunnen deelnemers, of enkelen van hen, in extase raken, waarbij de mystieke eenheid met God wordt bereikt. (Meier 1954; Molé 1963; Anawati & Gardet 1961). *Dikr* en *Sama* schijnen een verschillende oorsprong te hebben: *dikr* zou voortkomen uit het dagelijks gebed van de Moslims, *sama* zou voortkomen uit de niet-religieuze zang en dans zoals die in de oude Arabische wereld gewoon was (Meier 1954: 113, 122).

De verzamelnaam voor deze mystieke activiteiten is *tasawwuf*: Sufisme.

Sinds de twaalfde eeuw ontstonden er vele organisaties ter bevordering van deze activiteiten: religieuze broederschappen. Deze broederschappen verspreiden zich over de hele Islamitische wereld. De Qadiyya-broederschap, gesticht door Sidi Abd-al-Qader al-Gilani (gestorven te Bagdad in 1166) zou een van de grootste worden. Evenals sommige andere broederschappen, vond zij haar grootste verspreiding in Noord-Afrika; zo kon Abd-al-Qader de grootste heilige van de Noord-Afrikaanse Islam worden. Ook in Noord-Afrika zelf ontstonden vele broederschappen, zoals de Tijaniya (Abun-Nasr 1965), Hansaliya (Gellndr 1969), Aissaua (Brunel 1926).

In het ritueel van deze broederschappen nemen steeds ofwel dikr ofwel sama, ofwel een combinatie van beide een belangrijke plaats in.

Binnen de Islam is vanaf de opkomst van het Sufisme voortdurend gepolemiseerd over de vraag, of de mystiek wel aanvaardbaar was voor de orthodoxie.

In deze polemiek werd een beslissende stap bereikt met het werk van Mohammed Al-Ghazzali (gestorven 1111), een van de markantste figuren uit de rijke geschiedenis van het Arabische denken; door zijn geschriften werd het Sufisme definitief aanvaardbaar voor de Islamitische orthodoxie (Kramers 1951; Molé 1961: 193v; Anawati & Gardet 46v). Het grote strijdpunt bleef echter de sama.

Naast degenen die het gehele Sufisme als heterodox beschouwden, verwierpen spoedig ook zeer vele aanhangers van het Sufisme de sama, om zich uitsluitend bezig te houden met de dikr. Desondanks heeft de sama zich in vele broederschappen kunnen handhaven tot heden toe. Andere voor de orthodoxie onaanvaardbare zaken in het ritueel van sommige broederschappen vormden onder andere het nemen van stimulantia en het verrichten van ongewone manipulaties (met glasscherven, sabels, giftige reptielen en dergelijke) (Massignon 1954: 79).

Voor de Marokkaanse Aissaua hebben met hun manipulaties grote bekendheid gekregen (Brunel 1926: xi, 98, 144v).

Sommige broederschappen integreerden in hun ritueel lokale elementen die volstrekt geen aansluiting hebben met de traditie van de Islamitische mystiek. Dit is bijvoorbeeld het geval met de Aissaua, bij wie dierfiguraties ver uitgewerkt zijn (Brunel 1926: 155v). Brunel legt zelf het verband met religie in de Soedan, waarnaar sommige Aissaua-liederen expliciet verwijzen; ook lijken sommige Aissaua-rituelen in details op de Krounirise extasedans.

De geografische verspreiding van de broederschappen verschilt nogal. De belangrijkste zijn over de hele wereld van de Islam verspreid, met centra (zawiya's) in vele steden en rurale gebieden (Depont & Copolani 1898).

In naam zijn deze zawiya's onderhorig aan de moeder-zawiya (die staat waar de stichter van de broederschap geleefd heeft en begraven is).

Nakomelingen van de stichter van een vestiging blijven ter plaatse wenen; dikwijls wordt het graf van de stichter voorwerp van pelgrimages; de giften van de gelgroms verschaffen een inkomen aan de leden van de broederschap ter plaatse (Montet 1909; Bel 1938).

De stichter van de broederschap en van een vestiging daarvan, en latere prominente figuren binnen de broederschap dragen de titel Saïh of Sih en krijgen de term sidi voor hun naam.

In principe is een nieuwe vestiging schatplichtig aan de odaere vestiging elders waaruit zij voortkwam. Maar dikwijls verzelfstandigen de vestigingen zich en worden zij op hun beurt moeder-zawiya's van de wo broedersschappen (Tritton 1966: 96). De verbreiding van broedersschappen in de Magrheb geschiedde vooral vanuit Marokko: sinds de 12^e eeuw zwermden van hieruit zendelingen uit, die hun broedersschappen in oostelijke en zuidelijke richting verbreidden, zawiya's stichtten en aldus de bevolking in contact brachten met de Islam (voor het eerst, of opnieuw) (Bel 1938).

De Islam die zij brachten was echter die van hun eigen broederschap, dat wil zeggen dikwijls een nogal heterodoxe variant. Eeuwenlang bleef met name de streek Sequiat al-Hamra (op de grens van Marokko en Mauretanië) een van de belangrijkste centra van broedersschappen in de Islamitische wereld (Brunel 1926).

Vooraf in Noord-Afrika werden de broedersschappen, in vele nieuwe vertakkingen en afsplitsingen, bijzonder verbreid en speelden zij een grote politieke rol (Anawati & Gardet 1961: 69; Bel 1938; Gellner 1961; Trimmingham 1965: 194v, 202v; André: 144; Abun-Nasr 1965).

De broedersschappen vertonen grote verschillen in onderlinge verdraagzaamheid. Sommige hebben er geen bezwaar tegen dat de leden ook tot andere broedersschappen behoren, en werken met andere broedersschappen samen; andere eisen een exclusief lidmaatschap (Tritton 1966; Trimmingham 1965).

Tunesië vormde op het boven beschreven algemene patroon geen uitzondering. In het eind van de vorige eeuw vermelden Depont en Copolani (1898) in Tunesië meer dan twintig zawiya's, voor elf verschillende broedersschappen. De belangrijkste centra waren Tunis en El Kef (met onder andere een Aissaïa- en een Qadiriyya-vestiging).

De benoemingen van plaatselijke en regionale hoofden moesten bekrachtigd worden door de Bey (André 1956: 146).

André (1956: 144) geeft exacte opgaven waaruit blijkt dat omstreeks

1955 niet minder dan 30% van de Tunesische Moslims is aangesloten bij een broederschap, waarvan de meesten bij Qadiriyya, Rahmaniya, en Aissoua; dit cijfer kan te hoog zijn, maar geeft wel een indruk van de enorme betekenis van religieuze broedersschappen in Tunesië.

André signaleert reeds een afname van de belangstelling van de Tunesiërs voor het Sufisme, vooral onder de jeugd. Na de onafhankelijkheid van het land wordt de houding van de overheid jegens het Sufisme sterk negatief. Gedurende enige jaren was er een overheidsverbod op belangrijke onderdelen van het ritueel van de broedersschappen. Daarnaast wordt het Sufisme in Tunesië onderwerp van intensief en kritisch historisch onderzoek (Speight 1966).

Deze oppervlakkige schets laat zien hoe de Kroumirse extasedans en de ermee verbonden organisatie te begrijpen is binnen een wijder geografisch en historisch perspectief.

Er blijkt in Noord-Afrika een nauwe samenhang te zijn tussen het Sufisme en de verering van plaatselijke heiligdommen. Vele plaatselijke heiligen zijn, als stichters, prominente leden of zendelingen, verbonden geweest aan een religieuze broederschap. De beheerder van een plaatselijk heiligdom is in vele gevallen de plaatselijke vertegenwoordiger van een broederschap, die een deel van de inkomsten van het heiligdom ontvangt. Heiligenverering en religieuze broedersschappen vormen dikwijls één lokaal, min of meer heterodox complex. Zo is het te begrijpen, dat met name in de Kroumirse voorstellingen over heiligen, Sidi Abd-al-Qader, het mystieke hoofd van de Qadiriyya-broederschap, beschouwd wordt als de superieur voor alle plaatselijke heiligen: de hiërarchie van heiligen is gemodelleerd naar de hiërarchie binnen de broederschap.

De losse organisatie van de religieuze broederschap in het onderzoeksgebied blijkt niet typisch voor de Kroumirie te zijn: ook elders zijn de broedersschappen los georganiseerd en nauwelijks meer verbonden met de moeder-zawiya's.

De tegenstelling tussen dikr en sama voert tot een beter inzicht in de Kroumirse extasedans in samenhang met andere vormen van Kroumirse religieuze muziek en zang. In de extasedans overheerst het sama-aspect. De uitroepen van de danser en van de toeschouwer zijn echter typische dikr-formules. Hun betekenis voor de ademenhalingsregulatie, als voorwaarde voor de trance, is duidelijk (35).

Daarnaast bestaan er in de Kroumirie, buiten de eigenlijke extasedans, ook meer uitgewerkte dikr-teksten. Sommige van deze liederen zijn in het begin van deze eeuw in het onderzoeksgebied en naaste omgeving geïntroduceerd door enige Marokkanen, die zich als Qoman-leraar vestig-

den en het beheer van een belangrijk heiligdom aan de periferie van het onderzoeksgebied aan zich trokken (Sidi Metir).

Op een avond waarop de extasedans zal worden gedaan, vormen de dikr-teksten dikwijls de inleiding. Ook worden zij gezongen bij andere min of meer feestelijke gebeurtenissen, waarbij de extasedans ontbreekt. Sterk orthodox-georiënteerde Kroumirs, die de extasedans kettters (haran) achten, vullen een feestavond met Qoran-lezing en dikrs. Maar ook de liederen voor de extasedans zelf worden dikwijls gezongen zonder dat men zich daarbij aan de extasedans (of imitaties) overgeeft: deze teksten kunnen op zichzelf ook als dikr fungeren.

Tenslotte blijken de Kroumirs voor de belangrijkste aspecten van de extasedans technische termen te gebruiken die ontleend zijn aan het algemen vocabulaire van het Sufisme (36).

De geschiedenis van de religieuze broederschap in de Kroumirie.

Tegenwoordig behoren vrijwel alle fekirs in het onderzoeksgebied en wijde omgeving tot de orde der Qadiriyya; zij zijn direct of indirect verbonden aan de Qadiriyya-zawiya in het gehucht Belâydiya (dalkon Sehida).

Deze tak van de Qadiriyya-orde werd, onder directe invloed van het Qadiriyya-centrum te El Kef, gesticht onstreeks 1880 door leden van de Arfauyiya-clan in de dalkon al-Mellah.

Een aardbeving verwoestte de zawiya in al-Mellah; na het gewelddadige conflict tussen de Arfauyiya en Mehamdiya migreerde de overste (Bel-Ayyid ben Abdullah) onstreeks 1890 naar de dalkon Sehida, waar hij de huidige zawiya stichtte.

Belâdiya ontstond rond deze zawiya (thans beheerd door zijn SoSo)

Vóór de introductie van de Qadiriyya-broederschap hadden de Kroumirs reeds intensief contact gehad met het Sufisme. Arfauyiya waren reeds eeuwenlang verbonden met de broederschap der Sâbbiya (Binsbergen 1970: 93v; Souyris-Rolland 1949), voor wie zij donaties vergaarden. Arfa, de mythische voorouder van hun clan, is waarschijnlijk te identificeren als hoofd van de Sâbbiya-orde in de zestiende eeuw te Kairuan (Bel 1938: 378v); oorspronkelijk zou de clan uit Sequiat al-Hanra afkomstig zijn.

Een van mijn informanten verklaarde met stelligheid dat de extasedans reeds in de Kroumirie bestond vóór de vestiging van de Qadiriyya-zawiya.

Sinds het einde van de vorige eeuw is de religieuze broederschap in en rond het onderzoeksgebied zeer nauw met de Arfauiya verbonden. De overste van de zawiya, en verscheidene Šauš, behoorden tot die clan. Bovendien waren vooral in de eerste tientallen jaren na de stichting van de zawiya de Arfauiya onevenredig sterk vertegenwoordigd onder de fekirs van de Qadirriya-broederschap.

Nog steeds wordt in het onderzoeksgebied de vxtasedans geïdentificeerd met de Arfauiya, ook al vindt men thans fekirs in alle gehuchten. Vele huidige fekirs zijn geïnitieerd door leden van de Arfauiya-clan en hebben Arfauiya-fekirs in hun kindred.

Zoals gezegd bestaat er een zeer nauwe relatie tussen de religieuze broederschap en het beheer van de belangrijkste heiligdommen. Beheerders behoorden tot de broederschap, een deel van de inkomsten van het heiligdom was bestemd voor de broederschap, en althans de beheerders van het heiligdom Sidi Mehamed waren clan-genoten van de oversten van de zawiya. Deze nauwe relatie vinden wij ook terug in de genealogie: vele fekirs in het gehucht Sidi Mehamed behoren tot de kindred van de beheerders van het heiligdom Sidi Mehamed.

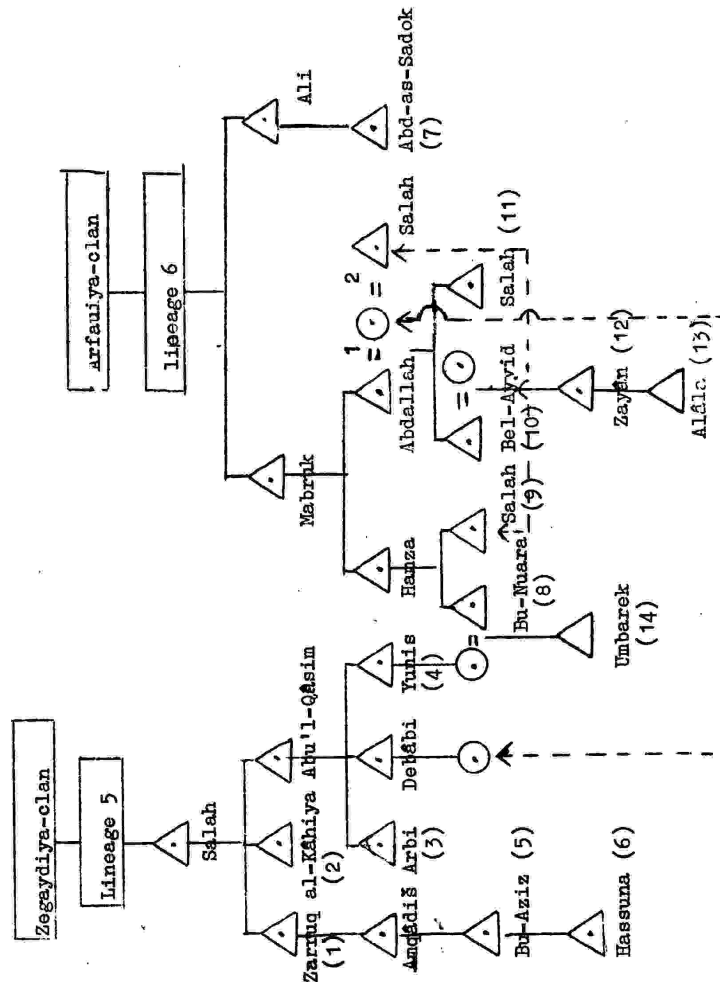
In het verleden vervulden de oversten van de zawiya dezelfde conflictregulerende rol die ik in het vorige hoofdstuk beschreef voor de beheerders van de heiligdommen. Oversten en beheerders, met onder zich een schare van fekirs waarin de Arfauiya sterk vertegenwoordigd waren, bepaalden samen het politiek-religieuze machtscomplex van de Arfauiya. Als zodanig waren zij rivalen van de Šihs, die tot de Zegaydiya-clan behoorden.

In de tweede helft van de vorige eeuw, toen de zawiya gesticht werd en de positie van Ših werd ingesteld, waren de relaties tussen de agnatische kernen van Šihs (behorend tot de Zegaydiya-clan) en oversten (behorend tot de Arfauiya-clan) positief: uit die tijd zijn verscheidene huwelijksrelaties bekend, zoals blijkt uit diagram (pag.207). Maar zeer spoedig moet hevige rivaliteit zijn ontstaan. Een prominente nauw-agnaat van de Šihs werd door nauw-agnaten van de eerste overste gedood. De benoeming van de eerste Ših ging met grote problemen gepaard: (Miedama 1967) : drie kandidaten werden achtereenvolgens vermoord, voordat tenslotte Arbi ben Abu'l-Qasim Ših werd; deze laatste kon zich goed handhaven, en na hem ging (in 1915) de positie over op zijn Fa.BrSoSo Bu-Aziz, te Sidi Mehamed.

Zoals de Šihs streefden naar familiale controle over het beheer van het belangrijkste heiligdom van hun sheikdom, streefden zij ook naar familiale controle over de religieuze broederschap. Aanvankelijk behoorden alle fekirs in Sidi Mehamed tot de Arfauiya-clan

Diagram . Uittreksel uit de genealogieën van lineage 5 en 6 (bronnen: Bos 1969, Miedema 1967, Binsbergen 1970a, Hultzing pers.meded.).

(1) Stamvader van lineage 5 in Sidi Mehâmed; (2) gedood door 7 en 8; (3) eerste Ših der Atatfa; (4) leider die ca. 1870 de stam der Atatfa stichtte; (5) Ših; (6) Ših; (7) belangrijk leider der Arfauiya te al-Mellah; (8) stamvader van een agnatische kern te ar-Reba'šya; (9) stichter der zâwiya; (10) stamvader van een agnatische kern te Sidi Mehâmed; (11) overste van de zâwiya; (12) overste van de zâwiya; (13) belangrijke Šauš.



(namelijk tot de agnatische kern die het heiligdom Sidi Mohamed behoort de); gaandeweg echter vinden wij onder de fekirs opvallend veel kindred van de Šihs, en vooral personen die door armoede min of meer in patroon/cliënt-relaties tot de Šihs stonden (appendix 6). Deze aan de Šihs verwante fekirs behoren tot rocenter geïmmigreerde agnatenkernen ter plaatse (waaronder die van de Šihs zelf), die zich overwegend tot de Zegaydiya-clan rekenden.

De familiale controle van de Šihs over fekirschap bleef echter tot het gehucht Sidi Mohamed beperkt. Reeds de fekirs in het aangrenzende gehucht Mayziya onttrokken zich (bewust?) aan huwelijksrelaties met de familie der Šihs. Ten aanzien van de religieuze broederschap waren de Šihs minder succesvol dan ten aanzien van het beheer van het heiligdom (waaruit zij de Arfauiya volledig verdrongen). De zawiya is nog steeds volledig in handen van de Arfauiya, en de huidige overste (die als divinatie-specialist en als genezer een ongekend grote invloed heeft op het onderzoeksgebied en omgeving) geldt nog steeds als de belangrijkste tegenspeler van de Ših.

Over de hedendaagse competitie tussen de overste en de Ših zijn mij helaas geen details bekend.

Dat de overste (en in mindere mate de Šauš) een grote macht heeft in het onderzoeksgebied en omgeving, komt niet doordat hij kan steunen op een aanhang van vele tientallen fekirs, maar omdat iedereen gehuchtbewoner hem ooit nodig zal hebben als divinatiespecialist, en daarom zijn wensen eerbiedigt. Miedma (1967) geeft enkele voorbeelden van de macht van de overste bij conflicten, onder andere over huwelijksrelaties.

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

Thans vindt men fekirs in vrijwel alle gehuchten in en om het onderzoeksgebied, ongeacht de clan waartoe de bewoners van die gehuchten worden gerekend. Tegenwoordig is behoren tot de Arfauiya-clan noch een noodzakelijke, noch een voldoende voorwaarde voor fekirschap.

Wat bepaalt dan, of iemand fekir wordt of niet?

Dikwijls heb ik aan mijn beste informanten, fekirs en niet-fekirs, gevraagd waarom iemand nu fekir wordt.

Voor zover de informanten een mening hadden, verwees deze naar individuele eigenschappen: 'je wordt het omdat je er zin in hebt', 'omdat je dat in je hoofd hebt'. Sommigen benadrukken dat de fekir een goed mens moet zijn, zachtmoedig, en met een oprechte instelling (niya) ten op-

zichte van het religieuze.

De informanten die de extasedans uitsluitend in verband brengen met heiligen (zoals wij zagen is er geen consensus over welke niet-nenselijke agentia bij de extasedans optreden), benadrukken dat de fekir op bijzondere wijze in het domein van de heilige is, en dat de heilige een slecht mens niet zou dulden als fekir. Toch staan sommige fekirs bekend om hun liederlijk gedrag (dat misschien te rijmen is met het demonisch aspect van de extasedans).

Interessant is in dit verband de uitspraak van een zeer intelligente informant over bepaalde volwassen mannen die zich graag met imitaties van extasedansen bezig houden: het zouden mensen zijn die heel graag als fekir in een nauwe relatie willen staan tot de heiligen, maar die beseffen dat zij te immoreel leven om het zover te brengen.

Sommige informanten (vooral fekirs) benadrukken het exclusieve karakter van fekirschap: 'het is niet voor iedereen!' Daat staat echter tegenover dat vele anderen wat smalend doen over fekirs: man noemt ze 'een beetje gek', en stelt ze bijna op één lijn met zwakzinnigen en senielen (op wie het begrip niya ook van toepassing is).

Het ontbrak mij aan de tijd en aandachtigheden om de onderzoeken of het fekirschap samenhangt met persoonlijke eigenschappen. Het is zeer goed mogelijk dat fekirs dieptepsychologisch verschillen van niet-fekirs: dat fekirschap een uitdrukking, en symbolische overwinning, is voor specifieke conflictstof in het onbewuste.

Greyghton, die vanuit het gezichtspunt van 'folk-illness' onderdelen van de religie intensief onderzoekt in het gehucht Mehamdiya, concludeert tot een nauw verband tussen religie en diepte-psychologische conflicten zoals die ontstaan in het Kroumirse gezin (Greyghton 1969).

Aangezien in mijn onderzoek de nadruk lag op culturele en sociaal-structurele aspecten van de Kroumirse religie, kan ik op dit punt weinig zinnigs beweren. Misschien zijn de volgende impressies van enig belang.

Fekirs lijken minder dan niet-fekirs geneigd om zich (met name door aggressief verbaal gedrag) nadrukkelijk te manifesteren temidden van andere mannen (bijvoorbeeld op de rakuba). In de gezinnen van fekirs lijkt de verdeling van initiatieven tussen man en vrouw minder krampachtig erop gericht om voor de buitenwereld het Kroumirse ideaal op te houden, dat de man alle beslissingen neemt en de vrouw zich alleen manifesteert via de man (vergelyk Greyghton 1969; doordat de vrouw de spil is van de huishoudeconomie, geldt voor alle Kroumirse gezinnen dat de feitelijke verdeling van initiatieven tussen de sexen tamelijk egalitair is - Jonker z.j.). Ik kom nog op dit aspect terug in

hoofdstuk 15.

Persoonlijke eigenschappen, al hebben zij een dieptepsychologische ondergrond, hangen echter , altijd samen met de sociale structuur. Het is van belang de sociaal-structurele achtergronden van de recrutering van fekirs te onderzoeken, ook al zou nader onderzoek leren dat fekirschap primair met persoonlijke eigenschappen samenhangt.

Mijn informanten hadden nauwelijks een idee over sociaal-structurele achtergronden van het fekirschap. Zij verwezen wel naar de historische samenhang tussen fekirschap en de Arfauiya-clan, maar beseften tegelijk dat vele fekirs onmogelijk tot deze clan gerekend konden worden. Voorts is er impliciet een samenhang met welstand: de basisbetekenis van het woord fekir is 'arme', en het wordt in die zin in de Kroumirie gebruikt (naast het gebruikelijker meskin).

Het speuren naar sociaal-structurele factoren in de recrutering van fekirs omvatte een belangrijk deel van mijn veldwerk. Daarom ben ik in staat, op dit punt een kwantitatieve analyse te geven (appendix 6).

Deprivatie en recrutering van fekirs.

Tijdens mijn veldwerk participeerde ik verreweg het meest in het gehucht Sidi Mehamed. Hoewel ik ook gegevens verzamelde over fekirs in andere gehuchten in en om mijn onderzoekgebied, waren de hypothesen die ik in het veld formuleerde met betrekking tot de recrutering van fekirs , vooral geïnspireerd op de situatie in Sidi Mehamed.

Deze hypothesen vormen samen wat ik zou willen noemen een deprivatie-hypothese van het fekirschap.

Voor andere samenlevingen is religieus specialisme dikwijls beschreven als uitweg voor hen wier toegang geblokkeerd was tot economische en politieke macht en mobiliteit.

Zo schrijven Beattie en Middleton (1969: xxv) in hun inleidend overzicht van 'Spirit mediumship and society in Africa': 'Sometimes mediums are people who in everyday life occupy positions of relatively low status; for some of the peoples described in this book (Afrika bezuiden de Sahara-vB) mediumship is a means to a measure of prestige for persons who would otherwise lack it'

De Kroumirse fekirs vallen zeker onder wat deze auteurs als mediums definiëren (1969: xvii). Een algemeen bekend voorbeeld van hetzelfde principe vinden wij bij de adel in het Middeleeuwse West-Europa, waar voor jongere zoons geen andere carrière openstond dan een religieuze.

Tot welke hypothesen over de recrutering van Kroumirse fekirs leidt

nu deze deprivatie-hypothese ?

Allereerst moet de deprivatie worden aangetoond door vast te stellen, of fekir's inderdaad van niet-fekir's verschillen in welstand en horma.

Vervolgens zou anciënniteit ter plaatse van de agnatenkern, en de beschikbaarheid van een vaderlijk erfdeel een rol kunnen spelen. Door de voortdurende migraties vinden wij binnen de Kroumirse territoriale eenheden altijd verschillen tussen de anciënniteit ter plaatse van de diverse agnatische kernen. Deze verschillen zijn slechts relevant wanneer de immigratie waarnaar zij verwijzen, niet langer dan een halve eeuw geleden plaatsvond; ten aanzien van eerdere migraties is namelijk al de kennis over de migratiegeschiedenis en over de genealogie zodanig door de participanten gemanipuleerd, dat zij optimaal aansluit bij de huidige patronen van territoriale integratie en segmentaire oppositie.

Een recente immigrantengroep wordt door de nakomelingen van eerdere bewoners nog vrij scherp onderkend. Dikwijls vestigden immigranten zich in hun nieuwe woonplaats niet op eigen kracht, maar in een afhankelijkheidsrelatie tot eerdere bewoners. Bovendien ontbreekt het leden van een recente immigrantengroep in de eerste generaties meestal aan patrilineairevererfde grond ter plaatse: de grond waarop zij wonen hebben zij in bruikleen, aangekocht, of matrilineair geërfd. Afhankelijkheid en ontberen van patrilineaire erfgrond impliceren lage horma (hoofdstuk 3). Zonen van recente afhankelijke immigranten hebben weinig kans om te excelleren in de interactiestructuur van het gehucht en, overeenkomstig de dominante Kroumirse waarden, een hoge horma op te bouwen.

In deze gevallen zou fekir'schap een bruikbaar alternatief kunnen zijn: de fekir kan, ongeacht zijn meziya's en zijn horma, binnen de niet-religieuze interactie, op de voorgrond treden, en ontleent aan zijn specialisme een zeker religieus prestige.

Ontberen van een vaderlijk erfdeel hoeft echter niet altijd samen te hangen met recente immigratie. Door de economische expansie van de Šihs, en door onteigening van grond door de koloniale overheersers, is met name in het gehucht Sidi Mehamed de laatste tientallen jaren de beschikbare grond geconcentreerd in de handen van enkele families (Binsbergen 1970: 104); zelfs onder de agnatische kindred van de Šihs vinden wij thans enkele landlozen.

De deprivatie naar vaderlijk erfdeel, macht en welstand kan ook een betrekkelijk karakter hebben. In de Kroumirie blijft na de dood van de vader de erfenis idealiter onverdeeld; de oudste broer treedt

in de rol van de vader, wat betreft het coördineren van gezamenlijke economische en politieke activiteiten van de broers. Sociale ongelijkheid tussen oudere en jongere broer wordt uitgedrukt door verwantschapstermen (Binsbergen 1970a:165). Naar ideologie, en vaak ook wel in feite, heeft de oudste van een groep broers de hoogste horma en welstand. Dit leidt dikwijls tot conflicten tussen broers, culminerend in fissie van het familie-erf. Binnen de deprivatie-hypothese zouden wij verwachten dat een enige zoon, of de oudste van een groep broers, minder neiging vertoont om fekir te worden: hij is minder gedepriveerd.

Aanvankelijk leek de deprivatie-hypothese mij de beste benadering voor het probleem van de recruitering van fekirs (Binsbergen 1968b). Bij grondiger uitwerking bleek mij echter, dat deze benadering te eenzijdig gebaseerd was op de lokale situatie in Sidi Mehâmed, waarin ik de betekenis van de rivaliteit tussen ũihs en het religieus-politieke complex van enige leden van de Arfauiya-clan nog niet voldoende doorzag.

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

De variabelen die bij de deprivatiehypothese betrokken zijn, kunnen kwantitatief worden getoetst voor de gehuchten Sidi Mehâmed, Mayziya en Hamraya.

Voor geen der drie gehuchten kon worden aangetoond dat fekirs van niet-fekirs verschillen naar welstand.

Wel leken in Sidi Mehâmed vroegere fekirs, die thans dit specialisme niet meer uitoefenen, welgestelder te zijn dan de huidige fekirs; dit feit kan een argument zijn voor de plaatselijke toepasbaarheid van de deprivatie-theorie: het suggereert dat fekirschap wordt opgegeven zodra de fekir de kans krijgt tot sociale stijging in de sfeer van niet-religieuze interactie.

In Sidi Mehâmed hebben fekirs lagere horma dan niet-fekirs. In Mayziya en Hamraya echter verschillen fekirs niet van niet-fekirs ten aanzien van horma.

Op Sidi Mehâmed blijken de meeste fekirs tot de recentste agnatenkernen ter plaatse te behoren. Dit zijn net name de fekirs die behoren tot de kindred van de ũihs, en die strategisch zijn in de religieuze en politieke competitie tussen ũihs en Arfauiya. De fekirs die behoren tot de oudste agnatische kern te Sidi Mehâmed vinden wij in de problematische subbuurschap X (hoofdstuk 10); zij behoren tot de Mayziya-clan, zijn geen kindred van huidige en

vroegere Šihs, en zijn beslist nooit partijgangers van de Šihs geweest tegen de Arfauiya.

De situatie in Sidi Mehâmed blijkt a-tyfisch. In Mayziya is er geen verschil tussen fekirs en niet-fekirs ten aanzien van anciënniteit ter plaatse. In Hamraya zijn fekirs zelfs het sterkst vertegenwoordigd onder de oudste agnatische kernen ter plaatse.

Onder de fekirs in Sidi Mehâmed bevinden zich meer mensen die van een vaderlijk erfdeel verstoken zijn, dan te verwachten is op grond van de totale populatie van fekirs en niet-fekirs. Mijn impressie is dat in Mayziya en Hamraya deze samenhang tussen fekirschap en vaderlijk erfdeel zich niet voordoet.

De in de deprivatie-hypothese veronderstelde samenhang tussen fekirschap en geboortevolgorde werd alleen getoetst voor Sidi Mehâmed en kon daar niet bevestigd worden.

Samenvattend kunnen wij vaststellen, dat de deprivatiehypothese (gedeeltelijk) toepasbaar is op Sidi Mehâmed, en volstrekt niet toepasbaar is op Mayziya en Hamraya. De deprivatiehypothese is geen algemene verklaring voor de recrutering van fekirs in de Kroumirie. Dat wij in Sidi Mehâmed onder de fekirs vooral gedrepreverden naar horma en vaderlijk erfdeel aantreffen, is ook voor dit gehucht geen onomstotelijke bevestiging van de deprivatie-hypothese. Het ligt immers veel meer voor de hand om de situatie in Sidi Mehâmed te verklaren uit het streven van de Šihs naar familiale controle over fekirschap. In de religieus-politieke competitie van de Šihs zijn arme, nachteloze, door verwantschap en cliëntschap aan de Ših gebonden fekirs het meest strategisch voor de Ših. Armoede plus afhankelijkheid impliceert lage horma. Fekirs ter plaatse die minder arm en afhankelijk zijn, zijn voor de Ših ongewenst; voor hen is het daarom alleen al voordeliger, fekirschap op te geven en (als partijgangers of als rivalen van de Ših) hun talenten te ontplooiën in de sfeer van niet-religieuze interactie.

Voor inzicht in de recrutering van fekirs zullen wij nu naar andere factoren moeten zoeken.

Fekirschap, agnatische kernen en lineages.

De Kroumirie wordt volgens de inheemse ideologie beheerst door patrilineaire afstamming. Het ligt daarom voor de hand om na te gaan, in hoeverre, binnen het onderzoeksgebied, het behoren tot een bepaalde unilineaire afstammingsgroepering samenhangt met fekirschap. Het

probleem is met andere woorden: is fekirschap erfelijk in de patriline lijn?

Doordat genealogische kennis niet-consensueel en opportunistisch is, zijn agnatische kernen de enige unilineaire afstammingsgroeperingen die de participanten consensueel percipiëren. In het gehele onderzoeksgebied bleken er 42 agnatische kernen voor te komen (1968). Bij statistischetoetsing bleken fekirs egaal over deze kernen verdeeld te zijn. Slechts één kern (te Hamraya) had meer fekirs dan te verwachten was op grond van het voorkomen van fekirs in het onderzoeksgebied als geheel. Dit is bepaald geen geval van erfelijkheid in de patriline; de betrokken kern is namelijk (binnen lineage 19) nauw-verwant aan enige andere kernen (te Hamraya, ar-Reba'āya en Mehamdiya), die volstrekt niet opvallen door een relatief groot aantal fekirs. Bij verdere genealogische analyse blijkt niet erfelijkheid in de patriline, maar het voorkomen van fekirs onder de MoBr van de leden van deze uitzonderlijke agnatische kern de preoccupatie met fekirschap te kunnen verklaren (zie verder).

Uit historische reconstructie kan de onderzoeker bepaalde agnatische kernen samenvoegen tot historische lineages. Deze lineages worden als zodanig niet consensueel door de participanten onderkend. Eventuele samenhangen tussen fekirschap en historische lineages kunnen daarom slechts begrepen worden uit de gereconstrueerde plaatselijke geschiedenis: binnen de afzonderlijke agnatische kernen van een historische lineage zouden zich parallelle (patrilineaire) familietradities ten aanzien van fekirschap kunnen voortzetten, ook al zijn de participanten zich nog maar vaag bewust van de preciese genealogische samenhang tussen deze agnatische kernen. Het blijkt nu dat de fekirs vrijwel egaal gedistribueerd zijn over de 19 historische lineages van het onderzoekgebied.

Slechts twee lineages vormen statistisch aantoonbare uitzonderingen. In het onderzoeksgebied heeft bovenvermelde lineage 19 teveel fekirs. Deze uitzondering is echter slechts schijnbaar: zij verdwijnt wanneer wij de leden van deze lineage juist buiten het onderzoeksgebied meetellen. Een echte uitzondering vinden wij bij lineage 9, waar een aantoonbaar relatief tekort aan fekirs bestaat.

De agnatische kernen van deze historische lineage worden consensueel tot de Arfauiya-clan gerekend. De stichters en oorspronkelijke beheerders van het heiligdommen Sidi Mehāmed vormen binnen dezelfde lineage een agnatische kern, die thans in het onderzoeksgebied geen mannelijke vertegenwoordigers meer heeft. De enige fekir die deze

lineage thans (in het onderzoeksgebied) bevat, is omstreeks 1940 als WiBr van de toenmalige Ših vanuit Rammel al-Atrus naar het gehucht Sidi Mehâmed gemigreerd; de participanten zijn zich niet bewust van de (verre) agnatische verwantschap van deze fekir met de oorspronkelijke beheerders van de heiligdommen Sidi Mehâmed.

Hoe moeten wij verklaren dat de overige huidige vertegenwoordigers van deze lineage zich volkomen van fekirschap onthouden, hoewel zij toch Arfauiya zijn, en wel agnaten van de (nauw met de zâwiya geassocieerde) oorspronkelijk beheerders van de heiligdommen Sidi Mehâmed? Waarschijnlijk gaat ook dit feit terug op de tegenstelling tussen de Šihs en Arfauiya. Voor een werkelijke verklaring is echter nader onderzoek vereist.

Wij mogen concluderen dat fekirschap niet erfelijk is in de patrilineaire lijn.

Fekirschap en het voorkomen van fekirs onder naaste kindred.

In het voorgaande werd aangetoond, dat fekirschap niet erfelijk is in de patrilineaire lijn. Wij hebben echter reeds verscheidene malen gezien, hoe in de Kroumirie de ideologische nadruk op patrilineaire afstamming in de praktijk neerkomt op: nadruk op de gehele kindred. In dit licht lijkt het zinnig na te gaan, of er een verband is tussen fekirschap en het voorkomen van fekirs onder de naaste kindred.

Daartoe vergeleek ik de verwantschappelijke netwerken van de leden van twee steekproeven: fekirs tegen niet-fekirs. Vergeleken bij niet-fekirs blijken fekirs meer fekirs onder hun naaste kindred te hebben. Nu bestaat de naaste kindred uit nauw-agnaten, nauw-cognaten en nauw-affinalen. Bij verdere analyse blijkt dat fekirschap niet samenhangt met het voorkomen van fekirs onder nauw-agnaten; dit bevestigt de eerdere conclusie dat fekirschap niet samenhangt met patrilineaire afstamming. Ook hangt fekirschap niet samen met het voorkomen van fekirs onder nauw-affinalen; hieruit blijkt dat fekirs bij de selectie van huwelijkspartners geen voorkeur hebben voor fekirs boven niet-fekirs. Fekirschap hangt samen met het voorkomen van fekirs onder nauw-cognaten (vooral MoBr). Het voorkomen van fekirs onder nauw-cognaten is echter noch een noodzakelijke, noch een voldoende voorwaarde voor fekirschap. Vele niet-fekirs hebben fekirs onder hun nauw-cognaten; en een deel van de fekirs heeft geen fekirs onder nauw-cognaten. Fekirschap kan namelijk ook samenhangen met andere factoren: kindrelaties met beheerders van heiligdommen en met Šihs, die behoren tot de clan der Arfauiya.

De fekir tenidden van zijn broers.

Broers hebben vrijwel dezelfde naaste kindred. Aangezien fekirschap samenhangt met het voorkomen van fekirs onder naaste kindred, is de volgende vraag van belang: Wanneer er van een groep broers één fekir is, zijn de anderen dan ook fekir, en zo men, met welke variabelen hangt fekirschap in zo'n geval dan samen?

Het probleem is niet van toepassing op die fekirs die de enige zoons zijn van hun vader. Van de fekirs die broers hebben, heeft slechts een minderheid (min een kwart) een broer die eveneens fekir is. In welke opzichten verschillen nu de fekirs van een broers, voor zover die geen fekir zijn?

De eerste mogelijkheid is: de broers hebben verschillende moeders, en daarmee verschillende nauw-cognaten. Vele mannen en vrouwen in de Kroumirie zijn meer dan eens gehuwd. Mijn gegevens hierover zijn niet volkomen compleet. De gevallen echter waarin ik zekerheid heb of een groep broers wel of niet dezelfde vader en/of moeder heeft, tonen het volgende aan:

- broers met dezelfde vader en dezelfde moeder worden lang niet altijd allemaal fekirs;

- ook indien binnen een groep broers niet iedereen dezelfde moeder heeft, kan de neiging tot fekirschap zich in de hele groep manifesteren, zoals blijkt uit het Diagram 11 op pag. 199. (In dit diagram zijn van geen der generaties alle siiblings vermeld. Het is mij onbekend of de beide vrouwen in de hoogste generatie fekirs onder hun naaste kindred hadden.)

Een tweede mogelijke factor is verschil in geboortevolgorde: volgens de deprivatiehypothese kunnen wij veronderstellen dat de oudste van een groep broers minder neiging tot fekirschap vertoont. Er is echter geen aantoonbare samenhang tusschen geboortevolgorde en fekirschap.

De derde mogelijke factor is verschil in welstand binnen een groep broers die minstens één fekir heeft voortgebracht. Het gebrek-kige materiaal wijst niet in de richting van bevestiging van deze hypothese, maar laat geen conclusie toe.

Wij moeten concluderen dat het beschikbare materiaal geen verklaring biedt voor de selectie van fekirs uit een groep van broers die minstens één fekir heeft voortgebracht.

De distributie van fekirs over de gehuchten.

Fekirschap hangt samen met het voorkomen van fekirs onder naaste kindred (met name: nauw-cognaten). Waarschijnlijk hebben wij hiermee de hand gelegd op de belangrijkste sociaal-structurele factor in de recrutering van fekirs. Daarnaast konden wij nog enige aanvullende factoren indentificeren: kindredrelaties met šihš en met beheerders van heiligdommen, en lidmaatschap van de Arfauiya-clan.

Al deze factoren veroorzaken een bepaalde preoccupatie met, een tendentie tot fekirschap; geen ervan determineert bepaalde personen onherroepelijk tot een carrière als fekir.

Na de recrutering moeten wij nu een ander aspect van fekirschap bespreken. Doet de tendentie tot fekirschap zich overal even sterk voor? Met andere woorden: zijn fekirs egaal gedistribueerd over het onderzoeksgebied?

Kwantitatieve analyse wijdt het volgende uit.

Fekirs zijn in zoverre egaal over het onderzoeksgebied gedistribueerd, dat zij in de kleine gehuchten een klein aantal fekirs vinden, in de grote gehuchten een groot aantal. Wanneer wij echter kijken naar het relatief voorkomen van fekirs (de fractie fekirs op het totaal aantal mannelijke gezinshoofden), dan is het opmerkelijk dat fekirs relatief meer voorkomen naarmate het gehucht groter is.

Er zijn voor dit feit twee typen verklaringen mogelijk: een systematische (die in het algemeen zou kunnen gelden), en een historische (die slechts ad hoc geldigheid heeft).

Systematische verklaring. In de Krounirie zijn de functies en de attributen van territoriale eenheden sterk gebonden aan de grootte van die eenheden. Binnen het model van territoriale segmentatie staat op ieder segmentair niveau vast: een bepaalde grootst en bepaalde karakteristieke activiteiten (waarop zich gemeenschappelijke activiteiten van het betrokken segment concentreren). Gehuchts-grootte is voor verscheidene aspecten van de sociale structuur van grote betekenis, bijvoorbeeld voor het huwelijkspatroon (appendix 8). Wij kunnen ons nu ook voorstellen, dat zich pas bij een bepaalde grootte van gehuchten zodanige structuren verwezenlijken dat daarbinnen plaats is voor, en behoefte is aan, één of meer fekirs. Ook mijn informanten verklaarden de afwezigheid van fekirs in bepaalde gehuchten uit de geringe grootte van die gehuchten.

Ik kan slechts gissen wat de structurele verschillen tussen grote en kleine gehuchten zijn, die samenhangen met relatieve verschillen in het voorkomen van fekirs. Grotere gehuchten hebben dikwijls een

grotere agnatische diversiteit; er zijn meer agnato-kernen, die onderling verschillen naar vestigingsgeschiedenis ter plaatse. Grotere gehuchten zijn ook meer dan kleinere inwendig territoriaal gesegmenteerd. Het lijkt mij plausibel dat de grotere inwendige verdeeldheid van grotere gehuchten extra integratie door religieuze voorstellingen en activiteiten nodig maakt : identificatie met een belangrijke heilige, grote heiligenfeesten, en feesten met extase-dansen, waarvoor fekir's nodig zijn. Terwijl de integratie bij kleinere gehuchten misschien de integratie voortvloeiend uit alledaagse niet-religieuze activiteiten effectiever is dan bij grotere gehuchten, zodat bij kleinere gehuchten minder extra-integratie uit religie geput hoeft te worden.

Tot voor enkele tientallen jaren hadden de belangrijke gehuchten ieder een eigen vertegenwoordiger van de religieuze broederschap onder hun bewoners: een fekir, die jaarlijks de donaties voor de zâwiya inzamelde en afleverde. In kleinere gehuchten ontbrak deze functie. De fekir kan dan misschien opgevat worden als een attribuut-toegevoegd aan grotere gehuchten.

Historische verklaring. Ons probleem kan men ook als volgt formuleren: binnen het onderzoeksgebied hebben de grootste gehuchten relatief te veel fekir's. De grootste gehuchten zijn Sidi Mehâned en Hamraya. Voor ieder van beide gehuchten kan nu een aannemelijke verklaring gevonden worden waarom juist daar zoveel fekir's zouden voorkomen. Deze ad-hoc verklaring is minder elegant, naar ook minder speculatief dan de voorgaande systematische.

In Sidi Mehâned vinden wij dan zowel het belangrijkste heiligdom van het Atatfa-sjeikdom (sinds het einde van de vorige eeuw), als de woonplaats van de Šihs (sinds 1915, met een korte onderbreking tussen 1957 en 1968). Heiligdombeheer hangt nauw samen met de religieuze broederschap, dus met fekir'schap. Er is een samenhang tussen fekir'schap en het voorkomen van fekir's onder naaste kindred, net name onder nauw-cognaten. Het is daaronder begrijpelijk dat wij fekir's aantreffen onder de eigentijdse kindred, en onder de matrilineaire afstammelingen, van de oorspronkelijke Arfauiya-beheerders; deze kindred woont (door de aard van het huwelijkspatroon) grotendeels in Sidi Mehâned zelf. Daarnaast streefden de Šihs naar familiale controle over ninstens de plaatselijke fekir's; voorwaarde hiertoe was dat de recentere agnatenkernen ter plaatse, behorend tot de Zegaydiya-clan, eigen fekir's voortbrachten. Šihs en beheerders samen verklaren het relatieve overschot aan fekir's in Sidi Mehâned.

