

4.

Korter dan het jouwe
zal mijn leven zijn
maar voor mij zal jij niet rouwen
want dood en leven komen elke nacht
en dat op mij geen voorouder meer wacht
zul jij nooit hoeven weten

vanaf mijn dood zal ik dus zijn vergeten
veegt de wind mijn voetstap uit het zand
bedekt de velden die ik heb geplant
de woorden die ik heb gezegd
heeft de echo reeds weerlegd.

De Schaduw Waar Je Niet Overheen Mag Stappen
*Een Westers Onderzoeker op het Nkoja
Meisjesfeest*

Wim van Binsbergen

voor mijn dochter Nezjma

1.

Pas in de nanacht wordt het dansen minder. Steeds vaker en steeds langer zwijgen de trommels en de speciale feest-xylofoons (zo groot als een Nederlandse achtpersoons eettafel). De menigte, die tot dan toe zingend en roepend rond de muzikanten gedanst heeft, dunt uit. Eregasten (oude mannen in sjofele kledij en wat dikkige veertigers in spijkerbroek en geborduurd kleurig hemd of in dat andere symbool van stedelijk succes: een gestreept herenkostuum) zijn ondergebracht in woonhuizen niet ver van de dansplaats. Heel jonge, ongeïnitieerde meisjes dansen nog in kleine groepjes bij de xylofoons, de ogen extatisch omhoog gericht en af en toe gesloten; maar hun tienervriendjes hebben al de plaats van de beroepsmuzikanten ingenomen en de muziek is niet echt geweldig meer. Tussen deze amateurmuzikanten aan de verschillende xylofoons ontwikkelen zich bij vlagen spectaculaire muzieksduels, waarin zij zich in de keuze van hun melodieën en de ten dele geïmproviseerde, baldadige teksten opwerpen als vertegenwoordigers van verschillende clans, valleien, etnische subgroepen. Het schertsen dreigt af en toe in een echte vechtpartij te ontaarden. Maar het animo voor dergelijke actieve uitingen neemt na drie, vier uur 's nachts sterk af. Rond het mannenvuur en het vrouwenvuur zitten en liggen tientallen

feestgangers van alle leeftijden. De wakenden laten de restanten zevendaags bier nog rondgaan, maar de halfdronken slapers worden meer ontzien dan eerder in de nacht.

De tientallen vrouwen die een emmer of teil zelfgebrouwen bier kwamen verkopen, zijn hun waar al lang kwijt; nadat zij hun lege, kostbare plastic of zinken containers in bewaring gegeven hebben op een nabijgelegen adres, hebben zij zich onder de feestgangers gemengd, meedansend en zingend, om ten slotte ook bij het vrouwenvuur te belanden.

In de sfeer van seksuele toespelingen waarmee gesprekken, grappen en zangteksten eerder op de nacht waren doortrokken, hebben verscheidenen al een partner voor de nacht gevonden, en zich daarmee (na wat onderhandelen met een bevriende bewoner) in een huis teruggetrokken; dit is de stad, en men mist het struikgewas dat in het dorp altijd binnen loopafstand te vinden is. De gedempte gesprekken rond het vuur betreffen nu vooral nationale en regionale politiek, spanningen in de verwantengroep, de kosten van levensonderhoud; maar af en toe staat men toch weer stil bij de lichamelijke en huishoudelijke kwaliteiten van het ene tienermeisje dat op dit feest, ten overstaan van honderden mensen, tot vrouw bevorderd wordt.