Deze historische verklaring gaat beslist niet op voor Hamraya, waar het relatieve overschot van fekirs verreweg het grootst is. Hamraya heeft geen bijzondere relatie met een regionaal belangrijk heiligdom; het is, samen met verscheidene andere gehuchten, georiënteerd op het heiligdom Sidi Amara, waarvoor geen massale feesten worden gehouden. Sidi Amara ligt ongeveer 10 minuten gaans buiten Hamraya. Ook de andere heiligdommen die (infrequent) door de bewoners van Hamraya worden bezocht, liggen buiten dit gehucht. (De oorzaak hiervan is dat het gehucht op zijn huidige plaats pas ontstaan is na 1930, in een tijd dat er geen nieuwe heiligdommen meer gecreëerd werden.) Religieuze activiteiten gericht op heiligdommen zijn hier veel minder belangrijk dan bijvoorbeeld in Mayziya en vooral Sidi Mehâmed. Hamraya heeft niet alleen relatief zeer veel fekirs; de bewoners van dit gehucht staan ook in andere gehuchten bekend vanwege hun vele bezoek aan de zâwiya. Dit suggereert dat in Hamraya preoccupatie met de extasedans en de zâwiya zo sterk uitgewerkt is juist als alternatief op de cultus van plaatselijke heiligdommen.

Dit houdt beslist verband met het feit dat Hamraya, meer dan de andere gehuchten van het onderzoeksgebied, ligt in de nabijheid van gehuchten waar de Arfauiya-clan sterk vertegenwoordigd is. Hamraya bevat ook een erf van Arfauiya-immigranten uit het gehucht ar-Reba'âya. De bewoners van dit erf staan bekend om de fekirsessies die zij vanouds ieder jaar aanrichten, en waarbij zelfs de overste van de zâwiya (een verre agnaat) op bezoek komt. De drie mannelijke gezinshoofden van dit erf zijn geen fekir, twee van de vrouwen echte wel. Op deze sessies is een deel van de fekirs van Hamraya gefinitieerd, door leden van de Arfauiya-clan die buiten Hamraya wonen.

De overvloed aan fekirs in Hamraya kan echter niet geheel aan directe Arfauiya-intoelaten worden toegeschreven. Fekirschap hangt samen met het voorkomen van fekirs onder nauw-cognaten (vooral MoBr). De fekirs te Hamraya hebben wel enige fekirs onder hun MoBr, maar slechts één daarvan behoort tot een agnatische kern die consensueel tot de Arfauiya-clan gerekend wordt. De andere fekirs-MoBr behoren tot agnatische kernen van de Mayziya-clan of van de, naaw met de Mayziya-clan verbonden, Auniya-groep (Binsbergen 1970a:95) (38). In de tweede helft van de vorige eeuw waren er echter nauwe, positieve relaties tussen leden van deze groepen en de Arfauiya; men woonde in elkaars directe nabijheid in het oostelijk deel van de dalkom al-Mellah, en had huwelijksrelaties.

Religie en matrilineaire afstamming.

De samenhang tussen fekirschap en het voorkomen van fekirs onder nauw-cognaten kunnen wij ook als volgt onder woorden brengen: fekirschap vertoont de neiging, erfelijk te zijn in de matriline. In een naar ideologie patrilineaire samenleving is dit een merkwaardig feit. De participanten zijn zich van de samenhang tussen fekirschap en matrilineaire afstamming niet bewust.

De betekenis van matrilineaire afstamming vinden wij ook in andere aspecten van de religie. Het zijn voornamelijk de vrouwen die, door heiligdombezoek en het toewijden van maaltijden, de relaties met heiligen en heiligdommen onderhouden. Welnu, de heiligdommen waarmee een bepaald gezin in relatie staat, zijn enerzijds lokale heiligdommen (waarbij niet afstamming, maar territoriale segmentatie bepaalt of er een relatie is of niet), anderzijds individuele heiligdommen, die door vrouwen in het gezin zijn geïntroduceerd: herkomstheiligdommen van het oudste vrouwelijke gezinslid, en extra heiligdommen waarmee zij een relatie heeft die ofwel zijzelf ofwel haar Mo of MoMo heeft geïnitieerd. Herkomstheiligdommen liggen in het segment van herkomst van moeder, en verwijzen aldus (ook al omdat herkomstbezoek meestal sanegaat met verwantenbezoek in het gehucht van herkomst) naar Mo's naaste verwanten: Ego's nauw-cognaten.

De Kroumirse situatie doet denken aan Fortes's beschrijving van dubbele afstamming bij de Yakö (Fortes 1950), en aan andere gevallen in Afrika, die Fortes (1953:34) brachten tot 'the generalization that complementary filiation is not merely a constant element in the pattern of family relationships but comes into action at all levels of social structure in African societies. It appears that there is a tendency for interests, rights and loyalties to be divided on broadly complementary lines, into those that have the sanction of law and other public institutions for the enforcement of good conduct, and those that rely on religion, morality, conscience and sentiment for due observance. Where corporate descent groups exists the former seem to be generally tied to the descent group, the latter to the complementary line of filiation'.

In hoofdstuk 2 heb ik, voor de Kroumirie en in het algemeen, bezwaren geuit tegen de klassieke segmentatietheorie en haar corporatieve lineages. De waarde van Fortes' generalisatie hangt echter gelukkig niet af van ons oordeel over corporatieve afstammingsgroepen. Want hij voegt eraan toe: 'If ask where this principle of

social structure springs from we, must look to the tensions in the structure of the parental family'. Die spanningen (bijvoorbeeld die welke teruggaan op latente conflicten tussen bruidgevers en bruidnemers) treden ook op in de Kroumirie, ook al is daar afstamming als sociaal-structureel principe zo zwak dat corporatieve afstammingsgroepen er onmogelijk zijn. Zelfs zagen wij hoe juist het bezoek aan herkomstheiligdommen geïnterpreteerd kon worden vanuit de spanning tussen bruidgevers en bruidnemers.

Het door Fortes gesignaleerde principe is verder uitgewerkt binnen het symbolensysteem van de Kroumirie religie. In hoofdstuk 15 zullen wij zien hoe baraka, basisbegrip van de Kroumirse religie, vrouwelijke connotaties heeft. In hoofdstuk 16 stuiten wij op de eveneens vrouwelijke connotaties (wat betreft horma) die fekirschap heeft. De matriline (die volgens de Kroumirse, patrilineaire maatschappij-ideologie de complementaire afstammingslijn is) is inderdaad, via de religie, verbonden met 'morality, conscience and sentiment': de verering van plaatselijke heiligen levert een model van, en voor, de ideale interactie tussen mensen, en in de collectieve activieuze activiteiten krijgt het solidaire gevoel van het territoriale segment vorm (hoofdstuk 15, 16).

Behalve Fortes' algemene (en nauwelijks door hem verklaarde) principe zie ik binnen de Kroumirse sociale structuur geen andere systematische verantwoording voor de samenhang tussen fekirschap en matrilineaire afstamming. Wij moeten hierbij wel bedenken dat het slechts gaat om een statistische tendentie. Uit niets is mij gebleken dat een fekir-MoBr inderdaad bepaalde rechten heeft om zijn SiSo in het fekirschap in te leiden; mij zijn geen voorbeelden bekend van fekirs die door hun nauw-cognaten zijn gefinitieerd. Men erf in de matriline een zekere preoccupatie met fekirschap - dat is alles.

Met deze bespreking van de sociaal-structurele en historische achtergronden van de extasedans der religieuze broederschap zijn wij gekomen aan het eind van deel IV. In het volgende deel zal ik de informatie van de voorgaande delen samenbrengen tot een interpretatie van de Kroumirse religie als cultureel systeem.

Deel V. De Kroumirse religie als cultureel systeem.

Hoofdstuk 14. Baraka; de dialectiek van een religieus basisbegrip.

Op vele punten in mijn beschrijving van de Kroumirse religie stuitte wij op tegenstrijdige voorstellingen van de participanten.

Wij zouden misschien zonder meer aan deze tegenstrijdigheden voorbij kunnen gaan. Alle tot nog toe bekende culturele systemen, waar ook ter wereld, blijken bij min of meer diepgaande analyse innerlijk tegenstrijdig en niet geheel geïntegreerd te zijn. Religieuze voorstellingen mogen des te minder geïntegreerd zijn, omdat zij door de participanten niet aan de empirie getoetst worden. Het is weinig waarschijnlijk dat mensen van mening verschillen over de richting waarin voorwerpen vallen, wanneer men ze los laat; de werking van de zwaartekracht ervaart iedereen dagelijks. Maar voor religieuze voorstellingen zijn empirische gegevens per definitie irrelevant; dat participanten binnen dezelfde cultuur hetzelfde waarneembare verschijnsel verklaren door verwijzing naar verschillende typen niet-empirische niet-menselijke agentie, is dus veel minder vreemd.

Inheense voorstellingen worden echter niet alleen gecheckt door de empirie, maar ook door de inheense socialisering en sociale controle. Binnen een samenleving worden de individuen op een zodanige wijze gesocialiseerd, dat zij tenslotte bepaalde, eensluidende voorstellingen en verklaringen hebben met betrekking tot dezelfde verschijnselen. Afwijkende voorstellingen zijn verbonden met negatieve sancties, zowel uitwendige (toegediend door iemands sociale omgeving) als geïnternaliseerde (iemands eigen opvattingen over wat passend en juist, dan wel verwerpelijk is). De (formele en informele) uitwendige sancties zijn het terrein van de sociale controle; de inwendige het resultaat van socialisering.

Tegen deze achtergrond is het ook met betrekking tot religieuze voorstellingen (die de empirische check missen) verbazingwekkend wanneer zij een zo grote diversiteit vertonen als in de Kroumirie het geval schijnt te zijn.

Die diversiteit is dan ook grotendeel schijnbaar. Aller-

eerst zal ik aantonen, dat de diversiteit van Kroumirse religieuze voorstellingen grotendeels is terug te voeren tot één factor: de polariteit van het begrip baraka. Na een aanvullende bespreking van het gebruik van het begrip baraka in verband met ongunstige werkingen in het menselijk leven, tracht ik aannemelijk te maken hoe een zo gecompliceerd begrip als baraka kan fungeren als basisbegrip in de Kroumirse religie. De vertelrijke diversiteit in de Kroumirse religieuze voorstellingen verklaar ik uit ineffeetieve sociale controle, en sociale verandering. Tenslotte suggereer ik een verband tussen de structuur van het begrip baraka, en de segmentaire structuur van de Kroumirse samenleving.

Fundamentele tegenstellingen die samenhangen met het begrip baraka.

In hoofdstuk 4 liët ik zien, dat er binnen het begrip baraka een voortdurende polariteit bestaat tussen een personalistisch en een mechanistisch gezichtspunt. Hieruit kunnen nu een aantal fundamentele tegenstellingen worden afgeleid, die ieder bepaalde concrete tegenstrijdigheden in de Kroumirse religieuze voorstellingen helpen verklaren. Deze tegenstellingen hangen zeer nauw samen, want het zijn slechts facetten van dezelfde polariteit. Ik zal de tegenstellingen achtereenvolgens bespreken, en bij ieder een voorbeeld geven van hun relevantie voor de concrete religieuze voorstellingen.

Relatie versus ding. Personalistisch is baraka een afhankelijkheidsrelatie, waardoor de hiërarchisch lager geplaatste partner boven zijn eigen vermogens toegang krijgt tot gunstige zaken, en gevrijwaard wordt van ongunstige. Men 'heeft' geen baraka, maar 'is in' baraka. Mechanistisch echter is een relatie met hogere wezens, voor zover die relatie überhaupt nog relevant is, slechts een middel om baraka te krijgen: baraka is een ding geworden, iets dat men kan hebben en verwerven, en dat onontbeerlijk is. Niet zozeer wie goede relaties heeft met de hogere, onzichtbare wezens, maar wie zich, hoe dan ook, de onpersoonlijke baraka kan verschaffen, zal speciale vermogens, en in het algemeen voorspoed, deelachtig worden.

Van dat principe hebben wij een voorbeeld gezien in de nadruk die men, in verband met de initiatie tot fekir, legt

op de herkomst van de baraka: baraka wordt overgedragen van de ene mentor op de andere, niet door een nauwe persoonlijke relatie, maar door aanraking, door het doorgeven van tabak, door speeksel (vgl. noot 19). Een andere toepassing van dit principe is het volgende. Wanneer de relatie met hogere wezens wordt benadrukt, dan is het essentieel dat het lagere wezen de juiste geestelijke instelling heeft in die relatie: hij moet 'het goed hart' zijn, niya hebben, geen conditionele beloften doen, niet denken aan wat de relatie hem zal opleveren, en in het algemeen een goed mens zijn. Onder het ding-aspect van baraka verdwijnt deze eis: ook de berkenende heiligdombezoeker, de liederlijke fekir, de onkuis vrouw die op de dorpvloer werkt, zij doen evenzeer baraka op als degenen, die de juiste geestelijke instellingen hebben, en goed leven.

Persoonlijke vrijheid versus mechanici-stische autoriteit. Personalistisch staat het hogere wezen vrij om aan het lagere wezen naar believen zijn bescherming en hulp te verlenen of te onthouden. Of werkelijk gebeurt wat de mens vraagt - dat is afhankelijk van de heilige, en in laatste instantie van God. Kull 'and Rabbi (het berust alles bij God), zegt de Kroumir wanneer hij dit aspect wil benadrukken.

In het algemeen heeft de Kroumir de volgende opvatting over de wijze waarop het hogere wezen zijn persoonlijke vrijheid gebruikt. Hogere wezens worden geacht op dezelfde manier te overwegen en tot conclusies te komen als mensen; het zijn personen, en als zodanig partners in een interactieproces. Het hogere wezen heeft over het algemeen geen belang bij de relatie: 'Zit de heilige te wachten tot wij komen en iets aan hen vragen? Neen! Wij zijn ziek, wij hebben hen nodig, en daarom gaan wij naar hen toe en helpt hij ons.' Het is het lagere wezen, de mens, die hulp en bescherming zoekt, en door nauwkeurig de interactieregels te volgen die gelden in de afhankelijkheidsrelatie, tracht het lagere wezen het hogere ertoe te brengen, zich zo te gedragen als wenselijk is.

Zoals in de alledaagse interactie tussen mensen is het hogere wezen ook hier niet geheel vrij: hij is min of meer verplicht om af en toe te reciproceren; juist zoals de man met veel horma, veel macht, grote welstand nu en dan verplicht is om de eerbewijzen en hand- en spandiensten van de anderen te reciproceren met een grote kwaliteits-neziya. Toch blijft

de interactie tussen mens en hoger wezen een subtiel proces, waarin hij gemakkelijk fouten kan maken. En kennelijk maakt hij die fouten: zijn verzoeken worden immers lang niet altijd ingewilligd.

De mechanicistische oplossing is daaren dikwijls veel eenvoudiger. De geprononceerde barakdragers in het landschap (hoofdstuk 15) kunnen niet weigeren hun baraka over te dragen; als baraka-leveranciers zijn het, onder het mechanicistische aspect, geen personen, er is geen relatie, geen religieuze interactie, maar slechts religieuze activiteit. Louter door lichamelijk contact en door eenvoudige activiteiten zoals wierook branden, doet men automatisch baraka op, en deze kostbare stof draagt men dan verder met zich mee.

Aldus kan het heiligdom, en niet de heilige, eenheid worden van 'object van religieuze activiteit'. Hoe meer heiligdommen men bezoekt, hoe beter het is. De associatie met een bepaalde heilige is mechanicistisch niet relevant; irrelevant is dan ook, dat gelijknamige heiligdommen geassocieerd zijn met dezelfde heilige. Wanneer, door deze mechanicistische benadering heen, toch weer het personalisme doorschenert (zoals steeds gebeurt), dan moet de met het heiligdom geassocieerde heilige zo intien mogelijk met het heiligdom verenigd zijn: hij is nauwelijks los te denken van de uiterlijke vorm van het heiligdom, hij is het heiligdom - al weet men binnen een andere context wel te vertellen dat de heilige bij God in de Tuin verblijft.

Afhankelijkheid versus autonomie. Personalistisch is baraka een afhankelijkheidsrelatie; zelfs al zou men baraka willen voorstellen als iets 'om te hebben', dan is het nog altijd ontleend aan een ander, hoger wezen, en in laatste instantie aan God. Mechanicistisch is baraka echter een eigenschap van al het bestaande, zodat van geen enkel wezen de baraka alleen maar ontleend is. Baraka ontleend aan andere wezens is slechts een aanvulling op de eigen baraka: de principiële afhankelijkheidsrelatie onder het personalistisch aspect, wordt aanvullend, incidenteel, onder het mechanicistisch aspect. Bovendien neigt men tot de gedachte dat datgene waarin baraka zo geprononceerd is dat het als baraka-leverancier kan optreden, zijn baraka uit eigen kracht heeft, zonder ontleening.

Zo bleken mijn informanten maar al te bereid om te vergeten dat de heilige met wie zij in relatie staan, zijn baraka slechts heeft, letterlijk, bij de gratie Gods. Bij de gelijknamige heiligdommen beschouwt men zelfs het heiligdom als autonoom ten opzichte van de ernee geassocieerde heilige: daaron moet men alle gelijknamige heiligdommen in de omgeving bezoeken. De twee typen van inheemse verklaringen voor gelijknamige heiligdommen kan men ook in dit licht bezien: bij creatie van filialen uit reliquieën overheerst de afhankelijkheidsgedachte, bij topografische mythen de autonomie. Een dergelijk principe zien wij bij de verhouding tussen geesten en heiligen: enerzijds zijn deze niet-menselijke agentia autonoom ten opzichte van elkaar, en zelfs onverzoenlijk, anderzijds worden heiligen soms geacht zich in de zichtbare wereld te manifesteren door middel van geesten.

Hiërarchie versus nabijheid. Wanneer onder het mechanistisch aspect de zichtbare en onzichtbare wereld een verzameling is van min of meer autonome baraka-leveranciers, waarbij baraka wordt opgevat als een onpersoonlijke kracht, een ding, dan vervaagt het hiërarchische systeem dat bij het personalistisch aspect centraal staat. Hoe hoger het baraka-leverende wezen is, hoe beter - in dit opzicht kan men het allerbeste zijn aanvullende baraka uitsluitend van God zelf betrekken. Maar van de andere kant: hoe effectiever en automatischer het proces verloopt waarlangs men baraka krijgt, des te beter; en aan deze voorwaarde is het beste voldaan bij baraka-leveranciers laag in de hiërarchie: heiligdom, huis, dorsvloer, bron, rakuba. Van deze laatste ziet men de materiële verschijningsvormen dagelijks om zich heen, en voor zover het personalistische element (een persoonlijke relatie) toch weer relevant wordt, kan men door geringere hiërarchische afstand effectiever claims uitoefenen op deze niet-menselijke agentia dan op Allerhoogste Schepper en Zijn Profeet. In de Kroumirie kiest men stelselmatig voor de nabijheids-oplossing. Er is weinig religieuze activiteit gericht op het orthodox-islamitische complex, en zeer veel religieuze activiteit wordt er gericht op heiligen, geesten, bronnen enzovoorts.

De zichtbare en de onzichtbare wereld: scheiding versus verraenging. Personalistisch is een baraka-relatie met een hoger wezen voor een lager wezen, een middel om de gunstige

mogelijkheden van de zichtbare wereld te ontsluiten, en de ongunstige voor hem af te sluiten. Mens, onzichtbare niet-menselijke agentia, en de niet-menselijke zichtbare wereld vormen zo een nette driehoeksrelatie. Maar onder het mechanisticistisch aspect vervaagt dit schema. Niet meer is een baraka-relatie toegang tot de mogelijkheden van de zichtbare wereld, naar baraka, als ding, is eigenschap ook van de zichtbare wereld, en ook aspecten van de zichtbare wereld kunnen, autonoom en automatisch, baraka leveren. Ten aanzien van het basisbegrip baraka verdwijnt aldus, onder het mechanisticistisch aspect, de scheiding tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld.

Zo zijn wij aangeland bij het voorstellingscomplex dat, vooral onder de term animisme, door vele auteurs over het Noord-Afrikaanse volksgeloof is beschreven (Westermarck 1900; Bel 1938:76v; Demeerseman 1964:119; Gennep 1920:233v; Trimmingham 1965:163v): een zichtbare wereld doordrongen van allerlei, meestal onzichtbare, krachten en wezens, bij uitstek gelokaliseerd in bronnen, bomen, opvallende stenen, grotten, met een nauwelijks merkbare overgang naar de hogere onzichtbare wereld van heiligen, de Profeet, engelen en God.

Ten aanzien van de tegenstelling 'persoonlijke vrijheid versus mechanisticistische automatie' rijst hier het volgende probleem. Het mechanisticistische en het personalistische aspect werken voortdurend naast elkaar; éenzelfde participant kan in de loop van een gesprek, zelfs van een zin, een aantal malen het accent verleggen van het ene aspect naar het andere aspect. Mechanisticistisch vervaagt nu de grens tussen zichtbare en onzichtbare wereld: beide hebben baraka, beide kunnen baraka geven als de mens bepaalde activiteiten verricht. Maar ook de twee polen in de wijze waarop zij die baraka kunnen geven (in vrijheid, of automatisch) zijn te vinden zowel bij de zichtbare als bij de onzichtbare baraka-leveranciers. Het is beslist niet zo dat de zichtbare wereld een automatische bron van baraka is, en dat de hogere, onzichtbare wezens slechts hun baraka schenken vanuit een persoonlijke relatie met de ontvanger. De geprononceerde baraka-leveranciers in het landschap worden zeer dikwijls als personen opgevat, die hun baraka verlenen of onthouden op grond van eigen overwegingen naar menselijk model. En van de andere kant worden de onzichtbare, hogere baraka-leveranciers, met wie de mens in contact treedt via datgene waarmee zij in de stof-

felijke wereld geassocieerd zijn, dikwijls geacht om autonoom te schenken indien men de religieuze activiteiten maarnaar behoren verricht.

Aan de hand van deze fundamentele tegenstellingen, en van de voorbeelden waarmee ik ze geïllustreerd heb, is het niet mogelijk in te zien dat zeer vele tegenstrijdige opvattingen binnen de Kroumirse religieuze voorstellingen direct zijn terug te voeren tot de complexe semantische structuur van het begrip baraka. In de titel van dit hoofdstuk noem ik baraka een dialectisch begrip; en inderdaad is 'dialectisch' een goede karakteristiek voor dit geheel van systematisch samenhangen thesen en antithesen, waarop de Kroumirse religie is gebouwd.

Alvorens ik nu verder inga op de achtergronden van het dialectisch karakter van het begrip baraka, wil ik nog een belangrijk ander aspect van baraka bespreken, dat niet duidelijk te herleiden valt tot de tegenstelling mechanistisch/personalistisch.

Baraka en de ongunstige werkingen in het menselijk leven.

Over het algemeen heeft baraka, zowel als afhankelijkheidsrelatie als onpersoonlijke kracht, de implicatie van 'gunstig', 'weldadig', 'onmisbaar voor de gewenste loop der dingen', Groeikracht, potentie, macht, de krachten die in de zichtbare wereld werkzaam zijn en de krachten die in de zichtbare wereld kunnen ingrijpen: het is allemaal baraka. Er bestaat echter in de Kroumirie niet een begrip van hetzelfde fundamentele karakter als baraka, met dezelfde universele reikwijdte, maar met tegenstelde betekenis: ter aanduiding van ongunstige werkingen in de zichtbare of onzichtbare wereld.

Sommige auteurs hebben een tegenhanger van baraka willen zien in de voorstelling van het 'boze oog' (al-Ayn): bijvoorbeeld Douffé, specialist op het gebied van de Noord-Afrikaanse religie. Demeerssen (1964:151) acht Douffé's mening ook relevant voor de Kroumirie, waar het boze oog een grote rol speelt (Creighton 1969). Deze oplossing is echter onbevredigend. Het boze oog is, als religieuze voorstelling, een strikt menselijke aangelegenheid: de ene mens werpt het, en bedreigt daarmee de gezondheid, huisgezin, voorraden en vee van een ander mens. Het boze oog bedreigt baraka, maar is uitsluitend op mensen

betrokken: het is een vorm van hekserij. Anders nu dan in vele samenlevingen over de hele wereld waarin de voorstelling van hekserij centraal staat, worden in de Kroumirie ongunstige werkingen (ziekte, dood, misoogst, mislukkingen in het sociale verkeer) niet in hoofdzaak toegeschreven aan de (al dan niet opzettelijke) kwade invloed van mensen, maar vooral aan niet-menselijke agentia.

Voor een deel zijn dit dezelfde agentia waaraan de mens (personalistisch en mechanicistisch) baraka ontleent. Voor de ongunstige werking van deze agentia wordt dan ook dikwijls het woord baraka gebruikt.

De engel die aan de Profet de Qoran dicteert, doet dat evenzeer onder Gods baraka als de Doodsengel die ons het dierbare leven ontnemt. De heilige die met zijn baraka het vee van de ene mens geneest, straft vanuit dezelfde baraka een ander mens met rampspoed. Het huis dat gewoonlijk door zijn baraka voorraden langer doet meegaan dan wij verwachtten, straft ons vanuit dezelfde baraka met gebrek en onderlinge twisten, indien wij door vergrijpen het huis kwetsen.

De ongunstige kanten van het menselijk bestaan laten zich echter niet geheel beschrijven met een algemeen begrip baraka. In de Kroumirse religie (en in de Noord-Afrikaanse in het algemeen) worden wezens onderkend wier werking op de mens over het algemeen ongunstig is en op wie het begrip baraka niet van toepassing is: geesten. In de hiërarchie van al het bestaande staan zij ongeveer op hetzelfde, lage niveau als de mens, maar soms evenaren hun krachten die van de heiligen.

Naast geesten, negatieve baraka en het boze oog zijn er dan nog andere, onpersoonlijke en niet-manipuleerbare benoeningen voor de oorzaken van onheil: ziekteoorzaken die worden onderkend als behorend tot het domein van de professionele arts, en toeval, ongeluk.

Ook in de ongunstige werkingen van de barakadragers is de fundamentele dialectiek terug te vinden. Het veroorzaken van onheil door God of een heilige gaat langs personalistische dan wel mechanicistische weg. In het eerste geval is er de voorstelling dat de niet-menselijke agens werkelijk in toorn ontsteekt en bewust zijn krachten aanwendt tot wraak, in het tweede geval is het onheil een automatisch, te verwachten ongunstig gevolg van bepaalde vergrijpen tegen de baraka-leveranciers in de zichtbare wereld (heiligdommen, Qoran-school).

(Wij stoten hier op het probleem van 'taboe', waarop ik terugkom in hoofdstuk 15). Ook zijn er dialectische aspecten in de voorstellingen over de wijze waarop het onheil tot stand komt. Hier wordt de tegenstelling 'afhankelijkheid versus autonomie' relevant. Vanuit een bepaald gezichtspunt namelijk kan de heilige slechts onheil berokkenen met uitdrukkelijke toestemming van God; volgens vaker aangetroffen tegenovergesteld gezichtspunt echter handelt de heilige autonoom. Anderzijds kunnen autonoom onheil veroorzakende niet-menselijke agentia dit doen hetzij 'eigenhandig', hetzij via aan hen ondergeschikte tussenpersonen (bijv. Gods doodsendel, en geesten die aan heiligen en bronnen ondergeschikt zijn).

Achtergronden van de dialectiek van het begrip baraka.

Het bijzonder complexe karakter van het Kroumirse baraka-begrip brengt ons in verwarring. Wij behoren immers tot een internationale, academische subcultuur waarin logische consequentie, het gebruik van onderling elkaar uitsluitende begrippen, en het expliciet maken van de betekenissen die men aan de gebruikte begrippen toekent, de belangrijkste normen zijn. Maar als wij eerlijk zijn moeten wij toegeven dat die normen maar zelden relevant zijn in onze eigen buiten-academisch leven: dagelijks hanteren wij immers juist voor die dingen in het leven die ons het meest ter harte gaan, begrippen met hetzelfde inclusieve en veelvormige karakter als het begrip baraka blijkt te hebben.

Veel van de door mij gesignaleerde tegenstrijdigheden in de Kroumirse religieuze voorstellingen berusten op het eenzijdig benadrukken, door een bepaalde informant, van slechts één aspect van de dialectische mogelijkheden van het begrip baraka.

Dit is slechts mogelijk, indien vrijwel iedere informant op vrijwel ieder ogenblik toegang heeft tot de complexe semantische structuur van het begrip baraka. Maar deze eis lijkt in strijd te zijn met het feit, dat geen informant mij een min of meer compleet overzicht kon geven in deze semantische structuur. Ieder kon een bepaald aspect aangeven, maar niemand had voldoende inzicht in het geheel om het systeem te kunnen uitleggen. Mijn analyse van het begrip baraka wordt dan ook

niet direct gesteund door uitspraken van informanten. Het dialectische schema lijkt echter de eenvoudigste en beste manier om de schijnbare tegenstrijdigheden zoals die systematisch in de gehele Kroumirse religie optreden, te formuleren en met elkaar te verzoenen.

De semantische structuur van het begrip baraka wordt nooit expliciet gemaakt binnen de Kroumirse samenleving. Het is vrijwel nooit nodig om gangbare religieuze activiteiten of voorstellingen expliciet te verklaren aan de hand van het basisbegrip baraka. Dikwijls bracht ik mijn informanten in verwarring met mijn vragen, of maakte ik ze wrevelig: 'Luister eens, wij doen deze dingen (religieuze activiteiten) met goed hart, en om wat baraka te krijgen. De mensen van vroeger hebben ons gezegd dit te doen. Wij doen nu nog net zo. Dat is alles!'

Toch is, ook voor de minder speculatief ingestelde participanten, de Kroumirse religie geen verzameling van onbegrepen, losstaande tradities. Iedere participant heeft namelijk een groot aantal gemeenplaatsen ter beschikking, waarin de belangrijkste aspecten van de religie in onderling verband worden vastgelegd. In de loop van dit rapport hebben wij een aantal van die gemeenplaatsen leren kennen: 'wij vragen de heilige, en de heilige vraagt God', 'het huis is als het heiligdom', 'het is dezelfde baraka, daarom bezoeken wij ze allemaal', 'het is mijn grootvader', 'alles berust bij God', en 'congelijck'. De meeste van deze gemeenplaatsen zijn aan iedere participant bekend.

Deze gemeenplaatsen vormen geen werkelijke verklaring, maar zijn zeer apodictisch en stereotiep genoeg om inheems als verklaring geaccepteerd te worden. Wanneer wij al deze gemeenplaatsen naast elkaar leggen, blijkt dat zij onderling schijnbaar tegenstrijdig zijn, en dat zij samen min of meer het hele semantische complex van het begrip baraka bestrijken. De participanten behoeven daarom geen direct inzicht te hebben in de mogelijkheden van het begrip baraka; ook behoeft het hele gecompliceerde begrip baraka zelf niet op latere generaties te worden overgedragen. In voorkomende gevallen bieden de gemeenplaatsen een afdoende formulering, en zij worden zonder moeite doorgegeven.

Niet alle diversiteit in de Kroumirse religieuze voorstellingen kan echter tot de dialectiek van het begrip baraka

herleid worden. Het begrip baraka voorziet in de tegenstrijdige opvattingen over welke niet-menselijke agentia een rol spelen bij de extase-dans - naar de opvatting volgens welke de extase-dans volstrekt geen religieuze activiteit is, is binnen dit systeem apocrief. De dialectiek is bijzonder relevant voor de opvattingen over heiligdommen, naar verklaart niet waarom sommige mensen beweren dat mezara de term is voor heiligdommen van vrouwelijke heiligen (ongeacht hun uiterlijke vorm), terwijl anderen beweren dat deze term kleine heiligdommen aanduidt (ongeacht het geslacht van de heilige). In deze gevallen hebben wij te maken met werkelijke diversiteit.

Deze diversiteit moet vooral verklaard worden uit de geringe sociale controle op religieuze voorstellingen. Voor zover ik kon nagaan, wordt er in de Kroumirie maar zelden gesproken over de diepere inhoud en de achtergronden van religieuze voorstellingen. In voorkomende gevallen bieden de geneenplaatsen een acceptabele oplossing. De geneenplaatsen geven echter geen uitsluitend over elk detail van de Kroumirse religie; speculatief ingestelde personen kunnen over die details verder nadenken. (En zij doen dit zeker, wanneer er enige maanden een antropoloog in het gehucht woont, die religie onderzoekt!) Nu kunnen religieuze voorstellingen uitsluitend voorwerp worden van sociale controle wanneer zij expliciet geverbaliseerd worden. Niemand weet immers wat een ander denkt. Geringe verbalisatie impliceert geringe sociale controle, en zo kunnen zich bij bepaalde participanten afwijkende opvattingen ontwikkelen, die zich pas manifesteren in een vertrouwelijk interview met de onderzoeker.

Een andere factor voor werkelijke diversiteit hangt samen met de snelle veranderingen waaraan de huidige Kroumirie is blootgesteld. Daarbij worden bepaalde categorieën van mensen systematisch aan specifieke invloeden blootgesteld, en aan andere invloeden onttrokken. Dit proces beïnvloedt systematisch de voorstellingen van de afzonderlijke personen - zelfs zonder dat zij met elkaar communiceren over het onderwerp in kwestie. Een groot deel van de Kroumirse jongemannen is blootgesteld geweest aan onderwijs. Een deel van de oudere mannen heeft, in trekarbeid, militaire dienstplicht of als beroepsmilitair, andere steden en landen bezocht en de invloed daarvan ondergaan - waarbij zij tevens onttrokken waren aan de sociale controle van de gehuchtsgemeenschap. De genoemde categorieën vertonen, meer dan de andere mannen, en vooral meer dan de vrouwen, affiniteit tot

het orthodox-islamitische complex, zich manifesterend in (onder andere) afwijzen van de extase-lans en van de vereering van andere plaatselijke heiligen dan allerbelangrijkste.

Dialectiek en segmentatie.

Ik heb geprobeerd de dialectiek van het begrip baraka hier te beschrijven. Ik zal niet proberen haar te verklaren: daartoe zouden wij de mentale, semantische en sociale processen die met een religieus basisbegrip samenhangen, veel beter moeten analyseren. Toch kan ik niet nalaten te wijzen op een merkwaardige parallel tussen de structuur van het begrip baraka, en de structuur van de Kroumirse samenleving.

Volgens Lévi-Strauss bestaat er een nauwe samenhang tussen de logico-semantische structuur van religieuze voorstellingen (mythen, totemisme) enerzijds, en anderzijds de structuur van de betrokken samenleving (1964, 1965, 1968). Durkheim stelde zelfs, dat religie de oorsprong is van logische begrippen en classificaties, ja het hele menselijke denken (1960: conclusion).

Zonder zover te gaan, kunnen wij toch een verband leggen tussen dialectische structuur van het begrip baraka, en het segmentaire karakter van de Kroumirse samenleving. Segmentatie is een voortdurende proces, waarin (door migraties en andere demografische processen) nieuwe segmenten optreden en andere verdwijnen. Het formele inheemse systeem waarin deze segmentatie geformuleerd is, moet flexibel genoeg zijn om deze verandering te kunnen opvangen. Voor zover deze segmenten geassocieerd zijn met karakteristieke attributen, moeten deze attributen op flexibele wijze herdistribueerd kunnen worden. Deze attributen zijn nu zichtbare religieuze zaken in het landschap: heiligdom, huis, dorsvloer, bron, rakuba.

Is het toeval dat juist de fundamentele tegenstellingen binnen het begrip baraka deze religieuze zaken in het landschap zo geschikt maken om binnen het segmentaire systeem als karakteristieke attributen te fungeren?

Karakteristieke attributen van territoriale segmenten moeten zichtbaar zijn in het landschap, duidelijk gelokaliseerd zijn, en centrum kunnen zijn voor belangrijke collectieve activiteiten waarin de leden van het segment zich al zodanig presenteren aan elkaar en aan de buitenwereld. Associatie van het segment met onzichtbare niet-menselijke agentie is daaronder niet voldoende:

die agentia moeten op hun beurt geassocieerd zijn met zichtbare zaken in het landschap; de tegenstelling 'relatie versus ding' is hier relevant.

Deze zichtbare zaken laten zich gemakkelijk herdistribueren bij segmentaire verschuivingen. Maar deze herdistributie impliceert slechts dan een herdistributie van de relaties met niet-menselijke agentia, indien die niet-menselijke agentia zo nauw mogelijk aan die zichtbare zaken verankerd zitten: wanneer zij nauwelijks zijn los te denken van de uiterlijke voorwerpen. Dit is het geval met de niet-menselijke agentia die zijn verbonden met heiligdommen, het huis, de dorsvloer, de bron en de rakuba; de dimensie 'scheiding versus vermenging in de zichtbare wereld' hangt hiermee samen.

De dimensie 'persoonlijke vrijheid versus mechanistische automatie' maakt enerzijds het creëren van nieuwe heiligdommen door een eenvoudig procédé mogelijk (er wordt een heiligdom gecreëerd, als het ware zonder dat de betrokken heilige ervan weet); anderzijds echter voorziet deze dimensie in een nauwe, persoonlijke relatie tussen heiligdom en segment: mechanistisch zou iedereen, ongeacht zijn segmentaire positie, in dezelfde mate baraka kunnen ontlenen aan het heiligdom, maar personalistisch heeft de heilige de vrijheid om vrijwel exclusief zijn eigen segment te bevoordelen. Voorts is de tegenstelling 'afhankelijkheid versus autonomie' volkomen congruent met de voortdurend wisselende segmentaire optiek van oppositie en integratie. Zustersegmenten zijn autonoom ten opzichte van elkaar, maar tevens zijn zij op een hoger niveau geïntegreerd, en aldus in gemeenschappelijke oppositie ten opzichte van andere hogere segmenten. Op dezelfde manier hebben de karakteristieke attributen (bijvoorbeeld het huis) een eigen baraka, die echter aanvuld kan worden, zelfs afhankelijk kan zijn van, de baraka van andere, hogere karakteristieke attributen (heiligdommen). Binnen de plaatselijke hiërarchie van heiligen worden de minder belangrijke (geassocieerd met de lagere segmenten) in afhankelijkheidsrelaties gegroepeerd rond de centrale heilige (geassocieerd met het hoogste segment: het dal); afhankelijkheid van heiligen verwijst zo regelrecht naar integratie op hoger segmentaire niveau.

Dezelfde dimensie is ook van toepassing op migratieproblemen. Is het nieuwe heiligdom dat immigranten stichten, afhankelijk of autonoom ten opzichte van enerzijds hun oorspronkelijke heiligdom in het gehucht van herkomst, anderzijds de reeds aan-

wezige heiligdommen in hun nieuwe vestigingsgebied? Dit hangt af van de afhankelijkheid respectievelijk autonomie van de immigrantengroep ten opzichte van de moeder-groep en ten opzichte van de eerdere bewoners in het nieuwe vestigingsgebied. Creatie van filiale heiligdommen enerzijds, integratie van heiligdommen (binnen een dalkon) tot één relatiernetwerk, gegroepeerd rond de centrale heilige van het dal, zijn twee aspecten van de Kroumirse religie die bevorderen dat de distributie van heiligdommen parallel verloopt aan het migratieproces.

In dezelfde richting wijst de dimensie 'hiërarchie versus nabijheid'. Vanwege de nieuwe relatie tussen groep en heiligdom, is het oorspronkelijke heiligdom van de moeder-groep het belangrijkste heiligdom van de immigranten; het is ook belangrijker dan het filiale heiligdom dat de immigranten creëren. Allonge echter verschuift de aandacht van het oorspronkelijke heiligdom naar het nieuw-gecreëerde heiligdom, en naar de andere, reeds bestaande heiligdommen in de naaste omgeving.

Er zijn bezwaren mogelijk tegen het bovenstaande. Misschien is het louter een woordenspel. Ook is mogelijk dat ik eerst segmentaire principes in mijn analyse van het begrip baraka heb ingebouwd, en die principes vervolgens triomfantelijk terug te vinden in - de segmentatie. Ondanks het speculatieve karakter van het betoog, geloof ik echter dat de parallelle tussen segmentaire maatschappijstructuur, en de dialectiek van het begrip baraka geen artefact is, maar integendeel een manifestatie is van de nauwe samenhang tussen religie en maatschappij in de Kroumirie.

Hoofdstuk 15. Baraka in het landschap: de verhouding tussen ecologie, religie en sociale organisatie.

In hoofdstuk 6 en 8 heb ik uitvoerig geschreven over de diverse in het landschap zichtbare religieuze agentia (baraka-leveranciers), en over de religieuze activiteiten en verboden waarmee zij omgeven zijn: heiligdom, huis, dorsvloer, bron, rakuba, pad. Ook besprak ik in hoofdstuk 7 de tegenpool van deze baraka-leveranciers in het landschap: landschapsgeesten en huisgeesten, met overwegend schadelijke werking.

Inmiddels is het mogelijk geworden om bepaalde generalisaties te formuleren.

De volgorde in bovenstaande reeks geeft stellig de inheemse opvatting weer over de mate waarin de genoemde zaken baraka hebben en in staat zijn baraka te leveren.

Mijn bespreking over religieuze activiteiten gericht op deze zaken laat ook zien dat deze reeks een afspiegeling is van de frequentie waarmee men religieuze activiteiten op deze instantie richt. Ook weerspiegelt deze reeks de symbolische waarde van de zaken die bij die absolute activiteiten betrokken zijn. Voor heiligdom, huis en dorsvloer brengt men beestenoffers en brandt men wierook; rode bronnen krijgen stukjes stof; Voor heiligdom en huis worden bovendien maaltijden toegewijd; het heiligdom, als enige, krijgt een vlagkaarsen-houders en wierookbakjes; terwijl rakuba en paden helemaal geen offers krijgen (voor zover mij bekend).

Wanneer wij tenslotte letten op de functie van heiligdom, rakuba, bron, dorsvloer, huis als karakteristieke attributen van territoriale segmenten, dan moeten wij vaststellen dat, afgezien van het pad, bovenstaande reeks ook de karakteristieke attributen ordent volgens de maximale grootte van het territoriale segment (dat wil zeggen: volgens het hoogste segmentaire niveau) waarmee zij geassocieerd kunnen zijn. Wij moeten hier spreken van de maximale grootte, omdat niet alle karakteristieke attributen steeds maar op één segmentair niveau optreden. (overigens is het ook wel mogelijk paden in dit schema te passen: de belangrijkste doorgaande paden vormen immers verbindingen tussen segmenten op alle mogelijke niveaus, en zouden dus geplaatst moet worden nog boven de heiligdommen, die maximaal met dalkommen zijn geassocieerd).

De zichtbare religieuze agentia in het landschap vormen een duidelijke hiërarchie, die verscheidene dimensies heeft. In dit hoofdstuk zal ik de achtergronden van deze hiërarchie nader onderzoeken.

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

Om te beginnen moeten wij ons verdiepen in de selectie van deze zichtbare gelocaliseerde barakdragers: waarom zijn juist het heiligdom, het huis, de dorsvloer, sommige bronnen, de rakuba en het pad niet-nenselijke agentia waarop religieuze activiteiten worden gericht? Is er een kenmerk dat zij gemeen hebben en dat alle andere zaken in de zichtbare wereld missen?

Wij raken hier aan een centraal probleem in de sociaal-wetenschappelijke theorievorming over religie: de kwestie van intrinsieke heiligheid. Op grond waarvan zijn binnen een religie bepaalde zaken in de zichtbare wereld geselecteerd en in het bijzonder tot voorwerp van religieuze activiteiten en voorstellingen gemaakt? Is het vanwege het feit dat zij van groot economisch belang zijn in de betrokken samenleving? Is het omdat zij beantwoorden aan bepaalde 'collectieve voorstellingen'? Is de keuze volkomen willekeurig? Zijn er bepaalde zaken die 'van nature' religieus zijn?

Zoals Parsons (1949), Durkheims meest intelligente commentator, terecht benadrukt, is het de grote verdienste van Durkheim geweest dat hij het probleem scherp heeft onderkend en hier een ondubbelzinnig standpunt heeft ingenomen:

'On peut maintenant comprendre comment (...) toute force religieuse est extérieure aux choses dans laquelle elle reside. C'est que la notion n'est nullement construite avec les impressions que cette chose produit directement sur nos sens et sur notre esprit. La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré; mais tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n'y en a pas davantage qui y soient nécessairement réfractaires. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur un tel point plutôt sur un tel autre. Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celles-ci: il y est surajouté. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique; il y est superposé' (Durkheim 1960:337v).

Volgens Durkheim is dus de selectie van zaken in de zichtbare wereld die voorwerp worden van religie, volstrekt willekeurig. Hij baseert zich daarbij op materiaal, uit de tweede hand, over traditio-

nele samenlevingen in Australië. Zijn stellingname is fundamenteel in zijn hele religietheorie.

Een aantal critici van Durkheim, met name Radcliffe-Brown (1968: 125 v), Worsley (1956:54) en Malinowski (1954:44v) verzetten zich hevig tegen zijn opvatting. Zij kenden Australische en/of vergelijkbare samenlevingen uit eigen intensief onderzoek en wezen op het enorme levensbelang dat voor de betrokkenen lag juist in die zaken in de zichtbare wereld (bepaalde plante- en diersoorten) die in Durkheims voorbeeld voorwerp zijn van religieuze activiteiten. Volgens Radcliffe-Brown, Worsley en Malinowski werd de selectie bepaald door het economisch belang van bepaalde zaken (planten, dieren) in de zichtbare wereld, dus door intrinsieke eigenschappen van die zaken (vgl. Binsbergen 1967:18v).

De discussie is hiermee echter geenszins gesloten: Lévi-Strauss (1965:81v) bijvoorbeeld keert zich weer tegen Malinowski en Radcliffe-Brown en stelt tegen hun nadruk op het utilitaire aspect van de religieuze gemaakte zaken in de zichtbare wereld een rationalistische theorie (vgl. hoofdstuk 6) volgens welke de selectie weer willekeurig wordt. Lévi-Strauss wordt dan ook prompt weer aangevallen door Worsley (1967).