Ook zij ligt in een huis vlakbij de dansplaats, en niet, zoals in het dorp, op een speciaal voor haar in de buitenlucht geconstrueerd bed. Maar verder gelden dezelfde regels: zij mag geen kik geven, niet bewegen, en zeker niet van haar plaats wijken, ook al heeft zij pijn van de grote witte kraal die zij in haar door scherpe kruiden extra droge schede moet klemmen, al heeft ze het benauwd en is ze bang onder de stapels paardedekens die haar gezicht en naakte lijf bedekken, en al moet ze nog zo nodig plassen van het feestbier dat haar mentrix haar tegen de regels in te drinken heeft gegeven aan het begin van de avond. Tussen haar verstikte huilbuien door luistert ze naar het afnemende feestgeruis. Vooral is zij gespitst op het

geluid van regen. Want dit is het feest waarop zij eindelijk vrouw zal worden, na maanden van afzondering waarin zij zich slechts gebukt lopend en verborgen onder een deken buiten mocht wagen, en waarin zij iedere avond hardhandig seksueel en sociaal onderricht heeft ontvangen van haar mentrix en andere oudere vrouwen. Als er vannacht regen valt, betekent dat onvruchtbaarheid, geen zonen die ooit, als zij oud en lelijk zal zijn, voor haar zullen opkomen, geen heupdoeken, geen sieraden, zelfs geen eten misschien.

De bloedgeest Kanga die bij haar eerste menstruatie, vele maanden tevoren, te kennen gaf dat hij bezit had genomen van haar lichaam, zal over enige uren door het publieke feest van haar uittrede definitief bezworen worden. Niet langer zal zij verkeren in het gevaarvolle tussengebied waarin de krachten die zich door haar menstruatiebloed openbaren, nog ongetemd zijn en alle levensprocessen in de gemeenschap om haar heen schade zouden kunnen berokkenen. Ze is vertrouwd met het beeld van open etterende wonden, tuberculose, verlepte bladeren van maïs en maniok op het veld, en weet dat dat de kwalijke uitwerkingen zijn van Kanga, zolang deze nog in een toestand verkeert dat de gemeenschap geen vat op hem heeft: niet alleen als menstruatiebloed, maar ook als vruchten van miskramen en als kinderen die 'blind zijn opgezet', dat wil zeggen verwekt zonder dat hun moeder gemenstrueerd heeft sinds haar laatste bevalling. Ze huivert bij de gedachte draagster te zijn van deze kracht. Maar haar uittrede als vrouw, binnen enkele uren, zal haar (afgezien van kortstondige perioden van menstruatie en bevalling) van deze gruwelijke medeplichtigheid verlossen. Zij zal zichzelf niet meer onder een deken hoeven verbergen; al moet zij voortaan altijd haar dijen in het openbaar met een heupdoek bedekt houden. Zij zal niet langer *kankanga* zijn, door Kanga bezeten novice, 'vrouw in opleiding' — maar *mbéreki*, 'vrouw', lid van een solidaire groep van vrouwen, in alle sociale en lichamelijke details op de hoogte van haar rol als echtgenote, schoondochter, moeder en

minnares, en doordrongen van de rechten en plichten die zij daaraan ontleent.

Verteerd door plankenkoorts gaat zij in gedachten de dansbewegingen na die haar de afgelopen maanden met slaag zijn ingeprent. Straks, na zonsopgang, moet zij ze in haar eentje uitvoeren ten overstaan van honderden mannen en vrouwen. Maar ze zal mooi zijn. Haar mentrix heeft haar al trots de stapel heupdoeken getoond waarmee zij haar lendenen en billen het volume van een matrone zal geven; de bonte hoofddoek en kralen halssnoeren die haar lievelingszuster voor haar heeft afgestaan; de strengen aan elkaar geregen kroonkurken van bierflesjes, die zij over haar heupdoeken zal dragen zodat ze bij elke dansbeweging zullen rinkelen als de belletjes in de kerk van de blanke vader; de ratels van bolvormige, houtige *roesjaka*-vruchten, die om haar enkels gebonden zullen worden en die het lichte metaalgeluid van de belletjes zullen begeleiden met het puntige geschuifel van de in de vruchten achtergebleven zaden; de gleufhoed van haar oom, die zij op haar hoofddoek zal dragen, en in de gleuf waarvan de toeschouwers opgewonden hun kleingeld zullen leggen, als eerbewijs aan de mentrix die haar tot dit punt heeft begeleid; en ten slotte de lange strengen witte kralen, die destijds al door haar grootmoeder op haar eigen meisjesfeest werden gedragen, kralen waarvoor ooit driftig gehandeld is in slaven, kookpotten, hakken, geweren en tabak, en die nu, kruislings voor haar borstbeen over haar schouders en onder haar armen gedrapeerd, haar onbedekte jonge borsten in al hun glorie zullen accentueren.

Door de dunne lemen muren van dit door haar oom zelf gebouwde stadshuis hoort ze de muziek afnemen; af en toe herkent ze de stemmen van haar jongere vriendinnen, die nog onbekommerd bij de muziek mogen dansen en zingen, en elkaar opgewonden toeroepen. Haar overvolle blaas veroorzaakt een allesoverheersende doffe pijn, maar ze moet volhouden.

In de hoek van de kamer ligt een veel jonger meisje op een rietmat vredig te slapen. Als secondante, bijna als een bruidsismeisje zal zij de volgende ochtend met de *kankanga* meedansen, zoals zij ook gedurende de maandenlange opleidingsperiode niet van haar zijde is geweest. Maar zij heeft nog een echt kinderfiguur, menstrueert nog niet, en het zal nog jaren duren voor zijzelf het middelpunt zal zijn van een meisjesfeest.

Tegen de ochtend komen de mentrix en andere vrouwen de slaapkamer binnen en trekken de dekens van de novice af. Men kijkt of ze nog droog is, en of ze de kraal heeft weten vast te houden. Ze wordt om haar uithoudingsvermogen geprezen. Haar blote lijf wordt ingesmeerd met castorolie. Haar kruin, slapen en borsten worden besprenkeld met wit maïsmeel; hier in de stad is de ceremoniële witte *mpemba*-klei niet te krijgen. Om haar lendenen draperen zij de strengen bontgekleurde lieskralen die diep onder haar kleren verborgen de rest van haar leven het domein van haar naaktheid zullen afgrenzen, dag en nacht. Terwijl de vrouwen haar feestelijke uitmonstering voltooien, zingen zij zachtjes de initiatieliederen die het meisje in deze maanden ingeprent heeft gekregen:

'Luister naar wat wij je zeggen
Op je meisjesfeest, meisje
Keer je man de rug niet toe
Over zijn schaduw mag je nooit heenstappen
Vermijd de plek achter het huis
Waar je schoonvader altijd plast
Luister naar wat wij je zeggen
Op je meisjesfeest, meisje.'

en

'De oude vrouw heeft het ons verteld:
Ze hebben een meisje tot vrouw gemaakt
Hoewel ze nog geen borsten had
De oude vrouw heeft het ons verteld
Ze hebben een meisje tot vrouw gemaakt
Maar er was nog geen zout voor de pap.'

en nog andere. Ook de secondante wordt wakker gemaakt en mooi aangekleed, op een wijze die slechts in details verschilt van de *kan-kanga*.

Als alles klaar is hult de mentrix zich in een grote deken. De novice en haar secondante moeten daaronder kruipen, en gebogen, de handen steunend op de rug van de vrouw, moeten zij blindelings achter haar aan strompelen, de inmiddels weer lichte dansplaats op, waar de xylofoon en de trommels nogmaals op stemming zijn gebracht en door proefloopjes zijn ingespeeld.