Hoe moeten wij tegen deze theoretische achtergrond de Kroumirse verschijnselen interpreteren? Zijn er in de heiligdom, huis, dorsvloer, sommige bronnen, de rekuba, paden, intrinsieke eigenschappen te onderscheiden waaruit begrijpelijk wordt dat juist zij, en geen andere, tot niet-menselijke agentia konden worden? of is de keuze inderdaad volstrekt willekeurig?

Heiligheid, ecologie en localisatie.

Wij kunnen een rigoureuze onderscheid maken binnen de verzameling .. zichtbare barakdragers. Huis, dorsvloer, bron, rakuba en pad dienen onmiskenbaar een concreet utilitair doel, zelfs al zouden zij niet omgeven zijn van religieuze activiteiten en voorstellingen. Het heiligdom echter heeft slechts betekenis bij de gratie van de religieuze activiteiten en voorstellingen waarmee het omgeven is. Het ontgaat mij niet dat religieuze activiteiten gericht op heiligdommen, vanuit het standpunt van de participanten, juist een hoge mate van utiliteit hebben(inzet van die religieuze activiteiten is immers meestal het ontsluiten, voor de mens, van concrete mogelijkheden in de zichtbare wereld die zonder hulp van de heilige gesloten zouden blijven. Maar zonder de religieuze voorstellingen achter die activiteiten zouden

activiteiten gericht op het heiligdom zinloos zijn. Terwijl het bouwen van en wonen in een huis, en gebruik van de dorsvloer, van bepaalde constante en betrouwbare bronnen, van een ontmoetingsplaats om sociale processen te kunnen manifesteren en coördineren (rakuba), van paden in een moeilijk berglandschap, zonder meer beslist zinvol is, ook al ontdeet men al deze zichtbare zaken van hun religieuze connotaties.

Het religieus karakter van het Kroumirse heiligdom is ongetwijfeld niet ontleend aan intrinsieke, met name utilitaire eigenschappen, maar inderdaad 'surajouté', 'superposé', in de zin van Durkheim. Voor zover er in de Kroumirse religie intrinsieke heiligheid te vinden zou zijn, moeten wij kijken naar huis, dorsvloer, bron, rakuba en pad; wat hebben zij gemeen, en waarin onderscheiden zij zich van andere zaken (exclusief heiligdommen) van de zichtbare wereld?

De overeenkomst tussen deze zichtbare, autonome barakagraders kunnen wij als volgt samenvatten:

a. Zij zijn gelocaliseerd in het landschap.

b. Zij zijn niet van nature aanwezig, maar mensen hebben de hand gehad in hun ontstaan. Dit geldt niet/voor de bronnen, hoewel bronnen uiteraard pas voor mensen van belang worden als zij door mensen ontdekt zijn; het ontdekken van bronnen in het nog onontgonnen bos is een dramatisch moment in de vestigingsgeschiedenis van een Kroumirse sociale eenheid, en de ontdekker ontleend er soms heiligheid aan. Ook is het voortbestaan van huis, dorsvloer enzovoorts, gevolg van menselijk handelen. Een huis dat niet onderhouden wordt stort in, een verlaten dorsvloer, rakuba of pad raakt overwoekerd, en ook een bron zou onbruikbaar worden indien hij niet door stenen en metselwerk gemakkelijk bereikbaar werd gemaakt en enige keren per jaar schoongemaakt werd.

De conclusie ligt voor de hand. Wat de barakadraders gemeen hebben, en waardoor zij zich onderscheiden van andere ~~zaken~~ in de zichtbare wereld, is: het zijn strategische posities niet in het natuurlijke landschap, maar in het landschap zoals de mensen dat getransformeerd hebben tot een eigen woongebied, dat hun onderdak en voedsel levert en waarbinnen zij zich bewegen en communiceren. De selectie van zichtbare religieuze agentia is dus, in tegenstelling tot Durkheims opvatting, bepaald niet willekeurig.

Inmiddels moeten wij het gebruik van de term 'intrinsieke eigenschappen' enigszins corrigeren. Het onderzoeken van werkelijk intrinsieke eigenschappen van de onderhavige zichtbare zaken is niet de taak van de sociale wetenschappen, maar van de natuurkunde, schei-

kunde, geologie e.d. De verklaring van de selectie ligt niet zozeer in de intrinsieke eigenschappen maar in de wijze waarop de mens die intrinsieke eigenschappen onderkent en ^{aan} zich dienstbaar maakt in de menselijke ecologie. En dit is inderdaad de lijn van Malinowski, Radcliffe-Brown, en Worsley.

Toch kan dit niet de hele verklaring zijn. Want hoe belangrijk, ook, vormen huis, dorsvloer, sommige bronnen, rakuba en paden niet de enige neerslag van menselijke ecologische transformaties op het natuurlijke landschap, niet het enige dat de mens thans in zijn woongebied interesseert. Daarnaast zijn er immers sporadische hutten voor vee en veevoer; boomgaarden, akkers en tuinen; weiden; andere bronnen dan die welke offers ontvangen; het bos (dat brandhout, houtskool, kurk, varens voor dakbedekking en bedden, geneeskrachtige kruiden en wild levert). Wanneer wij, aan de hand van Malinowski, de relatie willen leggen tussen religie en 'man's selective interest in nature' (1954:44v), dan moeten wij verklaren waarom niet alles dat ecologisch belangrijk is, ook inderdaad voorwerp wordt van religieuze activiteiten en voorstellingen.

Van bovengenoemde, ecologisch belangrijke maar niet religieuze zaken is slechts het bos strikt natuurlijk: aanwezig zonder het ingrijpen van mensen. Al het onbeboste land is ooit, vaak vrij recent, aan het bos (her-)onttrokken. Maar waarom zijn boomgaarden, akkers en weiden geen zichtbare religieuze agentia geworden? Hun ecologisch belang is onmiskenbaar. Wat hen echter ontbreekt is de localisatie op een kleine oppervlakte: het is moeilijk op een hele lap grond religieuze activiteiten te richten of er als antropomorfe religieuze agens over te denken. Kroumirse verering van bomen (waarvan ik slechts resten heb kunnen vinden) laat zien dat wanneer aan de eis van localisatie voldaan is (een opvallende, alleenstaande boom) bomen wel religieuze agentia konden worden.

Voorts moeten wij niet vergeten, dat akkers, tuinen en boomgaarden deel hebben aan de diffuse universele baraka, die al het bestaande (behalve geesten) sui generis bezit. Bovendien ontleen deze delen van het landschap dikwijls aanvullende baraka aan een heiligdom. Veelbetekenend in dit verband is het religieuze karakter van de dorsvloer: immers de localisatie van de belangrijkste transformaties, door mensenhand, die het graan (weliswaar door mensen gezaaid en geoogst, maar gegroeid onafhankelijk van mensenkracht) moet ondergaan om menselijk voedsel te kunnen worden. Niet de oogst zoals zij van het land komt, maar pas de oogst die die transformaties heeft ondergaan, is goed of slecht te noemen. De dorsvloer is de sluis tussen de natuur en menselijk voedsel.

Indien inderdaad een bijzondere baraka wordt toegekend aan die zaken die bijzonder strategisch zijn in het ecologische transformatieproces, hebben wij daarmee tegelijk ook de hand gelegd op één van de principes, die verklaren waarom in de Kroumirse religie het onderscheid tussen mannen en vrouwen zozeer is uitgewerkt. Verreweg de meeste niet-specialistische religieuze activiteiten worden voornamelijk of uitsluitend door vrouwen beoefend. Hoewel in principe zowel mannen als vrouwen sui generis baraka bezitten, en hoewel in bepaalde mannen (mannen met hoge horma, religieuze specialisten) baraka zeer geprononceerd kan zijn, neigt de Kroumir er toch toe baraka primair een vrouwelijk attribuut te achten. Dit is nu volkomen begrijpelijk. In de Kroumirie is het de vrouw, veel meer dan de man, die de strategische posities bezet in de ecologische transformatie. De man maakt weliswaar de ontginning, ploegt de akker, bouwt het huis, metselt de bron: hij zet het ecologisch proces in werking; maar eenmaal op gang gebracht wordt het proces voornamelijk onderhouden door de vrouw: de vrouw verzorgt de oogst op het land, melkt de koe, haalt water, bereidt zuivelproducten, maait, prepareert het graan tot eetbaar voedsel; door de voedselbereiding leeft zij veel meer in huis dan haar man, zij beheert de voorraden. In haar ecologisch strategische positie verkeert de vrouw, veel meer dan de man, met het huis, de dorsvloer en de bron. Is het dan verwonderlijk dat zij ook met de andere, hoogste barakadragers in het landschap veel meer verkeert dan de man: heiligdommen?

Die zaken in de zichtbare wereld worden dus geselecteerd tot religieuze agentia, die in het ecologisch proces een strategische positie innemen en die bovendien voldoende gelokaliseerd zijn. Twee categorieën blijven dan onverklaard: hutten voor vee en hooi, en de bronnen die niet het voorwerp zijn van religieuze activiteiten.

Ik heb geen gegevens over religieuze voorstellingen en activiteiten met betrekking tot hutten voor vee en veevoer.

De bronnen, voor zover zij geen voorwerp zijn van religieuze activiteiten, schijnen het algemene beeld te verstoren. Hun bestaan en voortbestaan is veel minder direct van de mens afhankelijk, dan bijvoorbeeld het geval is bij een huis of een dorsvloer. Bronnen zijn zonder meer essentieel vanuit ecologisch standpunt. Hiërarchisch beantwoordt het principe dat bronnen opgevat worden als tamelijk rudimentaire, niet-menselijke instanties, die wraak kunnen nemen (hoofdstuk 8). Maar waarom is dan toch slechts een klein deel van de bronnen voorwerp van religieuze activiteiten?

Voorwerp van religieuze activiteit zijn uitsluitend rode, ijzerhoudende bronnen, die in de zomer niet opdrogen en steeds betrouwbaar water hebben. Bronnen die niet rood zijn, worden nooit vereerd, ongeacht hun verdere kwaliteiten. Maar ook niet alle rode bronnen worden vereerd. Het is mogelijk dat de vereerde rode bronnen een bepaalde geneeskrachtige werking hebben die bij andere bronnen ontbreekt; dan toch verklaard kunnen worden door verwijzing naar intrinsieke eigenschappen. Het is ook mogelijk dat de rode kleur als zodanig een rol speelt: symbolisch en niet ecologisch. Rood is een zeer belangrijke symbolische kleur in de Kroumirie (39); teken van vrouwelijkheid en feestvreugde. Afgezien van dit probleem echter biedt ecologie en lokalisatie minstens een gedeeltelijke verklaring voor het feit dat in de Kroumirie huis, dorsvloer, rode bronnen, rakuba en pad voorwerp zijn van religieuze activiteiten.

Vanuit het principe van ecologische transformaties kunnen wij ook een mogelijke verklaring vinden voor het hiërarchische karakter in huis, dorsvloer, bron, rakuba, en pad. Deze zaken zijn alle strategisch in de huidige Kroumirse ecologie. Bovendien zijn zij alle ook zelf min of meer het resultaat van ecologische transformaties op het landschap: van stenen en hout heeft men een huis gebouwd; door een bepaalde plaats van begroeiing te ontdoen, te egaliseren en te onderhouden ontstonden dorsvloer en rakuba; enzovoorts. De ecologische transformatie nodig om op een bepaalde plaats een huis neer te zetten, is echter veel complexer en kost veel meer moeite en tijd, dan de ecologische transformatie waardoor een pad ontstaat, of waardoor een bepaalde bron toegankelijk wordt gemaakt en wordt onderhouden. In dit opzicht is er ook een verschil tussen dorsvloer en rakuba: de dorsvloer wordt onderhouden en ieder jaar opnieuw bijgewerkt, de rakuba niet. Een element in de reeks huis, dorsvloer, bron, rakuba, pad heeft des te meer baraka, en is des te meer voorwerp van (des te waardevoller) religieuze activiteit, naarmate de ecologische transformaties waardoor dit element tot stand komt en onderhouden wordt, des te gecompliceerder en kostbaarder zijn.

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

De resultaten van de vorige paragraaf zijn verrassend. Zij lijken vooral nog een sterk argument vóór de ecologische interpretatie van de selectie van zichtbare zaken tot religieuze agentia, en tegen Durkheims theorie van gesuperponeerde heiligheid. Ik wil nu laten zien

dat het ecologische gezichtspunt, hoe vruchtbaar ook, toch geen volledige analyse biedt. Vervolgens tracht ik het ecologische gezichtspunt te verzoenen met de opvattingen van Durkheim.

Het ecologische gezichtspunt kan geen verklaring geven voor het volgende.

a. Naast de reeks van huis, dorsvloer, bron, rakuba, pad bestaan er nog heiligdommen. Heiligdommen zijn niet utilitair, niet strategisch in het proces van ecologische transformaties, maar zij staan hiërarchisch hoger dan het huis, de dorsvloer en dergelijke: zowel naar de kwaliteit van hun baraka, als naar de aard en de frequentie van religieuze activiteiten.

b. Heiligdommen, huis, dorsvloer en rakuba vormen karakteristieke attributen van sociale eenheden (territoriale segmenten).

Kennelijk is het ecologische gezichtspunt niet het enig mogelijke, en levert het geen afdoende verklaring. Ecologisch moeten wij zelfs, in de reeks van heiligdom tot en met pad, het heiligdom als volstrekt niet-utilitair buitensluiten. Dit is ongewenst, omdat juist vanuit religieus gezichtspunt de hele reeks, inclusief het heiligdom, op één continuüm te plaatsen valt (naar kwaliteit van baraka, en daarmee nauw samenhangend, naar aard en frequentie van religieuze activiteit).

De bovenstaande problemen a en b hebben nu een niet-ecologische oplossing, die volledig beantwoordt aan Durkheims religietheorie! In Durkheims theorie is immers datgene waarop religieuze activiteiten worden gericht, symbool van de groep, en religieuze agentia ontleen hun sacrale karakter aan het feit dat de relatie waarin zij staan tot de mens, genodelleerd is naar de relatie tussen mens en groep. In de zichtbare wereld worden religieuze agentia geselecteerd, niet om hun intrinsieke eigenschappen, maar omdat zij geschikt zijn om als symbool van de groep te fungeren.

Welnu, de hele reeks van heiligdom, huis, dorsvloer, bron, rakuba fungeert als symbool van die sociale eenheden, die doorslaggevend zijn binnen de Kroumirse sociale organisatie: territoriale segmenten. Ieder element in die reeks is het karakteristieke attribuut van een territoriaal segment op een bepaald niveau van segmentatie. Tot deze conclusie komen wij niet ad hoc, op grond van een analyse van de Kroumirse religie; in dat geval zou de wens wel eens vader van de gedachte kunnen zijn. ~~Neen~~, deze conclusie is bereikt door uitvoerige analyse van de Kroumirse sociale organisatie en van allerlei vormen van niet-religieuze interactie (hoofdstuk 2; en Binsbergen 1970).

Op grond van analyse van niet-religieuze interactie kunnen wij verklaren, waarom huis, dorsvloer, bron en rakuba zo bij uitstek geschikt zijn om te fungeren als karakteristiek attribuut (dus als symbool in de zin van Durkheim) van territoriale segmenten. De belangrijkste collectieve activiteiten waarin alle leden van een territoriaal segment participeren, zijn namelijk steeds gericht op deze zichtbare zaken in het landschap. In deze collectieve activiteiten gericht op de karakteristieke attributen presenteren de leden van het segment zich aan elkaar en aan de buitenwereld; die activiteiten bevorderen daarom op een unieke wijze de integratie van het segment.

In deze benadering kunnen wij het ecologisch gezichtspunt organisch opnemen. De activiteiten die samenhangen met het huis, de dorsvloer, de bron en de rakuba kunnen namelijk juist bij uitstek collectief zijn en integrerend werken, omdat die activiteiten van doorslaggevend ecologisch belang zijn. Beschutting voor mensen, vee en voorraden (het huis), graanverbouw (dorsvloer), waterhalen (bron) en het coördineren van het sociale proces zodat ecologische transformaties überhaupt mogelijk zijn, en bevorderd worden (rakuba)- zonder dat aan deze ecologische voorwaarden voldaan is, is de Krounirise samenleving onmogelijk.

Maar ondanks deze ecologische 'input' in de selectie van karakteristieke attributen (sociale symbolen), kan de ecologie niet verklaren dat die attributen een religieus karakter krijgen. En de ecologie kan volstrekt niet verklaren waarom, naast ecologisch belangrijke zaken als huis en dorsvloer, ook volstrekt niet-utilitaire zaken als heiligdommen karakteristieke attributen van segmenten, en voorwerpen van religieuze activiteit worden.

De relatie tussen ecologie en religie is onmiskenbaar, maar zij is niet direct. Ecologie en religie zijn met elkaar verbonden via een derde systeem; de sociale organisatie. Ecologisch onverklaarbaar, blijken heiligdommen onmiskenbaar vanuit een sociaal-organisatorisch standpunt. Er zijn in de (huidige Krounerie) geen directe ecologische behoeften die aanleiding geven tot collectieve activiteiten op de hoogste segmentaire niveaus: de dalkom, het sjeikdom. Zelfs de collectieve activiteiten met betrekking tot de rakuba, dus op gehuchtsniveau, zijn niet direct ecologisch: zij maken slechts het sociale proces mogelijk dat voor ecologische activiteiten nodig is. Voor zover sociale integratie voortvloeit uit collectieve activiteiten, moet er voor de hoogste segmenten gezocht worden naar niet-ecologische collectieve activiteiten, en in deze behoefte wordt voorzien door religieuze activiteiten (heiligdom-

bezoek, feest) gericht op belangrijke plaatselijke heiligdommen.

Dat er ook voor de hoogste segmenten behoefte is aan integratie door collectieve activiteiten, kan verklaard worden uit het feit dat in de hogere niveaus, naast religieuze activiteiten, ook huwelijksrelaties, politieke organisatie, specialistische diensten en andere interlokale contacten zijn ingebed-voor de Kroumirse samenleving uiterst belangrijke aspecten, die door de integratie van de hoogste segmenten worden gestructureerd.

Wij kunnen nu ook trachten, om de hiërarchie die de reeks van zichtbare baraka-leveranciers in het landschap te zien geeft (van heiligdom tot en met pad), sociaal structureel te verklaren. Dat heiligdommen het hoogst geplaatst staan zowel naar de kwaliteit van hun baraka als naar de religieuze activiteiten die er op gericht zijn, kunnen wij dan in verband brengen met het feit dat juist de territoriale segmenten op de hoogste segmentaire niveaus uitsluitend heiligdommen als karakteristieke attributen hebben.

Deze verklaring is echter niet voldoende. Want wanneer wij nu afdalen naar de lagere segmentaire niveaus (gehucht, superbuurschap, buurschap, subbuurschap, erf, huisgezin), zouden wij, consequent, mogen verwachten dat ook de met deze segmenten verbonden karakteristieke attributen (rakuba, bron, dorsvloer, huis), des te hoger in de religieuze hiërarchie staan, naarmate hun corresponderende segmentaire niveau hoger is. Het omgekeerde is echter het geval: de kwaliteit van de baraka, en de aard van de frequentie van de erop gerichte religieuze activiteiten, maken dat het huis in de hiërarchie volgt ná het belangrijkste heiligdom, vervolgens de dorsvloer, dan de bron, en tenslotte de rakuba.

Een andere mogelijke sociaal-structurele verklaring is de volgende. De collectieve activiteiten die de leden van een huisgezin verbinden, zijn zeer intensief, complex, en veelomvattend; naast een ecologisch aspect betreffen zij onder andere voortplanting, opvoeding, recreatie. Naar de hogere niveaus neemt de intensiteit, complexiteit en inclusiviteit van de collectieve activiteiten af. Met deze differentiatie tussen de diverse segmentaire niveaus correspondeert dan de religieuze hiërarchie in de reeks huis-dorsvloer bron-rekuba.

Volgens deze zienswijze zou het karakteristiek attribuut van een sociale eenheid des te hoger staan in de religieuze hiërarchie, naarmate de sociale eenheid des te groter betekenis heeft voor het individu. In wezen sluit deze gedachte aan bij Durkheims theorie. Deze gedachte is niet zozeer een alternatief als wel een toelichting

op de in de vorige paragraaf geponeerde samenhang tussen enerzijds de positie van het huis, de dorsvloer en dergelijke, in de religieuze hiërarchie, en anderzijds de complexiteit en kosten van de ecologische transformaties die leiden tot het huis, de dorsvloer en dergelijke. Hoe intenser, complexer en inclusiever de gemeenschappelijke activiteiten van een bepaald segment, des te gecompliceerder en kostbaarder moet het object zijn waarop die activiteiten gericht zijn (respectievelijk moet de lokatie zijn, waarbinnen de activiteiten zich afspelen).

Toch verklaart ook deze gecombineerde ecologische-sociaalstructurele zienswijze niet de hoge positie van de heiligdommen in de religieuze hiërarchie. Hoe hoger het segment waarmee het heiligdom geassocieerd is, des te minder intensief, complex en inclusief zijn de collectieve activiteiten van de leden van dit segment- maar des te belangrijker is het heiligdom.

De volgende verklaring lijkt mij een uitweg uit dit dilemma. Binnen de segmentaire organisatie van de Kroumirse samenleving is een minimale integratie nodig van ieder segment op ieder segmentair niveau. Op de lagere niveaus wordt deze integratie op voor de hand liggende wijze bereikt door collectieve, overwegend ecologische activiteiten; deze activiteiten houden in hoofdzaak verband met zichtbare zaken in het landschap, die karakteristieke attributen van de betrokken segmenten zijn en, overeenkomstig Durkheims religietheorie, voorwerp zijn van religieuze voorstellingen en activiteiten. Het ecologisch belang van deze collectieve activiteiten garandeert dat zij inderdaad plaats vinden en wel op een zodanige manier dat zij de integratie van het segment bevorderen. Op de hoogste niveaus echter kan de integratie niet bereikt worden door overwegend ecologische collectieve activiteiten, gericht op eveneens in het landschap gelokaliseerde zaken: heiligdommen. Omdat hier onder de participanten de ecologische motivatie ontbreekt, moet op een ander manier gegarandeerd worden dat deze collectieve activiteiten inderdaad plaatsvinden en integrerend werken. Aan deze eis wordt voldaan, doordat de collectieve activiteiten gericht op deze heiligdommen (met name op de belangrijkste van ieder dal) een bijzonder hoge waarde krijgen toegemeten en van zware (religieuze) sancties worden voorzien, zodat heiligdommen in de religieuze hiërarchie van karakteristieke attributen de hoogste positie kunnen bezetten.

De analyse is hiermee echter nog lang niet voltooid. Waarom, en hoe, worden symbolen van sociale eenheden voorwerp van religie? Durkheim geeft uitvoerige beschouwingen over de waarlijk

Goddelijke betekenis van de groep voor het individu en over de 'effervescence', de heilige opwindings, waarin een groep haar collectieve symbolen vergoddelijkt. Dit alles verwijst naar de sociologische, anti-individualistische filosofie van Durkheim en zijn tijdgenoten (zoals besproken bij Sorokin 1964:433v; Alpert 1961:21v; Benoit-Smullyan 1947:499v; Nisbet 1965:23v). Het is een vorm van meta-sociologie, waarmee de moderne beoefenaar der empirische sociale wetenschap niet veel kan beginnen. Het blijft Durkheims onschatbare verdienste, dat hij gewezen heeft op de samenhang tussen religie en symbolen van sociale eenheden-maar voor het verklaren van die samenhang zullen wij opnieuw aan het werk moeten. Nadere analyse van dit enorme probleem valt echter buiten het kader van dit rapport.

Ondanks hun enigszins speculatieve karakter lijken de zienswijzen in deze paragraaf ontwikkeld mij verantwoord, en gebaseerd op voldoende feitelijk materiaal. Mijn conclusies suggereren, dat de tegenstelling tussen enerzijds de ecologische zienswijze en anderzijds het afwijzen van de notie van intrinsieke heiligheid, berusten op een onvolledige analyse van de verhouding tussen ecologie, sociale structuur en religie.

In wezen hebben zowel Durkheim als Malinowski, Radcliffe-Brown en Worsley gelijk. In de Kroumire religie worden zaken uit de zichtbare wereld tot voorwerp van religieuze voorstellingen en activiteiten, niet direct vanwege hun ecologisch belang, maar vanwege het feit dat die zaken fungeren als karakteristiek attribuut, als symbool, van sociaal-organisatorische eenheden; dit is Durkheim. Wanneer echter iets uit de zichtbare wereld gaat fungeren als karakteristiek attribuut van sociaal-organisatorische eenheden, dan berust dit meestal (namelijk bij het huis, de dorsvloer, de bron, en tot op zekere hoogte ook bij de rakuba) op de strategische positie van deze zaken in het proces waardoor de mens zijn natuurlijk milieu omzet in voor hem bruikbare producten; dit is Malinowski, Radcliffe-Brown en Worsley. De ecologie wordt in de religie geprojecteerd, maar slechts via de verbinding van zowel religie als ecologie met de sociale organisatie.

Een religieus landschap.

Deze beschouwing over gelokaliseerde baraka wil ik afronden met een onderwerp dat lezer en schrijver voor heel wat minder theoretische moeilijkheden plaatst.

In de voorgaande paragrafen heb ik uitsluitend gesproken over de zichtbare, gelokaliseerde barakaleveranciers in het landschap. Daarnaast echter bevat het landschap, en bevatten de woonhuizen in dat landschap, onzichtbare geesten. Tegenover de overwegend positieve en weldadige baraka van heiligdommen, huizen, dorsvloeren, bronnen, de rakuba, en de paden, staan de overwegend schadelijke geesten van het landschap en van het huis, die geen baraka hebben. De Kroumirse voorstellingen over gelokaliseerde baraka en geesten leveren nu samen een soort 'religieus landschap' op, waarbinnen de Kroumirs leven en dat voor hun wereldbeeld van grote betekenis is.

Laten wij uitgaan van de grootste natuurlijke eenheid in het Kroumirse bergland : het dal. Het dal is aan alle kanten omsloten door beboste bergwanden, waarin rivieren of passen doorgangen vormen. De gehuchten liggen in het dal halverwege de hellingen, gewoonlijk op de grens tussen ontgonnen gebied en het hoger gelegen bos. Rond de gehuchten ligt akker-en weidegrond; hierdoor, en meestal ook door bos, zijn de gehuchten gescheiden. Paden verbinden de gehuchten, en binnen de gehuchten de huizen, dorsvloeren, rakuba en heiligdommen. De meeste gehuchten hebben minstens één belangrijk heiligdom. Verder liggen kleinere heiligdommen verspreid in en rond de gehuchten. Idealiter is in ieder dal één zeer belangrijk heiligdom, op een centraal punt in het dal, in of vlakbij een gehucht. Rond bepaalde heiligdommen zijn er begraafplaatsen. De 'zware plekken': de onderkende verblijfplaatsen van landschapsgeesten, liggen in een kring rond de gehuchten.

Op grond van de relatieve grootte van de 'baraka' van de genoemde zichtbare barakaleveranciers kunnen wij nu het dal in zijn geheel beschrijven in termen van gelokaliseerde baraka. De eenvoudigste beschrijving is mogelijk voor een (hypothetisch) dal waarin slechts één gehucht voorkomt, centraal, met in het centrum het belangrijkste heiligdom. In dit centrum is de gelokaliseerde baraka maximaal. Wij vinden hier ook de rakuba. Gaande van dit centrum passeren wij de (baraka-dragende) huizen, kleinere heiligdommen, dorsvloeren, bronnen (waaronder wellicht een ijzerhoudende). Inmiddels zijn we aan de grens van het gehucht. Wij treffen nog wat heiligdommen en bronnen, maar allengs zijn paden de enige rudimentaire barakadragers (afgezien van de diffuse baraka die al het bestaande heeft). Zij voeren ons over de beboste hellingen naar de grens van het dal.

Deze beschrijving is in onderstaand diagram samengevat.

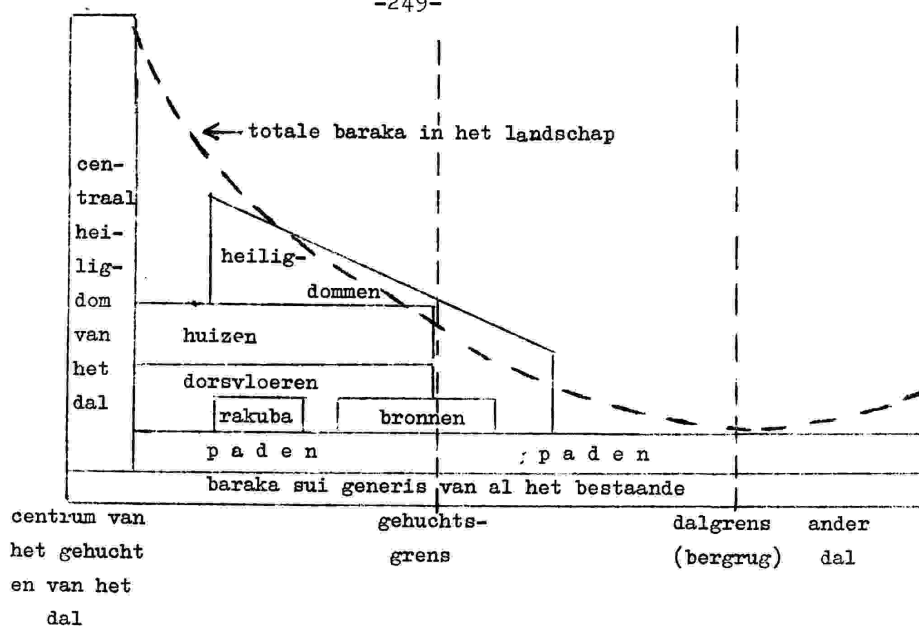


Diagram 14. Baraka in het landschap

Naast dit diagram kunnen wij een ander zetten: de afbeelding van dezelfde denkbeeldige tocht vanuit hetzelfde gehuchtscentrum, waarbij wij echter niet letten op de gelokaliseerde baraka, maar op de, schadelijke, gelokaliseerde huisgeesten en landschapsgeesten. In de directe omgeving van het centrale heiligdom zijn deze geesten afwezig. Een deel van de huizen echter die wij tegenkomen bevat huisgeesten; sommige dorsvloeren liggen in het parcours waarlangs landschapsgeesten zich verplaatsen. In de omgeving van bronnen en verder, buiten het gehucht, hebben de landschapsgeesten, en Gerban, vrij spel. We krijgen het volgende diagram.

Zoals wij zien zijn de twee principes (baraka en schadelijke werking) niet slechts theoretisch aan elkaar tegengesteld, maar zij zijn ook op tegengestelde plaatsen in het woongebied gelokaliseerd(40).

Dit geeft ons een inzicht in de manier waarop de Kroumir in religieuze termen de omgeving waarin hij zijn leven doorbrengt beschouwt. In het centrum van het woongebied, in het gehucht (menselijke creatie bij uitstek en centrum van interactie) is de hoeveelheid baraka het hoogst, daar is welbehagen en veiligheid te verwachten; en naarmate men zich verder van heiligdommen, huis, gezin, gehuchtgenoten, verwijdert, en de eenzaamheid van afgelegen weiden en bergellingen betreedt (de periferie van het menselijk woongebied,

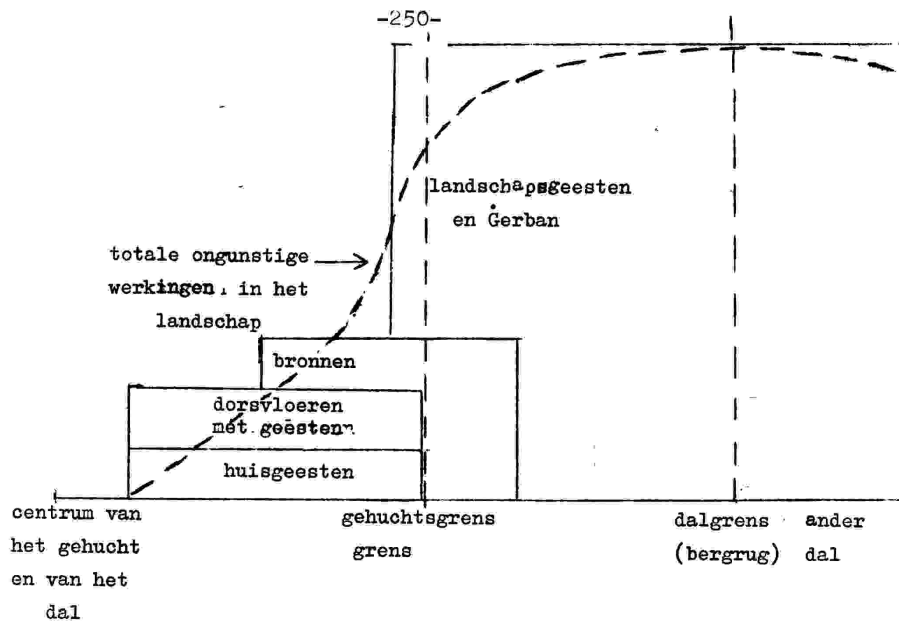


Diagram 15. Ungunstige werkingen in het landschap

niet of nauwelijks door de mens getransformeerd) stelt men zich aan groter gevaar bloot.

In dit religieuze landschap slijt de Kroumir zijn leven. Theoretisch liggen voorbij de dalgrens dezelfde concentraties van baraka. Maar de heiligdommen en woningen daarginds behoren tot segmenten waarmee het eigen segment in segmentaire oppositie staat, en de baraka van die verre zichtbare religieuze instanties heeft praktisch slechts een geringe betekenis. In dit religieuze landschap zien wij weer religie, sociale structuur en ecologie in samenhang verschijnen, zoals in de voorgaande paragrafen. Natuurlijk kijkt de Kroumir niet altijd met een religieuze blik naar zijn dal. Praktische zaken zoals de kwaliteit van de grond en de bronnen, goede weiden, steile wegen, plaatsen waar kruiden groeien, varens voor het bed, waar klei voor potten gehaald kan worden-ook dit ziet de Kroumir in het landschap. Maar hij zal zich niet door het gehucht bewegen zonder de heiligdommen in het passeren te groeten, zonder een blik (bewonderend of afgunstig) te slaan op een dorsvloer die om zijn baraka beken staat, of zonder te huiveren bij een beruchte 'zware plek'. De Kroumirse religie is, in de meest letterlijke zin, een 'world view'.

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

In de loop van dit rapport heb ik al verscheidene malen gewezen op analogieën tussen enerzijds religieuze activiteiten en voorstellingen, anderzijds de interactie tussen mensen en de principes die daar aan ten grondslag liggen (hoofdstuk 2 en 3). In dit hoofdstuk wil ik deze samenhang systematisch beschrijven. Hierbij zal de nadruk vallen op de heiligen en heiligdommen; ten aanzien van religieuze activiteiten en voorstellingen gericht op andere niet-menselijke agentia bestaan overigens nagenoeg dezelfde samenhangen.

Het gaat mij er nu niet om, in hoeverre sociaal-structurele verschillen tussen individuen samenhangen met verschillen in religieuze activiteit; dergelijke samenhangen heb ik in deel IV onderzocht. Ik wil hier slechts aangeven, hoe de basisvoorstellingen in de Kroumirse religie verband houden met basisprincipes van de niet-religieuze interactie.

De dialektiek van het begrip baraka maakt slechts een gedeeltelijke analyse mogelijk. Want alleen onder het personalistisch aspect kunnen religieuze voorstellingen en activiteiten vergeleken worden met het proces van de niet-religieuze interactie. Onder het mechanistisch aspect bestaan er immers geen relaties en geen interactie tussen de mens en niet-menselijke agentia; wij zouden dan religie slechts zinvol kunnen vergelijken met het geheel van ecologische activiteiten waardoor de mens ingrijpt in de zichtbare wereld, en de voorstellingen die hij hierbij heeft. Het vorige hoofdstuk raakt aan dit probleem. Mijn materiaal schiet echter tekort voor een uitvoerige analyse op dit punt.

De heilige als relatiepartner en als verwant.

In vele opzichten sluiten de voorstellingen en de activiteiten gericht op heiligen aan bij de interactie tussen mensen.

In hoofdstuk 2 hebben wij gezien hoe relaties tussen mensen bij voorkeur worden voorgesteld als relaties tussen nauw-agnaten, naar in feite bepaald worden door geografische nabijheid (uitgewerkt binnen een systeem van territoriale segmentatie), en door kindred-relaties.

Ook de heilige wordt beschouwd als een quasi-agnaat. Hij wordt aangeduid met de verwantschapsterm voor oudere broer (of zuster), vader en grootvader (of grootmoeder). De mensen die een relatie met hen hebben beschouwen zich min of meer als zijn kinderen. Fictieve

agnatische verwantschap is een formulering voor de zware claims die menselijke relatie-partners op elkaar hebben, en dit geldt ook in de relatie tussen mens en heilige. Bij een verzoek aan een heilige zal men nooit nalaten de quasi-verwantschappelijke relatie te benadrukken: 'Opa, zie hier je zoon, je dochter in nood. Help mij toch!' Maar het gaat niet alleen om egoïstische claims. De gevoelens van liefde en verbondenheid die men ten aanzien van de heilige koestert, zijn duidelijk gericht op het ideale model van de relaties tussen nauw-agnaten. Gāddi ('mijn opa') is de afdoende verklaring voor het laaien de enthousiasme waarmee de vrouwen het heiligdom bezoeken, en waarmee in het algemeen over de heilige gesproken wordt. Primair is de heilige een partner in een uitwisselingsrelatie. De gaven die men meebrengt bij heiligdombezoek zijn meziya's, precies als in het uitwisselingsverkeer tussen mensen(41).

De factor van geografische nabijheid wordt hierbij door de participanten zeer bewust onderkend: precies zoals men aan burenen nu en dan olie, boter en koeken geeft, brengt men dit voedsel naar het heiligdom. Burenen bezoeken elkaar frequent; zou men dan de heilige in zijn heiligdom, die de belangrijkste bewoner is van het eigen segment, niet bezoeken?

Door de quasi-verwantschap krijgen deze voedselgiften en bezoeken overigens een verplicht aspect: zij zijn het equivalent van de verplichte bezoeken en voedselgiften op de dag van het Grote Feest. Deze verplichtingen bestaan ook tussen overledenen en nabestaanden: de parallel met heiligdombezoek is dan wel zeer duidelijk.

Voor recent overleden verwanten houdt men een herdenkingsplechtigheid (40 dagen na de dood) en wijdt men maaltijden toe; evenzo heeft men voor de heilige een jaarlijks feest en wijdt men ook aan hem maaltijden toe.

De term meziya is van toepassing op al deze vormen van religieuze activiteit, en kan bovendien gebruikt worden voor die religieuze activiteiten die geen directe parallel hebben in de interactie tussen mensen: wierook branden, beestenoffers, het organiseren van een heiligenfeest.

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

Geertz(1966) zag een tweezijdige samenhang tussen religie en samenleving: religie is enerzijds gemodelleerd naar niet-religieuze aspecten van de samenleving, maar anderzijds levert zij juist het model voor die niet-religieuze aspecten. Dit principe is hier goed toe-

pasbaar. De voorstelling van de heilige als relatie-partner en als verwant is gemodelleerd naar de interactie tussen mensen; naar tegelijk bevatten die voorstellingen, en de ermee samenhangende religieuze activiteiten, het ideale model voor de relatie tussen mensen.

Wij hebben reeds gezien hoe idealiter de interactie tussen mens en heilige gedragen wordt door dezelfde ideologie van 'het goede hart'; die ook in het neziya-verkeer tussen mensen behoort te overwegen. In het normale menselijke verkeer zijn de relaties tussen neziya-partners lang niet altijd 'net goed hart'. Niet net alle burens bestaan goede relaties met een ongelimiteerd neziya-verkeer.

Naaste verwanten leven dikwijls met elkaar in onmin. Vele naaste verwanten komen hun verplichtingen niet na op het Grote Feest. De normen ten aanzien van de interactie tussen verwanten en tussen neziya partners in het algemeen zijn onvoldoende gesanctioneerd op afwijking van die normen effectief tegen te gaan.

In de relatie tot de heilige kan men zich echter veel minder vrijheden veroorloven. De heilige is noch alwetend, noch almachtig-evenmin als menselijke neziya-partners. Desondanks beschikt hij, als niet-menselijke agens, over veel meer informatie, en over veel zwaarder sancties, dan normale mensen. Wie nalatig is in zijn relaties met de heilige, of wie in die relaties berekenend en 'net slecht hart' is, loopt een groot risico: ziekte, ander onheil, en zelfs dood kunnen gemakkelijk zijn deel worden. De interactie tussen mens en heilige wijkt van het ideaal af, naar toch veel minder dan de interactie tussen mensen. Aldus is de religieuze activiteit een duidelijk model voor de interactie tussen mensen.

Het is echter een tamelijk vrijblijvend model. Heiligen hebben immers geen directe morele autoriteit met betrekking tot de relaties tussen mensen. In principe gaat het de heilige niet aan, of twee mensen goede of slechte relaties met elkaar hebben. Slechts in twee gevallen bemoeit de heilige zich met de interactie tussen mensen onderling: wanneer hij daartoe uitdrukkelijk wordt uitgenodigd, en wanneer één der partijen op bijzondere wijze in de bescherming van de heilige is.

In een conflict tussen mensen kan ^{men} zweren bij de heilige. Ook is het gebruikelijk, dat men (al dan niet in het openbaar) de heilige vraagt de tegenpartij te treffen met zijn wraak; een dergelijk verzoek laat men dan vergezeld gaan van een belofte (42). En voorts kan men zeker zijn van de wraak van de heilige; wanneer men zich vergrijpt aan de beheerder van het heiligdom, of aan vrouwen die op weg zijn om het heiligdom te bezoeken. In deze gevallen fungeert de heilige kennelijk niet als morele autoriteit, maar als partijganger, belanghebbende.

De Kroumirse religieuze voorstellingen kennen alleen aan God een morele autoriteit toe.

Bovendien is religieuze activiteit slechts een tamelijk vrijblijvend model voor de interactie tussen mensen, omdat dit model uitsluitend geldig is voor het personalistische aspect van de religie. Mechanicistisch bestaat er geen relatie tussen mens en heilige, er zijn dan slechts religieuze activiteiten waardoor men (met goed hart of niet) automatisch baraka kan opdoen.

De uitwisseling tussen mens en heilige.

De uitwisselingsrelatie tussen mens en heilige komt overeen met die tussen verwanten, buren en andere meziya-partners in dit opzicht, dat zij wederkerig is: tegenover giften en diensten van de ene partner staat een vergelijkbare inbreng van de andere partner.

Wij zagen reeds (in hoofdstuk 3) hoe in de uitwisselingsrelatie tussen mensen de inbreng van beide partners niet steeds identiek behoeft te zijn. Asymmetrie treedt net name dan op, wanneer er tussen de partners een groot verschil in horma bestaat. De prominente partner is in staat tot immateriële meziya's van een zeer hoge kwaliteit, bijvoorbeeld coördinatie, conflictregulatie, Qoran-lezen; deze meziya's worden echter slecht infrequent geleverd. De partner met lagere horma levert, frequent, kleine meziya's, zowel materiële (voedselgiften, kleine diensten) als immateriële (bezoek, verbale meziya's, en andere eerbewijzen).

Binnen dit schema kunnen wij de uitwisselingsrelatie tussen mens en heilige goed beschrijven. De heilige heeft zeer hoge horma (zie verder).

Zijn inbreng is van ongeëvenaarde kwaliteit: hulp, bescherming, vruchtbaarheid, kortom baraka.

Wat de mens in de relatie met de heilige inbrengt, kan nooit identiek zijn aan wat de heilige inbrengt. De relatie blijft daarom altijd asymmetrisch, ongeacht de hoogte van de horma van de betrokken mens tenidden van de andere mensen.

Wat de mens inbrengt in de relatie met de heilige, is in wezen hetzelfde als wat in een uitwisselingsrelatie tussen mensen de lagere in horma inbrengt.

Er zijn materiële offers, die voor altijd bezit van de heilige blijven en die niet meer uit het heiligdom mogen worden verwijderd (tenzij door de beheerder): boter, olie, geld, wierook, kaarsen, kaarsenhouders, wierookbakjes, een vlag.

Te materiële offers zijn (afgezien van de vlag) van zeer geringe economische waarde, zelfs voor de arme Kroumirs. Ongeacht hun economische waarde kunnen zij in een uitwisselingsrelatie met de heilige ingebracht worden, en de heilige verplichten tot reciproceren.

Volkomen abstract schijnt het uitwisselingsrelatie-model gehanteerd te worden door de participanten, wanneer zij volkomen waardeloze dingen naar het heiligdom brengen, zoals gebroken aardewerk, een kapot theepotje, lege conservenblikjes. Deze waardeloze voorwerpen zijn slechts loze dummy's, maar desondanks voldoen zij aan het model, en bezorgen zij de gever claims op de heilige.

Vervolgens zijn er voedseloffers: koeken, maaltijden, een beestenoffer. Volgens de participanten zijn deze offers equivalent aan de voedselgiften die men geeft aan een mens van hoge horma. Zij verschillen echter essentieel van deze voedselgiften: de voedseloffers bloven namelijk niet gereserveerd voor de heilige, maar worden door de gevers zelf (plus eventuele passanten) opgegeten, ter ere van de heilige, en om de baraka van de heilige te verwerven.

Ik heb over deze paradox dikwijls met mijn informanten gesproken. Zij slaagden erin mij uit te leggen dat enerzijds het voedseloffer wel degelijk eigendom van de heilige wordt (waardoor het baraka krijgt), anderzijds dat de heilige goed vindt dat de gevers het zelf opeten. 'De heilige ziet ons smullen van de koeken en van het vlees, en dan is het hem alsof hij zelf ook verzadigd raakt.'

Het offer bestaat hieruit, dat bepaald voedsel speciaal bereid wordt voor de heilige, en dat zijn naam erover wordt uitgesproken: het is in feite een immateriële, verbale meziya, die de nauwe afhankelijkheidsrelatie tussen mens en heilige benadrukt.

Maar deze personalistische opvatting heeft (uiteraard) een mechanistische tegenhanger. De gecompliceerde situatie bij voedseloffers blijkt namelijk ook als volgt opgelost te worden: 'Het voedsel is voor ons, maar de geur die uit de kookpot stijgt gaat omhoog, en daaraan verzadigt zich de heilige'.

Wij treffen hier dezelfde mechanistische conceptie van een religieus fluïdum aan, die ook in de algemene opvatting over baraka aanwezig is; sommige informanten noemde de 'offergeur' zelf baraka..

Tenslotte zijn er onmiskenbaar immateriële meziya's van de mens aan de heilige: heiligdombezoek, en het organiseren van een heiligenfeest.

Samenvattend kunnen wij nu de uitwisselingsrelatie tussen mens en heilige beschrijven als in ~~dit~~ *Diagram* (pag.256).

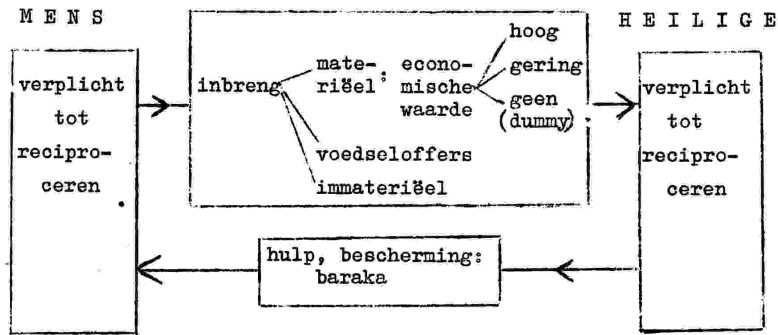


Diagram 16. De uitwisselingsrelatie tussen mens en heilige.

De heilige wordt steeds verplicht tot reciproceren, ongeacht de aard van de inbreng die de mens heeft. Ook in volkomen waardeloze materiële offers (die in het meziya-verkeer tussen mensen als meziya's niet acceptabel zouden zijn) ligt het gebaar van 'een zekere inbreng', en daarom 'triggeren' zij de verplichting tot reciproceren. Hetzelfde geldt voor de immateriële offers , en voor de voedseloffers die in feite ook immateriëel zijn.

Deze abstracte beschrijving levert nog geen verklaring voor het feit, dat immateriële respectievelijk materiële , maar waardeloze, offers de heilige kunnen verplichten tot een zo grote inbreng (baraka) van zijn kant. Men zou kunnen veronderstellen dat de economisch waardeloze offers uitsluitend afkomstig zijn van de allerarmsten en van kinderen; maar dit is beslist niet het geval. De verklaring ligt allereerst in de ideologie van het goede hart en voortv. hierin, dat de inbreng van de heilige zozeer verheven is boven alles wat de mens kan inbrengen, dat het niet veel meer uitmaakt wat de economische waarde is van de offers.

Horma en taboe.

Zoals het begrip meziya toepasbaar is op de relatie tussen mens en heilige, kunnen veel religieuze voorstellingen (niet alleen met betrekking tot heiligen, maar ook met betrekking tot andere niet-menselijke agentia) begrepen worden vanuit het begrip horma.

Evenals de mensen hebben niet-menselijke agentia horma. Hun horma is des te groter, naarmate zij hoger staan in de hiërarchie die al het bestaande omvat. Hoe antropomorf heiligen ook zijn, hun horma is groter dan die van enig levend mens.

In haar territoriaal aspect bestaat de horma van een niet-menselijke

agens uit dat deel van het landschap waarmee hij in het bijzonder geassocieerd is. Voor een heilige is dit het heiligdom met daaromheen een onbebouwd terrein.

De territoriale horma van de andere zichtbare baraka-dragers in het landschap (huis, dorsvloer, bron, raquba, pad) beperkt zich tot de eigen ruimtelijke uitbreiding. In de Qoranschool en de moskee zien we de territoriale horma geassocieerd met niet-menselijke agentia van het orthodox-islamitische complex.

Iedere niet-menselijke agens verdedigt zijn territoriale horma. Wie die horma aantast door er voorwerpen te stelen, slechte woorden te uiten, sexuele of sanitaire handelingen te plegen, wordt gestraft. Juist zoals degeen die zich ongevraagd op andermans erf bevindt, wordt weggestuurd, uitgescholden, of geslagen. De participanten zijn zich van deze analogie tussen mensen en niet-menselijke agentia volkomen bewust. Een informant bijvoorbeeld legde mij uit waarom je op het terrein van een belangrijk heiligdom niet mag jagen: 'Kijk, ik heb een paar kippen. Mag jij die kippen zomaar meenemen en doodmaken? Neen, ze zijn van mij. Precies hetzelfde is het nu met jagen rond het heiligdom. De dieren daar zijn de dieren van de heilige, en hij laat niet toe dat iemand zich eraan vergrijpt.'

Horma is niet alleen toepasbaar op de verboden ten aanzien van zichtbare baraka-leveranciers en hun onmiddellijke omgeving. Horma is immers niet alleen geprojecteerd in het landschap, maar ook in menselijke relaties. Het is mogelijk om vrijwel alle verboden in de Kroumirse religie te interpreteren als manifestaties van de horma van de desbetreffende religieuze agens.

Het is een aanval op de horma van de heilige, wanneer men tracht zich te vergrijpen aan iets dat op bijzondere wijze met hen is geassocieerd. Dit geldt voor beheerders van heiligdommen, voor fekiris die de extasedans doen voor een bepaalde heilige, voor vrouwen die heiligdombezoek brengen, voor bezoekers aan een heiligenfeest, en voor alle dingen die men aan de heilige beloofd heeft: wat wierook of geld, een maaltijd, een jong dier. Ook afgezien van religieus specialisme en van religieuze activiteiten, zijn alle bewoners van het segment waarmee de heilige geassocieerd is, in diens horma. Dat betekent dat hij ze op bijzondere wijze bijstaat, maar ook dat zij niet uit het segment mogen wegtrekken zonder zich zijn toorn op de hals te halen. Menige verhuizing werd ongedaan gemaakt omdat de heilige, door dromen of door ziekte, kenbaar maakte dat hij het met deze aantasting van zijn horma niet eens was.

Toegepast op niet-menselijke agentia maakt het begrip horma de verboden in de Krounirse religie volkomen begrijpelijk. Deze verboden hebben niet mysterieus', en verwijzen niet naar bepaalde specifiek-religieuze inheemse concepten (zoals bijvoorbeeld een eventueel Krounirs equivalent van taboe, of van de door Durkheim gepostuleerde absolute tegenstelling tussen sacraal en profaan, waarbij het profaan door verboden van het sacrale moet worden adgeschermd.).

Helaas kan horma deze verboden slechts verklaren onder het personalistische aspect van de Krounirse religie. Onder het mechanicistische aspect gelden dezelfde verboden, maar zij kunnen er niet worden verklaard, tenzij door een beroep te doen op, inderdaad mysterieuze, automatisch werkende krachten die de overtreders zullen treffen. Mechanicistisch is er kennelijk toch behoefte aan een verklaringsprincipe van het taboe-type.

Zoals een mens met veel horma in zijn sociale omgeving respectvol gedrag kan afdwingen, zo zijn ook de verplichtingen in de Krounirs religie te begrijpen vanuit het begrip horma (afgezien dus van het mechanicistisch aspect).

Verplichtingen ten aanzien van de heilige zijn bijvoorbeeld: regelmatig heiligdombezoek en offers, en het nakomen van beloften. Bezoek en offers zijn eerbewijzen waarmee de horma van de heilige bevestigd wordt. Het niet nakomen van beloften is een uitdaging aan de heilige. De toorn van de heilige is eenvoudig de agressie van iedere voorraanstaande persoon wiens horma wordt aangevallen.

Ook de mijding tussen heiligen is begrijpelijk vanuit het begrip horma. Heiligen die sterk verschillen in horma, worden geacht onderling asymmetrische relaties aan te gaan; bijvoorbeeld de heiligen binnen één dal worden in één relatieschema gegroepeerd rond de centrale heilige. Heiligen wier horma echter vrijwel even groot is, zijn rivalen en moeten elkaar mijden, om niet in openlijk conflict te komen. De manifestaties van deze mijding heb ik besproken in hoofdstuk 6. Zij is in wezen van dezelfde aard als de mijding tussen rijke en machtige mensen, zoals šihns en leidende vrouwen van verscheidene buurschappen.

Mijding tussen heiligen heeft echter ook direct sociaal-structurele aspecten. Heiligen zijn, via heiligdommen, geassocieerd met territoriale segmenten. Het segment is in de horma van de heilige; maar vanuit een ander gezichtspunt is het heiligdom in de horma van de bewoners van het segment. De sterke negatieve

beeldvorming tussen zustersegmenten komt in de religieuze sfeer naar voren. Heiligenfeesten en herkomstbezoek zijn immers belangrijke gelegenheden voor interlokale contacten. Het ene segment kan nu de inferioriteit van het andere segment formuleren door af te geven op de heilige, het heiligdom en het heiligenfeest van dit andere segment. Wanneer heiligen en heiligdommen opgevat mogen worden als symbolen van territoriale segmenten, dan is de rijdning en de rivaliteit tussen heiligen zeker gedeeltelijk terug te voeren tot de oppositie tussen segmenten. Vanouds waren massale heiligenfeesten, hoewel uitdrukkelijk bedoeld om 'de mensen tot broeders te maken' (zoals de Kroumirs zeggen), gelegenheden waarbij de tegenstelling tussen segmenten op felle wijze naar voren kwam; vroeger waren er soms vechtpartijen, tegenwoordig bestaat er (zoals ik zelf kon waarnemen) nog een latente agressie, die zich manifesteert in: zwijgen, nadrukkelijk negeren van bezoekers van elders; of hartstochtelijk aardspel tussen de vertegenwoordigers der diverse segmenten, waarbij de niet-spelers dreigend toekijken.

Horma en baraka.

Horma impliceert bescherming en verdediging, van alles (territorium, menselijke relaties) wat tot iemands 'domein' behoort. Baraka impliceert (personalistisch) een 'nauwe relatie tussen een hoger en een lager wezen, waarbij het hogere wezen het lagere helpt en beschermt. Beide begrippen hebben zeer veel met elkaar gemeen. De heilige heeft hoge horma; deze manifesteert zich in de religieuze activiteiten die op hem gericht zijn, in de grootte van het segment waarmee hij speciaal geassocieerd is, in het uiterlijk van zijn heiligdom, en in de wijze waarop alles wat met hem geassocieerd is, ontzien wordt. Niet alle heiligen hebben, volgens deze criteria, even hoge horma - en deze verschillen corresponderen met verschillen in baraka.

Wanneer wij kijken naar de wijze waarop horma en baraka worden toegepast op mensen, dan blijkt dat, ondanks hun nauwe samenhang, beide begrippen niet geheel tot elkaar herleid kunnen worden.

Aan een mens met veel horma wordt veel baraka toegeschreven. Door zijn coördinatie en conflictregulatie kan hij immers in het interactieproces van de mensen ingrijpen tot heil van alle betrokkenen; bovendien steunt zijn horma meestal op een zekere welstand, die hij zonder baraka nooit had kunnen verwerven of behouden. Over het algemeen impliceert hoge horma baraka.

In het verleden konden mensen het tot plaatselijke heiligen brengen, wanneer zij zich door bijzondere diensten aan de gemeenschap (bijvoorbeeld het ontdekken van bronnen, het regelen van grote conflicten) hoge horma verwierven.

Het is dan ook begrijpelijk dat hoge horma zich manifesteert in bijzondere religieuze activiteiten: leiderschap bij heiligdombezoek, extra heiligdombezoek, en het brengen van grote beestenoffers (appendix 5).

Van de andere kant impliceert grote baraka geen grote horma. Religieuze specialisten (beheerders van heiligdommen, en fekirs) ontlene aan hun intieme relaties met heiligen een grote baraka. Buiten de uitoefening van hun specialisme hebben zij, althans in de huidige Krounirie, niet meer horma dan hun gehuchtsbewoners. Mijn informanten benadrukken dat de horma die fekirs en beheerders hebben, niet is afgeleid van hun specialisme, maar uit hun niet-specialistisch gedrag binnen de structuur van de niet-religieuze interactie. De feitelijke verschillen tussen fekirs ten aanzien van horma bevestigen dit.

Het lijkt een paradoxale situatie. Beheerders van heiligdommen en fekirs verrichten immers zeer grote diensten voor de gemeenschap. De beheerder onderhoudt het heiligdom, dat karakteristiek attribuut is van de hogere segmenten, en hij coördineert religieuze activiteiten die van essentieel belang zijn voor het segment. De fekir is de middelaar, die door de extasedans de aanwezigheid van heiligen op een bepaalde locatie van bewerken, daardoor baraka helpt verspreiden, geesten uit het huis doet verdwijnen, zieken helpt genezen, en de toekomst voorspelt. Behalve zij die het religieuze karakter van de extasedans ontkennen, is iedereen het erover eens dat beheerders en fekirs een belangrijke functie in de gehuchtsaanleving vervullen. Toch wordt fekirs en beheerders geen horma toegekend op grond van hun specialisme. Integendeel, in één van de onderzochte gehuchten (Sidi Mehâned) staan juist fekirs, en de huidige beheerder, in afhankelijkheidsrelatie tot de huidige en vroegere Sîhs ter plaatse (wat lage horma impliceert).

Wanneer wij echter de betekenis van horma en baraka in het oog houden, verdwijnt de paradox. De baraka van de religieuze specialist verwijst immers (onder het personalistische aspect) naar zijn afhankelijkheidsrelatie met een heilige: hij is in de horma van een heilige. Welnu, iemand die zelf in de horma van een ander is, kan nauwelijks zelf grote horma hebben; hij is fundamenteel een afhankelijke, een beschernde, in plaats van een autonome beschermer.

Ten aanzien van fekirschap levert het bovenstaande interessante inzichten op. Datgene wat 'in de horma' is, omvat gewoonlijk: vrouwen, vee en het huis. Vrouwen en vee zijn nu gegevens die, op symbolische wijze, in de extasedans zijn uitgewerkt. Sommige extasedansers (met name de Šauš) kleden zich voor de dans in vrouwekleden; vele andere dansers doen minstens een vrouwehoofddoek on. De manipulaties bij de extasedans worden ook verricht met overwegend vrouwelijke attributen: een sikkel (naaien is vrouwewerk)^{vrouwewerk}, vuur (in het huishouden maken vrouwen het vuur en verzorgen het), brandende dakbedekking (waarvan het plukken en transporteren vrouwewerk is). Vele dansers beelden tijdens de extasedans het dier uit dat op bijzondere wijze geassocieerd is met de heilige die zij in hun lied noemen. Door deze symbolische uitwerkingen wordt de afhankelijkheidsrelatie tussen fekirs en heilige benadrukt. Misschien hangt met dit symbolische complex ook samen dat fekirs zich in de interactie tussen mannen niet zozeer laten gelden, en dat zij in de verhouding tot hun vrouw minder nadrukkelijk trachten te beantwoorden aan het ideaal van de Krounirse nan (hoofdstuk 13).

Wij zijn hiermee gekomen aan het eind van de beschrijving van de Krounirse religie in haar sociale en culturele context.

Ik zal nu de voornaamste conclusies samenvatten.

Deel VI. Conclusie.

Analyse van de Kroumirse religie in haar culturele en sociaal-structurele context liet duidelijk zien dat deze religie geen apart, losstaand complex is, maar integendeel op vele manieren samenhangt met de niet-religieuze aspecten van de betrokken samenleving.

Om die samenhangen te kunnen verkennen moest ik allereerst een definitie van religie kiezen, die voor de Kroumirse samenleving toepasbaar was, en die bepaalde gebreken van andere religie-definities vermeed.

De samenhang tussen religie en sociale structuur is vooral opvallend ten aanzien van de territoriale segmentatie. De in het landschap zichtbare zaken waarop religieuze voorstellingen en activiteiten zijn gericht (heiligdom, huis, dorsvloer, bron, vergaderplaats der mannen, pad) zijn als karakteristieke attributen toegevoegd aan territoriale segmenten op diverse niveaus. De territoriale segmentatie manifesteert zich onder andere in de relatiepartonen tuss inheems gepostuleerd worden tussen de met heiligdommen geassocieerde heiligen; (lokaal) heiligdombezoek; en in heiligenfeesten.

De segmentaire structuur is, door migraties en andere demografische factoren, en voortdurende verandering. Migraties stellen de sociale eenheden steeds weer voor het probleem, de aanvankelijke oppositie tussen nieuwe immigranten en eerdere bewoners op te vangen. Bij dit proces heeft religie een belangrijke integrerende invloed: zij bewerkt identificatie met dezelfde heilige, en activiteiten gericht op dezelfde religieuze zaken in het landschap. In andere gevallen bevestigt de religie juist de oppositie die door migratie ontstaat: de immigranten introduceren hun eigen heiligdom, en de ecologische rivaliteit tussen immigranten en eerdere bewoners leidt tot rivaliteit tussen heiligdommen, en de daarmee geassocieerde heiligen.

Religie vormt ook een doorbreking van de segmentaire structuur. Heiligdommen (en vooral heiligenfeesten) worden ook bezocht door mensen buiten het territoriale segment waarmee de heilige bij uitstek geassocieerd is. Religie heeft zo een belangrijke functie in het bevorderen van interlokale contacten, en hangt met name nauw samen met het huwelijkspatroon. Vandaar dat een religieus centrum een afwijkend huwelijkspatroon bleek te hebben. Beheerders van heiligdommen en leden van de plaatselijke religieuze broederschap doorbraken vroeger de segmentatie: enerzijds door conflicten

tussen segmenten te regelen, anderzijds omdat zij zelf behoorden tot een organisatie met vertakkingen in de gehele Islamitische wereld (de Qadiriyya-broederschap). In het verleden hadden juist religieuze specialisten dikwijls de gelegenheid zich te vestigen in de Kroumirie; de naam van clans in en om het onderzoeksgebied herinnert nog aan dit religieuze verleden van de sociale groeperingen. Voorts vormt het orthodox-islamitiesche complex een mogelijkheid, de beperkingen van de segmentaire structuur te overwinnen en zich te identificeren met de gehele wereld der Islam.

Naast segmentatie komen ook andere principes van de Kroumirse sociale structuur naar voren in de religieuze sfeer: de ideologische nadruk op patrilineaire afstamming (in de recrutering der beheersders); de nadruk die in de praktijk gelegd wordt op de gehele kindred (recrutering van beheersders en van fekkirs); de ideologie van fundamentele gelijkheid (slachtritueel); structuren van politieke macht (in verband met fekkirschap, heiligdombeheer, en leiderschap bij heiligdombezoek); individuele verschillen naar welstand en sociaal aanzien (in verband met offers, leiderschap bij lokaal heiligdombezoek, en variaties in individueel heiligdombezoek).

De distributie van begraafplaatsen over sociale eenheden bleek samen te hangen met oude clan-affiliaties, die verder geen directe betekenis meer hebben binnen de territoriaal-segmentaire structuur. Recrutering van fekkirs, en ook de relatie tussen mensen en niet-locale heiligen, hangen nauw samen met matrilineaire afstamming, die in de niet-religieuze sfeer geen bijzondere nadruk krijgt.

Niet alleen bewerkt religie de sociale integratie door territoriale segmenten inwendig te integreren, en door de barrières tussen de segmenten te helpen doorbreken. Ook ten aanzien van de basis-idealen in de Kroumirse samenleving (de goede mens, het goede hart, de ideale verhouding tuseen verwanten en tussen bureu) levert de religie aanvullende sancties, en (in de interactie tussen mens en heilige) een model dat ook voor de interactie tussen mensen geldig is. Aldus bevordert religie de normatieve integratie van de Kroumirse samenleving.

Analyse van de culturele component van de Kroumirse religie omvatte onder meer een verkenning van de gecompliceerde, dialectische structuur van het inheemse basisbegrip .baraka. Veel van de schijnbare tegenstrijdigheden binnen de Kroumirse religie bleken te kunnen worden teruggebracht tot de semantische structuur van het begrip baraka. Overblijvende, werkelijke tegenstrijdigheden moeten worden verklaard uit onvoldoende integratie van de Kroumirse

religie als cultureel systeem, voortkomend uit geringe sociale controle op religieuze voorstellingen (door geringe verbalisatie), en uit sociale verandering.

Vervolgens werden de samenhangen tussen religie en ecologie verkend. Wij lieten ons daarbij leiden door de controverse tussen enerzijds Durkheims, anderzijds Malinowski, Radcliffe-Brown en Worsley: hebben zaken uit de zichtbare wereld, die voorwerp worden van religieuze voorstellingen en activiteiten, nu een intrinsieke heiligheid (met name op grond van hun ecologisch belang), of is hun heiligheid hun louter toegevoegd door de maatschappij (omdat zij als symbool van sociale eenheden kunnen fungeren)? Bij de analyse van het Kroumirse materiaal bleek deze controverse overwonnen te kunnen worden: de samenhang tussen religie en ecologie is onmiskenbaar, maar zij is indirect en krijgt pas vorm via de sociale structuur. Niet alle ecologisch strategische zaken worden voorwerp van religie, maar uitsluitend die welke daadwerkelijk fungeren als symbool van sociale eenheden, met name als karakteristieke attributen van territoriale segmenten; waarbij dit fungeren als karakteristiek attribuut meestal een ecologische verklaring heeft.

Analyse van de culturele component bracht tenslotte de zeer nauwe conceptuele samenhang aan het licht tussen enerzijds religieuze voorstellingen en activiteiten (verboden, verplichtingen, de uitwisselingsrelatie tussen mens en niet-menselijke agentia), en anderzijds de praktijk van de interactie tussen mensen. Meziya en horna, basisprincipes in de menselijke interactie, zijn even fundamentele noties in de religieuze sfeer. De religieuze sfeer kent echter een eigen basisbegrip, baraka, dat nauw met horna samenhangt maar daartoe niet herleid kan worden.

Deze culturele analyse van de samenhang tussen religie en niet-religieuze aspecten van de maatschappij heeft twee beperkingen. Ten eerste gaan wij ervan uit, dat in deze samenleving religieuze voorstellingen en activiteiten min of meer vast onlijnd zijn, vrij stabiel zijn in de tijd, en geringe individuele afwijkingen vertonen; met name voor religieuze voorstellingen is aan deze eis niet geheel voldaan. Vervolgens kan dit type analyse geen opheldering bieden ten aanzien van die elementen in de religie, die als min of meer geïsoleerde cultuurtrekken afkomstig zijn uit een samenleving die van de onderzochte aanzienlijk verschilt in ruimte en/of tijd. De Kroumirse extase-dans en haar organisatie zijn waarschijnlijk grotendeels niet-autochtoon. Het is dan ook niet verwonderlijk dat wij in de niet religieuze sfeer geen

activiteiten en organisatie vinden die nagenoeg aan die van de extasedans parallel lopen. De voorstellingen met betrekking tot de extasedans sluiten vrij goed aan bij de rest van de Kroumirse religie (met name in de dialectiek van het begrip baraka); er blijven echter aspecten die daarmee niet te rijmen zijn (het demonisch karakter van de niet-menselijke agentia die geacht worden zich in de extase-dans te manifesteren).

De persoonlijke, psychologische aspecten van de Kroumirse religie konden in dit rapport slechts terloops worden aangeduid. Zowel in het orthodox-religieuze complex als in de verering van religieuze zaken in het landschap houdt veel religieus élan van de participanten direct, en bewust, verband met de zorg om het dagelijks brood - het grootste probleem waarmee de Kroumirs te kampen hebben. Ik wees op de geringe praktische relevantie van een leven na de dood. Gewoonlijk vloeien orthodoxie en lokale heterodoxie in elkaar over, maar bij openlijke confrontatie met de orthodoxie leveren de heterodoxe elementen schaamte en onzekerheid op. De relatie tussen mens en heilige is een model van, en voor, de relatie tussen naaste verwanten en burens; zij zal beslist de specifieke, psychologische en dieptepsychologische problemen weerspiegelen van deze nauwe relaties tussen mensen in de Kroumirie maar dit aspect heb ik niet kunnen onderzoeken (vgl. Greygton 1969). Ook de extasedans zou een dankbaar onderwerp zijn voor nader psychologisch onderzoek: Er zijn aanwijzingen dat de recrutering van fekirns niet alleen met sociaal-structurele maar ook met psychologische factoren samenhangt (waarbij een verband lijkt te bestaan met de man-vrouw relatie in de Kroumirie); bovendien is het voor de hand liggend om onder het demonisch aspect van de extasedans een dieptepsychologische problematiek te vermoeden. Karakteristieke attributen, symbolen, van sociale eenheden zijn voorwerp van religie; sociologisch zien wij hierin een middel tot integratie van de groep, en de psychologische keerzijde is dat religie essentiël is voor de sociale oriëntatie van het individu, voor het gevoel van 'hier hoor ik thuis, dit is de groep mensen waarmee ik het meest verbonden ben.' Tenslotte wijs ik op een psychologisch gegeven waarvan vrijwel de gehele Kroumirse religie doortrokken is: ontspanning, recreatie.

Uit dit alles blijkt hoe nauw de relatie is tussen religie en niet-religieuze aspecten van de onderzochte samenleving. Die samenhangen bestaan er in vele verschillende vormen, direct en minder direct.

Met sociaal-wetenschappelijk onderzoek van religie is niet meer in een stadium dat wij de samenhang tussen religie en samenleving in één grootse formule willen vatten, zoals Durkheim en zijn tijdgenoten. Het beeld dat wij thans van een religie kunnen schetsen, is noodzakelijkerwijs gecompliceerd en misschien verwarrend. Maar misschien zijn wij zo toch op weg naar een beter begrip van de religie en van de samenleving in haar geheel.

Deel VII. Verantwoording.
Noten.

- (1) Southall (1959) bestrijdt Fried (1957:20) en diens interpretatie van Leach (1961:56v), maar in plaats van de geringe betekenis van localisatie van lineagesystemen te bespreken, spitst Southalls betoog zich toe op de juridische status van vrouwen in een segmentair lineage-systeem.
- (2) Een belangrijk punt is dat, om te kunnen toetsen of verwantschap (in diverse categorieën) een onafhankelijke factor vormt in bepaalde aspecten van de sociale structuur, andere variabelen (met name territorialiteit) constant gehouden moeten worden; aan deze voorwaarde is bij mijn analyse voldaan.
- (3) Murphy & Kasdan (1967:10) proberen een antwoord te vinden op de vraag: hoe kan zich de agnatische ideologie handhaven in Arabische samenlevingen, waar immers cognatische (en affinale) verwantschap structureel even belangrijk is als agnatische (volgens de theorie van deze auteurs). Deze vraagstelling sluit aan bij mijn beschouwingen over de kindred in de Kroumirse samenleving. In de Kroumirie echter is verwantschap (kindred) secundair ten opzichte van territorialiteit. Daarom kunnen wij dit probleem hier laten rusten. Murphy & Kasdan menen hun vraag te kunnen beantwoorden door bij de participanten bepaalde systematische manipulaties op genealogische kennis te veronderstellen. Elders (Binsbergen 1970b) heb ik de toepasbaarheid van hun suggesties op het Kroumirse materiaal kwantitatief onderzocht.
- (4) Aan Prof. Dr. A. J. F. Kölblen dank ik de volgende suggestie. Het is niet ondenkbaar dat de selectie van een bepaald segmentair structuurbeginsel (territorialiteit of unilineaire afstamming) in segmentaire samenlevingen samenhangt met de aard van het huwelijkssysteem. De Kroumirie heeft een opvallend open huwelijkssysteem: huwelijkskeuze is slechts gestructureerd door het incesttaboe, en dit omvat slechts de allernaaste verwanten (ouders' ouders; ouders' siblings; siblings' kinderen; siblings' kinderen; kleinkinderen). In samenlevingen met een veek uitgebreider incesttaboe, of met huwelijksprescripties, zou unilineaire afstamming als segmentair structuurprincipe veel belangrijker kunnen zijn dan in de Kroumirie. Interculturele vergelijking kan hier uitsluitel bieden. Over de details van het Kroumirse huwelijkspatroon, zie: appendix 8; Binsbergen 1970a: appendix 2; Binsbergen & Binsbergen 1970).
- (5) Dezelfde seksuele tegenstelling vindt men terug in Bourdieu's (1966) analyse van, aan het Kroumirse hormabegrip nauw-verbanten, inheemse begrippen in Kabylisch (Algerije).
- (6) Het Kroumirse begrip horma doet denken aan vergelijkbare, eveneens complexe begrippen, in andere mediterrane samenlevingen (Algerije, Spanje, Italië), die beschreven zijn onder de algemene term eer, honour (Peristiany 1966; Silverman 1966). Het is mogelijk om ook in dit rapport de inheemse term horma overal door eer te vervangen. Maar veel winnen wij daarbij niet. Overal zou het begrip eer dan toch gebruikt worden in de specifieke, strikt Kroumirse betekenis, die aanzienlijk afwijkt van het niet-technische gebruik van het woord eer in het Nederlands. Het begrip eer zoals thans in de antropologische literatuur gebruikt, is even gecompliceerd en multidimensionaal als horma; horma vervangen door eer levert dus geen winst aan duidelijkheid. Bovendien vermijden wij, door gebruik van de inheemse term,

de suggestie dat de Kroumirse eer niet slechts verwant, maar volkomen identiek zou zijn met dergelijke termen in andere mediterrane samenlevingen. Niet uit exotisme, maar omwille van de duidelijkheid laat ik daarom het begrip horma in dit rapport onvertaald.

- (7) De uitvoerige bespreking bij Marçais & Guiga (1925:217v) laat zien dat uitdagingen en beledigingen aan het adres van heiligen en zelfs van God op het Noordafrikaanse platteland algemeen voorkomt.
- (8) Een dergelijk programma is uitgewerkt in Van der Veens analyse (1969:157v) van religieuze voorstellingen en sociale structuur bij de Anavil-Brahmanen van Zuid-Gujarat (India). Deze benadering is van invloed geweest op mijn eigen analyse van de Kroumirse religie (vooral hoofdstuk 16).
- (9) Mechanicisme is een bekende term uit de natuurfilosofie. Men verstaat eronder een natuurwetenschappelijk of filosofisch systeem 'dat (...) de wereld uitlegt door beweging van deeltjes, die als de onderdelen ener machine zijn, gelijk de mechanica ze bestudeert. Men gebruikt ook vaak de naam "mechanisme"; dit woordt betekent echter in het Nederlands spraakgebruik gewoonlijk een stoffelijk stelsel, de structuur ener machine, niet een wetenschappelijk systeem (Hoenen 1947:21v). Ook fluïda, zoals de oude natuurwetenschap moest aannemen om electriciteit, magnetisme en warmte te verklaren, passen in het algemene mechanicisme: het waren 'een soort inponderable substanties, dragers van (...) onveranderlijke kwaliteiten' (Hoenen 1947:211v). De laatste omschrijving past uitstekend op baraka in haar niet-personalistisch aspect.
- (10) Niet al dergelijke liefdadigheid wordt echter direct in verband gebracht met God en de Islam. Er bestaat in de Kroumirie het gebruik om een deel van het akkerland toe te wijden aan een plaatselijke heilige; na de oogst wordt het op die plek gegroeiide graan, of de geldelijke opbrengst daarvan, aan een arm gezin gegeven met de woorden: 'dit is de oogst van Sidi ...' Dit is liefdadigheid, zonder claims van reciprociteit (het wezenlijke van liefdadigheid), maar, voor zover het een religieuze activiteit is, niet direct gericht op God, maar op een plaatselijke heilige.
- (11) In dit verband is de volgerde passage bij Schulte Nordholt (z.j.:14) interessant: 'Ene donderdagavond of -nacht moet hij (de beheerder - vB) wierook en kaarsen op het graf leggen. Tevens is hij in bezit van de familievlag, en de oorkonde waarop de familienaam staat en de heiligheid van de marabout (plaatselijke heilige - vB) wordt bevestigd. Dit laatste zit in een gesloten kist en het is voor niet-islamieten en zelfs voor niet-familieleden niet toegestaan dit te zien.' In mijn onderzoeksgebied waren twee heiligdommen met een dergelijke kist. Samen met de beheerder heb ik alle vlaggen bekeken, maar van een oorkonde heb ik nooit iets gehoord. Gellner (1969:176) schrijft over een dergelijk document in verband met een plaatselijke heilige in Marocco. Aangezien mijn informanten de vlaggen, ook de zeer oude, voorstelden als giften van bezoekers aan het heiligdom (van enkele kon ik de gevers inderdaad traceren), heb ik nooit onderzocht of misschien beaalde vlaggen van oudsher als familiebezit bij de heilige of bij de beheerders van het heiligdom behoorden. Overigens is een oorkonde die aan de buitenwereld niet getoond mag worden, wat verdacht!

- (12) Klei, persoonlijke mededelingen. Zie ook de stafkaart van Fernana; de afkorting A.F.K. die daarop enige malen voorkomt, duidt heiligdommen aan geassocieerd met Sidi Abd-al-Qader.
- (13) Eigennamen in de Kroumirie hebben overigens voldoende interessante sociaal-culturele aspecten om een verder onderzoek te wettigen.
- (14) De volgende passage berust op appendix 5.
- (15) Ik kreeg de indruk dat de vruchtbaarheid voor vele vrouwen een groot probleem was, zodat daarvoor de heiligen dikwijls geconsulteerd moesten worden. Dit is niet verwonderlijk, gezien het volgende. In de Kroumirie is onvruchtbaarheid een schande en een vloek. Kinderen zijn voor een vrouw de belangrijkste mogelijkheid om zich te manifesteren, en om een zekere machtspositie op te bouwen in het kleine segment waar zij als vreemde vrouw inhuwt. Tussen ouders en kinderen, en tussen siblings, kan er over sex niet gesproken worden; dit is een verbod dat nog steeds zeer effectief is. Veelal trouwt men met iemand die men niet of nauwelijks kent: de ouders of hun plaatsvervangers (FaBr, oudere broeder), regelen het huwelijk. Medische voorzieningen zijn gering; de kindersterfte is hoog. En tenslotte kon, vóór de onafhankelijkheid van Tunesië (1956) een vrouw zeer gemakkelijk door haar man worden verstoet, met name omdat zij geen kinderen, of slechts dochters voortbracht.
- (16) Dit gebruik is nogal uitzonderlijk binnen het geheel van Kroumirse voorstellingen in verband met de heiligenverering. Enerzijds is het vrouwehemd een stuk stof, dat men juist als andere stukken stof voor vrouwekieren, of als vlaggen, als geschenk voor de heilige in het heiligdom kan achterlaten; uitzonderlijk is dan echter dat het vrouwehemd uitdrukkelijk geen geschenk is: de heilige mag het zolang onder zijn beheer houden, maar zogauw het opgeladen is met voldoende baraka, neemt de vrouw het weer mee. Anderzijds herinnert het meebrengen van een hemd, met het doel het later weer mee te nemen en voor eigen gebruik aan te wenden, aan de koecken die men meeneemt voor het heiligdom. Maar hoewel deze koecken bedoeld zijn om door de mensen zelf gegeten te worden, worden zij bij het bezoek uitdrukkelijk als voedselgift en als bezookgift aan de heilige gepresenteerd, zij ontlene juist hun baraka aan het feit dat zij eigendom worden van de heilige (hoofdstuk 16). Wat het ritueel met het vrouwehemd nu volkomen a-typisch maakt, bijna apocrief, is het feit dat hierbij het mechanicistische aspect van de baraka op geen enkele manier wordt aangevuld met een personalistisch aspect. Het hemd wordt geen eigendom van de heilige en geldt niet als geschenk voor de heilige. Tegen deze achtergrond is het ritueel met het vrouwehemd het enige mij bekende voorbeeld waarin een mens iets in een heiligdom binnenbrengt, het uitdrukkelijk in de hoede van de heilige achterlaat met het doel baraka op te doen, om het vervolgens weer als eigen bezit mee te nemen.

In het verleden gebruikte men heiligdommen ook als volgt: Zakken graan en landbouwwerktuigen zette men voor enige tijd naast het heiligdom neer, wanneer men ze niet onmiddellijk mee kon nemen: in een segmentaire, door wapengeweld beheerste samenleving waren heiligdommen de enige plaatsen waar onbewaakt bezit gerespecteerd werd. Men bracht de voorwerpen in de baraka horma van de heilige (hoofdstuk 16); echter uitsluitend om te te doen bewaren, en niet om ze baraka te laten opdoen.

- (17) Van de heiligdommen in tabel 7 (appendix 1) zijn minstens de volgende blijkens hun naam geassocieerd met soorten uit het plantenrijk: 3 (St.-Jans-broodboom); 4 (idem); 5 (riet); 6 (idem); 7 (idem); 42 (idem); 8 (*zarura*, de Nederlandse naam van deze heester is mij onbekend); 21 ('die mompelt in de bladeren'); 25 ('wiens bladeren door de wind bewogen worden'); 28 (vijgeboom); 61 (mirte).
- (18) Overigens is het bijzonder merwaardig dat Lévi-Strauss (1965:102v, 136v) zich zo laatdunkend uitlaat over de totemisetheorie van Durkheim (1960). Niet alleen is Lévi-Strauss, als leerling van Durkheims leerling Mauss, en het algemeen een soort geestelijke kleinzoon van Durkheim. Ook de kerninhoud van Lévi-Strauss' totemtheorie, zoals ik die in de tekst heb samengevat, is reeds in essentie te vinden bij Durkheim (1960:boek 2, hoofdstuk 3)!
- (19) in de Kroumirie (Demeerseman 1964) en elders in Noord-Afrika (Montet 1909; Westermarck 1926) bestaat de opvatting, dat de baraka van levende wezens bijzonder geprononceerd is in spreektaal, en door spuwen of kussen kan worden overgedragen. Overigens is in een ander slijmachtig lichaamsvocht: menselijk en dierlijk zaad, de baraka nog sterker geprononceerd, wat verwijst naar baraka als levenskracht en naar de rol van de heiligen bij de bevordering van vruchtbaarheid. Bloed wordt geacht geen baraka te dragen - het is verboden voedsel, en de ratio van de Moslimse slachtmethode en van het verbod op natuurlijk gestorven dieren is juist: vlees te krijgen dat zo weinig mogelijk bloed bevat. In dit verband is het interessant dat in de Kroumirie bloed de agnatische verwanten symboliseert, en melk (wel positief met baraka geassocieerd) de cognatische verwanten; dit hangt samen met de bijzondere vrouwelijke connecties van het begrip baraka (vergelijk hoofdstuk 15).
- Niet slechts bij offers voor de geesten, maar ook bij beestenoffers voor heiligen en voor de Profeet neemt men aan dat geesten het bloed oplikken, en ook bepaalde organen die men wegwerpt nuttigen: blaas, zwezerik, baarmoeder, vulva. Sommige informanten stellen echter spontaan dat de heilige zelf blij is met het bloed dat stroomt bij een offer voor hem - en dat de heilige juist daarom beestenoffers verre verkiest boven het toewijden van per kilo gekocht vlees.
- De achtergronden van de merkwaardige combinatie van (baraka-dragend) speeksel van anonieme voorbijgangers, en (niet-baraka-dragend) bloed in het nošra-ritueel zijn mij verder niet duidelijk geworden.
- In het algemeen is analyse van de symboliek in engere zin een onderdeel van de Kroumiris religie waaraan ik bij mijn onderzoek niet veel aandacht heb besteed.
- (20) Zozeer als iemand gewaardeerd wordt als hij zich conformeert aan het ideaal van zeer goede relaties met zijn naaste buren, zo kwalijk is het als hij door verhuizen die relaties verbreekt. Argumenten om te verhuizen, die buiten de sfeer van relaties tussen mensen liggen, zijn daarom dankbare uitvluchten; voor de goede verstaander zijn zij echter toch weer geladen met een symbolische betekenis, die als het ware in jargon het probleem samenvat. Stereotiepe verhuisargumenten zijn bijvoorbeeld: 'het was te winderig daar', 'het struikgewas schoot daar teveel op', 'ik heb nu rust'. Ook de aanwezigheid van geesten wordt als uitvlucht om te verhuizing aangevoerd. In het mij bekende geval geloofde de betrokkene stellig de geesten-interpretatie. Maar wij kunnen zijn verhuizing ook anders bekijken: door te verhuizen

verbeterde hij in economisch opzicht de samenstelling van zijn naaste bureu. Hij verbrak echter niet de relatie met zijn vroegere bureu.

- (21) Een bespreking van bewegingen, instrumenten en muziek bij Kroumirse dansen vindt men bij: Binsbergen 1970d.
- (22) Bij het aanroepen van deze heiligen treedt een merkwaardig syncretisme op. Plaatselijke heiligen, en sommige andere niet menselijke agentia aangeroepen voor de extasedans, hebben bepaalde vaste attributen, epitheta die steeds in één adem met hun naam genoemd worden: Bu-Maruba met-de-stier, Mehâmed met-de-patrijzen, Sidi Hamâd die-te-Tunis-slaapt. Deze epitheta worden verklaard door plaatselijke mythen die vrijwel iedereen kent. Sommige dansers gebruiken nu deze epitheta, maar verbinden ze aan andere namen van niet-menselijke agentia, zodat combinaties ontstaan als 'Abd-al-Qader met-de-stier.' Deze combinaties zijn, overigens, plaatselijk ongebruikelijk en worden niet door mythen ondersteund.
- (23) Ik spreek hier alleen over religieuze oppositie, omdat die door mijn materiaal gedocumenteerd wordt. Uiteraard moet er tussen de Mayziya en de nieuwkomers ook de meer alledaagse competitie hebben bestaan over weidegrond, akkers, bronnen (vgl. Peters 1967). Hiervan getuigt (Martong 1968) dat de Mayziya zich tegen het einde van de vorige eeuw hoger tegen de helling vestigden, om nieuwe ontginningen te maken. Hier is de grond steil en zijn de bronnen slechter. In dezelfde richting wijst de economische neergang van de leden van agnatische kernen 4 en 5. De nieuwkomers (Arfauiya, Zegaydiya) moeten hun religieuze en politieke succes ter plaatste gefundeerd hebben op een solide ecologische basis. De oppositie tussen eerdere bewoners en immigranten wordt uitvoeriger behandeld in hoofdstuk 12.
- (24) Dit bewijst onderstaande tabel:

| heiligdom | aantal verschillende lineages door leden waarvan dit heiligdom lokaal bezocht wordt (uitsluitend de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya) |
|-----------|--|
| 17 | 13 |
| 35 | 13 |
| 36 | 13 |
| 5 | 9 |
| 10 | 9 |
| 7 | 7 |
| 12 | 7 |
| 37 | 4 |
| 2 | 4 |
| 9 | 2 |
| 6 | 1 |
| 11 | 1 |
| 13 | 1 |
| 16 | 1 |
| 3 | 1 |
| 1 | 1 |

Tabel 5. Lokaal heiligdombezoek en historische lineages.

- (25) Lineage 5 heeft alleen al in Sidi Mehamed en Mayziya 4 agnatische kernen; slechts een onderdeel van één agnatische kern bezoekt heiligdom 6. Evenmin bezoeken alle vertegenwoordigers van lineage 1 in Mayziya (agnatische kern 1 en 2) de heiligdommen 1, 3 en 11; laat staan de vertegenwoordigers van deze lineage (o.a. leden van kern 1 en 2) te Hamraya, Sehida en Saydiya. Lineage 3 heeft leden te Fid al-Missay, die heiligdom 16 niet bezoeken. Lineage 6 heeft vertegenwoordigers in Sidi Mehamed (inclusief Remál), Hamraya, en in een aantal gehuchten langs de periferie van het onderzoeksgebied; deze bezoeken lang niet allemaal heiligdom 13.
- (26) De mate waarin voorwaarde 5 vervuld wordt kan worden geanalyseerd met de genealogische diagrammen op de volgende pagina. Blijkens diagram correspondeert verschil in lokaal heiligdombezoek slechts in het geval van lineages 3 en 6 met segmentaire oppositie tussen agnatische segmenten. Lineage 5 kan segmentaire oppositie niet het verschil verklaren tussen subkern 12b en 12a. De met * gemerkte personen zijn immers onderling paternale neven, die ten opzichte van elkaar precies dezelfde segmentaire positie bezetten; op grond van het lineagemodel zouden wij verwachten dat alle neven hetzelfde lokale bezoek vertonen, of alle drie ander, maar niet dat twee neven hetzelfde gedrag vertonen en één neef afwijkend gedrag. Ook voor het lokale bezoek van lineage 1 biedt het segmentaire lineage-model geen verklaring. Er bestaat geen segmentaire oppositie tussen Fa (1c) en So (1d); toch vertonen zij een ander lokaal bezoek. De verschillen in lokaal bezoek tussen de groepen van paternale neven 1c(+1d), 1b en 1a zou door segmentaire oppositie binnen een lineage-model verklaard kunnen worden, ware het niet dat 1a hetzelfde bezoek vertoont als kern 2, waarmee het hele agnatische segment 1c(+1d)+1b+1a in segmentaire oppositie is.
- (27) Een leidende vrouw beschikt nog over een ander middel om haar leiderschap bij heiligdombezoek te effectueren. Soms, wanneer het weer tijd wordt voor lokaal bezoek, claint zij (terecht of ten onrechte) dat de desbetreffende heilige aan haar in een droom is verschenen en om het bezoek heeft gevraagd. Dit verleent aan haar initiatieven een bijzonder, religieus aura.
- (28) De importantie van heiligdommen is hier bepaald aan de hand van de volgende criteria: uiterlijk; heeft het heiligdom een eigen, groot feest; hoe groot is het territoriale segment waarvan het heiligdom het karakteristieke attribuut is. Aldus heb ik de heiligdommen ingedeeld in drie klassen van importantie. In de hoogste klasse vallen de centrale heiligen van een dalkom. In de middenklasse vallen heilgen die bezocht worden op niveau van gehucht en superbuurschap, mits zij uiterlijk niet al te onaanzienlijk zijn en door de participanten als min of meer belangrijke heiligdommen worden beschouwd. De rest behoort tot de laagste klasse.