Vrijwel alle feestgangers van de afgelopen nacht zijn weer op de dansplaats samengedromd. Afgezien van enkelen die hardnekkig hun roes blijven uitslapen, zijn de plaatsen rond het mannenvuur en het vrouwenvuur leeg. Buren en voorbijgangers (in de stad meestal behorend tot andere etnische groepen dan de Nkòja) blijven staan in de doorgangen tussen de huizen. Want hoewel het meisjesfeest van de Nkoja in vele details uniek is, en geen volk in Zambia zo virtuoos de xylofoon bespeelt, is vrijwel iedereen in zuidelijk Centraal-Afrika van huis uit vertrouwd met het gegeven dat een meisje pas door een openbaar feest, waarop zij solo moet dansen, tot vrouw gemaakt wordt. Men blijft kijken, niet omdat het een exotische ceremonie is die immigranten van de nogal geminachte Nkoja minderheid in de stad opvoeren, maar omdat de uittrede van een meisje van bijna universele menselijke betekenis geacht wordt. Zo zeer dringen familieleden, volksgenoten en andere toeschouwers op, dat de broers en jongere ooms van de feesteling takken van de

toch al spaarzame en miezerige stadsbomen moeten breken en daarmee de feestgangers op overdreven dreigende wijze van de dansplaats wegslaan. Zo ontstaat een steeds weer dichtslibbend carré waarin het meisje zal dansen.

Een groepje vrouwen heeft zich dicht bij de muziek opgesteld. Als een gebrekkig nagebootst veelvoetig dier komen de mentrix en de onder de deken verborgen meisjes op de dansplaats aan. Begeleid door de onverwacht zuivere muziek van xylofoon en trommels (je zou niet zeggen dat de muzikanten een kater hebben), zingen de vrouwen schril initiatieliederen. De mentrix trekt de deken weg en de novice verheft zich, slap en duizelig en met haar ogen knipperend tegen het ochtendlicht. Maar ze vindt al gauw haar evenwicht en begint te dansen zoals ze het geleerd heeft: met kleine stappen, waarbij ze nauwelijks van haar plaats komt, maar de enkelratels wel ruisende en scherp tikkende geluiden geven; lichte, ingetogen schudbewegingen van haar bekken, waarmee het dikke pak heupdoeken gaat deinen en de strengen van kroonkurken tinkelen; haar gebogen armen op enige afstand voor haar borst, de handen soms losjes tot vuisten gesloten, en dan weer voor zich uitgestrekt met de palmen geopend naar boven gericht, alsof zij een grote gave in ontvangst neemt, of alsof zij vol wijding al het voedsel dat in de loop van haar leven door haar handen zal gaan, op een grote halve kalebas aanbiedt aan de samengestroomde gemeenschap. Haar ogen zijn vrijwel dicht en haar hoofd houdt ze naar voren gebogen, en scheef, alsof ze aandachtig luistert naar de muziek. Onderdanig en ingetogen ontwijkt zij de blikken die gespannen op haar gericht zijn.

De grote concentratie waarmee men aan het begin van elke sequens van muziek en dans naar haar kijkt, duurt steeds maar enkele seconden. Dan banen zich al verwanten en vriendinnen een weg door de menigte, om in de gleuf van de hoed die het meisje op het hoofd heeft, geld of witte kralen te leggen. Tussen elk lied dat door de muzikanten gespeeld en door het vrouwenkoor gezongen

wordt, onderbreekt het meisje haar dans. In dezelfde karakteristieke houding (scheef gebogen hoofd, voor de borst gebogen armen, handen lichtjes tot vuisten gevormd) blijft ze staan terwijl haar mentrix de giften uit de hoed verwijdert. Haar secondante, die veel minder virtuoos naast haar meedanst, houdt op die momenten ook op. De jonge mannelijke verwanten maken van de gelegenheid gebruik om, vervaarlijk met hun takken meppend zonder iemand serieus te raken, het carré weer vrij te maken: zij zijn te trots op hun 'zuster' om voor haar genoeg te nemen met minder dan maximale bewegingsruimte en aandacht. Aanmoedigingskreten en ander commentaar stijgen op uit de groep toeschouwers. Naaste vrouwelijke verwanten staan openlijk te huilen. Menige vrouw, aan het eind gekomen van haar kleine voorraad muntstukjes, rukt zich de kralen van het lijf en worstelt door de opdringende menigte heen om ze op de hoed van het meisje te leggen. Naaste mannelijke verwanten pochen luidkeels op hun 'zuster'. Velen, mannen en vrouwen, zijn ontroerd en roepen of zingen met een brok in de keel.