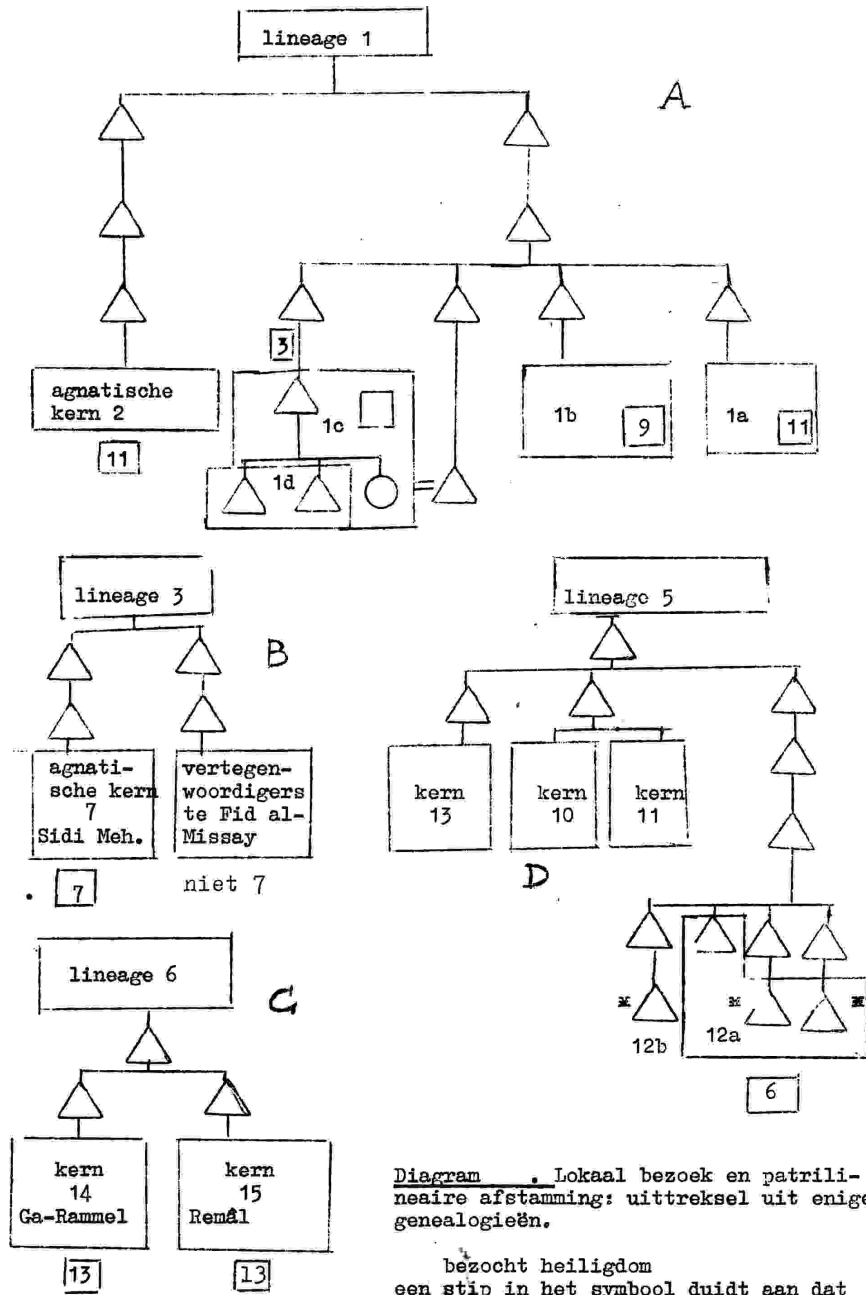


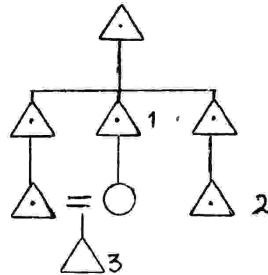
Diagram . Lokaal bezoek en patrilineaire afstamming: uittreksel uit enige genealogieën.

bezoekt heiligdom
 een stip in het symbool duidt aan dat de betrokkene niet meer in leven is (1968).

- (29) Voorbeelden hiervan vindt men bij Hartong (1968).
- (30) Ik noem slechts: Ulād al-Hāǧǧ (Zonen van de Pelgrim, d.w.z. de Heilige); Ulād ben Sayyid (Zonen van de Heilige); Saydiya (clan genoemd naar as-Sayyid, de Heilige); Ulād Hellāl (Hellāl was volgens een bekende mythe de knecht die Sidi Abdallah en Sidi Bu-Nāqa begeleidde op hun laatste reis); Debābsa (clan genoemd naar Bu-Dabus, een belangrijke plaatselijke heilige).

(31) Zo was de huidige beheerder een verzoeningspoging bij een conflict in 1967-68: een pasgehuwde vrouw, die bij haar schoonmoeder inwoonde, ging na hevige ruzies terug naar haar vader (die in hetzelfde gehucht woonde) en bleef daar maanden maandenlang, omdat haar man weigerde een aparte woning voor haar en zichzelf te bouwen - los van het gezin van haar schoonmoeder. Maar zelfs bij zo'n huisbakken conflict slaagde de beheerder niet op eigen kracht! Het conflict werd opgelost door gezamenlijke bemiddeling van de weduwe van een vroegere ših en haar zoon (assistent van de huidige ših).

(32) Rond mijn onderzoeksgebied kwamen vier andere heiligdommen met een beheerder voor: Sidi Asker, Sidi Abdallah bi-ǧemāl, Bu-Haruba, en Sidi Metir. De opvolging bij Sidi Abdallah en Sidi Metir is mij onbekend. De huidige beheerder van Bu-Haruba is de zoon van de vroegere beheerder; verdere gegevens ontbreken mij. Onderstaand diagram toont de genealogische relatie tussen de laatste drie beheerders van Sidi Asker:



Diagram

Hoewel deze drie beheerders tot dezelfde agnatenkern behoren, kunnen wij hier toch niet spreken van patrilineaire of adelfische opvolging. De laatste beheerder is geen zeer nauw agnaat van de voorlaatste, en dankt zijn beheerderschap waarschijnlijk eerder aan het feit dat hij DaSo is van 1, dan aan het feit dat hij FaBrSoSo is van 2 (respectievelijk BrSoSo van 1).

- (33) Aan de hand van materiaal vermeld in Binsbergen (1970a:99v) kon worden vastgesteld dat een aselecte steekproef van 12 gezinshoofden, met teruglegging getrokken uit de 47 gezinshoofden van Sidi Mehāmed (1968; zowel mannelijk als vrouwelijk) gezamenlijk 149 leden van hun (overlappende) kindred in dit gehucht hadden wonen. Ieder gezinshoofd te Sidi Mehāmed kon dus in 1968 gemiddeld ruim 12 andere gezinshoofden in het gehucht tot zijn kindred rekenen: ruim 26%.
- (34) De ambiguïteit van subbuurschap X zou verklaard kunnen worden uit het verschil tussen de Mayziya-clan (subbuurschap X) en de Zegaydiya-clan (subbuurschap IX).

- (35) Het gebruik van stimulantia, zoals elders in de religieuze broederschappen voortkomt om extase op te wekken, is ook in de Krounirie bekend. De snuiftabak, die bij de initiatie tot fekir wordt overgedragen, bevat waarschijnlijk een narcoticum. Mijn informanten waren zeer terughoudend op dit punt. Ik slaagde er niet in een monster van deze tabak in handen te krijgen.
- (36) Ik noem slechts: tarig ('mystiek pad', aanduiding voor een religieuze broederschap en voor het ritueel daarvan; in de Krounirie in het bijzonder de term voor het lied waarop een bepaalde extasedanser gespecialiseerd is); šatahi (in de Krounirie de laatste, heftige fase van de extasedans; in het algemeen den mystieke toestand waarin de mysticus spreekt alsof hij God zelf is); niya (oprechte religieuze instelling); hāl ('het opengaan': de culminatie van de extase).
- (37) De man in de hoogste generatie verschijnt elders als c7 (Binsbergen 1970:146v).
- (38) Tabel :

| | | fekirs uit lineage | | |
|----------|----|--------------------|-------|-------|
| | 6 | 19 | 1 | 14 |
| MoBr uit | 6 | - | - | 1 (0) |
| lineage | 19 | - | - | - |
| | 1 | - | - | 2 (2) |
| | 14 | - | 4(4) | 2 (0) |
| | ? | - | - | 2 (0) |
| | | | 2 (0) | 3 (0) |

Lineages van fekirs en van MoBr van fekirs in Hamraya, 1968.

In deze tabel verwijzen de nummers der lineages naar tabel 25 in Binsbergen 1970a:164. Tussen haakjes staat het aantal fekirs onder het aantal MoBr dat voor het haakje is aangegeven. Lineage 6 omvat de agnatische kernen die consensueel tot de Arfauiya-clan gerekend worden.

- (39) En waarschijnlijk overal elders: vgl. Turner (1966).
- (40) Het model wordt ingewikkelder wanneer men, zoals in de werkelijkheid, met verscheidene gehuchten per dal wil rekening houden: in het onbewoonde gebied tussen de gehuchten daalt de baraka, om in de gehuchten weer te stijgen. Essentiële verschillen levert dat echter niet op.
- (41) Men gebruikt ook de term ziara, bezoeking; maar ook deze term wordt normaal gebruikt bij bezoeken tussen de ene mens en de andere.
- (42) Een van mijn beste informanten vertrouwde mij toe, dat hij aan Sidi Mehâmed een offer had beloofd om te bewerken dat zijn gehate broer een ongeluk zou krijgen.

APPENDIX 1. Inventarisering van heiligdommen in het onderzoeks-
gebied en omgeving.

Tabel 7 bevat de namen van vrijwel alle heiligdommen die bij mijn onderzoek betrokken waren. De nummering is aangehouden door het hele rapport heen. Behalve als hulpmiddel bij de tekst kan tabel 7 nuttig zijn voor verder onderzoek van religie in de Kroumirie en in Noord-Afrika in het algemeen.

Tabel 7. Heiligdommen in het onderzoeksgebied en omgeving.

| no. | naam | plaats | no. | naam | plaats |
|-----|------------------------|-----------------|-----|---|--------|
| 1 | Ali Abu'l-Qasim | Mayziya | 29 | Sidi Ali, Ulâd b.Sayyid | |
| 2 | Bel-Ahsin | idem | 30 | Sidi Musa, Ulâd Sedra | |
| 3 | Bu-Haruba | idem | 31 | Sidi Amara, U.b.Sayyid | |
| 4 | idem | Saydiya | 32 | Sidi Helifa, Babuš | |
| 5 | Bu-Qasbaya | Sidi Mehâmed | 33 | Sidi Mehâmed ben Zera (Zohara), Algerije | |
| 6 | idem, Uilda | idem | 34 | Sidi Slima, U.b.Sayyid | |
| 7 | idem, Garammel | idem | 35 | Sidi Mehâmed Uilda, Sidi Mehâmed | |
| 8 | Bu-Zarura | Saydiya | 36 | Sidi Mehâmed Kurbi, Sidi Mehâmed | |
| 9 | Gâdda Massaouda | Sidi Mehâmed | 37 | Sidi Mehâmed, Mayziya | |
| 10 | Hašaret el-Brik | idem | 38 | Sidi Amar, Tra'âya-sut | |
| 11 | Hašaret el-Fras | Mayziya | 39 | Mezara, idem | |
| 12 | Mezara Ain Rammel | Sidi Mehâmed | 40 | Sidi Hamâd, Fid al-Missay | |
| 13 | Mezara Remâl (ayâša) | idem | 41 | Sidi Abdallah, idem | |
| 14 | Sidi Abdallah bi-ğemâl | Selul | 42 | Bu-Qasbaya, idem | |
| 15 | Sidi Amara | al-Mellah | 43 | Sidi Hâlad, Rammel Atrus | |
| 16 | Sidi Hamâd | Sidi Mehâmed | 44 | Sidi Abdallah, idem | |
| 17 | Sidi Mehâmed le-Kebir | Sidi Mehâmed | 45 | Sidi Abdallah, Ulâd Musa | |
| 18 | Ben-Azuz | El-Ayun | 46 | Sidi Yussuf, Ain Kebira | |
| 19 | Ben Metir | Tebâyniya | 47 | Sidi Tuhâmi, Hemâysiya | |
| 20 | Bes-Saydet | Şehida | 48 | Ayn al-Hamra, idem | |
| 21 | Bu-Barbusa | idem | 49 | Mezara, Mehamdiya | |
| 22 | Bu-Nâqa | Tra'âya-bid | 50 | Mezara, idem | |
| 23 | Bu-Hil | Ulâd ben Sayyid | 51 | Sidi Ali, Huamdiya | |
| 24 | Bu-Rit | Huamdiya | 52 | Mezara, ar-Reba'âya | |
| 25 | Bu-Safsafa | idem | 53 | Sidi Safer, Quâssim | |
| 26 | Bu-Ualiya | Tra'âya-bid | | | |
| 27 | Menâğla | Şehida | | | |
| 28 | Sidi Abdallah bu-Karma | Ulâd ben Sayyid | | | |

- | | |
|--|---|
| 54 Zawiya, Belâydiya | 58 Sidi Ali ben <u>H</u> elifa, Huamdiya |
| 55 Sidi Rehuma, Mayziya | 59 Amar ben <u>H</u> adder, Ulad b.Sayyid |
| 56 verlaten begraafplaats, <u>Fid</u> al-Missay | 60 Sidi Asker, al-Mazuz |
| 57 idem, Mayziya | 61 Sidi Ber-Rihân, <u>S</u> ehida |
| 63 Ain Uankel, Mayziya | 62 Sidi Metir, Babuš |
| 65 Sidi Hamâd, Habes-Karâš | 64 Bu-Nâqa, Homran |

Appendix 2. Geschiedenis van heiligdommen en begraafplaatsen in het onderzoeksgebied en omgeving.

In het begin van de vorige eeuw vestigden zich enige lineages van de Arfauiya-clan (o.a. de lineages 9 en 10) in de huidige gehuchten Tra'âya-bid, Sidi Mehâned, Tra'âya-sut, en Fid al-Missay. Zij kwamen uit het gebied zuid-westelijk van het onderzoeksgebied (vgl. Hartong 1968:34v; Binsbergen 1970:92v). In het huidige gehucht Sidi Mehâned troffen zij (o.a.) de Mayzîya-lineage aan (de kernlineage 2, met daaraan geaffiliëerd lineage 14); deze clan was geassocieerd met begraafplaats 555. De Arfauiya-immigranten, die zich niet affiliëerden met de Mayziya-clan en niet op 55 begroeven, creëerden in het huidige gehucht Fid-al-Missay het heiligdom 41, Sidi Abdallah genaamd.

Met deze uiterst belangrijke heilige zijn de aftakkingen van de Drid-stan, waartoe naast de Arfauiya ook andere clans in de wijde omgeving van het onderzoeksgebied behoren (Binsbergen 1970:92) vandoord nauw verbonden. Wij vinden eveneens aftakkingen van de Drid-stan rond de volgende heiligdommen (alle Sidi Abdallah genaamd): 14 (Huâydiya-clan), 28 (clan der Ulâd ben Sayyid), 45 (clan der Ulâd Musa). De huidige Arfauiya in en rond het onderzoeksgebied zijn daar aangekomen via o.a. Huâydiya en Ulâd Musa, waar zij enige tijd woonden. Bovendien creëerden gelijknamige heiligdommen Sidi Abdallah zijn door hetzij een migratiemythe, hetzij door de notie van creatie uit reliquieën, met elkaar verbonden.

Het is overigens merkwaardig dat de Arfauiya te al-Mellah (lineage 6) geen eigen heiligdom Sidi Abdallah gesticht hebben. Een voor de hand liggende verklaring is dat deze immigranten hier afhankelijk waren van de eerdere bewoners, geassocieerd met het heiligdom 15 (Sidi Amara). Hartong, die dezelfde mening is toegedaan, neemt dat deze eerdere bewoners behoorden tot de clan der Debâbsa; wij zouden dan echter eerder een heiligdom Bu-Dabus verwachten. De aanvankelijke vestiging van de Arfauiya in de dalkon al-Mellah lag te al-Hafor, in het begin van de vorige eeuw gesticht door leden van lineage 1 (thans o.a. te Habeš-Karâš, Mayziya, Hamraya, Fid al-Missay, Behida; vgl. Binsbergen 1970:146v). De eerste Arfauiya-immigranten ter plaatse hadden huwelijksrelaties met deze groep; waarschijnlijk was het dus lineage 1 die de Arfauiya in al-Mellah toelieten.

Bij hun komst in het huidige gehucht Sidi Mehâned troffen de Arfauiya-immigranten reeds het heiligdom 5 aan; het is niet meer uit te maken met welke (eventueel thans verdwenen) lineages ter plaatse dit heiligdom oorspronkelijk was geassocieerd. Terwijl zij zich voor feestdoeleinden concentreerden op hun eigen heiligdom 41, namen zij 5 als begraafplaats over. Na een halve eeuw (ca. 1870) verzelfstandigde de vestiging op de plaats van het huidige gehucht Fid al-Missay zich zodanig ten opzichte van die op de plaats van het huidige gehucht Sidi Mehâned, dat zij, net reliquieën uit 5, een eigen gelijknamige begraafplaats creëerde: 42.

Het is onbekend waar in de vorige eeuw de groeperingen (o.a. de Arfauiya) in de beide gehuchten Tra'âya begroeven. Mogelijk op begraafplaats 34 (Sidi Sliha, zie verder). Ik vond bij toeval ook een, thans volkomen in vergetelheid geraakte, begraafplaats aan de zuidelijker rand van het gehucht Tra'âya-bid (57). In ieder geval creëerden de Arfauiya ter plaatse het heiligdom 17 op het graf van een heilige man die daar leefde en ca. 1850 gestorven is: Sidi Mehâned. Aanvankelijk werd het heiligdom slechts voor pelgrinages en feesten gebruikt.

In het huidige gehucht Tra'âya-sut en Tra'âya-bid hadden zich inmiddels, ongeveer tegelijk met de Arfauiya, leden van de Zeğaudiya-clan gevestigd. Aan het eind van de vorige eeuw ontstond er ter

plaatsse een hevig conflict, dat op het feest ter ere van Sidi Mehâmed zijn bloedig hoogtepunt vond. De informanten zijn het er niet over eens, of het hier ging om een intern conflict tussen de bewoners van de huidige gehuchten Tra'âya onderling; dan wel om een conflict tussen de hele net heiligdon 17 geassocieerde groepering, en groeperingen uit het noorden, geassocieerd met een ander heiligdon, dat in luister voorbijgestreefd werd door het nieuwe heiligdon 17. Voor beide lezingen zijn argumenten aan te voeren.

Conflict tussen de groeperingen geassocieerd met Sidi Mehâmed respectievelijk met een ander heiligdon komt immers op symbolische, naar onmiskenbare wijze tot uitdrukking in de plaatselijk alom bekende mythe waarin Sidi Mehâmed en Sidi Slina figureren. Ten noorden van Tra'âya ligt het gebied van de clan der Ulâd ben Sayyid, evenals de Arfauiya behorend tot de Drid-stan, naar geassocieerd met Sidi Slina (thans begraafplaats) en Sidi Abdallah bu-Karna (twee maal per jaar een groot feest). Misschien dat, naast de gebruikelijke concurrentie op weidegronden en akkers, ook religieuze rivaliteit tussen de stanverwante Arfauiya en Ulâd ben Sayyid direct een rol gespeeld heeft.

Van de andere kant wijst op een inwendig conflict het feit dat in de tweede helft van de vorige eeuw enige leden van de Zegaydiya-clan (lineage 5) zich afsplitsten van de hoofdgroep op de plaats van de huidige gehuchten Tra'âya. Zij migreerden naar de dalkon Behida (waar zij de gehuchten Quâssin en al-Ayun bevolkten), terwijl een deel later doortrok naar het huidige gehucht Henâysiya in al-Mellâh, waar zij de oorspronkelijke bewoners inmiddels volkomen verdrongen hebben (Hartong 1968; Binsbergen 1970:150v). Juist uit de Zegaydiya te Quâssin is de eerste Bih voortgekomen; met hen begon de reeks van Zegaydiya-Bihs die een eind maakten aan de religieuze en politieke macht van leden van de Arfauiya-clan in en om het onderzoeksgebied.

Een combinatie van intern conflict en extern conflict is echter ook mogelijk: dat een deel van de zegaydiya zich aansloot bij de tegenpartij, en daaronder in het conflict moesten vertrekken. Iets dergelijks deed zich voor bij een ander historisch conflict (Binsbergen 1970:144v). Het bestaan van twee gehuchten Tra'âya valk naast elkaar (met de betekenisvolle namen bid en sut: wit en zwart) suggereert ook iets van een intern conflict.

Na het grote gehucht verhuisden de beheerders van het heiligdon 17, evenals de overgebleven Zegaydiya, van Tra'âya naar het huidige gehucht Sidi Mehâmed. Er werd een nieuw heiligdon Sidi Mehâmed gesticht (35). De uit Tra'âya gekomen Arfauiya gingen begraven op begraafplaats 42, de Zegaydiya gingen (minstens ten dele) begraven op begraafplaats 55.

In het begin van deze eeuw werd heiligdon 17, tot dan toe een hut, een stenen bouwwerk met een koepel. Tien jaar later onderging 35 dezelfde verfraaiing.

Inmiddels kwan, ten gevolge van een grote strijd tussen Arfauiya-vestigingen in al-Mellâh met de Mehendiya-clan (Huitzing, persoonlijke mededelingen) een nieuwe reeks Arfauiya-immigranten (lineage 6) wonen ten westen van het huidige Sidi Mehâmed (Renâl). Zij stichtten daar een heiligdon 12, waar zij ook begroeven. Na enkele tientallen jaren vestigen zij zich gedeeltelijk aan de overkant van de rivier, rond het heiligdon 5. Zij creëren uit reliquieën van 13 heiligdon 12.

Een andere tak van lineage 6 werd bij hetzelfde conflict uit al-Mellâh verdreven en kon zich, in afhankelijkheid van de Zegaydiya, vestigen in de dalkon Behida; daar stichtten deze Arfauiya een nieuwe zâwiya, ter vervanging van die welke zij te al-Mellâh hadden beheerd. Zij vormden het gehucht Belâydiya en creëerden een eigen begraafplaats bij de zâwiya.

Onstreeks 1910 werd, tengevolge van een noord op Kabylse kooplieden, het land in de omgeving van heiligdom 5 door de Franse koloniale overheid geconfisceerd en aangekocht door een kolonist. Hij bouwde zijn boerderij bovenop heiligdom 5 en verbood het begraven. Men creëerde een gelijknamig nieuw heiligdom annex begraafplaats 6, op 300m. Z.W. Toen het bezit van de kolonist zich ook tot 6 uitsteltte., creëerde men een nieuw gelijknamig heiligdom 7 aan de overkant van de beek van Ayn Fällus. Hier is begraven tot ca. 1930.

Na enige tijd heeft men op enkele tientallen meters van het oudere heiligdom 5 een nieuw gelijknamig heiligdom kunnen creëren, maar hier is nooit meer begraven.

Toen zich in het midden van de vorige eeuw een tak van lineage 9 van Fid al-Missay vestigde te Rammel al-Atrus, creëerden zij heiligdom 44 uit reliquieën van het gelijknamige 41. Rammel al-Atrus heeft steeds de volwassenen begraven de begraafplaats van Fid al-Missay (eerst 5, later 42); wel worden er kinderen begraven bij 44.

Tussen de huidige gehuchten Sidi Mehâmed en Fid al-Missay vindt men twee tanelijk uitgestrekte vroegere begraafplaatsen; één ervan ligt bij heiligdom 40, bij de ander is thans geen heiligdom meer te vinden (56).

Heiligdom 40 is gelijknamig aan 16 te Sidi Mehâmed; het is kennelijk geassocieerd met lineage 3, die vanouds het gebied tussen de huidige gehuchten Sidi Mehâmed en Fid al-Missay bewoonde. Lineage 3 heeft zich geaffiliëerd aan de Arfauïya-clan (lineage 9), maar haar Arfauïya-karakter wordt algemeen betwist: zij zou behoren tot een groepering die ook in al-Mellâh wordt gevonden en die afkomstig is uit het sjeïkdom Tebâyniya. Dit stemt overeen met het feit dat ook in Habes-Karââ (dat van uds nauwe contacten had met Tebâyniya) een heiligdom Sidi Hamâd gevonden wordt. Waarschijnlijk vertegenwoordigt lineage 3 de pre-Arfauïya bewoners van het onderzoeksgebied en omgeving: de Debâbsa-clan (vgl. Hartong 1968:15v,38,41).

Hetzelfde geldt voor de oorspronkelijke bewoners van het huidige gehucht Hemâysiya. In het onderzoeksgebied en omgeving is deze oorspronkelijke lineage thans uitgestorven, op twee oude vrouwen na. Ten opzichte van de opdringende Arfauïya heeft deze lineage haar onafhankelijkheid weten te handhaven door een eigen heiligdom annex begraafplaats: 47. Ook toen deze oorspronkelijke lineage overvleugeld werd door de Zegaydiya-immigranten (lineage 5) werd begraafplaats 47 gehandhaafd: de Hemâysiya hadden immers, bij de toenemende spanning tussen Arfauïya en Zegaydiya, geen toegang tot het arfauïya-heiligdom 15. (Voor een afwijkende historische reconstructie, zie: Hartong 1968:38v).

De vroegere begraafplaats bij het heiligdom 3, gelijknamig aan het zeer belangrijke heiligdom 4 te Sayidya, is vanouds (sinds minstens 100 jaar) geassocieerd met lineage 2.

Tussen 1880 en 1930 kwam, in het gebied tussen de begraafplaatsen 5 en 55, een territoriaal segment op dat overwegend was samengesteld uit leden van lineage 5 (Zegaydiya-clan). Sinds 1915 was één van hun leden Ših, nadat voor hem zijn FaFaBrSo te Quâssim deze functie vervuld had. De Zegaydiya in het huidige Sidi Mehâmed werden in politiek en religieus opzicht succesvolle rivalen van de Arfauïya. Terwijl de Zegaydiya-Ših heiligdombeheer, heiligenfeesten en fekschap onder zijn directe of indirecte (familiale) controle bracht, creëerde hij voor zijn segment een nieuwe begraafplaats bij het heiligdom 17. Dit was mogelijk doordat de functie van feest-heiligdom reeds sinds het grote conflict was overgegaan van het oude heiligdom 17 naar het filiaal 35. Aldus waren de bewoners van het nieuwe succesvolle Zegaydiya-segment in het huidige Sidi Mehâmed niet langer aangewezen op de Mayziya-begraafplaats 55. Terwijl de vader

van de toenmalige ših nog op 55 begraven werd, liet die ših zelf zich begraven vlak voor de ingang van heiligdom 17! (vgl. Harbong 1968: 32).

Door bij heiligdom 17, dat vanouds door Arfaiya (lineage 9) beheerd werd, een begraafplaats te maken, bewezen de Zegaydiya dat het beheer van de heiligdommen Sidi Mehāned al daadwerkelijk in hun handen was overgegaan. En bovendien markeert het creëren van een begraafplaats bij heiligdom 17 (Sidi Mehāned) het feit dat in het huidige gehucht Sidi Mehāned en naaste omgeving de heilige Bu-Qasbaya (heiligdommen 5, 6, 7, 12) definitief is overvleugeld door Sidi Mehāned. Begraafplaats 7 wordt opgeheven: iedereen begraaft voortaan op 17.

Heiligdom 1 werd ongeveer 80 jaar geleden gesticht door een man Abu'l-Qāssin genaamd (lineage 2). De achtergronden van deze spontane stichting zijn niet meer te achterhalen.

Heiligdom 11, 'Merriestenen' genaamd, ligt ingesloten door enige metershoge rotsen. Na voor onbepaalde tijd in onbruik te zijn geweest, werd het onstreeks 1930 weer als heiligdom in gebruik genomen door immigranten van lineage 1: bij het opnieuw ontginnen van dit stuk grond troffen zij dit oude heiligdom aan; de grond was oorspronkelijk (midden van de vorige eeuw) bewoond door lineage 2.

Ook een andere recente immigrant in Mayziya trof onstreeks 1932 een klein vergeten heiligdom aan op land dat hij ging ontginnen (300 m. ten zuiden van heiligdom 11); aangezien deze orthodox-georiënteerde man alle plaatselijke heiligdomeen behalve de allerbelangrijkste (met name: Sidi Mehāned, Sidi Ahdallah bi-ŷenāl, Bu-Ḥaruba, Bu-Nāqa) als ketters beschouwt, vernielde hij het heiligdom.

Geen enkele informant kan enige informatie geven over de stichting van de kleine heiligdommen 2, 9 en 10. Er bestaat geen enkele mythe over de betrokken heiligen. Hoewel er maaltijden voor worden toegewijd, heb ik nooit gehoord dat deze heiligdommen iemand goed of kwaads berokkend hebben.

Evenmin kon iemand informatie geven over de stichtingsgeschiedenis van de heiligdommen 36 en 37, die thans allebei 'Sidi Mehāned' genoemd worden (evenals 17 en 35). Heiligdom 36 staat 50 m. van 35; 37 staat 300 m. van 35. Terwijl 35 expliciet doorgaat voor 'de Zoon' van 17, kan deze uitdrukking volgens mijn informanten niet gebruikt worden voor 36 en 37: die heten 'Sidi Mehāned, de hut, en verder niets!'

Creatie als manifestatie van verzelfstandiging kan geen verklaring zijn voor 36 (opgevat als recenter heiligdom), en dicht naast 35. Tegenwoordig is 37 één van de karakteristieke heiligdommen waardoor het gehucht Mayziya zich onderscheidt van het gehucht Sidi Mehāned. De segmentaire oppositie tussen deze beide gehuchten is echter nog geen halve eeuw oud, dat wil zeggen: veel jonger dan heiligdom 37; ook voor het bestaan van 37 naast 35 lijkt verzelfstandiging daaron geen goede verklaring. Moeilijkheden in verband met begraafplaatsen, die in het geval van Bu-Qasbaya het bestaan van twee gelijknamige heiligdommen (6, 7) op geringe afstand van het oorspronkelijke heiligdom verklaren, bieden evenmin een oplossing: inspectie van het terrein laat zien dat bij 35, 36 en 37 nooit gegraven is.

Beeker (1967:14) kreeg wel een verklaring voor het bestaan van 36, en bovendien een heel andere voor 35 dan ik. Volgens zijn informatie zou heiligdom 17 inderdaad geassocieerd zijn met de heilige Sidi Mehāned. Heiligdom 35 zou echter niet een uit reliquieën gecreëerd filiaal zijn van 17, geassocieerd dus met dezelfde heilige, maar het graf van een werkelijke, historische zoon van Sidi Mehāned, Salah genaamd, de stamvader van lineage 5 (die als zodanig ook in mijn genealogieën voorkomt). Heiligdom 36 zou dan evenmin geassocieerd zijn met Sidi Mehāned zelf, maar met

Abu'l-Qāssim, stamvader van de Qūāssintak van lineage 5 (en zoon van Salah).

Historisch klopt er niets van deze interpretatie. Salah woonde nog te Tra'āya. Abu'l-Qāssim migreerden naar Behida, en stierf daar. In heiligdom 35 rusten de resten van de historische Sidi Mehāmed, die daarheen omstreeks 1900 vanaf heiligdom 17 werden overgebracht in het bijzijn van enige bejaarde informanten van mij. En ten tijde van het overlijden van Salah en Abu'l-Qāssim werd het huidige gehucht Sidi Mehāmed overwegend bewoond door leden van de Mayziya-clan, voor wie er geen enkele reden was om leden van een andere, niet ter plaatse wonende groepering te laten begraven op hun grond, en wel buiten een bestaande begraafplaats!

Deze interpretatie, afkomstig van een Zegāydiya-informant (Beeker, persoonlijke mededelingen) die nauw-verwant is aan de Shihs van lineage 5, kunnen wij beschouwen als het sluitstuk van de overwinning van de Zegāydiya op de Arfauīya in hun religieuze en politieke competitie: de Arfauīya-oorsprong van de heiligdommen Sidi Mehāmed wordt volkomen ontkend, en de heiligdommen 35 en 35 worden geassocieerd met historische voorouders van lineage 5 (levend in de eerste helft van de vorige eeuw)!

Het principe van twee vlak bij elkaar liggende heiligdommen, die van elkaar verschillen in grootte en in anciënniteit, biedt een veel beter verklaring voor heiligdom 36 in de naaste omgeving van 35. Wij kunnen 35 interpreteren als een nieuw heiligdom, geassocieerd met dynamische immigranten, die hun heiligdom gebouwd hebben bij een reeds bestaand heiligdom 36. Heiligdom 36 is vervolgens zozeer overvleugeld door 35, dat het zelfs zijn eigen naam is kwijtgeraakt.

Op dezelfde wijze kunnen wij veronderstellen dat heiligdom 37 eveneens aanvankelijk geassocieerd was met een andere heilige dan Sidi Mehāmed, en eveneens door 35 zozeer werd overvleugeld, dat het zijn naam moest aanpassen.

In menig opzicht heeft het huidige gehucht Mayziya (ook lineage 2, die reeds meer dan een eeuw ter plaatse verblijft) nauwe relaties met de dalkom Saydiya: vroegere vestiging aldaar, huwelijksrelaties, het aantrekken van immigranten, de aanwezigheid van een filiaal (3) van het belangrijkste heiligdom van Saydiya (4), collectief bezoek tweemaal per jaar aan de heiligdommen 4 en 8 te Saydiya voor alle vrouwen van Mayziya. Een bejaard lid van lineage 2 te Mayziya vertelde mij een mythe over het heiligdom 37 (expliciet 37, en niet het thans gelijknamige, maar veel belangrijker, 17 of 35), die, behalve de naam van het heiligdom, woordelijk hetzelfde was als een algemeen bekende mythe die over het heiligdom 4 verteld wordt, en die overigens nooit over Sidi Mehāmed (17, 35) verteld wordt. Dit alles suggereert dat heiligdom 37 oorspronkelijk was geassocieerd met Bu-Haruba (4).

Binnen dit geheel van speculaties is het niet uit te maken of oorspronkelijk 36 en 37 met dezelfde heilige geassocieerd waren. Ongeveer honderd jaar geleden reikte het woongebied van de Mayziya-clan minstens tot aan heiligdom 36 (vgl. Hartong 1968:38); dit zou een argument kunnen zijn voor oorspronkelijke gelijknamigheid.

Appendix 3. Opmerking over statistische toetsen in dit rapport.

Bij de kwantitatieve analyses in dit rapport wordt gebruik gemaakt van de volgende toetsen:

- de Mann-Whitney U-toets voor het vergelijken van distributies in twee onafhankelijke steekproeven met ordinale meting (Siegel z.j.:116v).

- Spearman's rangcorrelatie-coëfficiënt (r_s) voor het verband tussen twee ordinaal gemeten variabelen (Siegel z.j.:202v).

- Spitz's l'-toets voor het toetsen van een empirisch gevonden distributie (nominale schaal) tegen een theoretisch verwachte distributie (Spitz 1961; vgl. Binsbergen 1970:113).

- Spitz's l-toets voor het vergelijken van de distributie in k onafhankelijke steekproeven (nominale schaal) (Spitz 1961; 1965:381v).

Wanneer zich bij de U-toets geen, of verwaarloosbaar weinig, ties voordoen levert deze toets de toetsingsgrootte U, die geïnterpreteerd moet worden aan de hand van de grootte van de beide steekproeven (n_1, n_2). Bij veel ties (bijvoorbeeld in het geval van een klein aantal klassen van individuen met ongeveer dezelfde welstand) is een correctie nodig, die als toetsingsgrootte een z oplevert, volgens de standaardnormale verdeling.

In de gevallen dat r_s werd bepaald, was het aantal ties te klein om correctie nodig te maken. De mate van overeenstemming tussen twee of meer rangordes (betrekking hebbend op dezelfde populatie) wordt gegeven door de concordantie-coëfficiënt W (Siegel z.j.:229v).

De l-toets kan ook gebruikt worden bij ordinale meting, naar levert dan informatieverlies op; zij vervangt dan de U-toets of (voor k > 2) de toets van Terpstra (1952), die moeilijk te hanteren is. Voor meer dan 2 steekproeven verkoos ik de l-toets, het informatieverlies op de koop toe nemend.

Bij iedere statistische conclusie in dit rapport is het toetsingsniveau (steeds 95%) en de steekproefgrootte (N), dan wel het aantal vrijheidsgraden (df) gespecificeerd.

Details van de kwantitatieve verwerkingsmethode worden waar nodig gespecificeerd bij ieder onderwerp afzonderlijk.

Om misverstanden te voorkomen wijs ik op de tekortkomingen in het kwantitatieve materiaal en in de analyse daarvan. Statistische analyse neemt de kans op onjuiste uitspraken niet weg, maar maakt het slechts mogelijk die kans te kwantificeren - nits het materiaal compleet is en niet gecontamineerd is door de te toetsen hypothesen. In enkele maanden veldwerk kan men niet altijd aan deze eisen voldoen. Maar dat maakt de hierna gepresenteerde analyses niet waardeloos. Eerlijkheidshalve moeten wij ze nadelijk niet zozeer vergelijken met allerlei vormen van strikt gepland, onder laboratoriumomstandigheden uitgevoerd sociaal-wetenschappelijk onderzoek, maar vooral met ander, niet-quantitatief, niet-statistisch verwerkt veldwerk. In beide vormen van veldwerk staan centraal de impressies die de onderzoeker uitlokt, of eenvoudig opdoet, door intensief participerend contact met een bepaalde samenleving. De kwantitatieve methode bij veldwerk heeft dan het bescheiden voordeel dat de onderzoeker tenminste nagaat in hoeverre zijn impressies inderdaad stroken met de totaliteit van het materiaal waarover hij kan beschikken (ook al blijft dan onzeker in hoeverre die totaliteit een betrouwbare afspiegeling is van de werkelijkheid). In dit rapport komen deze voordelen van de kwantitatieve methode duidelijk uit. De patronen van heiligdombezoek, de deprivatiehypothese met betrekking tot fekirschap, het afwijkende huwelijkspatroon van het religieuze centrum Sidi Mohamed, hadden zonder kwantitatieve analyse nooit even diepgaand onderzocht kunnen worden.

Soms werden apart vermeld niet-significante waarden voor de toetsingsgrootte, met $0,10 > p > 0,05$; zij zijn opgevat als sterke aanwijzingen dat bij meer gegevens H_0 verworpen zou zijn.

Appendix 4. Kwantitatieve analyse van heiligdombezoek.

Inleiding.

In deze appendix zal ik mij bezighouden met een kwantitatieve analyse van het heiligdombezoek van twee samples volwassen vrouwen: I. Vrouwen die in 1968 woonden in het gehucht Sidi Mehamed; II. Vrouwen die vanuit Sidi Mehamed gehuwd zijn in een ander gehucht, en die in 1968 in leven waren.

Bij een analyse van heiligdombezoek moeten wij onderscheiden: (collectief) lokaal bezoek en individueel bezoek (herkomst-bezoek en extra bezoek). De heiligdommen waarop een vrouw deze typen van bezoek richt, zal ik kortheidshalve aanduiden als respectievelijk lokale heiligdommen, individuele (herkomst- en extra) heiligdommen van deze vrouw.

Gegevens over heiligdombezoek worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van de volgende variabelen: welstand, horma, huwelijksafstand, huwelijksleeftijd, verschillen in importantie tussen heiligdommen, geografische afstand tot heiligdommen, en het wonen van verwanten in het gehucht van herkomst. Onder huwelijksleeftijd versta ik: het aantal jaren verstreken sinds de (laatste) huwelijksdatum van de betrokken vrouw. De andere variabelen zijn elders in dit rapport gedefinieerd.

Deze analyse steunt op een systematische enquête naar religieuze activiteiten, binnen enkele weken uitgevoerd onder de vrouwen van Sidi Mehamed en Mayziya. De enquête omvatte .a. vragen over de heiligdommen die men pleegt te bezoeken, bezoeksfrequentie, andere relaties die men met heiligen heeft naast bezoeken (namelijk: offers). Op de antwoorden zijn drie controles mogelijk: a. iedere informante werd ook ondervraagd over religieuze activiteiten van buurvrouwen en andere gehuchtsgenoten; b. ook buiten de enquête kwam (zowel uitgelokt als spontaan) veel informatie los over religieuze activiteiten; c. over het bezoek aan de heiligdommen in de betrokken gehuchten heb ik veel waarnemingsgegevens.

In Sidi Mehamed kon de enquête gehouden worden bij 35 van de 42 residente volwassen vrouwen (gehuwd of weduwe). Met de χ^2 -toets kan worden aangetoond dat de 7 ontbrekende vrouwen een aselechte steekproef vormen uit de totale verzameling van 42, ten aanzien van: huwelijksleeftijd ($\chi^2 = 0,74 < 1' \text{ df}=2, 95\%$), huwelijksafstand ($\chi^2 = 1,35 < 1' \text{ df}=2, 95\%$), welstand ($\chi^2 = 1,54 < 1' \text{ df}=2, 95\%$); de gegevens over horma zijn te gebrekkig om in dit verband te analyseren. Deze uitkomsten rechtvaardigen het generaliseren van de uitkomsten der 35 respondenten over de totale verzameling van 42.

In Mayziya werd de enquête gehouden bij de meerderheid der gehuwde vrouwen. Het lokale bezoek in Mayziya kon ik aldus betrouwbaar in kaart brengen. De gegevens ten aanzien van individueel bezoek zijn echter systematisch onvolledig. Een aantal jonge gehuwde vrouwen, die met Mo of HuMo op hetzelfde erf of in dezelfde subbuurschap wonen en wier religieuze activiteiten in hoge mate door Mo of HuMo worden gecoördineerd, konden niet worden geïnterviewd - enerzijds uit tijdgebrek, anderzijds omdat een dergelijk interview, na het interviewen van de oudere vrouw, in de ogen van de participanten niet passend zou zijn geweest. Om deze onvolledigheid laat ik kwantitatieve analyse van individueel bezoek in Mayziya achterwege. Over het geheel genomen schijnt individueel bezoek in Mayziya hetzelfde patroon te vertonen als in Sidi Mehamed.

Behalve in de voorlaatste paragraaf, zal de analyse in deze appendix gebaseerd zijn op bovengenoemd sample I,

Heiligdombezoek in het algemeen.

Wij kunnen spreken van een bezoeksrelatie tussen een vrouw en een heiligdom indien de vrouw dit heiligdom pleegt te bezoeken (ongeacht de frequentie). De leden van sample I hebben samen 232 bezoeksrelaties met heiligdommen. Uiteraard zijn deze relaties niet gericht op 232 verschillende heiligdommen. Van deze 232 bezoeksrelaties zijn er 219 (94%) gericht op lokale heiligdommen. Slechts 6% van de bezoeksrelaties die de leden van sample I gezamenlijk hebben, zijn gericht op niet-lokale heiligdommen. Op het totale heiligdombezoek neemt individueel bezoek dus maar een zeer bescheiden plaats in.

De leden van sample I hebben gemiddeld 6,6 bezoeksrelaties met heiligdommen. De range van het aantal bezoeksrelaties per vrouw loopt van 5 tot 10. De leden van sample I hebben gemiddeld 6,3 bezoeksrelaties met lokale heiligdommen, de range van het aantal bezoeksrelaties met lokale heiligdommen per vrouw loopt van 5 tot 8.

Vele afzonderlijke heiligdommen zijn gelijknamig, en als zodanig geassocieerd met dezelfde heilige. Demeeste vrouwen hebben daaronder meer bezoeksrelaties met afzonderlijke heiligdommen dan met heiligen. De leden van sample I hebben gemiddeld 4,1 bezoeksrelaties met afzonderlijke heiligen; de range van het aantal bezoeksrelaties met heiligen loopt van 3 tot 7. De leden van sample I hebben gemiddeld 3,7 bezoeksrelaties met heiligen geassocieerd met lokale heiligdommen; de range van het aantal bezoeksrelaties met lokale heiligen per vrouw loopt van 3 tot 5.

Van de 13 individuele bezoeksrelaties in sample I zijn er 9 (4%) herkomstbezoek, en 4 (2%) extra-bezoek. Tabel 8 laat zien, welk deel van de vrouwen in sample I in welke mate individueel heiligdombezoek verricht:

| aantal individuele bezoeksrelaties | aantal vrouwen in het sample (+ percentage) |
|------------------------------------|---|
| 0 | 27 (77%) |
| 1 | 5 (14%) |
| 2 | 1 (3%) |
| 3 | 2 (6%) |

Tabel 8. Frequentie van individuele bezoeksrelaties met heiligdommen.

Niet alle heiligdommen worden even frequent bezocht. Aansluitend bij de inheemse noties kunnen wij spreken van frequent bezoek aan een bepaald heiligdom als iemand dit heiligdom meer dan 2 maal per jaar bezoekt. De belangrijke heiligdommen hebben immers tweemaal per jaar een groot feest; de vrouwen wier lokaal heiligdom (onder andere) dit heiligdom is, bezoeken ter gelegenheid van dit feest dit ene heiligdom en bovendien al hun andere lokale heiligdommen. Voor lokale heiligdommen is twee bezoeken daaronder per jaar een minimum, dat wij 'infrequent' mogen noemen. Op grond van vrij preciese opgaven van mijn informanten schat ik, dat een vrouw ongeveer 2 maal zoveel bezoeken brengt aan een heiligdom dat zij 'frequent' pleegt te bezoeken, als aan een heiligdom dat zij 'infrequent' pleegt te bezoeken.

Tot hier toe heb ik bezoeksrelaties met heiligdommen geteld, ongeacht de frequentie van het bezoek. Aan de hand van mijn aannamen over bezoeksfrequentie kunnen wij nu, in plaats van bezochte heiligdommen, afzonderlijke heiligdombezoeken tellen. Voor de leden van sample I kunnen wij, uitgaande van een bepaalde willekeurige tijdsperiode (bijvoorbeeld een half jaar) de score 2 toekennen voor elk frequent bezocht heiligdom en de score 1 voor elk infrequent bezocht heiligdom. Deze gegevens over afzonderlijke heiligdombezoeken per willekeurige tijdseenheid kunnen wij in verband brengen met de diverse

categorieën van heiligdombezoek. Dit leidt tot de volgende conclusies:

Binnen een willekeurige periode kunnen wij voor de vrouwen van sample I 342 bezoeken scoren. Van deze scores zijn er 329 lokale bezoeken (96%). Slechts 4% van de afzonderlijke heiligdombezoeken zijn individuele bezoeken: 3% herkomstbezoek en 1% extra bezoek.

Analyse van het herkomstbezoek binnen het sample van residente vrouwen.

Een groot deel van sample I woonde vóór het huwelijk in een segment waar instens ten dele dezelfde lokale heiligdommen werden bezocht als in het segment dat zij thans bewonen. Bijvoorbeeld bij een gehuchtsendogaam huwelijk te Sidi Mehâoud kan iedere vrouw haar bezoeksrelaties met de heiligdommen 17, 35, 36, 5 en 10 in de vorm van lokaal bezoek handhaven. Slechts ten aanzien van de, minder belangrijke, heiligdommen waarmee zij, naast genoemde, in haar oriëntatie-gezi n lokale bezoeksrelaties onderhield (bijvoorbeeld 13, 16, 2) kan zij kiezen tussen: verbreken van de bezoeksrelatie, dan wel continueren in de vorm van (individueel) herkomstbezoek.

14 leden van het sample komen in aanmerking voor individueel herkomstbezoek (40%). Van deze vrouwen verrichten er inderdaad 7 herkomstbezoek, en 7 doen dit niet. Door welke factoren kan dit verschil verklaard worden?

De 14 vrouwen met potentiëel herkomstbezoek vormen een subsample, waarvan ik nu het herkomstbezoek zal analyseren; de volgende conclusies gelden uitsluitend voor dit subsample.

De leden van het subsample hebben gezamenlijk (minstens) 22 herkomstheiligdommen. Deze heiligdommen liggen op afstanden van 0,1 tot 8,8 kilometers, van de woning van de potentiële bezoekers. Het blijkt nu dat heiligdommen die niet meer bezocht worden, aantoonbaar dichterbij liggen dan de herkomstheiligdommen die nog wel bezocht worden ($U=15,5 < U_{n_1=9; n_2=13; 95\%}$). Zoals wordt uitgelegd in de hoofdttekst, is er theoretisch een verband te verwachten tussen geografische afstand en de importantie van de potentiële herkomstheiligdommen. Dit verband blijkt aantoonbaar ($t=15,66 > t_{df=4; 95\%}$).

Met dit gegeven kunnen wij bovenstaande conclusie beter interpreteren. De samenhang tussen herkomstbezoek en afstand moet worden verklaard door de onderliggende variabele: importantie van herkomstheiligdommen.

Er is (tabel 9) een aantoonbare samenhang tussen importantie van een herkomstheiligdom, en herkomstbezoek aan dat heiligdom ($z = 3,58 > z_{95\%}$).

| importantie | range van de geografische afstand | aantal | aantal niet bezocht |
|-------------|-----------------------------------|--------|---------------------|
| hoog | 2,6 - 8,8 km. | 9 | 1 [†] |
| midden | 0,8 - 3,2 km. | 8 | 7 ^o |
| laag | 0,1 - 2,1 km. | 5 | 5 |

[†]) niet-bezochte heiligdom op 2,8 km.
^o) bezochte heiligdom op 0,9 km.

Tabel 9. Importantie, geografische afstand en bezoek aan herkomstheiligdommen.

Dit tabel 9 blijkt tevens dat, bij gelijkblijvende importantie, afstand niet samenhangt met herkomstbezoek. De belangrijkste heiligdommen worden vrijwel alle bezocht, de middengroep wordt vrijwel niet bezocht en de minst belangrijke groep wordt helemaal niet bezocht. Bij de twee uitzonderingen is de afstand juist tamelijk gering.

Teneinde de factor geografische afstand constant te houden, is

gezocht naar een aantal herkomstheiligdommen die ongeveer overeenkwamen in geografische afstand tot hun potentiële bezoekers in het subsample. Een verzameling van 10 herkomstheiligdommen op afstanden van 2,2 tot 3,4 km. bleek hiervoor geschikt. De potentiële bezoekers van deze verzameling heiligdommen vormen een sub-sub-sample uit het oorspronkelijke sample I. Binnen dit subsample bleek er geen aantoonbare samenhang tussen verschil in afstand tot herkomstheiligdom, en daadwerkelijk herkomstbezoek: $U = 5,5 > U_{n_1=4; n_2=6; 95\%}$. Hieruit blijkt dat wij de verzameling van herkomstheiligdommen van het subsample inderdaad mogen beschouwen als ongedifferentieerd ten aanzien van geografische afstand.

Bij gelijkblijvende afstand blijkt er nu geen aantoonbare samenhang tussen verschil in welstand tussen potentiële bezoekers, en daadwerkelijk herkomstbezoek ($z=1,41 < z_{95\%}$).

Bij gelijkblijvende afstand bleek er evenmin een aantoonbare samenhang te zijn tussen verschil in horma tussen potentiële bezoekers en daadwerkelijke herkomstbezoek ($z=1,00 < z_{95\%}$).

Bij gelijkblijvende afstand bleek er echter een aantoonbare samenhang te zijn tussen verschil in importantie tussen herkomstheiligdommen, en daadwerkelijk herkomstbezoek ($z=2,42 > z_{95\%}$).

Bij gelijkblijvende afstand bleek er geen aantoonbare samenhang te zijn tussen verschil in huwelijksdatum tussen potentiële bezoekers, en daadwerkelijk herkomstbezoek ($U=0 > U_{n_1=2; n_2=4; 95\%}$).

Herkomstbezoek van voortgebrachte exogame vrouwen .

Vrouwen die vóór hun huwelijk woonden te Sidi Mehâned of Mayziya en die door huwelijk naar een ander gehucht genigreerd zijn, (voortgebrachte gehuchtsexogame vrouwen, vergelijk appendix 8), hebben de verplichting om tweemaal per jaar de hun herkomstheiligdommen te bezoeken. Deze verplichting bestaat zowel ten aanzien van de belangrijkste heiligdommen (17, 35, 36) als ten aanzien van de minder belangrijke herkomstheiligdommen. Ik heb echter alleen gegevens over herkomstbezoek aan 17, 35 en 36. Deze heiligdommen zijn alledrie van maximale importantie, en worden steeds in één toer tegelijk bezocht. Bij de nu volgende analyse van herkomstbezoek blijft dus de importantie der herkomstheiligdommen constant (namingelijk maximaal). Ik beperk mij tot het gehucht Sidi Mehâned.

Uit mijn genealogisch materiaal kan ik nagenoeg volledig de verzameling bepalen van in 1968 levende, door het gehucht voortgebrachte vrouwen. Welke van deze vrouwen inderdaad hun herkomstbezoek aan de genoemde heiligdommen verrichtten kon ik als volgt vaststellen: a. Aan alle informanten in plaatse vroeg ik of hun dochters de herkomstheiligdommen plachten te bezoeken; b. aan een aantal informanten vroeg ik bovendien een opsomming van alle levende voortgebrachte exogame vrouwen die herkomstbezoek verrichtten; c. voor een aantal van de betrokken vrouwen kon door eigen observatie of door betrouwbare informatie worden vastgesteld dat zij ten tijde van mijn onderzoek herkomstbezoek ter plaatse verrichtten. De gegevens onder b overlappen elkaar grotendeels, en zijn met die onder a en c in overeenstemming. Daarom kunnen wij die gevallen waarin negatieve uitspraken ontbreken, toch veilig interpreteren als: geen herkomstbezoek.

Ik beperk mijn analyse tot de voortgebrachte exogame vrouwen die in 1968 minder dan 20 km. van de betrokken gehucht af woonden; sommige vrouwen zijn over nog groter afstandeng gehuwd (onder andere te Tunis, op ongeveer 200 km.) - maar over zo grote afstanden is bezoek praktisch onmogelijk. De tenslotte geanalyseerde verzameling van levende voortgebrachte exogame vrouwen omvatte in totaal 22 vrouwen, verder aan te duiden als sample II.

Van sample II verrichten 15 leden (68%) herkomstbezoek, 4 de overige 7 (32%) doen dit niet.

Er is geen aantoonbare samenhang tussen de huidige geografische afstand tot de herkomstheiligdommen, en het wel dan niet verrichten van herkomstbezoek ($U=48 > U_{n_1=7; n_2=14; 95\%}$; 6en der bezoekende vrouwen was ten aanzien van afstand oninterpreteerbaar).

Er is wel een aantoonbare samenhang tussen de huwelijksleeftijd van deze vrouwen, en het wel dan niet verrichten van herkomstbezoek ($U=11 < U_{n_1=7; n_2=15; 95\%}$). Alle vrouwen met een huwelijksleeftijd kleiner of gelijk aan 10 jaar verrichten het verplichte herkomstbezoek; bij hogere huwelijksleeftijd verricht nog maar een gedeelte herkomstbezoek.

De vrouwen met huwelijksleeftijd 10 jaar vormen een subsample. Wij kunnen veronderstellen dat binnen dit subsample herkomstbezoek samenhangt met geografische afstand, maar dat is niet het geval ($z = 0,85 < z_{95\%}$).

Herkomstbezoek gaat meestal gepaard met bezoek aan de naaste verwanten in het gehucht van herkomst. Daarom kunnen wij een samenhang veronderstellen tussen herkomstbezoek en de aanwezigheid van naaste verwanten in het herkomstgehucht. Van de leden van sample II werd daarom bepaald wie hun naaste verwanten zijn (Pa, Mo, volwassen BR), of deze nog in leven zijn, en waar zij wonen (1968).

Aan de hand van tabel 10 kunnen wij de samenhang tussen herkomstbezoek, en residentie van minstens 6en der beide ouders, statistisch toetsen:

| | minstens 6en der beide ouders resident in het herkomstgehucht | geen der beide ouders resident in het herkomstgehucht |
|------------------------------|---|---|
| verricht herkomstbezoek | 12 | 3 |
| verricht geen herkomstbezoek | 0 | 7 |

Tabel 10. Herkomstbezoek en ouders in het gehucht van herkomst.

Er blijkt een aantoonbare samenhang tussen residentie van 6en der beide ouders in het herkomstgehucht, en het wel of niet verrichten van herkomstbezoek ($\chi^2=15,30 > \chi^2_{df=1; 95\%}$).

Tabel 11 toont de gegevens over residentie van broers in het herkomstgehucht, en het wel of niet verrichten van herkomstbezoek:

| | aantal residente broers in her herkomstgehucht | | | | | |
|------------------------------|--|---|---|---|---|--------|
| | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 | totaal |
| verricht herkomstbezoek | 8 | 2 | 2 | 2 | 1 | 15 |
| verricht geen herkomstbezoek | 1 | 5 | 1 | 0 | 0 | 7 |

Tabel 11. Herkomstbezoek en broers in het gehucht van herkomst.

Er is geen aantoonbare samenhang tussen het verrichten van herkomstbezoek, en de aanwezigheid van minstens 6en residente broers in het herkomstgehucht ($\chi^2=3,30 < \chi^2_{df=1; 95\%}$). Evenmin is er een aantoonbare samenhang tussen het aantal residente broers in her herkomstgehucht, en het verrichten van herkomstbezoek ($z=0,52 < z_{95\%}$).

Het is denkbaar dat er samenhang bestaat tussen het verrichten van herkomstbezoek enerzijds, en anderzijds de welstand en de (evaluatieve) norma van de naaste verwanten in het herkomstgehucht. Een vrouw heeft er immers des te meer belang bij om de relaties met deze naaste verwanten te continueren, naarmate die naaste verwanten groter welstand en hoger norma hebben. In dit opzicht behoeven wij geen onderscheid te maken tussen Fa, Mo en Br; indien wij dit onderscheid wel zouden maken, wordt toetsing overigens slechts mogelijk voor broers: de niet-herkomstbezoekers hebben immers geen residente ouders in het herkomstgehucht, zodat welstand van residente ouders op geen enkele manier kan discrimineren ten aanzien van herkomstbezoek.

Tabel 12 toont de relevante gegevens:

| de betrokken vrouw: | welstandsklasse der residente verwanten | | | |
|------------------------------|---|--------|-----|--------|
| | rijk | midden | arm | totaal |
| verricht herkomstbezoek | 4 | 7 | 17 | 28 |
| verricht geen herkomstbezoek | 0 | 2 | 5 | 7 |

Tabel 12. Herkomstbezoek, en welstand van ouders en van broers in het herkomstgehucht.

(Opmerking:-De tabellen 10 en 11 geven 18 ouders en 23 broers, samen 41. Het totaal in tabel 12 is 35: wanneer beide ouders nog in leven en resident zijn, is de welstand van de moeder niet apart in rekening gebracht.)

Er blijkt geen aantoonbare samenhang tussen de welstand van residente naaste verwanten (Fa, Mo, Br) en herkomstbezoek ($z=0,70 < z_{95\%}$). Tabel 13 toont de gegevens voor broers alleen:

| de betrokken vrouw: | welstandsklasse van residente broers | | | |
|------------------------------|--------------------------------------|--------|-----|--------|
| | rijk | midden | arm | totaal |
| verricht herkomstbezoek | 2 | 3 | 11 | 16 |
| verricht geen herkomstbezoek | 0 | 2 | 5 | 7 |

Tabel 13. Herkomstbezoek en welstand van broers in het herkomstgehucht.

Er is geen aantoonbare samenhang tussen de welstand van residente broers, en herkomstbezoek ($z=0,29 < z_{95\%}$).

De gegevens over norma van residente naaste verwanten zijn helaas te onvolledig voor toetsing.

Het in leven zijn van één der ouders schijnt de belangrijkste determinant te zijn voor herkomstbezoek. Het is een voldoende naar (blijkens tabel 10) niet een noodzakelijke voorwaarde: er zijn vrouwen zonder residente ouders, die desondanks herkomstbezoek verrichten. Wat bepaalt in dit laatste geval, of herkomstbezoek plaatsvindt?

In het subsample van vrouwen zonder in het herkomstgehucht residente ouders is er een aantoonbare samenhang tussen herkomstbezoek en geografische afstand tot de herkomstheiligdommen: tabel 14. Binnen het subsample worden slechts de dichtstbijzijnde herkomstheiligdommen bezocht: ($z=1,66 > z_{95\%}$).

| | | afstand tot het herkomstheiligdon (km.) | | | | | |
|----------------|---|---|-----|-----|-----|------|--------|
| | | 2,0 | 2,5 | 3,0 | 7,0 | 12,0 | totaal |
| verricht her- | 1 | 2 | 0 | 0 | 0 | 0 | 3 |
| konstbezoek | | | | | | | |
| verricht geen | 1 | 2 | 1 | 2 | 1 | 1 | 7 |
| herkonstbezoek | | | | | | | |

Tabel 14. Herkonstbezoek en geografische afstand bij het ontbreken van residente ouders in het herkomstgehucht.

Uiteraard bestaat er samenhang tussen huwelijksleeftijd en de residentie van één of meer ouders in het herkomstgehucht. Een vrouw sluit haar eerste huwelijk als zij 15 tot 20 jaar is. Hoe langer zij gehuwd is, hoe meer kans er is dat haar ouders overleden of uit het gehucht verhuisd zijn. (Huwelijksleeftijd wordt genomen voor het laatste gesloten huwelijk van een vrouw; voor de (in het sample zeldzame) gevallen dat een vrouw na overlijden van haar man, of na scheiding, hertrouwt, gaat bovenstaande redenering niet op.) Het zou nu van belang zijn vast te stellen welke van beide factoren doorslaggevend is: het aantal jaren dat een vrouw uit haar herkomstgehucht weg is (huwelijksleeftijd), of residentie van ouders. Het beperkte materiaal laat echter niet toe tussen deze twee factoren te discrimineren.

Een opmerking over extra bezoek.

Individueel bezoek aan andere dan herkomstheiligdommen is in Sidi Mahâned zo zeldzaam, dat kwantitatieve analyse onmogelijk is. Het sample I (35 : residente vrouwen) bevat slechts 3 vrouwen die extra heiligdommen bezoeken: de vrouwen no. 49, 16, 21.

De leeftijd van deze vrouwen ligt tussen 40 en 60 jaar. Geen van hen is geboren te Sidi Mahâned. Alledrie hebben onbetwist zeer hoge horna. No. 49 en 21 zijn leidende vrouwen in hun buurschap. No. 16, hoofdvrouw van de huidige Ših, laat de vermoedens de problemen van vrouwelijk leiderschap over aan haar HuSi (no. 17) in dezelfde buurschap. No. 21 is weduwe van een Ših. No. 49 is kleindochter van een Ših van een naburig sjeikdom, en weduwe van een kleinzoon respectievelijk FaBr van een Ših. No. 19 en 16 zijn leden van de rijkste gezinnen in de omgeving; no. 21 is arm, maar heeft goede relaties met haar rijke zoon die op 200 n. afstand van haar woont.

Het extra bezoek van no. 21 is bescheiden: het betreft het onbelangrijke heiligdon 6 (op 0,8 km.). Dit heiligdon is uitsluitend geassocieerd met buurschap III. No. 16 verricht extra heiligdonbezoek aan het uiterst belangrijks heiligdon 14 (op 10,1 km.). Bovendien blijft zij haar herkomstheiligdommen 4 en 9 trouw (op 3,4 km.), geassocieerd met onder andere de dalkon Saydiya (waar zij is geboren), en met het gehucht Mayziya, waar zij woonde ten tijde van haar huwelijk. Het extra bezoek van no. 49 betreft eveneens heiligdon 14 (op 9,9 km.), en daarnaast het onbelangrijke heiligdon 18 (op 2,3 km.), geassocieerd met een buurschap in de dalkon Šehida waar zij vroeger met haar man woonde. (Daarnaast handhaaft zij haar uiterst belangrijke herkomstheiligdon 19 (op 8,8 km.), geassocieerd met het sjeikdom Tebâyniya.)

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

In de kwantitatieve analyses van dit rapport spelen relatieve welstand en evaluatieve horma een belangrijke rol. Ik bespreek hier de aard van het kwantitatieve materiaal over deze beide variabelen.

Het materiaal betreft de gezinshoofden van Sidi Mehâmed, Mayziya en Hamraya (behalve enige gezinshoofden in het oostelijk deel van dit laatste gehucht, en aangevuld met enige gezinshoofden uit het aangrenzende Hemâysiya).

Voor ieder van deze gezinshoofden (mannelijk of vrouwelijk) maakte ik een kaartje met de naam erop. De kaartjes voor Sidi Mehâmed en Mayziya gezamenlijk werden (in afwezigheid van derden) voorgelegd aan drie van mijn beste informanten, te Sidi Mehâmed. Door de kaartjes op stapels te leggen verdeelden zij de gezinshoofden naar welstand in rijk, arm en midden. Munten naast de stapeltjes gaven de relatieve welstand aan. Vervolgens brachten de informanten deze categorieën een fijnere indeling aan. Er bleven daarbij zeer veel getiede rangscores, vooral in de armere categorieën. De rangorden (net ties) die ik zo van mijn drie informanten verkreeg, correleerden onderling zeer hoog. Uitsluitend lettend op de verdeling rijk/midden/arm vond ik (gecorrigeerd voor ties): $r_{S_{1,2}} = r_{S_{2,3}} = r_{S_{1,3}} = 1,00$; $W = 1,00$; $\chi^2 = 162$; $df = 54$; $\chi^2 > \chi^2_{df=54; 95\%}$

Bij verfijning van de rangschikking binnen de drie categorieën wordt de correlatie iets lager, maar zij blijft significant.

Dit wil niet zeggen dat de drie informanten het voor alle gezinshoofden volkomen eens waren. De rangschikkingen der drie informanten vertonen twee soorten verschillen: 1. een gezinshoofd verschijnt bij de een veel hoger in de rangorde dan bij de ander; 2. een gezinshoofd verschijnt bij de een op ongeveer dezelfde plaats in de rangorde als bij de ander, maar wordt bij een andere categorie ingedeeld (rijk/arm/midden).

Het eerste komt weinig voor; het berust op een verschil in kennis bij de informanten, dat de onderzoeker op grond van zijn eigen kennis kan corrigeren. De kennis van de onderzoeker voorziet ook in dit paar gevallen, dat een gezinshoofd slechts door 2 van de 3 informanten naar welstand werd beoordeeld.

Het tweede komt veel vaker voor en laat zien, dat de drie informanten verschillen in hun perceptie van de grootte van de welstandscategorieën. Mijn vermoeden is dat die verschillen parallel lopen met de eigen welstandspositie van de informant: dat de armeren meer continuïteit, een grotere middengroep, voor ogen staat dan de rijkere, die sterker neigen naar een tweedeling arm/rijk. Dit is te begrijpen in het licht van de traditionele gelijkheids-ideologie van de Kroumirie: de armen, die de discrepantie tussen ideologie en werkelijkheid pijnlijk aan den lijve ervaren, zoeken steun bij de ideologie, terwijl de rijkere, die bij het verschil tussen norm en werkelijkheid aan de voordelige kant staan, de ideologie niet meer onderschrijven. Aldus onderscheidt de Kroumirie zich van de geïndustrialiseerde Noord-Atlantische samenleving, waar juist in de perceptie van de onderliggende groeperingen de samenleving als sterk gedichotomiseerd verschijnt (Dahrendorf 1965:hst.7).

De rangschikkingen van de drie informanten, gecorrigeerd voor zover tegenstrijdig, leverde mij een betrouwbaar beeld op van de relatieve welstand in Sidi Mehâmed en Mayziya.

Voor Hamraya kon ik slechts over één informant beschikken. Gezien echter de grote overeenkomst tussen de drie welstands-rangschikkingen in Sidi Mehâmed, en gezien de bijzondere kwaliteiten van deze informant, lijkt mij deze enige rangschikking voldoende basis voor verdere analyse.

Horma in haar evaluatieve aspect is een individueel attribuut dat in principe meetbaar is volgens een ordinale schaal (Jongmans 1968). Voor deze meting gebruikte ik dezelfde kaartjes en informanten. Een informant (Sidi Mehâmed) weigerde, de drie andere gaven hun informatie prompt en gedetailleerd. De overeenstemming tussen de beide informanten voor Sidi Mehâmed en Mayziya gezamenlijk was zo gering, dat zij aan het toeval kon worden toegeschreven; de overeenstemming was echter hoger ten aanzien van gezinshoofden uit het eigen gehucht dan voor het buurgehucht; Sidi Mehamed: $r_{1,2} = +0,16$, $N=40$; Mayziya: $r_{1,2} = +0,07$, $N=20$.

Deze uitkomsten zijn moeilijk te rijmen met het onderzoek van Jongmans (1968), dat immers impliciet gebaseerd is op de aanname, dat er binnen het gehucht hoge consensus bestaat een aanzien van evaluatieve horma (vgl. Binsbergen 1968b:5). Jongmans analyse berust op veel meer materiaal, en meer informanten, dan de mijne. Bovendien zijn mijn beide informanten in Sidi Mehâmed in zoverre a-typisch, dat zij (in 1968) beiden weinig participoerden in de mannenvergadering van het gehucht (de arena voor het lokale politieke spel, waar horma door interactie zichtbaar gemaakt wordt), terwijl bovendien één van mijn informanten ten tijde van het onderzoek hoofdpersoon (en verliezer) was in een hevig conflict waarbij vele gezinshoofden van Sidi Mehâmed (maar niet de andere informant) waren betrokken (vgl. Binsbergen 1970:152).

Gedachtenwisseling met Jongmans, en aanvullend materiaal door hem verzameld in het gehucht Mehamdiya (Jongmans, persoonlijke mededelingen), heeft mij ervan overtuigd dat er binnen de Kroumirse gehuchten inderdaad een fundamentele consensus over horma bestaat. In mijn materiaal is het effect van persoonlijke voorkeuren en afkeren van de informanten te groot, om die consensus aan het licht te brengen.

Mijn kennelijk gebrekkige materiaal over horma-rangorde in Sidi Mehâmed en Mayziya kan toch nog op de volgende wijzen gebruikt worden voor kwantitatieve analyse.

Methode 1. Wanneer wij de samenhang tussen horma en andere variabelen willen vaststellen, behoeven wij niet uit te gaan van de consensuele hormaposities. Een andere benadering is: die variabelen in verband brengen met de horma-rangschikking van één informant. Aldus kunnen wij toetsen of er, althans in de perceptie van die ene informant, samenhang tussen horma en andere variabelen bestaat.

Deze methode maakt het ook mogelijk de gegevens over horma-rangorde in Hamraya te gebruiken, die, evenals die over welstand, gebaseerd zijn op één (zelfde) informant.

Mijn vrij gebrekkige materiaal over rangorden van evaluatieve horma maakt dat de kwantitatieve analyses die daarop gebaseerd zijn (appendix 4 en 6) nog volkomen exploratief zijn. De conclusies zijn niet betrouwbaar. Nader onderzoek is hier geboden.

Methode 2. Wij nemen uit de rangschikkingen der beide informanten (Sidi Mehâmed) die gezinshoofden, die door beide vrijwel gelijk beoordeeld worden naar horma. Deze overeenkomstige beoordelingen kunnen wij beschouwen als weerspiegeling van de algemene consensus binnen het gehucht. Er bestaat hier echter het volgende bezwaar. Het is mogelijk dat tenaanzien van enige gezinshoofden de persoonlijke voorkeuren en afkeren van de informanten toevallig smenvallen. Deze gezinshoofden worden dan door beide informanten op gelijke wijze naar horma gescoord, maar die score wijkt dan toch af van de algemene consensus. De onderzoeker echter ontleent aan zijn eigen intensieve participatie in de gehuchten een controle-mogelijkheid, waardoor deze moeilijkheid kan worden ondervangen. Zo kon voor 18 gezinshoofden in Sidi Mehâmed een consensuele horma-positie worden opgesteld.

Met een t -toets kan worden aangetoond, dat dit sample in minstens één opzicht geen aselechte steekproef is uit de totale verzameling van gehuchtsbewoners. Gezins-
hoofden wier woning minder dan 150m. verwijderd is van de woning van één van beide, of van beide, informanten, komen niet in het sample van 18 voor. Indien het sample aselekt zou zijn, zou de kans op zo'n samenstelling kleiner dan 5% zijn ($t=6,56; df=1$). Deze bias is volkomen te verklaren uit de interactiestructuur van een Kroumirs gehucht. Ego (in dit geval de informant) heeft verreweg de meeste interactie met mensen wier woning minder dan 150 meter verwijderd is van zijn eigen woning. Daarom heeft Ego ten aanzien van deze mensen een zo grote persoonlijke betrokkenheid (positief of negatief) dat zijn beoordelingen van deze mensen ten aanzien van horma te subjectief zijn om overeen te stemmen met hetzij de communis opinio binnen het gehucht, hetzij de beoordelingen van een andere informant.

Ik zal nu de samenhang analyseren tussen enerzijds relatieve welstand en horma, en anderzijds:

- het geven van een vlag aan een heiligdom;
- het offeren van een kip of haan aan een heilige;
- het offeren van een schaap of geit aan een heilige;
- de positie van leidende vrouw bij heiligdombezoek;
- de positie van muzikant voor religieuze (en niet-religieuze)

Deze onderwerpen zullen alleen geanalyseerd worden voor het gehucht Sidi Mehâmed. Het sample voor welstandsanalyse omvat in principe alle gezinshoofden in dit gehucht. Bij de analyse van leidende vrouwen zijn echter die gezinshoofden weggelaten, tot wier gezin niet een volwassen vrouw behoort. Aangezien slechts volwassen mannen muzikant kunnen zijn, zijn bij de analyse van muzikanten vrouwelijke gezinshoofden weggelaten. Bij de horma-analyse is gebruik gemaakt van het sample van 18 (methode 2).

Mijn gegevens voor bovengenoemde onderwerpen berusten vooral op de systematische enquête in het gehucht Sidi Mehâmed, nader besproken in appendix 4. Deze gegevens zijn aangevuld met spontane mededelingen van de betrokkenen, en betrouwbare informaties van derden. De gegevens over het offeren van pluimvee en vee zijn niet geheel compleet, maar compleet genoeg voor een betrouwbare indruk.

Welstand. Van de gezinshoofden hadden er 6 ooit een vlag gegeven aan een heiligdom (14%). Het al dan niet geven van een vlag bleek niet aantoonbaar samen te hangen met welstand ($z=1,16 < z_{95\%}$).

Van de gezinshoofden offerden er tenminste 11 regelmatig (ongeveer 1x per jaar) een kip of haan aan een heilige (26%). Het al dan niet brengen van een dergelijk offer hangt niet aantoonbaar samen met welstand ($z=0,97 < z_{95\%}$). De gegevens zijn hier echter niet compleet. Van de gezinshoofden hadden er 7 (17%) ooit een schaap of geit geofferd aan een heilige. Dit offer hangt aantoonbaar samen met welstand ($z=2,51 > z_{95\%}$): de armeren, die geen schapen en nauwelijks één of twee geiten bezitten, brengen een dergelijk offer niet. Het gehucht bevat 6 leidende vrouwen; het innemen van deze positie hangt niet aantoonbaar samen met welstand ($z=0,68 < z_{95\%}$). Het gehucht bevat onder de muzikanten 5 gezinshoofden (+ 1 onder niet-gezinshoofden). De positie van muzikant hangt niet aantoonbaar samen met welstand ($z=0,22 < z_{95\%}$).

Evaluatieve horma. Het geven van een vlag aan een heiligdom hangt niet aantoonbaar samen met horma ($z = 0,66 < z_{95\%}$). Gevers van een vlag treft men echter niet aan onder de laagsten in horma, binnen het sample. Het offeren van een kip of haan voor een heilige hangt niet aantoonbaar samen met horma ($z=1,24 < z_{95\%}$). Het offeren van een schaap of geit hangt aantoonbaar samen met horma

($z=2,48 > z_{0,95}$); slechts de hoogsten in horma brengen een dergelijk offer. De positie van leidende vrouw hangt aantoonbaar samen met horma van het gezinshoofd (mannen of weduwen): $z=1,99 > z_{0,95}$. Slechts in gezinnen met gezinshoofd in de hoogste horma-categorie komen leidende vrouwen voor. Er zijn aanwijzingen dat muzikanten hogere horma hebben dan niet-muzikanten ($z=1,32 < z_{0,95}$; $p=0,09$). Deze samenhang, hoewel niet significant, is begrijpelijk vanuit de prominente rol van muzikanten bij tal van collectieve recreatieve en religieuze activiteiten; bovendien komt de muzikanten uit hoofde van zijn specialisme in vele gezinnen, hij is bekend ook buiten het eigen gehucht; dit feit op zich impliceert al horma (hoofdstuk 3), terwijl de muzikant bovendien van onbesproken gedrag moet zijn om überhaupt in al die gezinnen als muzikant toegang te krijgen.

Samenhang tussen welstand en horma. Binnen het sample dat gebruikt werd voor de horma-analyse bleek er een aantoonbare samenhang tussen welstand en horma ($t=9,68 > t_{df=4;95}$). Deze uitkomst is in overeenstemming met de analyses van Jongmans (1968).

Tabel 15 laat de samenhang tussen horma en welstand zien in verband met het offeren van een schaap of geit.

| | | horma-rangorde | | |
|----------|--------|----------------|--------|-------|
| | | hoog | midden | laag |
| | rijk | + | | |
| welstand | midden | ++?? | -? | |
| | arm | ?- | - - - | - - - |

Tabel 15. Samenhang tussen welstand en horma bij het offeren van een schaap of geit, onder 18 gezinnen van Sidi Mehamed.
(+ duidt aan dat het gezin nooit dit offer gebracht heeft; - duidt positieve zekerheid aan dat het gezin dit offer nooit heeft gebracht. ? duidt aan dat gegevens ontbreken of tegenstrijdig zijn.)

Hoewel in tabel 15 voor 4 van de 18 gezinnen informatie ontbreekt, kunnen wij toch een bepaald patroon onderkennen. Wie hoge horma heeft en rijk is, brengt het offer. Wie tot de economische middengroep behoort brengt het offer slechts indien hij hoge horma heeft; en wier arm is brengt het offer niet.

Appendix 6. Sociaal-structurele achtergronden van fekirfchap.

Inleiding.

In deze appendix analyseer ik kwantitatief enige sociaal-structureke varia elen in verband met het voorkomen van, en de rechi van, fekirf.

In hoofdstuk 13 is uiteengezet hoe de diverse hypothesen tot stand kwamen en hoe de resultaten van de toetsing in deze appendix geïnterpreteerd kunnen worden binneneen sociaal-structurele analyse van het Krounirfe fekirfchap. In deze appendix geef ik slechts de gegevens, toetsing en conclusies.

Materiaal.

Voor deze analyse beschik ik over een volledig overzicht van welke mannelijke bewoners van de gehuchten in het onderzoeksgebied in 1968 als fekir bekend stonden. Deze gegevens konden worden aangevuld voor het gehucht ar-Reba'āya, dat aan het onderzoeksgebied grensten waar P.Tamsma en ik in 1968 gezamenlijk onderzoek deden.

In de gehuchten Sidi Mehāmed en Mayziya rees het probleem dat niet alle mensen die als fekir bekend stonden, nog daadwerkelijk dit specialiseren uitoefenden. Het gaat hier om 3 fekirf in Sidi Mehāmed en 1 in Mayziya. Soms verzetten deze onstreden fekirf zich er zelfs hevig tegen als iemand ze fekir noemde. Het staat echter vast dat al deze twijfelgevallen ooit fekir zijn geweest. De overige fekirf in deze beide gehuchten heb ik vrijwel allen als fekirf zien optreden. Dit is niet het geval voor de andere gehuchten, waarvoor de gegevens echter door ooggetuigen bevestigd zijn.

Tenzij anders vermeld zijn de onstreden fekirf in Sidi Mehāmed en Mayziya bij de onderhavige analyse weggelaten, zowel uit de totale verzameling van mannelijke gezinshoofden, als uit de verzameling van fekirf.

De mij bekende fekirf zijn vrijwel allen mannen. Een vrouwelijke fekirf manifesteert zich zelden of nooit als zodanig op feesten binnen het eigen gehucht. Mijn gegevens over vrouwelijke fekirf zijn niet compleet. Vandaar dat ik mijn analyse beperk tot mannelijke fekirf.

Verreweg de meeste mij bekende fekirf zijn gezinshoofden; de niet-gezinshoofden heb ik niet in mijn analyse opgenomen.

Deze beperkingen hebben consequenties voor de analyse van de distributie van fekirf over de diverse gehuchten. Weduwen kunnen ook gezinshoofd zijn. Wanneer wij vrouwelijke fekirf buiten beschouwing laten, krijgen wij een vertekend beeld van de frequentie van fekirf onder de gezinshoofden, tenzij wij ons ook beperken tot de mannelijke gezinshoofden. De gegevens over aantallen gezinnen in deze appendix duiden dan ook uitsluitend mannelijke gezinshoofden aan (tenzij anders vermeld).

Door de hele analyse heen is gebruik gemaakt van de censusgegevens van het onderzoeksgebied (vgl. Binsbergen 1970:164), en van zeer uitvoerige reconstructies (vooral voor Sidi Mehāmed en Mayziya betrouwbare) van de historisch juiste genealogieën, met vestigingsgeschiedenis en huwelijksrelaties, voor het onderzoeksgebied en omgeving. De gegevens over welstand en evaluatieve norma worden uitvoeriger besproken in appendix 5.

De distributie van fekirf over de gehuchten van het onderzoeksgebied

Er zijn twee manieren om de gehuchten te vergelijken naar het voorkomen van fekirf:

1. Volgens absolute aantallen (tabel 16 kolom III);

2. Volgens de fractie van fekirs op het totale aantal mannelijke gezinshoofden per gehucht (tabel 16 kolom IV). Door naar de fractie te kijken kunnen wij nagaan, in hoeverre fekirs werkelijk egaal gedistribueerd zijn over de gehuchten van het onderzoeksgebied.

| I. gehuchten | II. totaal | III. fekirs | IV fekirs/totaal |
|-----------------|------------|-------------|------------------|
| Sidi Mehâned | 35 | 7 | 0,20 |
| Mayziya | 20 | 2 | 0,10 |
| Fid al Missay | 15 | 0 | 0 |
| Rammel al-Atrus | 6 | 0 | 0 |
| Hamraya | 11 | 13 | 0,29 |
| Henâysiya | | 2 | 0,18 |
| totaal | 132 | 24 | 0,18 |
| (ar-Reba'âya | 21 | 4 | 0,19) |

Tabel 16. Distributie van fekirs over enkele gehuchten.

Deze tabel leidt tot de volgende conclusies:

1. Absolute aantallen. Het absolute aantal fekirs per gehucht hangt aantoonbaar samen met de grootte van het gehucht ($r_s=0,86 > r_{s,N=6;95\%}$). Deze uitkomst heeft niets verrassends. Een schijnbare

uitzondering is Fid al-Missay, dat, hoewel groter dan Henâysiya, geen enkele fekir heeft. Tot vor enkele jaren echter had Fid al-Missay 2 fekirs, naar de een overleed en de ander migreerde naar Tunis.

2. Fractie fekirs/totaal. Fekirs lijken niet egaal gedistribueerd over de gehuchten van het onderzoeksgebied: de kleinere gehuchten schijnen een kleinere fractie fekirs te hebben dan de grotere gehuchten. Deze tenaentie blijkt niet significant voor de zes gehuchten van het onderzoeksgebied alleen ($r_s=0,79 < r_{s,N=6;95\%}$).

Wanneer wij echter ar-Reba'âya erbij nemen, dat blijkens tabel 16 goed in het algemene patroon past, dan wordt de samenhang wel significant ($r_s=0,87 > r_{s,N=7;95\%}$).

De distributie van fekirs over agnatische kernen.

In 1968 omvatten de zes gehuchten 42 verschillende agnatische kernen. Iedere agnatische kern heeft een aantal mannelijke gezinshoofden, waaronder een aantal fekirs. Tabel 17 geeft de frequentie van agnatische kernen met een bepaald aantal gezinshoofden respectievelijk fekirs.

| aantal leden in de agnati- sche kern | aantal fekirs in de agnatische kern | | | | |
|--|-------------------------------------|---|----------------|----------------|----------------|
| | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 0 | 3 | | | | |
| 1 | 8 | 2 | | | |
| 2 | 5 | | | | |
| 3 | 5 | 3 | | | |
| 4 | 3 | | 2 ^x | | |
| 5 | 1 | | 1 ^x | | 1 ^x |
| 6 | 1 | 2 | | 1 ^x | |
| 7 | | 1 | | | |
| 8 | | 1 | | | |
| 12 | | | 1 | | |

Tabel 17. Frequentie van agnatische kernen met een bepaald aantal leden en een bepaald aantal fekirs

Opmerkingen: a. Agnatische kernen met 0 leden zijn vertegenwoordigd door niet-gezinshoofden in de gezinnen van leden van andere kernen; b. mogelijke uitbijters zijn met x gemerkt.

De tabel laat een regelmatig patroon zien. De kleine agnatische kernen hebben de minste, de grote hebben de meeste fekirs. Uitzonderingen op dit patroon lijken de met x gemerkte kernen: 23, 4, 26, 34 en 40, die opvallend veel fekirs hebben. Voor ieder van deze kernen afzonderlijk toetsen wij met de 1'-toets of het voorkomen van fekirs er aantoonbaar hoger ligt dan de verwachting (gebaseerd op 24 fekirs, gedistribueerd over 42 agnatische kernen met tezamen 132 mannelijke gezinshoofden). Toetsing voor de andere kernen kan achterwege blijven: het voorkomen van fekirs verschilt daar niet aantoonbaar van de verwachting (zoals men gemakkelijk kan narekenen). Tabel 18 geeft de uitkomsten voor de vijf kernen:

| agnatische kern | 1' | conclusie (1' df=1; 95%=3,84) |
|-----------------|------|-------------------------------|
| 23 | 2,08 | niet-significant |
| 4 | 2,08 | idem |
| 26 | 1,29 | idem |
| 40 | 9,04 | significant |
| 34 | 3,12 | niet-significant |

Tabel 18. Statistische conclusies ten aanzien van de uitbijters in tabel 17.

Onze conclusie luidt: de agnatische kernen verschillen niet aantoonbaar van elkaar ten aanzien van de distributie van fekirs. De enige uitzondering vormt kern 40, met meer fekirs dan verwacht. Het is vermeldenswaard dat de andere agnatische kernen van de lineage (19) waartoe kern 40 behoort, volstrekt niet opvallen door een relatief groot aantal fekirs. Van deze kernen ligt kern 39 in het onderzoeksgebied, de overige liggen in de gehuchten ar-Reba'aya en Mehandiya.

De distributie van fekirs over de lineages in het onderzoeksgebied.

Laten wij nu gaan zien naar de distributie van fekirs over de diverse historische lineages. Tabel 19 geeft het aantal mannelijke gezinshoofden, het aantal fekirs, en de fractie fekirs/totaal, voor iedere lineage.

De meeste lineages zijn zo klein, dat hun fractie fekir/totaal bijzonder gevoelig is voor toevalsfluctuaties. 1 à 2 fekirs onder of boven het verwachte aantal levert al een fractie van 0 respectievelijk bijna 1 op. Afwijkingen van de geniddelde fractie worden pas van betekenis bij betrekkelijk grote lineages, en/of bij zeer grote afwijkingen. In tabel 19 is door + aangegeven welke fracties in aanmerking komen voor nader onderzoek. Voor de betrokken lineages werd door de 1'-toets vastgesteld of zij inderdaad aantoonbaar meer fekirs hebben dan verwacht (tabel 20).

Onze conclusie is de volgende. De lineages in het onderzoeksgebied verschillen in het algemeen niet aantoonbaar ten aanzien van de distributie van fekirs. Uitzonderingen vormen echter lineage 9 (waar relatief minder fekirs voorkomen dan in de andere lineages), en lineage 19 (met een relatief overschot aan fekirs).

| lineage nummer | aantal mannelijke gezinshoofden | aantal fekirs | fekirs/totaal |
|----------------|---------------------------------|---------------|---------------|
| 1 | 18 | 4 | 0,22 |
| 2 | 12 | 2 | 0,17 |
| 3 | 3 | 0 | 0 |
| 4 | 3 | 1 | 0,33 |
| 5 | 25 | 3 | 0,12 + |
| 6 | 7 | 0 | 0 + |
| 7 | 2 | 0 | 0 |
| 8 | 1 | 0 | 0 |
| 9 | 13 | 1 | 0,08 + |
| 10 | 6 | 0 | 0 + |
| 11 | 2 | 0 | 0 |
| 12 | 2 | 0 | 0 |
| 13 | 1 | 0 | 0 |
| 14 | 29 | 7 | 0,24 + |
| 15 | 1 | 0 | 0 |
| 16 | 0 | 0 | 0 |
| 17 | 1 | 1 | 1,00 |
| 19 | 6 | 4 | 0,67 + |
| 18 | 0 | 0 | - |
| totaal | 132 | 24 | 0,18 |

Tabel 19. Distributie van fekirs over historische lineages.

| lineage | l' | conclusie (l' df=1;95% = 3,84) |
|---------|------|--------------------------------|
| 5 | 0,71 | niet significant |
| 6 | 2,81 | idem |
| 9 | 5,18 | significant |
| 10 | 2,41 | niet significant |
| 14 | 0,64 | idem |
| 19 | 6,80 | significant |

Tabel 20. Statistische conclusies ten aanzien van de uitbijters in tabel 19.

Fekirschap en anciënniteit van de agnatische kern ter plaatse.

Op grond van mijn reconstructies van historische lineages en vestigingsgeschiedenis, kan ik voor iedere bewoner van het onderzoeksgebied (1968) vaststellen, sinds hoelang hijzelf en zijn directe partilineaire voorouders gevestigd zijn in zijn huidige gehucht.

In dit licht analyseerde ik de distributie van dekirs in Sidi Mehâmed, Mayziya en Hamraya. De gegevens over anciënniteit werden in drie categorieën verdeeld:

- anciënniteit van minsten 80 jaar (mijn reconstructies gaan terug tot de eerste helft van de vorige eeuw).
- anciënniteit tussen 40 en 79 jaar;
- anciënniteit van minder dan 40 jaar. (Alles gerekend vanaf 1968.)