Vóór het meisje aan haar laatste dans begint wordt de dansplaats nog eens van opdringerige toeschouwers ontdaan. Aan de rand van het carré wordt een stoel klaargezet, waarop een vader van het meisje plaatsneemt (haar verwekker, of één van zijn vele 'broers' — dat wil zeggen zijn broers, neven, achterneven, latere partners van de moeder van het meisje, enzovoorts; het is niet eenduidig wie van de aanwezige mannen het meeste recht heeft om op de stoel plaats te nemen, en felle woordenwisselingen achter of zelfs vóór de schermen begeleiden meestal deze fase van het meisjesfeest). Het meisje danst naar hem toe en knielt neer. Met haar handen klapt ze een respectvolle vrouwelijke groet en met nederig afgewend hoofd biedt zij de vader al het geld aan dat zij heeft opgehaald. Hij zal er haar mentrix mee betalen. Het meisje is op dit moment zwaar bezweet en tot het uiterste gespannen. De vader kan zijn ontroering nauwelijks verbergen. Er staat veel op het spel. De hoogte van het opgehaalde

bedrag is een graadmeter voor de mate waarin de gemeenschap ingenomen is met deze nieuwe vrouw, en met de mentrix die zij heeft gehad. Als de borsten van het meisje nog te klein zijn, als haar dansbewegingen onvoldoende ingetogen, of onmuzikaal, worden bevonden, of als zij na enkele liederen het al moet laten afweten, oogst zij weinig waardering. Er zijn echter meisjes die dansen als de Nkoja koninginnen van de voorkoloniale tijd, met grote volle borsten die diep glimmen in het toenemende ochtendlicht, en die naast alle bekende Nkoja liederen ook een groot repertoire aan danswijsjes van buurvolkere uit Westelijk Zambia aankunnen. Over het feest van zo'n meisje wordt nog lang nagepraat, haar mentrix kan zich verheugen op een buitensporig hoog honorarium, en het meisje krijgt de naam van ideale echtgenote.

Nadat zij, door het groeten van een vader en het afdragen van het geld, voorgoed afscheid genomen heeft van haar meisjesleven, wordt de novice nog eenmaal onder de deken weggevoerd, nu naar het erf van een naburig huis, waar zij te pronken wordt gezet. Zij krijgt allerlei geschenken: heupdoeken, kralen, hoofddoeken, keukengerei, een zakdoek (om na het vrijen het lid van haar partner mee te reinigen) en een afsluitbare koffer — voor vrouwelijke en mannelijke Nkoja het enige privédoein waarvan zij alle andere mensen kunnen uitsluiten.

De secondante krijgt ook een klein geschenk en wordt van haar verplichtingen ontheven.

Voor het eerst in maanden mag de *kankanga* nu mannen weer haar gezicht tonen. Een deken bedekt nog haar haar, schouders en bovenlichaam; maar wie haar oudere verwanten aanspreekt en er een klein muntstuk voor over heeft, mag de deken terugslaan en aldus een groot deel van haar lichamelijk schoon inspecteren. Vanouds is dit het moment van de vrijersmarkt, maar in feite hebben de meeste meisjes tegenwoordig al een vast vriendje als ze aan hun meisjesfeest toe zijn. Wat niet wegneemt dat de *kankanga* de lichamelijke

aandacht van de paar mannen die haar komen inspecteren schuchter maar als iets vanzelfsprekends ondergaat.