De tabellen 21, 22 en 23 geven de relevante gegevens voor de gehuchten, in bovenstaande volgorde.

| | anciënniteit ter plaatse | | |
|-------------|--------------------------|--------------|---------|
| | 80 jaar | 79 - 40 jaar | |
| niet-fekirs | 18 (64%) | 7 (25%) | 3 (11%) |
| fekirs | 3 (43%) | 1 (14%) | 3 (43%) |
| totaal | 21 (60%) | 8 (23%) | 6 (17%) |

Tabel 21. Fekirschap en plaatselijke anciënniteit der agnatische kernen, Sidi Mehâmed.

| | anciënniteit ter plaatse | | |
|-------------|--------------------------|------------|--------------------|
| | 80 jaar | 79-40 jaar | minder dan 40 jaar |
| niet-fekirs | 4 (22%) | 10 (56%) | 4 (22%) |
| fekirs | 0 (0%) | 2 (100%) | 0 (0%) |
| totaal | 4 (20%) | 12 (60%) | 4 (20%) |

Tabel 22. Fekirschap en anciënniteit ter plaatse van agnatische kernen, Mayziya.

| | anciënniteit ter plaatse | | |
|-------------|--------------------------|--------------|--------------------|
| | 80 jaar | 79 - 40 jaar | minder dan 40 jaar |
| niet-fekirs | 2 (6%) | 18 (56%) | 12 (38%) |
| fekirs | 4 (31%) | 8 (62%) | 1 (8%) |
| totaal | 6 (13%) | 26 (58%) | 13 (29%) |

Tabel 23. Fekirschap en anciënniteit ter plaatse van agnatische kernen, Hamraya.

De percentages suggereren dat in Sidi Mehâmed meer fekirs dan verwacht gevonden worden onder de recentste agnatische kernen. Bij statistische toetsing blijkt er inderdaad een sterke aanwijzing te zijn dat deze conclusie juist is ($z = 1,41 < z_{0,05}$; $p=0,08$).

In Mayziya bestaat er een dergelijk verband kennelijk niet ($z = 0,00 < z_{0,05}$).

In Hamraya blijken fekirs aantoonbaar meer uit de oudste agnatische kernen ter plaatse te worden gerecuteerd, dan verwacht ($z = 2,55 > z_{0,05}$).

Fekirschap en het voorkomen van fekirs onder naaste kindred.

Om na te gaan in hoeverre fekirschap samenhangt met het voorkomen van fekirs onder naaste kindred, stelde ik twee steekproeven samen:

1. Een aselechte steekproef, met teruglegging, van 10 fekirs uit de mannelijke fekirs-gezinshoofden in het onderzoeksgebied.
 2. Een aselechte steekproef, met teruglegging, van 20 niet-fekirs uit alle mannelijke niet-fekirs/gezinshoofden in het onderzoeksgebied.
- Voor ieder lid van beide steekproeven werd nagegaan of hij fekir onder zijn naaste kindred heeft, en, zo ja, in welke verwantschappelijke relatie deze fekir tot hem staat.
- Voor een dergelijke analyse is nodig:
- a. Complete, volkomen betrouwbare genealogieën (inclusief huwelijksrelaties) over de laatste paar generaties.
 - b. Een compleet overzicht van alle fekirs die, in de laatste paar generaties, voorkomen (voorkwamen) in het onderzoeksgebied en omgeving.
- Aan geen van beide eisen is volledig voldaan. Mijn genealogisch materiaal is bijzonder overvloedig, maar niet geheel volledig (tenzij misschien voor de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya). Ook zijn mij niet alle overleden en weggetrokken fekirs van de laatste tientallen jaren bekend. Een aantal fekirs onder naaste kindred van de leden van de beide steekproeven is daarom, ten onrechte, niet in de analyse betrokken. Omdat echter hetzelfde basismateriaal voor beide steekproeven werd gebruikt, mag worden aangenomen dat de onvermijdelijke fout niet één der steekproeven bevoordeelt. De verschillen tussen de beide steekproeven die ik bij statistische analyse vind, mogen beschouwd worden als een vrij getrouwe afspiegeling van verschillen in de werkelijkheid.

Tabel 24 laat voor ieder van beide steekproeven zien, hoeveel fekirs (minstens) de leden gezamenlijk hadden onder hun naaste kindred, gespecificeerd volgens diverse verwantschappelijke categorieën die vermeld zijn in de eerste kolom. Omstreden fekirs zijn tussen haakjes

vermeld; zij zijn bij de toetsen niet meegerekend.

| | Fekirs (10) | Niet-fekirs (20) |
|------------------|-------------|------------------|
| <u>Agnaten</u> | | |
| Fa | 0 | 0 |
| FaBr | 2 | 1 |
| FaBrSo | 9 | 3 |
| Br | 4 | 6 |
| So | 0 | 0 |
| BrSo | 0 | 7 |
| totaal | 15 | 17 |
| <u>Cognaten</u> | | |
| MoSo | 0 (+1) | 0 |
| MoSoSo | 1 | 0 |
| MoBr | 5 | 1 |
| MoBrSo | 3 | 2 |
| SiSo | 3 (+1) | 1 |
| totaal | 12 (+2) | 4 |
| <u>Affinalen</u> | | |
| BrWiBr | 1 | 4 |
| BrWiFa | 1 | 1 |
| SiHu | 3 | 1 |
| SiHuBr | 1 | 6 |
| SiHuFa | 0 | 1 |
| WiBr | 1 (+1) | 2 |
| WiFa | 0 | 2 |
| SoWiBr | 0 | 2 |
| SoWiFa | 0 | 0 |
| DoHu | 1 | 1 |
| DoHuFa | 0 | 0 |
| DoHuBr | 1 | 2 |
| totaal | 9 (+2) | 22 |

Tabel 24. Het voorkomen van fekirs onder de naaste kindred van fekirs respectievelijk niet-fekirs.

Wanneer wij de aantallen in tabel 24 met behulp van de 1'-toets toetsen tegen de verwachting, dat fekirs en niet-fekirs relatief evenveel fekirs hebben onder hun naaste kindred (en in bepaalde categoriën binnen de naaste kindred), komen wij tot de volgende resultaten:

1. Naaste kindred als geheel. Fekirs hebben aantoonbaar meer fekirs in hun naaste kindred, dan niet-fekirs in hun naaste kindred hebben ($1' = 4,40 > 1'$ $df=1; 95%$).

2. Nauw-agnaten. Fekirs hebben niet aantoonbaar meer fekirs onder hun nauw-agnaten, dan niet-fekirs fekirs onder hun nauw-agnaten hebben ($1' = 2,51 < 1'$ $df=1; 95%$).

3. Nauw-cognaten. Fekirs hebben aantoonbaar meer fekirs onder hun nauw-cognaten, dan niet-fekirs fekirs onder hun nauw-cognaten hebben ($1' = 11,61 > 1'$ $df=1; 95%$).

Nauw-affinalen. Fekirs hebben niet aantoonbaar meer fekirs onder hun nauw-affinalen, dan niet-fekirs fekirs onder hun nauw-affinalen hebben ($1' = 0,26 < 1'$ $df=1; 95%$).

Deze resultaten leiden tot de volgende conclusie: of een willekeurig mannelijk gezinshoofd in het onderzoeksgebied fekir is of niet, hangt samen met het voorkomen van fekirs onder zijn naaste kindred;

in de naaste kindred vinden wij nauw-agnaten, nauw-cognaten en nauw-affinalen; bij nader inzien blijkt fekirschap niet samen te hangen met het voorkomen van fekir onder nauw-agnaten en nauw-affinalen, uitsluitend met het voorkomen van fekir onder nauw-cognaten.

Deze conclusie bevestigt de eerdere conclusie dat fekirschap niet samenhangt met patrilineaire afstamming. Ook is het niet zo dat fekir meer met elkaar huwelijksrelaties aangaan, dan met niet-fekir. Wel blijkt fekirschap samen te hangen met matrilineaire afstamming.

De samenhang tussen fekirschap en het voorkomen van fekir onder nauw-cognaten is echter slechts een statistische tendentie. Het vormt geen voorwaarde voor fekirschap. Voor 5 van de 10 fekir in de steekproef zijn geen fekir bekend onder nauw-cognaten. Van deze 5 hadden er 4 wél fekir onder nauw-agnaten en onder minder nauwe cognaten; de ene overblijvende fekir had geen fekir onder zijn naaste consanguinale verwanten, maar bij hem manifesteerden zich andere factoren in de recrutering van fekir: de samenhang met heilighdombekeer en met de functie van *ših*. Evenmin is het voorkomen van fekir onder nauw-cognaten een voldoende voorwaarde voor fekirschap; ook sommige niet-fekir hebben fekir onder hun nauw-cognaten.

In deze analyse hebben wij ons slechts beziggehouden met de naaste kindred, met voorbijzien aan minder nauw verwanten die desondanks behoren tot de (Kroumirse) kindred zoals voor mij afgebakend (Binsbergen 1970). Inspectie van genealogieën leert echter dat de hier gevonden verbanden nog duidelijker naar voren komen wanneer wij ook deze verdere kindred in de analyse zouden betrekken.

De fekir temidden van zijn broers.

In het onderzoeksgebied hebben 22 mannelijke fekir (inclusief niet-gezinshoofden) broers. Maar onder deze 22 fekir komen slechts 3 fekir-broederparen voor. Blijkbaar heeft slechts 6/22=27% van de fekir een broer die eveneens fekir is.

Tabel 25 toont de gegevens in verband met de hypothese, dat fekir minder gerecruteerd worden onder enige zonen respectievelijk onder de oudsten van een groep broers, dan te verwachten op grond van het voorkomen van enige zonen respectievelijk oudste zonen.

| | de fekir is: | | |
|-----------------|--------------|-----------------------------------|---------------------|
| | enige zoon | niet de enige zoon oudste zoon | niet de oudste zoon |
| Sidi Mehâmed | 2 | 2 | 4 |
| Mayziya | 0 | 0 | 2 |
| Hamraya | 1 | 5 | 8 |
| Hemâysiya | 1 | 0 | 1 |
| Fid al-Missay | 0 | 0 | 0 |
| Rammel al-Atrus | 0 | 0 | 0 |

Tabel 25. Het voorkomen van fekir onder enige zonen, oudste zonen en andere zonen.

Voor zover er fekir voorkomen, vertonen de gehuchten ongeveer hetzelfde patroon; zij mogen daarom worden samengenomen.

De 22 fekir die niet de enige zoon van hun vader zijn, behoren tot 17 groepen van broers. Deze 17 groepen hebben in totaal 46 leden, waaronder uiteraard 17 oudste broers. Een χ^2 -toets toont aan dat de 22 fekir ten aanzien van siblingvolgorde een selecte steekproef vormen uit de gehele verzameling van 46 personen ($\chi^2=0,25 < 1$ df=1:95%).

Fekirschap, vaderlijk erfdeel en siblingvolgorde.

Voor Sidi Mehâmed laat tabel 26 de gegevens zien ten aanzien van siblingvolgorde, welstand en vaderlijk erfdeel:

| | | | | hiervan fekir | |
|------------------------------------|-----------------------------|---------|------------------|------------------|--|
| vaderlijk erfdeel ter plaatse | oudste of enige zoon | rijk | 2 (11%) | 0 | |
| | | midden | 7 (37%) | 1 | |
| | | arm | 9 (50%) | 1 | |
| | | | | <u>18 (100%)</u> | |
| | niet oudste noch enige zoon | rijk | 1 (8%) | 0 | |
| | | midden | 3 (25%) | 0 | |
| arm | | 8 (67%) | 2 | | |
| | | | <u>12 (100%)</u> | | |
| geen vaderlijk erfdeel ter plaatse | oudste of enige zoon | rijk | 0 | 0 | |
| | | midden | 1 | 1 | |
| | | arm | 1 | 1 | |
| | | | | | |
| | niet oudste noch enige zoon | rijk | 0 | 0 | |
| | | midden | 0 | 0 | |
| arm | | 2 | 0 | | |
| | | | | | |
| siblingrangorde onbekend | | | 1 | 1 | |

Tabel 26. Fekirschap, vaderlijk erfdeel, welstand en siblingvolgorde.

In de gevallen dat een vaderlijk erfdeel beschikbaar is, lijken de oudste of enige zoons inderdaad enigszins welgestelder dan de anderen. Dit verschil is echter niet significant ($z=0,84 < z_{0,95}$).

Een 1'-toets toont aan dat de fekir in Sidi Mehâmed ten aanzien van het ontberen van een vaderlijk erfdeel geen aslecte steekproef uit de verzameling van mannelijke gezinshoofden zijn ($l'=5,56 > l'_{df=1;95}$). Onder hen die van een vaderlijk erfdeel verstoken zijn vinden wij aantoonbaar meer fekir dan verwacht op grond van het totaal.

Ook zonder toetsing is duidelijk dat, waar een vaderlijk erfdeel beschikbaar is, fekirschap niet samenhangt met siblingvolgorde: zowel in de categorieën 'oudste of enige zoon' als in de categorie 'anderen' komen 2 fekir voor.

De drie omstreden fekir in Sidi Mehâmed zijn in deze analyse niet opgenomen. Twee ervan hebben een vaderlijk erfdeel, en zijn rijken uit de categorie 'niet oudste noch enige zoon'; beiden zijn de rijksten temidden van hun siblings. De andere omstreden fekir is een arme oudste broer, zonder overlevende broers; hij is tijdens zijn leven landloos geworden.

Het blijkt dat in Sidi Mehâmed de variabele 'siblingvolgorde', ongeacht beschikbaarheid van een vaderlijk erfdeel, niet aantoonbaar samenhangt met fekirschap. Een 1'-toets laat zien dat de fekir ten aanzien van siblingvolgorde een aselechte steekproef vormen uit de totale populatie ($l'=0,16 < l'_{df=1;95}$; hierbij $N=34$: de persoon wiens siblingrangorde onbekend was, is niet meegerekend.).

Mijn gegeven over vaderlijk erfdeel zijn voor Mayziya en Hamraya te gebrekkig om de analyse tot deze gehuchten uit te breiden.

Fekirschap en welstand.

Uitgaande van de drie welstandsklassen heb ik voor Sidi MEhâmed, Mayziya en Hamraya nagegaan in hoeverre de fekirs, met betrekking tot welstand, een aselechte steekproef vormen uit de totale populatie van mannelijke gezinshoofden in het gehucht.

Tabel 27 geeft de gegevens voor Sidi Mehâmed:

| | welstandsklasse | | |
|-------------|-----------------|--------|-----|
| | rijk | midden | arm |
| niet-fekirs | 3 | 9 | 16 |
| fekirs | 0 | 2 | 5 |
| totaal | 3 | 11 | 21 |

Tabel 27. Fekirschap en welstand in Sidi Mehâmed.

In Sidi Mehâmed verschillen fekirs ten aanzien van welstand niet aantoonbaar van niet-fekirs ($z=0,89 < z_{95\%}$). Wel zijn alle rijken niet-fekirs.

In tabel 28 zijn, voor Sidi Mehamed, de vroegere, thans omstreden fekirs naar welstand vergeleken met onbetwiste fekirs:

| | welstandsklasse | | |
|------------------|-----------------|--------|-----|
| | rijk | midden | arm |
| fekirs | 0 | 2 | 5 |
| omstreden fekirs | 1 | 1 | 1 |

Tabel 28. Welstand van onbetwiste en van omstreden fekirs in Sidi MEhamed.

Uit tabel 28 blijken er sterke aanwijzingen te zijn dat in Sidi Mehâmed omstreden fekirs rijker zijn dan onbetwiste fekirs ($z = 1,31 < z_{95\%}$; $p < 0,10$).

Tabel 28 geeft de gegevens voor Mayziya:

| | welstandsklasse | | |
|-------------|-----------------|--------|-----|
| | rijk | midden | arm |
| niet-fekirs | 3 | 5 | 10 |
| fekirs | 0 | 0 | 2 |
| totaal | 3 | 5 | 12 |

Tabel 29. Fekirschap en welstand in Mayziya.

Voor zover toetsing met dit beperkte materiaal zin heeft, leidt zij niet tot het vaststellen van een welstandsverschil tussen fekirs en niet-fekirs in Mayziya ($z=1,07 < z_{95\%}$).

Tabel 30 geeft de gegevens voor Hamraya; de betrokken informant gaf overigens welstandsgaven voor niet alle gezinshoofden te Hamraya, en daarnaast voor enkele gezinshoofden in het aangrenzende Hemâysiya.

| | welstandsklasse | | |
|-------------|-----------------|--------|-----|
| | rijk | midden | arm |
| niet-fekirs | 8 | 8 | 13 |
| fekirs | 1 | 2 | 6 |
| totaal | 9 | 10 | 19 |

Tabel 30. Fekirschap en welstand in Hamraya (plus enkele gezinshoofden te Hemâysiya).

Ook in Hamraya mogen wij niet concluderen tot een welstandsverschillen tussen fekirs en niet-fekirs ($z=1,21 < z_{95\%}$).

Fekirschap en evaluatieve horma.

In appendix 4 gaf ik twee methoden om de kwantitatieve gegevens over horma voor toetsing te gebruiken:

1. Samenhangen (bijvoorbeeld tussen horma en fekirschap) worden per afzonderlijke informant nagegaan in de horma-volgorde die deze informant verstrekt heeft. Mijn toetsing kan dan alleen aantonen of in de individuele perceptie van de informant, horma en fekirschap samenhangen. Bij deze analyse is de horma-score die de informant van zichzelf gaf, buiten beschouwing gelaten. Voor Sidi Mehâmed ontbreekt de horma-score voor twee andere gezinshoofden; zij zijn n och fekir noch omstreden fekir; omstreden fekirs blijven in deze paragraaf buiten beschouwing.

2. Samenhangen worden getoetst aan een sample van gezinshoofden, waarbij de horma-score van ieder gezinshoofd hoogstwaarschijnlijk overeenkomt met de communis opinio over de horma van dat gezinshoofd binnen het gehucht. In appendix 5 geef ik aan waarom methode 2 betrouwbaarder is; zij kan echter slechts worden toegepast voor het gehucht Sidi Mehâmed.

Methode 1. Tabel 31 en 32 geeft de horma-gegevens voor Sidi Mehâmed, voor twee verschillende informanten:

| | n | horma-rangorde | | |
|-------------|----|----------------|---|---|
| | | 1(hoogst) | 2 | 3 |
| niet-fekirs | 13 | 7 | 5 | |
| fekirs | 1 | 3 | 3 | |
| totaal | 14 | 10 | 8 | |

Tabel 31. Fekirschap en horma in Sidi Mehâmed, informant A.

| | n | horma-rangorde | | | |
|-------------|----|----------------|---|----|---|
| | | 1 | 2 | 3 | 4 |
| niet-fekirs | 12 | 1 | 3 | 9 | |
| fekirs | 0 | 1 | 2 | 4 | |
| totaal | 12 | 2 | 5 | 13 | |

Tabel 32. Fekirschap en horma in Sidi Mehâmed, informant B.

Voor informant A zijn er sterke aanwijzingen dat in zijn perceptie fekirs lagere horma hebben dan niet-fekirs ($z_A=1,50 < z_{95\%}$; $p=0,07$). In de perceptie van informant B blijken fekirs aantoonbaar lagere horma te hebben dan niet-fekirs ($z_B=1,75 < z_{95\%}$).

Tabel 33 en 34 geven de gegevens voor Mayziya, afkomstig van dezelfde informanten.

| | n | horma-rangorde | | |
|-------------|---|----------------|---|---|
| | | 1 | 3 | 2 |
| niet-fekirs | 7 | 8 | 2 | |
| fekirs | 1 | 1 | 0 | |
| totaal | 8 | 9 | 2 | |

Tabel 33. Fekirschap en horma in Mayziya, informant A.

| | n | horma-rangorde | | | |
|-------------|----|----------------|---|---|---|
| | | 1 | 2 | 3 | 4 |
| niet-fekirs | 11 | 1 | 4 | 1 | |
| fekirs | 1 | 0 | 1 | 0 | |
| totaal | 12 | 1 | 5 | 1 | |

Tabel 34. Fekirschap en horma in Mayziya, informant B.

Voor Mayziya blijkt er in de perceptie van de informanten geen aantoonbaar verschil tussen fekirs en niet-fekirs ten aanzien van horma ($z_A = 0,37 < z_{0,95\%}$; $z_B = 0,39 < z_{0,95\%}$).

De informant voor Hamraya scoorde niet alle gezinshoofden aldaar, en daarnaast wel enige gezinshoofden te Hemâysiya. Dit is geen bezwaar wanheer wij willen nagaan of er in de perceptie van deze informant een verschil be staat tussen fekers en niet fekers ten aanzien van horma. Tabel 35 toont de relevante gegevens:

| | horma-rangorde | | | |
|-------------|----------------|----|---|---|
| | 1(hoog) | 2 | 3 | 4 |
| niet-fekirs | 17 | 7 | 4 | 1 |
| fekirs | 4 | 5 | 0 | 0 |
| totaal | 21 | 12 | 4 | 1 |

Tabel 35. Fekirschap en horma in Hamraya (plus enkele gezinshoofden in Hemâysiya).

Er is in deze gegevens geen aantoonbaar verschil tussen fekirs en niet-fekirs ten aanzien van horma ($z = 0,23 < z_{0,95\%}$). Het is van belang op te merken dat deze informant zelf geen fekir is (evenals de informanten A en B voor Sidi Mehâmed en Mayziya), en (in tegenstelling tot A en B) zelfs een tegenstander is van fekirschap, op grond van de islamitische orthodoxie.

Methode 2. Tabel 36 toont de gegevens, volgens methode 2, voor Sidi Mehâmed:

| | horma-rangorde | | |
|-------------|----------------|---|---|
| | 1 | 2 | 3 |
| niet-fekirs | 7 | 2 | 3 |
| fekirs | 0 | 2 | 3 |
| totaal | 7 | 4 | 6 |

Tabel 36. Fekirschap en Hamraya in Sidi Mehâmed: consensueije horma-rangorde.

(Opmerking: hoewel voor methode 2 een steekproef beschikbaar is van 18 mannelijke gezinshoofden, is in tabel 36 $N=17$; één der leden van het sample van 18 is namelijk een omstreden fekir).

Een U-toets toont aan dat in tabel 16 fekirs aantoonbaar lagere horma hebben dan niet-fekirs ($z = 2,00 > z_{0,95\%}$). Aangezien methode 2 waarschijnlijk betrouwbaar is dan methode 1, en beide methoden leiden tot hetzelfde resultaat, kunnen wij vaststellen dat in Sidi Mehâmed, in tegenstelling tot Mayziya en Hamraya, fekirs lagere evaluatieve horma hebben dan niet-fekirs.

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

De kindredrelaties tussen de achtereenvolgende beheerders, de achtereenvolgende Šihs, en de fekirs in Sidi Mehâmed en Mayziya (gerangschikt naar geboortedatum) kunnen worden getraceerd uit het genealogische materiaal.

In deze benadering definiëer ik kindred als een egocentrisch netwerk van verwantschapsrelaties, te onderscheiden naar agnaten, cognaten en affinalen (vgl. Mitchell 1963). Welke personen een Kroumirse Ego nog wel, en welke hij niet meer percipiëert als behorend tot zijn kindred, hangt af van het gemiddeld bereik van genealogische kennis, en van de ideologische nadruk op agnaten. Elders heb ik een metnode gegeven om eenmaal getraceerde historisch juiste verwantschapsketens (bijv. FaFaWiSiBr, MoBr, WiSiHuSo) in te delen in de volgende categorieën: nauw-agnatische kindred, ver-agnatische kindred, nauw-cognatische/affinale kindred, ver-cognatische/affinale kindred, geen kindred (Binsbergen 1970a:107v). Voor de onderhavige analyse is het nuttig cognaten en affinalen te onderscheiden, en wd als volgt: cognaten zijn alle niet-agnatische of sanguinale verwanten, affinalen zijn alle niet-consanguinale verwanten.

Genealogische kennis is in de Kroumirie dermate beperkt dat wij tamelijk korte verwantschapsketens reeds tot de verre kindred rekenen. Om de lezer een indruk te geven, noem ik hier enige voorbeelden van verwantschapsketens binnen de diverse categorieën van de kindred; de opsomming kan gemakkelijk worden aangevuld volgens de principes die ik elders besprak.

- i. Nauw-cognaten: fa, fafa, fafabr.
- ii. Ver-agnaten: fafabrso, fafabrso, fafabrso.
- iii. Nauw-cognaten: mobr, sih , doso.
- iv. Ver-cognaten: mofabr, famofa, mosiso, mofabrso.
- v. nauw-affinalen: wi, fawi, sihu, dohu, wifa.
- vi. ver-affinalen: wifabr, wifabrso, brwifafa, womo, fabrwibr, sihufabr, dodohu, husiso, wimobr.

De romeinse cijfers voor deze categorieën zijn de symbolen waarmee deze categorieën zijn voorgesteld in de tabellen van deze appendix.

Mijn methode maakt het mogelijk, de kindredrelaties tussen de onderzochte religieuze en politieke specialisten te analyseren volgens een zeer beperkt aantal verwantschappelijke categorieën binnen de kindred. Aldus kunnen wij de honderden verschillen verwantschappelijke ketens op een verantwoorde en overzichtelijke manier presenteren.

De Šihs in deze analyse zijn de 5 Šihs die het sjeikdom Atatfa gekend heeft sinds 1883. De beheerders zijn de 11 beheerders die de heiligdommen Sidi Mehâmed gehad hebben sinds het einde van de vorige eeuw. De fekirs zijn de 20 mij bekende fekirs in de gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya, sinds de oprichting van de Qadiriyya-zâwiya in de dalkom Šehida. Van alle betrokkenen wordt opgegeven de agnatische kern, de lineage, en het geschatte geboortjaar.

Šihs en beheerders zijn in deze analyse genummers overeenkomstig de volgorde waarin zij hun functie uitoefenden. Fekirs zijn genummerd volgens geboortjaar.

Alle bij deze analyse betrokken personen zijn mannen, behalve beheerder no. 9. Deze vrouw was gehuwd met beheerder no. 8, en dochter van beheerder no. 10. Zij oefende het beheer uit tegelijk met haar man en haar vader, zodat zij niet als opvolger of voorganger van andere beheerders kan gelden.

De gegevens over verwantschappelijke netwerken van Šihs 1 en 4, en van de beheerders 1,2,3 en 5, zijn helaas onvolledig. Ših 1 en beheerder 1 leefden in een ver verleden. Ših 1 en 4 woonden buiten het onderzoeksgebied. Voor de agnatische kern waartoe beheerders 1,2,3 en 5 behoorden, was slechts één goede informant voorhanden, buiten het onderzoeksgebied.

De kindredrelaties tussen de fekirs onderling zal ik hier niet uitvoerig bespreken: zij werden voor het gehele onderzoeksgebied geanalyseerd in appendix 6. De kindredrelaties tussen de achtereenvolgende Šihs onderling tonen de verwantschappelijke achtergrond van de recruitering van Šihs. Kindredrelaties tussen beheerders tonen de verwantschappelijke achtergrond van de recruitering van beheerders. De kindredrelaties tussen Šihs en beheerders, Šihs en fekirs, en beheerders en fekirs leveren de aanzet voor een analyse van de lokale politieke en religieuze geschiedenis van het onderzoeksgebied,

Tabel 37 geeft de kindredrelaties tussen de 5 Šihs:

| geboorte- jaar | 1840 | 1875 | 1905 | 1930 | 1924 |
|--------------------|------|------|------|-----------------|------|
| agnatische kern | 12 | 10 | 10 | 43 ⁺ | 12 |
| lineage | 5 | 5 | 5 | 5 | 5 |
| nummer | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 1 | ego | ii | ii | i | i |
| 2 | ii | ego | i | ii | - |
| 3 | ii | i | ego | - | - |
| 4 | i | ii | - | ego | ii |
| 5 | i | - | - | ii | ego |

⁺) Voorouder Abdullah ben Abu-l-Qâsim te al-Ayun.

Tabel 37. Verwantschapsrelaties tussen šihns der Atatfa.

De Atatfa-Šihs blijken, sinds het instituut van Ših werd ingesteld, steeds uit dezelfde lineage gerecruteerd te zijn, zij het uit drie verschillende agnatische kernen. Wij kunnen hier niet spreken van een patrilineair opvolgingsstelsel. Nauw-agnatische (met name filiale) opvolging doet zich slechts voor tussen Šihs 2 en 3. De opvolger is een ver-agnatische verwant van zijn voorganger, of zelfs (4 ten opzichte van 3) een zo verre agnatische verwant dat hij niet eens meer tot de kindred van zijn voorganger behoort.

Tabel 38 op de volgende bladzijde geeft de kindredrelaties tussen de beheerders van het heiligdom sidi Mehâmed.

De beheerders zijn genummerd naar hun volgorde in de tijd. Het onderstreepte symbool geeft de verwantschapsrelatie tussen de beheerder en zijn voorganger. Het bijzondere geval van no. 9 werd in de inleiding tot deze appendix besproken.

De opvolging van beheerders van het heiligdom vertoont een gemengd patroon. Voor te eerste decennia (tot omstreeks 1920) zien wij een patrilineair adelfisch systeem: na 1 volgen zijn

| geboorte- jaar | 1850 | 1860 | 1865 | 1880 | 1870 | 1890 | 1895 | 1890 | 1928 | 1900 | 1930 |
|--------------------|----------|----------|----------|-----------|-------|-----------|----------|----------|------|-----------|------|
| agnatische kern | 41 | 41 | 41 | 41 | 7 | 11 | 8 | 8 | 12 | 12 | 8 |
| lineage nummer | 9 | 9 | 9 | 9 | 3 | 5 | 4 | 4 | 5 | 5 | 4 |
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
| 1 | ego | i | i | i | vi | ?(vi) | iv | iv | - | - | iv |
| 2 | <u>i</u> | ego | i | i | v | ?(vi) | iii | iii | vi | - | iv |
| 3 | i | <u>i</u> | ego | i | vi | ?(vi) | iv | iv | - | - | iv |
| 4 | i | i | <u>i</u> | ego | vi | ?(vi) | iv | iv | - | - | - |
| 5 | vi | v | vi | <u>vi</u> | ego | ?(vi) | vi | vi | - | - | - |
| 6 | ?(vi) | ?(vi) | ?(vi) | ?(vi) | ?(vi) | ego | vi | vi | vi | - | - |
| 7 | iv | iii | iv | iv | vi | <u>vi</u> | ego | i | v | vi | i |
| 8 | iv | iii | iv | iv | vi | vi | <u>i</u> | ego | v | v | i |
| 9 | - | vi | - | - | - | vi | v | - | ego | i | v |
| 10 | - | - | - | - | - | - | vi | <u>v</u> | i | ego | vi |
| 11 | iv | iv | iv | - | - | - | i | i | v | <u>vi</u> | ego |

Tabel 38. Verwantschapsrelaties tussen beheerders der heiligdommen Sidi Mehamed.

zijn jongere broers 2 en 3, daarna 1's zoon 4. Ook 7 wordt opgevolgd door zijn broer 8. Voor het overige kunnen wij het patroon het beste omschrijven als kindred-opvolging: opvolger is een persoon, die behoort tot de kindred van zijn directe voorganger én van enige vroegere voorgangers. Het schijnt daarbij geen rol te spelen of zijn kindredrelatie tot deze voorgangers agnatisch, cognatische of affinaal is.

Tabel 39 op de volgende pagina geeft de kindredrelaties tussen beheerders en fekirs.

Uit deze tabel komt duidelijk naar voren de verwantschappelijke samenhang tussen fekirs en beheerders. Van de 20 fekirs behoren er 14 tot de kindred van beheerders. Eveneens blijkt hier het verwantschappelijk isolément van de fekirs van lineages 2 en 1: de Mayziya-clan. Dit isolément kan historisch verklaard worden (appendix 2, en hoofdstuk 12 en 13). Bij deze zes fekirs hangt fekirschpp niet samen met de verwantschapsband met beheerders, in Sidi Mehamed. Maar voor deze 6 geldt: zij hebben veel fekirs onder hun naaste kindred; o. zij hebben vrij nauwe kindredrelaties met de beheerders van het heiligdom Bu-Haruba, te Saydiya(4).

Hoe de Šihs het heiligdombeheer onder hun familiale controle brengen, blijkt nu uit tabel 40, eveneens op de volgende pagina. In deze tabel zien wij hoe de Šihs 2, 3 en 5, die nauwelijks of geen kindredrelaties hebben met de oudste beheerders, kindredrelaties hebben met vrijwel alle latere beheerders. Vooral bij de latere Šihs 3 en 5 vinden wij verscheidene zeer nauwe relaties.

Dit proces kunnen wij verder illustreren aan de kindredrelaties tussen fekirs en Šihs (tabel 41, pag.).

Voor de Šihs 2, 3 en 5 blijkt dat zij vele kindredrelaties hebben met fekirs, (zowel tijdgenoten, als mensen die vóór hen of na hen leefden). Bij Šihs 2 en 3 zien wij dat hun kindredrelaties met de eerste fekirs (kern 41) slechts ver-affinaal waren, maar dat deze onder de latere fekirs intensiveren tot cognatisch en (nauw-) agnatisch. Dat wij ditzelfde patroon slechts zwakker terugvinden bij de huidige Ših, 5, houdt waarschijnlijk verband met de sterke toename van de macht van de Ših (ten koste van de macht van de reli-

| agn. kern | lin. | jaar | no. | geh. 1 4) | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
|-----------|------|------|------------------|--------------|-------|-------|-------|-------|----|-------|----|----|----|--------|
| 41 | 9 | 1860 | 1 ^x | S | i | ego | i | i | v | ?(vi) | - | - | - | - |
| 41 | 9 | 1885 | 2 | S | i | i | i | i | v | ?(vi) | - | - | - | - |
| 41 | 9 | 1890 | 3 ^x | S | i | i | i | i | v | (vi) | - | - | - | - |
| 5 | 2 | 1892 | 4 ^o | M | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 41 | 9 | 1895 | 5 ^x | S | i | i | i | i | v | ?(vi) | - | - | - | - |
| 10 | 5 | 1904 | 6 ^o | S | vi | - | - | vi | - | v | vi | vi | iv | vi vi |
| 2 | 1 | 1910 | 7 | M | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 17 | 8 | 1913 | 8 | S | - | - | - | - | iv | - | - | iv | vi | - |
| 1 | 1 | 1915 | 9 ^o | M | iii | iv | iv | iii | - | - | - | - | - | - |
| 34 | 14 | 1915 | 10 ^x | M | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 11 | 5 | 1920 | 11 ^x | S | ?(iv) | ?(iv) | ?(iv) | ?(iv) | - | i | - | - | - | - |
| 19 | 9 | 1924 | 12 | S | - | - | - | - | - | v | vi | - | - | vi |
| 4 | 2 | 1928 | 13 | S | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 4 | 2 | 1928 | 14 | S | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 41 | 9 | 1928 | 15 ¹⁾ | S | i | i | i | i | - | ?(vi) | - | - | - | - |
| 8 | 4 | 1930 | 16 | S | iv | iv | iv | - | - | - | i | i | v | vi ego |
| 12 | 5 | 1935 | 17 | S | - | - | - | - | vi | - | - | vi | i | i v |
| 10 | 5 | 1940 | 18 | S | iv | iv | iv | iv | - | vi | vi | v | vi | vi v |
| 1 | 1 | 1940 | 19 | M | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| 10 | 5 | 1942 | 20 ^o | S | - | - | - | - | vi | - | vi | vi | - | - v |

¹⁾ S= Sidi Mehâmed, M= Mayziya

^{x)} overleden

^{o)} omstreden

¹⁾ genigreerd naar Ain Draham

Tabel 39. Verwantschapsrelaties tussen fekirs in Sidi Mehâmed en Mayziya, en de beheerders van de heiligdommen Sidi Mehâmed.

| Fekirs, no. | beheerders van heiligdommen, nummer: | | | | | | | | | | |
|----------------|--------------------------------------|----|---|---|----|----|-----|-----|----|----|----|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
| 1 | - | - | - | - | - | ii | - | vi | i | i | - |
| 2 | - | vi | - | - | - | i | v | v | iv | vi | vi |
| 3 | - | vi | - | - | v | ii | iii | iii | vi | - | v |
| 4 | - | - | - | - | vi | - | - | - | - | - | - |
| 5 | - | - | - | - | - | iv | vi | v | i | i | vi |

Tabel 40. Verwantschap tussen Fekirs der Atatfa en beheerders der heiligdommen Sidi Mehâmed.

| fekirs, no. | Šihs, nummer | | | | | anciënn. ter plaatse °) |
|----------------|--------------|----|----|---|----|-------------------------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | |
| 1 | - | vi | vi | - | - | 1 |
| 2 | - | vi | vi | - | - | 1 |
| 3 | - | vi | vi | - | - | 1 |
| 4 | - | - | - | - | - | 1 |
| 5 | - | vi | vi | - | - | 1 |
| 6 | - | i | i | - | iv | 2 |
| 7 | - | - | - | - | vi | 2 |
| 8 | - | iv | - | - | iv | 2 ^x |
| 9 | - | - | - | - | vi | 2 ^x |
| 10 | - | - | - | - | - | 2 |
| 11 | - | ii | ii | - | - | 2 |
| 12 | - | vi | v | - | - | 3 ^x |
| 13 | - | - | - | - | - | 1 |
| 14 | - | - | - | - | - | 1 |
| 15 | - | vi | - | - | - | 1 |
| 16 | - | vi | v | - | vi | 2 |
| 17 | i | - | - | - | i | 3 |
| 18 | - | i | ii | - | vi | 2 ^x |
| 19 | - | - | - | - | - | 2 |
| 20 | - | i | i | - | - | 2 |

Tabel 41. Verwantschapsrelaties tussen fekirs in de gehuchten Sidi Mehmed en Mayziya, en Šihs der Atatfa.

°) 1 = meer dan 80 jaar; 2 = tussen 79 en 40 jaar; 3 = minder dan 40 jaar

^x) zonder vaderlijk erfdeel

gieuze specialisten), waardoor hij zijn macht niet meer zo opvallend hoeft te ondersteunen door kindred-relaties met, en controle over, fekirs.

De gegevens in tabel 41 over de anciënniteit ter plaatse van de agnatische kern der fekirs, en over de beschikbaarheid van een vaderlijk erfdeel, lichten dit patroon verder toe. De fekirs waarover de Šihs familiale controle kunnen uitoefenen, zijn betrouwend recente immigranten in het gehucht, die ten aanzien van fekirschap concurreren met de kernen der ouders bewoners. De Šihs streven er niet naar (of slagen er niet in) kindredrelaties met de oudste agnaten-kernen ter plaatse op te bouwen: de fekirs van lineage 1 en 2 blijven geïsoleerd. Wel vormen de fekirs 4, 13, 14 (samen met enige andere gezinnen) een buurschap waarvan de leden vrijwel alle cliënten van de huidige Ših zijn. Tenslotte is het opvallend dat de fekirs die verstoken zijn van een vaderlijk erfdeel ter plaatse (alle behorend tot de recentere agnatische kernen ter plaatse) allen nauw-cognaten of nauw-affinalen van de Šihs zijn; het zijn (zoals blijkt uit aanvullend materiaal) cliënten van de Šihs.

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

Inleiding.

Elders (Binsbergen 1970:129-41) heb ik reeds de volgende aspecten van het huwelijkspatroon in het onderzoeksgebied kwantitatief geanalyseerd: de samenhang tussen geografische afstand en de recrutering van huwelijkspartners; de vraag of er bij de keuze van huwelijkspartners een voorkeur voor bepaalde agnatische kernen is (afgezien van de eigen kern); de betekenis, voor de recrutering van huwelijkspartners, van aan het huwelijk voorafgaande intensieve dyadische relaties tussen bruidgever en bruidnemer; en tenslotte het huwelijk tussen verwanten (kindred-endogamie). Als basis voor een verkenning van de samenhang tussen huwelijkspatroon en heiligdombezoek, analyseer ik hier enige verdere aspecten van het huwelijkspatroon.

Definities, materiaal, probleemstelling, kwantitatieve methoden.

Aangezien endogamie en exogamie van verwantschappelijke of afstammings-groeperingen hier buiten beschouwing blijft, worden de termen endogamie en exogamie in deze appendix steeds gebruikt in verwijzing naar het gehucht waarin het oriëntatiegezin van de vrouw woonde ten tijde van haar huwelijk. Een vrouw is dan exogaam gehuwd (kortweg: exogaam) wanneer ten tijde van haar huwelijk haar oriëntatiegezin in een ander gehucht woonde dan haar echtgenoot; zij is endogaam gehuwd (kortweg: endogaam) wanneer ten tijde van haar huwelijk haar oriëntatiegezin in hetzelfde gehucht woonde als haar echtgenoot. Vrouwen, en niet huwelijken worden geteld; wanneer een vrouw achtereenvolgens meer dan één echtgenoot heeft gehad, wordt slechts het laatste huwelijk in de analyse betrokken; haar woonplaats ten tijde van dit laatste huwelijk bepaalt dan of die huwelijk als endogaam of exogaam gerekend wordt. Door deze benadering krijgen wij een zo goed mogelijk beeld van het hedendaagse huwelijkspatroon (de verdere huwelijken kunnen immers reeds tientallen jaren geleden gesloten zijn).

Het onderzoeksgebied omvat zes gehuchten. Voor ieder gehucht zijn bij analyse van het huwelijkspatroon twee verzamelingen van gehuwde vrouwen relevant:

1. De verzameling van residente vrouwen. Dit zijn alle levende vrouwen die ten tijde van het onderzoek (1968) in het gehucht woonden als echtgenote of als weduwe van een mannelijke bewoner. Een residente vrouw is endogaam, indien zij reeds ten tijde van haar huwelijk in het gehucht woonde; en exogaam in het andere geval.

2. De verzameling van voortgebrachte vrouwen. Dit zijn alle gehuwde, en in 1968 levende, vrouwen wier oriëntatiegezin ten tijde van het huwelijk woonde in het betrokken gehucht. Een voortgebrachte vrouw is endogaam, indien zij getrouwd is binnen het eigen gehucht; en exogaam in het andere geval.

Voor ieder gehucht overlapt de verzameling van residente vrouwen gedeeltelijk de verzameling van voortgebracht vrouwen: endogame voortgebrachte vrouwen zijn identiek met endogame residente vrouwen, behalve in die (zeldzame) gevallen dat zij door migraties na het huwelijk het gehucht verlaten hebben. (Migraties zijn frequent, maar spelen zich meestal af binnen het gehucht.)

De analyse houdt zich uitsluitend bezig met levende vrouwen. Overleden vrouwen van dezelfde generaties als de levende worden verwaarloosd, omdat de gegevens daarover minder compleet en moeilijk te controleren zijn. Het is echter zeer onwaarschijnlijk, dat overleden significant zouden verschillen van levende vrouwen van

dezelfde generaties, ten aanzien van de hier geanalyseerde variabelen.

Censusonderzoek levert de verzameling van residente vrouwen. De verzameling van voortgebrachte vrouwen kan worden bepaald uit de gereconstrueerde genealogieën van de diverse historische lineages in de gehuchten. Bij mijn onderzoek bleek dat de Kroumirse genealogieën niet eenvoudig door interviews compleet kunnen worden vastgesteld; weggetrokken verwanten (bijvoorbeeld exogame voortgebrachte vrouwen) en gecompliceerde verwantschapsrelaties komt de onderzoeker pas na maandenlange intensieve participatie op het spoor. Vandaar dat slechts mijn genealogieën van de gehuchten Sidi Mehâned en Mayziya (waar ik dagelijks onderzoek deed) compleet genoeg zijn om de verzameling van voortgebrachte vrouwen te bepalen. Mijn gegevens voor het gehucht Hamraya berusten gedeeltelijk op gezamenlijk onderzoek van alle deelnemers van het leeronderzoek 1968, onder leiding van K.W. van der Veen. Zij blijven incompleet, maar kunnen gelukkig worden aangevuld met materiaal van Hartong (1968:66v) over de Auniya-lineage, waartoe in 1968 de meeste gezinnen van Hamraya behoren. In deze analyse heb ik mij, zowel voor residente als voor voortgebrachte vrouwen van het gehucht Hamraya, beperkt tot de Auniya-lineage (tenzij anders vermeld). Gegevens over voortgebrachte vrouwen zijn te incompleet voor de gehuchten Fiđ al-Missay en Ĥerâysiya; voor deze gehuchten worden alleen de residente vrouwen geanalyseerd. In de hele analyse wordt verwaarloosd het gehucht Rammel al-Atrus, dat weliswaar toe het onderzoeksgebied behoort, maar dat zeer klein is (5 gezinnen in 1968) en dat, na tientallen jaren onbewoond te zijn geweest, pas weer sinds 1958 bestaat.

In de hele analyse zal de nadruk vallen op residente vrouwen, omdat de gegevens daarover zoveel completer en betrouwbaarder zijn dan die over voortgebrachte vrouwen.

Voor de analyse van geografische afstand in verband met het huwelijkspatroon gebruik ik het begrip huwelijksafstand: de geografische afstand in km. tussen het oriëntatiegezin van de vrouw en de woonplaats van de echtgenoot, ten tijde van het huwelijk. Uitvoerige gegevens over huidige en vroegere woonplaatsen van gezinnen in het onderzoeksgebied maken het mogelijk die huwelijksafstanden vast te stellen voor vrijwel alle betrokken huwelijker. Daarbij maakte ik gebruik van de stafkaart (Institut Géographique National), de kaart bij Hartong (1968:5), en eigen schetsen.

De aard van mijn gegevens over relatieve welstand komt in appendix 5 ter sprake.

Mijn analyse bestrijkt de volgende aspecten van het huwelijkspatroon in het onderzoeksgebied:

1. de verhouding tussen endogamie en exogamie in de vijf gehuchten.
2. de huwelijksafstand in de vijf gehuchten.
3. het verband tussen huwelijksafstand en relatieve welstand in de gehuchten Sidi Mehâned, Mayziya en Hamraya.
4. een vergelijking van de vijf gehuchten naar grootte, verhouding endogamie/exogamie (voor residente vrouwen), en huwelijksafstand (eveneens voor residente vrouwen).

De verhouding tussen endogamie en exogamie.

Onderstaande tabellen 42 en 43 leveren de gegevens over de verhouding endogamie/exogamie. Ten aanzien van residente vrouwen konden alle vijf gehuchten onderzocht worden. Er deed zich hier echter het probleem voor dat van enkele vrouwen onbekend was of zij endogaan of exogaan gehuwd waren. Verwaarlozing van deze oninterpreteerbare gevallen zou tot ernstige vertekening leiden. Ik heb het probleem als volgt opgelost. De tabel 42 geeft voor een gehucht met oninterpreteerbare gevallen drie cijfers, waarvan twee tussen haakjes.

Het eerste cijfer tussen haakjes geeft het minimale aantal (respectievelijk percentage) van endogame vrouwen, waarbij dus alle oninterpreteerbare gevallen als exogaan worden opgevat. Het tweede cijfer tussen haakjes geeft het maximum. En het cijfer voor de haakjes geeft de beste schatting: het gemiddelde.

| | Sidi Meh. | Mayziya | Hanraya | Henaysiya | Fid al-Missay | totaal |
|------------------|------------|----------------------|---------------------------|----------------------|-------------------------|---------------------------|
| endogaan iden, % | 24 59% | 7(6-8) 33%(29-38) | 19,5(21-18) 48%(51-44) | 4(3-5) 31%(23-39) | 7,5(5-10) 47%(31-63) | 57,5(51-64) 47%(42-52) |
| exogaan | 17 | 21 | 21,5(20-23) | 9(10-8) | 8,5(6-11) | 64,5(71-58) |
| totaal iden, % | 41 100% | 14(13-15) 100% | 41 100% | 13 100% | 16 100% | 122 100% |

Tabel 42. Gehuchtsendogamie onder residentie vrouwen, in enige gehuchten

De verhouding exogamie/endogamie bij voortgebrachte vrouwen is slechts bekend voor Sidi Mehâned, Mayziya en Hanraya: tabel 43.

| | Sidi Mehâned | Mayziya | Hanraya |
|------------------|--------------|----------|-----------|
| endogaan iden, % | 25 44% | 6 32% | 20 36% |
| exogaan | 32 | 13 | 36 |
| totaal | 57 | 19 | 56 |

Tabel 43. Gehuchtsendogamie bij vrouwen voortgebracht door de gehuchten Sidi Mehâned, Mayziya en Hanraya.

Naar aanleiding van tabel 42 en 43 kunnen wij constateren:

1. Er zijn tussen de gehuchten grote verschillen in de verhouding endogamie/exogamie, vooral ten aanzien van residentie vrouwen. De endogamie is het hoogste in Sidi Mehâned.

2. Zowel Sidi Mehâned en Hanraya hebben de laatste decennia meer vrouwen aan andere gehuchten geleverd (voortgebracht exogaan) dan van andere gehuchten opgenomen (resident exogaan). Dit verschijnsel kan ik vooralsnog niet verklaren; wellicht heeft het te maken met relatieve welstand en grondschaaarste, die van gehucht tot gehucht verschillen.

De huwelijksafstand in de vijf gehuchten: a. de residentie vrouwen.

Om voor de diverse gehuchten de distributie van huwelijksafstanden van de (residentie) vrouwen te vergelijken, zijn de mediaan en de range de eenvoudigste maten. Tabel 44 geeft deze maten (vgl. Binsbergen 1970:129):

| | Sidi Mehâned | Mayziya | Fid al-Missay | Hanraya | Henays. | totaal |
|-------------|--------------|---------|---------------|---------|---------|--------|
| mediaan | 0,4 | 1,8 | 0,8-0,9 | 0,8 | 1,4 | 0,7 |
| range (km.) | 0,0-18 | 0,0-7,5 | 0,0-4,0 | 0,0-17 | 0,0-6,5 | 0,0-18 |

Tabel 44. Distributie van huwelijksafstanden der residentie vrouwen voor enkele gehuchten.

De mediaan van de huwelijksafstand van residente vrouwen is bij Sidi Mehâmed veel lager dan in de andere gehuchten. Er kunnen twee verklaringen zijn voor dit feit:

1. De huwelijksafstand van exogaan gehuwde residente vrouwen is in Sidi Mehâmed lager dan in de andere gehuchten.

2. De huwelijksafstand der gehuchtexogane residentevrouwen in Sidi Mehâmed is, vergeleken bij de andere gehuchten, niet uitzonderlijk, naar de mediaan van de totale huwelijksafstand in Sidi Mehâmed is zo groot doordat zoveel residente vrouwen endogaan gehuwd zijn (dus over afstanden van hoogstens enkele honderden meters).

De geldigheid van de eerste verklaring kunnen wij toetsen door voor ieder der gehuchten afzonderlijk de distributie van huwelijksafstanden voor residente exogane vrouwen te vergelijken met die van Sidi Mehâmed. De U-toets leidde hier niet tot significantie, zoals blijkt uit onderstaande tabel 45:

| | | U | n ₁ | n ₂ | conclusie ^{o)} |
|------------------------|---------------|-------|----------------|----------------|-------------------------|
| Sidi Mehâmed tegen: | Mayziya | 44 | 13 | 17 | niet signif. |
| | Hemfysiya | 73,5 | 10 | 17 | iden |
| | Hanraya | 124,5 | 14 | 17 | iden |
| | Fid al-Missay | 41 | 6 | 17 | iden |

^{o)} vgl. Siegel.z.j.:tabel K.

Tabel 45. Statistische conclusies: huwelijksafstanden van residente exogane vrouwen in vier gehuchten, vergeleken met Sidi Mehâmed.

Wij kunnen daaron de eerste verklaring verwerpen, en de tweede aannemen.

De huwelijksafstand in de drie gehuchten: b. voortgebrachte vrouwen.

Vanuit het oogpunt van relaties tussen gehuchten is het van belang, of er verschil bestaat in huwelijksafstand tussen residente vrouwen en voortgebrachte vrouwen. Om dit verschil aan te tonen kunnen wij, voor ieder van de onderzochte gehuchten, voor de totale verzameling van residente vrouwen de distributie van huwelijksafstanden vergelijken met die van de totale verzameling van voortgebrachte vrouwen. Deze methode heeft het bezwaar, dat de beide verzamelingen elkaar gedeeltelijk overlappen. In feite gaat het ons slechts om een verschil in huwelijksafstand tussen exogane residente (dat wil zeggen: van andere gehuchten gekonen) vrouwen enerzijds, en anderzijds van exogane voortgebrachte (dat wil zeggen naar andere gehuchten gehuwde)vrouwen.

Wanneer wij deze laatste methode toepassen op de gehuchten Sidi Mehâmed, Mayziya en Hanraya, dan vinden wij het volgende:

Sidi Mehâmed. Er zijn zeer sterke aanwijzingen dat de huwelijksafstand van 'voortgebrachte exogane vrouwen' groter is dan die van 'residente exogane vrouwen' ($z=1,59 < z_{0,05}$; $p=0,06$). Met andere woorden: het gehucht Sidi Mehâmed schijnt voor zijn mannelijke bewoners (voor zover die geen vrouw uit het eigen gehucht nemen) vrouwen aan te trekken binnen een nauwere omgeving dan waarin het zijn huwbare vrouwen (voor zover die buiten het eigen gehucht huwen) aan de man brengt.

Mayziya en Hanraya. Voor beide gehuchten verschilt de huwelijksafstand van exogane residente vrouwen niet aantoonbaar van de huwelijksafstand van exogane voortgebrachte vrouwen ($U_{Mayziya}=77,5$)

$U_{n_1=n_2}=13;95\%$; $U_{Hanraya} > U_{95\%}$.

Huwelijksafstand en welstand.

Een verband tussen huwelijksafstand en welstand nag gepostuleerd worden op grond van de algenene structuur van de Krounirse samenleving. In deze structuur inners is geografische afstand een bepaalde factor in vele vormen van interactie en relaties. Bij minimale geografische afstand tussen twee interactiepartners zijn (ceteris partibus) de kosten van een bepaalde opbrengst minimaal. Maar voor opbrengsten die gewoonlijk schaars zijn (specialistische diensten, goede relaties met een machtige of rijke) is men bereid om grotere afstanden te trotseren. Rijkere en machtigen hebben veel meer interlokale contacten dan de andere gehuchtsbewoners; het is te verwachten dat dit feit ook in het huwelijkspatroon tot uitdrukking komt.

Om de samenhang tussen huwelijksafstand en welstand te toetsen, ging ik als volgt te werk. Betrouwbare gegevens over relatieve welstand zijn beschikbaar voor Sidi Mehâned, Mayziya en Hamraya. Ik analyseerde deze gehuchten afzonderlijk. Als sample koos ik alle residente vrouwen. Van iedere vrouw werd nagegaan wat haar huwelijksafstand was, en tot welke welstandsklasse haar huidige gezin behoort (1968). De huidige welstand van een gezin is dikwijls (maar niet altijd) een goede benadering van de relatieve welstand in de de echtgenoot en van het oriëntatiegezin van de vrouw ten tijde van de huwelijksluiting. Voor ieder gehucht afzonderlijk werd nu de distributie van huwelijksafstanden in de categorie 'rijk' vergeleken met die in de categorie 'arm' en 'midden'. Dit leidde tot de volgende uitkomsten:

Sidi Mehâned: Hier bleek 'rijk' aantoonbaar grotere huwelijksafstanden te hebben dan 'arm+midden' ($z=1,84 > z_{95\%}$). Voorts bleek 'arm' aantoonbaar grotere huwelijksafstanden te hebben dan 'midden' ($z=2,01 > z_{95\%}$).

Hamraya: In dit gehucht bleek er geen aantoonbaar verschil in huwelijksafstand tussen 'rijk' en 'midden' ($U=18 > U_{n_1=n_2=7; 95\%}$). Er waren zeer sterke aanwijzingen dat 'rijk+midden' grotere huwelijksafstanden had dan 'arm' ($z=1,57 < z_{95\%}$; $p=0,00$). En tenslotte bleek midden aantoonbaar grotere huwelijksafstanden te hebben dan 'arm' ($U=20,5 < U_{n_1=7; n_2=12; 95\%}$).

Mayziya: In Mayziya bleek 'rijk' grotere huwelijksafstanden te hebben dan 'arm+midden' ($U=11,5 < U_{n_1=4; n_2=15; 95\%}$). Voorts bleek er geen aantoonbaar verschil in huwelijksafstand te zijn tussen 'arm' en 'midden' ($z=0,14 < z_{95\%}$).

Voor de categorie 'rijk' vertonen de drie gehuchten hetzelfde beeld: 'Rijk' huwt over groter afstanden dan 'arm'. Het gedrag van de middengroep verschilt in de gehuchten: in Sidi Mehâned heeft 'midden' kleinere, en in Hamraya grotere afstanden dan 'arm'.

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

De vijf gehuchten waarvan in deze appendix het huwelijkspatroon werd geanalyseerd, verschillen volgens huwelijksafstand en volgens de verhouding endogamie/exogamie. Hoe moeten wij die verschillen verklaren?

Een voor de hand liggende verklaring is: de grootte van het gehucht. Naarmate een gehucht groter is, hebben de bewoners des te meer kans om dicht bij huis (en wel: in het eigen gehucht) een huwelijkspartner te vinden. Krounirse gehuchten zijn meestal door honderden meters onbewoond terrein van elkaar gescheiden; bij gehuchtsexogame huwelijken is daarom de huwelijksafstand meestal aanzienlijk groter dan bij gehuchtsendogame huwelijken.

Het aantal gezinnen levert een goede maat voor de grootte van een gehucht. Een gezin operationaliseer ik als: een groep mensen bijeenwonend in een huis met een eigen ingang van buitenaf (onafhankelijk van andere woningen).

In tabel 46 zijn de vijf gehuchten van een rangnummer voorzien in verband met hun grootte, de verhouding endoganie/exoganie (residente vrouwen), en de mediaan van de huwelijksafstand (residente vrouwen).

| | grootte +) | rangnummers: verhouding endo- ganie/exoganie | mediaan huwe- lijksafstand |
|---------------|------------|--|-------------------------------|
| Sidi Mehâned | 1 | 1 | 1 |
| Mayziya | 3 | 4 | 5 |
| Hanraya ') | 2 | 2 | 2 |
| Hemâysiya | 5 | 5 | 4 |
| Fid al-Missay | 4 | 3 | 3 |

+) Binsbergen 1970³:164 geeft het precieze aantal gezinnen
) ook andere lineages dan de Auniya

Tabel 46. Vijf gehuchten vergeleken naar grootte, endoganie en huwelijksafstand.

Er bestaat een aantoonbaar verband tussen gehuchtsgrootte en verhouding endoganie/exoganie ($r_s = +0,90$). Er is geen aantoonbaar verband tussen gehuchtsgrootte en mediaan huwelijksafstand ($r_s = +0,70$). $S_{N=5;95\%}$

Wel blijkt ook hier een aantoonbaar verband tussen de verhouding endoganie/exoganie, en de mediaan van de huwelijksafstand ($r_s = +0,90$). Dit bevestigt de conclusie omtrent verklaring 2 in de paragraaf over huwelijksafstand van residente vrouwen. Het is waarschijnlijk dat bij analyse van meer dan vijf gehuchten ook een aantoonbaar verband gebleken zou zijn tussen mediaan van de huwelijksafstand, en de grootte van het gehucht.

Maar kunnen wij nu alle verschillen in huwelijkspatroon die de gehuchten vertoonden, terugvoeren tot verschil in gehuchtsgrootte? Dan zouden Sidi Mehâned en Hanraya, vrijwel even groot (46 respectievelijk 45 gezinnen) vrijwel hetzelfde huwelijkspatroon moeten hebben. Wij hebben echter aanzienlijke verschillen tussen deze beide gehuchten gezien.

Voor Hanraya hebben wij immers het volgende beeld. De verhouding endoganie/exoganie, en de mediaan van de huwelijksafstand, beantwoordt aan het gemiddelde van het onderzoeksgebied als geheel. Eigen huwbare vrouwen worden (voor zover zij buiten het eigen gehucht huwen) aan de man gebracht binnen dezelfde actieradius als waarbinnen de mannelijke inwoners hun vrouwen recrutereren (voor zover deze niet uit het gehucht zelf komen); de economische middengroep heeft grotere huwelijksafstanden dan de armste groep.

Voor Sidi Mehâned daarentegen is de verhouding endoganie/exoganie extreem hoog, is de mediaan van de huwelijksafstand extreem laag, hebben armen grotere huwelijksafstanden dan de middengroep, en schijnen eigen huwbare vrouwen (voor zover exogaan) aan de man gebracht te worden in een wijdere omgeving dan waarin de mannelijke bewoners hun vrouwen recrutereren (voor zover exogaan).

Binnen de Krounirse samenleving lijkt het huwelijkspatroon van Hanraya systematisch te begrijpen. Het averechtse huwelijkspatroon van Sidi Mehâned moet dan hoogstwaarschijnlijk verklaard worden uit het feit, dat dit gehucht een regionaal belangrijk religieus centrum is (hoofdstuk 11).

Appendix 9. Namen van niet-menselijke agentia in verband met de extasedans.

In de liederen voor de extasedans, en in de uitroepen van danser, muzikanten en toeschouwers bij deze dansen, komen een aantal namen voor van niet-menselijke agentia. Onderstaande tabel geeft die namen, met de toelichting voor zover mijn informanten die konden geven, en met een eventuele topografische associaties van mijn informanten.

Behalve voor verder onderzoek van de extase-cultus in de Krounirie en in de Maghreb in het algemeen, is deze lijst in de volgende opzichten van belang. Zij laat zien hoe de bovennatuurlijk niet-menselijke agentia die bij de extase-dans worden aangeroepen, van verschillende aard zijn. Allereerst zijn er de algemeen-Islamitische wezens: God, de Profet, de Doodsengel; vervolgens algemeen-maghrebijnse heiligen (Sidi Abd-al-Qader, Baba Galul); vervolgens lokale heiligen, zowel van het onderzoeksgebied en naaste omgeving (Sidi Mehâned, Bu-Haruba), als uit de zeer wijde omgeving (Mizuni, Sidi Amara Bu-Sinna); een ongespecificeerde heilige (door de participanten geïdentificeerd met de voornaamste heilige die in het betrokken lied figureert); en tenslotte niet-gelocaliseerde geesten (Baharin, Umm Lahana).

Plaatselijke heiligen uit het onderzoeksgebied en naaste omgeving komen naar in een minderheid van de liederen voor, en steeds samen met andere, niet-locale niet-menselijke agentia. Daarnaast komen enige namen voor die voor de informanten niets dan louter een naam zijn (Sidi Abda, Lalla Holima) - waarbij zij volstrekt geen nadere voorstellingen hebben. Dit suggereert dat de liederen voor de extasedans in principe buiten het onderzoeksgebied zijn ontstaan, en pas bij de recente introductie enigszins zijn aangepast aan de plaatselijke heiligen in en om het onderzoeksgebied.

De plaatselijke heiligen uit het onderzoeksgebied en naaste omgeving, voor zover zij voorkomen in de liederen, worden in principe alleen genoemd door fekirs die wonen in een territoriaal segment dat geassocieerd is met de heilige. Een Šauš die de extasedans verricht in het segment van een andere heilige dan die waarmee zijn eigen segment is geassocieerd, kan incidenteel de naam van die heilige opnemen in zijn lied. De Šauš is daartoe in de gelegenheid, omdat zijn bij zijn dans een hele cyclus van liederen doorloopt, waarin hij vele verschillende niet-menselijke agentia aanroept.

| Naam | Toelichting | Topografische associatie |
|----------------------|--|--|
| Abda, Sidi | - | - |
| Abd-al-Qader, Sidi | grootste heilige van de Maghreb, stichter der Qadiriyya, hoofd van alle bij de extasedans betrokken heiligen | Krounirs geloven dat zijn heiligdom in Syrië is; zijn historische herkomst uit Bagdad is hier onbekend |
| Ahmâd, Sidi | - | - |
| Allah | God | 'boven, in de hemel' |
| Amara, Sidi | plaatselijke heilige | Atatfa: al-Mellah |
| Amara Bu-Sinna, Sidi | iden | Wostelijk Algerije |
| Azauni (Ašumi) | doodsengel | - |
| Baharin | 'Zeelieden' +) | - |
| Bu-Harmul | 'Met de Stier', bijnaam van Bu-Haruba | dalkom Saydiya |
| Bu-Haruba | plaatselijke heilige | dalkom Saydiya |

| | | |
|--|---|--|
| Bu-Qasbaya | plaatselijke heilige | Atatfa; men noemt hen <u>ġarbi</u> ; uit het westen afkomstig. |
| Ġalul, Baba | door sommigen gelijkgesteld aan Abd-al-Qader, die immers is bijgenaamd al-Ġilāni of al-Ġilāli | - |
| Ġilāni | meestal als identiek aan Abd-al-Qader beschouwd | |
| Hanād, Sidi | er is een plaatselijke heilige van deze naam te Sidi Mehāmed en te Habeš-Karāš, maar het is onbekend of dit degen is die in het lied wordt aangeroept | volgens het lied: 'slaapt te Tunis' |
| Halima, Lalla | vrouwelijke heilige | - |
| Lahana, Umm | een slechte vrouwelijke geest | - |
| Mehāmed, Sidi | plaatselijke heilige | Atatfa |
| Mizuni, Sidi | iden | El Kef, en ook te Algerije |
| Mohammed, Sidi -, Sayyidna, of Nābbina | de Profeet | - |
| Qadur, Baba | volgens sommigen identiek (El Kef) aan Abd-al-Qader, volgens anderen beslist niet | |
| Qadur, Sidi | historische heilige, overste van een religieuze broederschap, in het midden der 19e eeuw | El Kef |
| Rabbi | God | 'boven, in de hemel' |
| Ših, aš-Ših | een ongespecificeerde heilige | - |

+) volgens Brunel (1926) een groep geesten, aangeroept in een lied voor de extasedans van de Marokkaanse Aissaua; mijn Kroumirse informanten gebruiken wel deze naam Baharin, maar konden er niets naders over meedelen.

Appendix 10. De mythe van Sidi Mehâmed.

In de mythe van Sidi Mehâmed wordt diens heiligheid toegelicht. De mythe illustreert de rivaliteit tussen Sidi Mehâmed en Sidi Slima. De mythe kan worden opgevat als uitdrukking van de aanvankelijke afhankelijkheid, en latere verzelfstandiging, van de Arfâuiya-groepering die ca. 1850 heiligdom 17 stichtte, ten opzichte van de, stamverwante, Ulâd ben Sayyid die thans wonen ten noorden van heiligdom 17 en die geassocieerd zijn met de heiligdommen Sidi Slima (begraafplaats) en Sidi Abdallah (feest).

Ik kon van de mythe 20 verschillende versies optekenen, van informanten in het onderzoeksgebied en wijde omgeving. De versies werden niet in het Arabisch genoteerd, maar door mijn tolk zo goed mogelijk vertaald en daarna opgeschreven. Letterlijke vergelijking van de versies is daarom onmogelijk. De versies verschillen echter niet alleen in verteltrant en woordgebruik, maar ook inhoudelijk. Inhoudelijke verschillen overleefden de vertaling.

De inhoudelijke verschillen berusten niet op tegenstrijdigheden, maar op een verschil in precisering tussen de verschillende versies. Daarom kunnen de 20 versies tegelijk gepresenteerd worden, en wel als volgt: heeronder geef ik eerst een hypothetische, meest complete versie e (die door geen der informanten werd gegeven, en die ik beslist niet beschouw als de juiste versie); vervolgens geef ik in tabel 49 aan, welke informanten welke onderdelen van deze hypothetische versie noenden of weglieten.

Ik wil hier niet uitvoerig ingaan op de theoretische implicaties van het bestaan van een groot aantal min of meer afwijkende versies van dezelfde basismythe. Mythe-analyse is een apart, en uitgebreid, onderdeel van de antropologie. Ik wijs slechts op het volgende: antropologen zijn gewend een bepaalde mythe te analyseren zonder zich rekenschap te geven van de vele individuele variaties die die mythe in werkelijkheid kent bij de participanten. Of wij de mythe nu sociaal-structureel of diepte-psychologisch analyseren, het bestaan van een aantal afwijkende versies naast elkaar maakt de analyse veel moeilijker.

Verscheidene versies van de onderhavige mythe zijn zeer beknopt. Moeten wij die versies dan verminkt noemen? Of is de basismythe zelf samengesteld uit een aantal min of meer onafhankelijke thema's waarvan er bij sommige participanten meer samengenomen worden dan bij andere: de herder die heilige wordt; vogels (symbool van engelen, hemelboden) als teken van heiligheid; afstandscontrole over de kudde als teken van heiligheid; naaktheid als teken van heiligheid (Demeerseman 1964; Montet 1909); rivaliteit tussen heiligen; de projectie van migratiegeschiedenis (aanvankelijke afhankelijkheid, gevolgd door verzelfstandiging) in mythen over heiligen en heiligdommen. Deze laatste benadering lijkt mij het meest aantrekkelijk, vooral gezien het feit dat alle bovengenoemde thema's afzonderlijk in vele andere mythen in de Noord-Afrikaanse religie te vinden zijn (Demeerseman 1964; Marçais & Guiga 1925; Brunel 1926). Indien deze benadering juist is, dan is de mythe slechts zeer ten dele een projectie van de lokale sociale structuur.

Hypothetische complete versie. Sidi Mehâmed (1) was herder (2) bij Sidi Slima (3) te Hedâyriya (4). Hij weidde de koeien in de naaste omgeving van de huidige gehuchten Sidi Mehâmed en Mayziya (5); plaatnamen worden gespecificeerd (6). Hij gaat daar (dikwijls gespecificeerd: op de Heuvel waar later heiligdom 17 zou staan) slapen of mediteren (7). Daarbij doet hij wat kleren uit (soms gespecificeerd: zijn witte burnus, kenmerkend voor heiligen, en voor orthodoxe Islamieten in het algemeen), om die 's avonds weer aan te trekken (8). De koeien laat hij vrij gaan (9) in die omgeving

Tabel 48. De mythe van Sidi Mehâmed

. versie:

| Deel | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 |
|------|---|---|---|---|---|-----|---|-----|---|----|----|----|----|----|----|----|----|-----|----|----|
| 1 | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 2 | | | | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 3 | | | | + | + | + | + | + | + | + | | | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 4 | | | | | | + | | (+) | | | + | | | | | | | | | + |
| 5 | | | | | + | (+) | | + | + | + | + | | + | + | + | | | | | + |
| 6 | | | | | + | (+) | | + | | + | | + | + | + | | | | | | + |
| 7 | | + | + | + | + | | + | + | + | + | | | + | | | | | | | + |
| 8 | | | | | | + | | | + | + | | | | | | | | | | |
| 9 | | + | | | | + | | (+) | + | | | | | | | | | | | + |
| 10 | | | | | | + | | | | | | | + | | | | | | | + |
| 11 | | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | | | | + |
| 12 | | | + | | | | | | | | | | + | | | | | | | |
| 13 | | | | + | + | | | | + | + | + | | + | | + | | | | | + |
| 14 | | | | | + | | | | | | | | | | | | | | | |
| 15 | | | | | + | | | | + | | | | | | | | | | | |
| 16 | | | | + | + | + | + | + | + | + | + | | + | | + | | | | | + |
| 17 | | | | + | + | + | + | + | + | | | | | | | | + | (+) | + | |
| 18 | | | | + | + | + | + | + | + | | | | | | | | + | | + | |
| 19 | | | | | | | | | | | + | | | | | | | | | |
| 20 | | | | + | + | | + | | + | + | + | | + | | | | | | | |
| 21 | | + | | | + | | | | | + | | | | | | | | | | + |
| 22 | | | | + | + | | | (+) | + | | | | + | | | + | | + | + | |
| 23 | | | | + | + | | + | + | | + | | | + | | + | | + | + | + | + |
| 24 | | | | + | + | | + | | | + | | | + | | + | | + | + | + | + |
| 25 | | | | | | | | + | + | | | | | | | | | | | |
| 26 | | + | | | | | | | | | | | | + | + | | | | | |
| 27 | | | | + | + | | | + | + | + | | | + | | + | | | | | + |
| 28 | | | | + | + | | | | | + | | | | | | + | | | | + |

Herkomst van deze versies: gehucht Sidi Mehâmed: 1,2,3,4,7,11,13, 14,16,17,18,20; gehucht Mayziya: 5,6,9; sjeikdom Hedâziya: 8; gehucht Fid al-Missay 10; gehucht Mehamdiya: 12; gehucht Tra'âya-sut: 15; gehucht Hamraya: 19.

(plaatsnamen gespecificeerd) (10). Er komen patrijzen op hem zitten (11), om de luizen weg te pikken (12). 's Avonds roept Sidi Mehâmed de koeien terug (verschillende manieren gespecificeerd: door in de handen te klappen; door te wuiven met een slip van zijn kleeid; door zijn wandelstok, met een opvallend grote knop, heen en weer te bewegen) (13). De vogels verlaten hem (14). Hij gaat weer naar huis (met alle koeien) (15). Sidi Slima komt achter deze vreemde manier

van weiden (verschillende manieren gespecificeerd: doordat hij zelf stiekum gaat kijken hoe zijn herder met de kudde optrekt; doordat zijn vrouw, of een passant, hem op de hoogte stelt) (16). Sidi Slima begrijpt daaruit (uit eigen overweging, of door suggestie van anderen) dat Sidi Mehâmed een heilige is (17), en wel: sterker dan Sidi Slima zelf (18). Ook andere tekenen wijzen hieroo (bijvoorbeeld: de vrouw van Sidi Slima merkt dat Sidi Mehâmed bidt voor het slapengaan) (19). Bij thuiskomst wordt Sidi Mehâmed met corbewijzen ontvangen (voeten wassen, schone kleren, een maaltijd - hetzij direct van Sidi Slima, hetzij van diens vrouw maar in diens opdracht) (20). De afhankelijkheidsrelatie tussen Sidi Mehâmed en Sidi Slima moet nu beëindigd worden (21). Sidi Mehâmed gaat wonen op de Heuvel (22), die hij gekregen heeft (van Sidi Slima of van een ongespecificeerde gever - eventueel een ander dan Sidi Slima) (23), na erom gevraagd te hebben op uitnodiging van Sidi Slima (24). Tussen Sidi Mehâmed en Sidi Slima blijven goede relaties bestaan (als tussen bureu) (25). Iedereen gaat Sidi Mehâmed nu als heilige beschouwen (26). Na zijn dood wordt hij op de Heuvel begraven (27). En zo ontstond jaar het heiligdom 17 (28).

Bibliografie.

AA: American Anthropologist.
ASR: American Sociological Review
As.Stud.: Asiatische Studien/Etudes asiatiques
Bienn.Rev.: Biennial Review of Anthropology
BJS: British Journal of Sociology
IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes
JRAI: Journal of the Royal Anthropological Institute
Kron.Af.: Kroniek van Afrika
Mosl.W.: Moslem World
Ned.Tijds.Psych.: Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie
Oc.: Oceania
SG: Sociologische Gids
SR: Sociological Review
SWJA: Southwestern Journal of Anthropology

- Abun-Nasr, J.M., 1965, The Tijaniyya, Oxford.
Aldous, J., & Hill, R., 1967, International bibliography of research in marriage and the family 1900-1964, Minneapolis.
Alpert, H., 1961, Emile Durkheim and his sociology, New York (repr.).
Anawati, G.C., & Gardet, L., 1961, Mystique musulmane, Paris.
André, P.J., 1956, Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes, Alger.
Lanton, M., ed., 1966, Anthropological approaches to the study of religion, London.
Barnes, J.A., 1962, African models in the New Guinea Highlands, in: Man 62:5-9.
Barth, F., 1959, Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization, in: JRAI 84:5-21.
Beattie, J., & Middleton, J., 1969, Introduction, in: idem, ed., Spirit mediumship and society in Africa, London.
Beeker, M.C., 1967, Mozaiek van het wonen, gestencild rapport, Universiteit van Amsterdam.
-, persoonlijke mededelingen.
Befu, H., 1965, Social organization, in: Bienn.rev. 1965:139-75.
Bel, A., 1938, La religion musulmane en Berbérie, esquisse d'histoire des sociologies religieuses, Tome I: Etablissement et développement de l'Ishm. Berbérie du VIIIe au XXe siècle, Paris.
Belot Classique, Petit dictionnaire Français-Arabi/Arabi-eFransiu, Beyrouth 1967/1965.
Benoit-Smullyan, E., 1947, The sociology of Emile Durkheim and his school, in: Barnes, H.E., ed., An introduction to the history of sociology, Chicago, p. 499-537.
Bertholon, L., & Chantre, E., 1913, Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientales, Tripolitaine, Tunisie, Algérie. Tome I, Lyon.
Binsbergen, W.M.J. van, 1967, Het begrippenpaar 'sacré/profane' van Emile Durkheim, MS., Universiteit van Amsterdam.
-, 1968a, Durkheims begrippenpaar 'sacré/profane', in: KULA 8, no.4, p.14-21.
-, 1968b, Sociale ongelijkheid en stratificatie in het bergland van Noord-west Tunesië, gestencild referaat, Universiteit van Amsterdam.
-, 1969a, Een deelnemer over het leeronderzoek in Tunesië, gestencild rapport, Universiteit van Amsterdam.
-, 1969b, Religie en samenleving in Noord-west Tunesië, 1. Uitgangspunten en conclusies; 2. Beknopte etnografische gegevens, gestencild referaat, Universiteit van Amsterdam.
-, 1970a, Vervantschap en territorialiteit in de sociale structuur

- van het bergland van Noord-west Tunesië, MS, Universiteit van Amsterdam.
- , 1970b, Kwalitatieve en kwantitatieve analyse van genealogische kennis in het bergland van N.W. Tunesië, MS.
 - , 1970c, Segmentatie, verwantschap en territorialiteit in de sociale structuur van het bergland van N.W. Tunesië, gestencild referaat, Universiteit van Amsterdam.
 - , 1979d, La musique et la danse en Kroumirie, MS; Nederlandse bewerking onder de titel: Muziek en dans in het Atlasgebied, in (o.a.): Muziek en Volkenkunde (Documentatieblad van het Genootschap voor Muzikale Volkenkunde), 109/110 en 111/112, 1971.
 - , 1971, Ernest Gellner: Saints of the Atlas (review article) MS.
- Binsbergen, W.M.J. van, & Binsbergen, H.E. van, 1970, Een wiskundig model van het huwelijkspatroon in het bergland van N.W. Tunesië, MS.
- Bohannan, L., 1952, A genealogical charter, in: Africa, 22:301-15.
- Boissevain, J.F., 1968, The place of non-groups in the social sciences, in: Man (N.S.) 3:542-56.
- Bos, H.C., 1969, Verspreide bewoning en sociale relaties in een Tunesische vallei, MS, Universiteit van Amsterdam.
- Bourdieu, P., 1963, Sociologie de l'Algérie, Paris, 4e druk.
- , 1966, The sentiment of honour in Kabyle society, in: Peristiany, ed., 1966, p.193-241.
- Brunel, R., 1926, Essai sur la confrérie religieuse des ^CAlissâoua au Maroc, Paris.
- Chelhod, J., 1964, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris.
- Cherry, C., 1957, On human communication, New York/London.
- Chinenti, E., 1960, The geni/Los genios, in: Mauretania.
- Creyghton, M.L., 1969, Folk illness in een Tunesisch dorp, gestencild rapport, Universiteit van Amsterdam.
- Dahrendorf, R., 1965, Gesellschaft und Freiheit, München.
- Demeersman, A., 1964, Le culte des Walis en Kroumirie, in: IBLA 27:119-63 (herdruk van onderzoeksgegevens uit 1939-39).
- Depont, O., & Coppolani, X., 1998, Carte de l'Algérie, l'Afrique, l'Asie et la Turquie d'Europe: domaine géographique des confréries musulmanes, Alger.
- Dijk, P.C.J., van, 1968, De functie van het land en het landbezit in de sociale structuur van een Noord-Tunesisch dorp, gestencild rapport, Vrije Universiteit van Amsterdam.
- Durkheim, E., 1902, De la division du travail social, Paris (repr.).
- , 1967, Les règles de la méthode sociologique, Paris (repr.).
- , 1960, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris (repr.).
- Evans-Pritchard, E.E., 1940a, The Nuer of the southern Sudan, in: Fortes & Evans-Pritchard, 1940a, p.272-96.
- , 1940b, The Nuer, Oxford.
- , 1949, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford.
- , 1951, Kinship and marriage among the Nuer, Oxford.
- Favret, J., 1966, La segmentarité au Maghreb, in: L'Homme 6:105-12.
- , 1968, Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, in: L'Homme 8:no.4, p. 18-44.
- Festinger, L., Schachter, S., & Back, K., 1950, Social pressures in informal groups: a study of human factors in housing, New York.
- Firth, R., 1957, A note on descent groups in Polynesia, in: Man 57: 4-8.
- Portes, M., 1940, The political system of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast, in: Fortes & Evans-Pritchard 1940a:239-71.
- , 1945, The dynamics of clanship among the Tallensi, London.
- , 1949, The web of kinship among the Tallensi, London.
- , 1953, The structure of unilineal descent groups, in: AA 55:17-41.
- , 1969, Kinship and the social order, Chicago.
- Forde, C.D., 1950, Double descent among the Yaku, in: Radcliffe-Brown

- A.R., & Forde, G.D., ed. *African studies i.k.ins.&narr.*, Oxford.
- Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., ed., 1940a, *African political systems*, London (1969 repr.).
- , 1940b, Introduction, in: idem, 1940a:1-23.
- Fried, M.E., 1957, The classification of corporate unilineal descent groups, in: *JRAI* 87:1-29.
- Geertz, C., 1966, Religion as a cultural systems, in: *Banton* 1966: 1-46.
- Gellner, E., 1963, Saints of the Atlas, in: Pitt-Rivers, J., ed., *Mediterranean countryman*, Paris/Den Haag, p. 145-57.
- , 1969, *Saints of the Atlas*, London.
- Gennep, A. van, 1920, L'Etat actuel du problème totémique, Paris.
- Gluckman, H.M., 1950, Introduction, in: Mitchell, J.C., & Barnes, J.A., *The Lamba village, gestencil rapport*, University of Cape Town, p. 1-19.
- , 1961, Ethnographic data in British social anthropology, *SR* 9:5-17.
- , 1966, Custom and conflict in Africa, Oxford.
- Goody, J., 1957, Fields of social control among the Lodogaba, in: *JRAI* 87-I, 75-104.
- , 1961, Religion and ritual: the definitional problem, in: *BJS* 12:142-64.
- Harris, M., 1968, *The Rise of anthropological theory*, London.
- Hartong, A.M., 1968, De geschiedenis van het sjeikaat Atatfa op basis van de orale traditie, gestencil rapport, Universiteit van Nijmegen.
- Hoenen, P., 1947, *Philosophie der anorganische natuur*, Antwerpen/Nijmegen 1947, 3e druk.
- Holzappel, C., persoonlijke mededelingen.
- Huitzing, A.H., persoonlijke mededelingen.
- Institut Géographique National, Paris: Carte topographique 1:50.000, La Calle (naar luchtfoto's van 1958).
- Jacobschijn, P., & Matheny, A.P., Jr., 1963, Mate selection in open marriage systems, in: Mogeys, J., ed., *Family and marriage*, Leiden.
- Jongmans, D.G., 1968, Meziaa en norma. Samenhangen tussen dienstbetoon, eer en welstand in een veranderde samenleving, in: *Kron.Af.* 3:1-34.
- , persoonlijke mededelingen.
- Jongmans, D.G., & Veen, K.W. van, 1968, Het leeronderzoek in Tunesië, in: *SG* 15:175-83.
- Jonker, C., z.j. (1969), De rol van de vrouw in de huishoudeconomie van een dorp in Noord-west Tunesië, gestencil rapport, Universiteit van Amsterdam.
- Keesing, R.M., 1970, Shrines, ancestors and cognatic descent: The Kwai and the Tallensi, in: *AA* u2:755-75.
- Kielstra, N.O., 1968, Doctoraalscriptie, MS, Universiteit van Amsterdam.
- Klei, J.M. van der, persoonlijke mededelingen.
- Kramers, J.H., ed., 1951, Al-Ghazzali, de redder uit de dwaling, Amsterdam.
- Kroeber, A.L., 1938, Basic and secondary patterns of social structure, in: *JRAI* 1938-II: 299-309.
- Leach, E.R., 1961, *Ranking anthropology*, London (1968 repr.).
- , ed., 1968, *The structural study of myth and totemism*, London, 2d impr.
- Lévi-Strauss, C., 1964, *Mythologiques: Le cru et le cuit*, Paris.
- , 1965, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 2e ed.
- , 1968, The story of Asdiwal, in: *Leach* 1968:1-47.
- Lewis, I.M., 1965, Problems in the comparative study of unilineal descent, in: *Banton*, M., ed., *The relevance of models in social anthropology*, London.
- Loomis, C.P., & Beegle, J.A., 1950, *Rural social systems*, New York.
- Lowie, R.H., 1924, *Primitive religion*, New York.

- Maine, H.S., 1861, *Ancient Law*, London (1883 repr.).
- Marçais, W., & Guiga, A., 1925, *Textes arabes de Takrofna*, Paris.
- Marett, R.R., 1909, *The threshold of religion*, London.
- Martin, I.A., 1966, *Ben proces van leren - voor de eerste maal in het veld*, MS., Universiteit van Amsterdam.
- Massignon, L., 1954, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.
- McArthur, M., 1967, *Analysis of the genealogy of a Mae-Enga clan*, in: *Oc* 37:281-5.
- Meggitt, M.J., 1965, *The lineage system of the Mar Enga of New Guinea*, Edinburgh.
- Meier, F., 1954, *Der Derwischtanz: Versuch eines Ueberblicks*, in: *As.Stud.* 8:107-36.
- Middleton, J., & Tait, D., ed., *Introduction*, in: *idem*, ed., *Tribes without rulers in African segmentary systems*, London.
- Miedema, A.W.F., 1967, *Verslag leeronderzoek Tunesië 1965*, MS., Universiteit van Amsterdam.
- Mitchell, W.E., 1963, *Theoretical problems in the concept of kindred*, in: *AA* 65:343-54.
- Molé, Marijan, 1963, *La danse extatique en Islam*, in: *Les danses sacrées*, anthologie, sources orientales 6, Paris.
- Montet, E., 1909, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord*, Genève.
- Murphy, R.F., & Kasdan, L., 1959, *The structure of parallel cousin marriage*, in: *AA* 61:17-29.
- , 1967, *Agnation, and endogamy: some further considerations*, in: *SWJA* 23:1-14.
- Nisbet, R.A., 1965, *Emile Durkheim (with selected essays)*, Englewood Cliffs.
- Ogburn, W.F., and Ninkoff, M.F., 1947, *A handbook of sociology*, London.
- Otto, R., 1963, *Het heilige, Hilversum (vertaling van: Das Heilige, München 1917)*.
- Parsons, T., 1949, *The structure of social action*, Glencoe (repr.).
- Patai, R., 1965, *The structure of endogamous unilineal descent groups*, in: *SWJA* 21:325-50.
- Peristiany, J.G., ed., 1966, *Honour and shame*, Chicago.
- Peters, E.L., 1951, *The sociology of the Beduin of Cyrenaica*, unpubl. D.Phil. thesis, University of Oxford.
- , 1960, *The proliferation of segments in the lineage of the Beduin of Cyrenaica*, in: *JRAI* 90-I:29-53.
- , 1967, *Some structural aspects of the feud among the camel-herding Beduin of Cyrenaica*, in: *Africa* 37:261-32.
- Planhol, X. de, 1957, *Le monde islamique*, Paris.
- Radoliffe-Brown, A.R., 1940, *Preface*, in: *Portes & Avans-Pitchard 1940a:xi-xxiii*.
- , 1968, *Structure and function in primitive society*, London, 7th. impr.
- Rex, J., 1968, *Key problems of sociological theory*, London.
- Sahlins, M.D., 1961, *The segmentary lineage: an organization of predatory expansion*, in: *AA* 63:322-35.
- , 1965, *On the ideology and composition of descent groups*, in: *Man* 65:104-7.
- Schimmel, A., ed., 1962, *Der Koran (übertragen von M. Henning)*, Stuttgart.
- Schulte-Nordholt, z.j., (*Verslag van onderzoek in Tunesië*), MS, Universiteit van Amsterdam.
- Siegel, S., z.j., *Nonparametric statistics for the behavioral sciences*, New York etc./Tokyo (hardruk).
- Sigritt, C., 1967 *Regulierte Anarchie*, Olten und Freiburg.
- Silverman, S.F., 1966, *An ethnographic approach to social stratification in a Central Italian community*, in: *AA* 68:899-921.

- Smith, M.G., 1956, On segmentary lineage systems, in: JRAI 86-II:39-80.
- Sopher, D.E., 1967, Geography of religions, Englewood Cliffs.
- Sorokin, P.A., 1964, Contemporary sociological theories, New York etc., (repr.).
- Southall, A.W., n.d. (1953), Alur society, Cambridge.
- , 1959, A note on local descent groups, in: Man 59:65-6.
- Souyris-Rolland, M., 1949, Histoire traditionnelle de la Kroumirie, in: IBLA 12:127-65.
- Speight, R.M., 1966, Tunisia: Sufism, in: Mosl.W. 56:58.
- Spiro, M.E., 1966: Religion, problems of definitions and explanation, in: Banton 1966:85-126.
- Spitz, J.C., 1961, De 1-toets en de 1'-toets, volwaardige vervangers van enkele gebruikelijke 2-toetsen, in: Ned.Tijds.Psych 16:68-88.
- , 1965, Statistiek voor psychologen, pedagogen, sociologen, Amsterdam.
- Stouffer, S.A., 1940, Intervening opportunities: a theory relating mobility and distance, in: ASR 5:845-67.
- Terpstra, 1952, A non-parametric k sample test and its connection with the H-test, Mathematisch Centrum Rapport S 92, Amsterdam.
- Theodorson, G.A., & Theodorson, A.G., 1969, A modern dictionary of sociology, New York.
- Trimingham, J.S., 1965, Islam in the Sudan, London.
- Triton, A.S., 1966, Islam, London.
- Turner, V.W., 1966, Colour classification in Ndembu ritual, in: Banton 1966:47-84.
- Tyler, S.A., 1967, Social organization, in: Bienn. rev. 1967:332-60.
- , ed., 1969, Cognitive anthropology, New York.
- Tylor, E.B., 1958, Religion in primitive culture (= ch. xi-xix of Primitive culture), New York etc.
- Veen, K.W. van der, 1969, Huwelijk en hiërarchie bij de Anavil Brahman van Zuid Gujarat, Universiteit van Amsterdam.
- Velsen, J. van, 1967, The extended-case method and situational analysis, in: Epstein, A.L., e.d, The craft of social anthropology, p. 129-49.
- Warner, W.L., 1958, A Black civilization, New York.
- Weber, M., 1969, The theory of social and economic organization, New York/London (repr.).
- Wersinck, A.J., 1930, Costersche mystiek: christelijke en mohammedaansehe, Amsterdam.
- Westermarck, E., 1900, The nature of the arab Ginn (repr. of: JRAI 24 (nr. 2.), 1900:252v).
- , 1926, Ritual and belief in Morocco, i & ii, London.
- Worsley, P.M., 1956a, Emile Durkheims theory of knowledge, in: SR:47-62.
- , 1956b, The kinship system of the Tallensi: a revaluation, in: JRAI 86-I:37-75.
- , 1968, Grootte Eylandt totemism and 'le totémisme aujourd'hui', in: Leach 1968:141-59.c
- Zipf, G.K., 1965, Human behaviour and the principle of least effort, an introduction to human ecology, Cambridge (Mass.) (repr.).