De meeste feestgangers zijn dadelijk na het beëindigen van de dans vertrokken; uit gewoonte mopperen velen over de tegenvallende hoeveelheid en kwaliteit van het feestbier, of de teleurstellende prestaties van de *kankanga*. De achterblijvers maken het laatste bier op. Een paar oudere mannen bereiden zich voor om straks de meisjestraining (die tot dan toe helemaal in handen van vrouwen is gebleven) af te sluiten met een vermanend gesprek over haar taken en verplichtingen als volwassene; de mentrix wordt daarbij op het hart gedrukt dat zij zich zal moeten verantwoorden wanneer het meisje in de toekomst zal blijken tekort te schieten tegenover haar echtgenoot, schoonouders en andere, vooral mannelijke, aanverwanten.

Na dit gesprek is het meisjesfeest over en is het meisje klaar om als een volwassen vrouw door het leven te gaan. Binnen enkele jaren zullen haar verwanten een eerste huwelijk voor haar arrangeren. Er zullen vrijwel zeker andere huwelijken op dat eerste volgen. Maar nooit zal zij meer zo het dramatisch middelpunt zijn van een feest als bij haar initiatie — of het moet zijn op haar begrafenis, als zij tenminste een zodanig rijpe leeftijd haalt dat daarop naast verdriet ook plaats is voor voldoening.

2.

Ieder opgroeiend Nkoja meisje moet door een opleidingsperiode en meisjesfeest heen als boven beschreven. Vrouwen zowel als mannen, dorpsbewoners zowel als stedelijke immigranten beschouwen deze vorm van initiatie (*koe témbwisja kankánga*: 'het doen uittreden van de *kankanga*') als het meest kenmerkende en waardevolle dat de

Nkoja cultuur te bieden heeft. De dag dat zij haar opleidingsperiode afsluit met haar feestelijke uittrede, is voor elke Nkoja vrouw de mooiste dag van haar leven, ijkpunt voor alle andere tijdstippen en gebeurtenissen wanneer zij haar levensloop vertelt. In de maanden april tot juli kan men vrijwel ieder weekeinde een Nkoja meisjesfeest meemaken, hetzij in het plattelandsgebied waar de Nkoja de meerderheid vormen (Kaoma-district en omgeving, in Westelijk Zambia), hetzij in de steden van Centraal en Zuidelijk Zambia waar Nkoja immigranten een kleine minderheid vormen. In de jaren dat ik onder dit volk onderzoek heb gedaan bezocht ik vele van dergelijke meisjesfeesten. Terwijl ik aanvankelijk alleen maar diep ontroerd werd door de uiterlijk waarneembare, openbare kanten van het gebeuren, kreeg ik langzamerhand meer inzicht in de achtergronden en de betekenis ervan. Het is enerzijds een drempel naar de volwassenheid, anderzijds de meest uitvoerige en dwingende uitdrukking van het geheel van voorstellingen, symbolen, normen en gedragingen waardoor, bij de Nkoja, de relaties tussen de seksen geregeld zijn en overgedragen worden op latere generaties.

Opmerkelijk is dat er als tegenhanger van het meisjesfeest geen jongensfeest bestaat. Er zijn sterke aanwijzingen dat in ieder geval vanaf het midden van de vorige eeuw tot aan ca. 1920 de Nkoja wel een vorm van jongensinitiatie kenden, een variant van het *Moe-kanda*-cultuurcomplex (besnijdenis, geheim onderricht, maskerdansen etc.) dat bij vele volkeren van Oost-Angola, Zuid-Zaire en Noordwest-Zambia voorkomt. Tegenwoordig echter worden Nkoja jongens niet meer besneden en (afgezien van incidentele, wekelange jagerskampen in het diepst van het woud) aan geen enkele vorm van traditionele formele training meer blootgesteld; de Nkoja maken zich nu zelfs vrolijk over de omringende volkeren die nog wel besnijdenis kennen. Het wegvallen van jongensinitiatie heeft de betekenis van meisjesinitiatie als kenmerk van de Nkoja cultuur, en als verdichtingspunt van cultuuroverdracht, verder versterkt. Oude

mannen en vrouwen, die in de moderne tijd hun greep op de jongeren nogal zijn kwijtgeraakt, benadrukken dat — vergeleken bij de inmiddels ook al wat opstandiger geworden meisjes — de jongens pas echt barbaren zijn, onhandelbaar en ongeciviliseerd: want de jongens missen de gedetailleerde kennis van en het respect voor sociale en seksuele regels zoals die wel aan vrouwen door de meisjesinitiatie hardhandig worden ingeprent — maar die uiteraard beide geslachten aangaan.

3.

Elke keer wanneer ik zo'n meisjesfeest meemaakte, greep het mij weer in het diepste van mijn wezen aan. Als het meisje danste, de vrouwelijke verwanten in huilen uitbarstten en ook de mannen van hun enthousiasme en ontroering blijk gaven, liepen mij de tranen over de wangen. Ik heb er verscheidene gedichten over geschreven en een lang literair verhaal gesitueerd in een Nkoja omgeving van anderhalve eeuw geleden. Jarenlang heb ik met de gedachte gespeeld mijn eigen oudste dochter, zo Nederlands als zij was, de initiatie en uitrede te laten doormaken wanneer zij eenmaal zover zou zijn.

Maar waarom is het dan zo mooi, en heilig? Wat heeft deze exotische initiatieceremonie, die in zijn muzikaliteit en dramatiek, lichamelijke en openbaar karakter zo volstrekt verschilt van de manier waarop onze eigen cultuur omgaat met het volwassenworden van meisjes, dan wel te bieden dat het voor een westerse, mannelijke onderzoeker steeds weer een hoogtepunt van zijn participerende observatie kon worden? Bij mijn eerste kennismaking met het Nkoja meisjesfeest, vijftien jaar geleden, stelde ik deze vraag nog niet in termen van zelfonderzoek, maar probeerde ik mijn ontroering te beheersen als een verwarrend bijproduct van wat ik voor puur

wetenschappelijke, objective kennisverwerving hield. Inmiddels heb ik tientallen meisjesfeesten meegemaakt, waarbij ik na de eerste jaren kon steunen op een zekere kennis van de Nkoja cultuur, taal en sociale verhoudingen. Mijn belangstelling heeft zich ontwikkeld van het zogenaamd wetenschappelijk in kaart brengen van een andere cultuur, tot trachten inzicht te krijgen in de politieke, symbolische en esthetische implicaties van de interactie tussen culturen, sociale klassen en seksen. Mijn beroep als antropoloog is erop gericht die interactie moedwillig te bewerkstelligen, als voornaamste bron van kennisverwerving. Aan de waarde van de afstandelijkheid, tijdelijkheid en instrumentaliteit, die voorwaarden voor die beroepsrol heten te zijn, ben ik steeds meer gaan twijfelen. Ik heb veel van mijn literaire werk gevuld met wat aan inhouden, beelden en ontroering overvloedige vanuit die rol; en ik ben steeds sterker gaan beseffen dat een enkel moeiteloos begrepen en beantwoord woord of gebaar in het veld kennis impliceert van groter geldigheid en reikwijdte dan alle moeizaam aaneengeregen sociaal-wetenschappelijke betogen bij elkaar. De door mij opgeworpen vraag is geen wetenschappelijke, en bij de beantwoording kan de wetenschap slechts zijdelings behulpzaam zijn. Zelfonderzoek, en reconstructie van gevoelens en ervaringen van 'informanten', passen nauwelijks binnen de thans gangbare sociaal-wetenschappelijke kaders, en vragen om een meer persoonlijke benadering.

In mijn vraag komen twee problematieken samen. Ten eerste genereert het contact tussen de onderzoeker en Afrika complexe emoties die wij in onze wetenschappelijke rapportage niet kwijt kunnen, maar die niettemin het analyseren waard zijn — al was het maar om onze wetenschappelijke uitspraken te relativieren. Ten tweede echter wordt, in het onderhavige geval, deze noord-zuid ontmoeting van culturen doorkruist door een even fundamentele, en sinds de herleving van het feminisme niet minder gepolitiseerde, confrontatie tussen mannen en vrouwen. Want de onderzoeker is in

dit geval zowel een westerling die te gast is in Afrika, als een man die te gast is op een vrouwenceremonie.

Bij een eerste poging om de bron van mijn ontroering op het meisjesfeest te achterhalen, mag een aantal aanvullende verklaringen niet over het hoofd gezien worden.

Drankgebruik en slaaptkort verhogen, tegen de tijd van de solo-dans in de ochtend, de receptiviteit en emotionaliteit van de toeschouwers, mijzelf inclus; de vreugde, opwinding en ontroering van de vele tientallen omstanders werkt heel aanstekelijk.

Vervolgens is er misschien een zeker *pin-up* effect. Een vrouw die haar kind zoogt is in het straatbeeld van stedelijk Zambia een alledaags verschijnsel, en zeker binnen de grotere intimiteit van het dorpsleven; maar verder worden vrouwenborsten daar alleen incidenteel getoond: tijdens nachtelijke genezingsrituelen en bij begravenissen — gelegenheden waarbij vrouwen publiekelijk contact zoeken met een veronderstelde buitenzintuiglijke wereld. Ik vond het altijd schokkend om het bovenlichaam van kleine meisjes, die een paar maanden tevoren nog onbekommerd in slechts een broekje gekleed met hun kleine broertjes en zusjes aan het zeulen waren, op het meisjesfeest opeens van zijn neutraliteit ontdaan te zien, gepresenteerd als ostentatieve vrouwelijke naaktheid, geaccentueerd door de witte gekruiste kralensnoeren en de zwaar aangedikte heupdoeken. Toch biedt de dansende *kankanga* volstrekt geen prikkelende aanblik, niet voor de aanwezige Afrikaanse mannen (voor wie vrouwenborsten nauwelijks erogeen zijn), en ook niet voor de westerse mannelijke toeschouwer, die weliswaar behoort tot een door borsten geobsedeerde cultuur, maar voor wie het meisje nog veel te pril is, en veel te ingetogen danst (met bijna bewegingloos bovenlichaam) om bij hem andere dan vaderlijke of broederlijke gevoelens op te roepen.

En ten derde is het meisjesfeest inderdaad een verdichting van de groepsidentiteit van de Nkoja: wat zij als het meest wezenlijke van

hun eigen cultuur ervaren wordt hier zichtbaar opgevoerd. De paar dikbuikige, maatschappelijk tamelijk geslaagde mannelijke stedelingen die zich uitgelaten aan dansen, zingen en drinken overgeven, de handratels schudden en zich verdringen om ook even op de xylofoon te mogen spelen, compenseren op het meisjesfeest luidruchtig het feit dat zij in hun dagelijkse leven hun lidmaatschap van de Nkoja minderheid zoveel mogelijk ontveinzen. Deze weinigen van het Nkoja volk die zich een plaats verworven hebben in de wijdere Zambiaanse samenleving, zijn hier om hun leiderschap tegen wil en dank even essentieel als de doorsnee feestgangers: de vele ongeinitieerde tienermeisjes die, zelf te jong nog voor de rol van *kankanga*, in verrukte trance meedeinen op de muziek en niet bij de xylofoons zijn weg te slaan; of de volwassenen die driftig en nauwelijks heimelijk hun liefdesaffaires behartigen als betrof het hier in eerste instantie een vruchtbaarheidsrite.

Dit alles draagt bij tot het totaaleffect, maar lijkt toch de kern niet te raken. De meest indringende verklaring voor de ontroering is waarschijnlijk die welke zich beroept op de universaliteit van zogenaamde 'overgangsriten'. Zij komen in elke cultuur voor en hebben overal de functie om enerzijds de normale ordening van het maatschappelijk leven te benadrukken en te bewaken, anderzijds om voor geselecteerde individuen, tegen een bepaalde hoge prijs, een eigen grensoverschrijding mogelijk te maken tussen de levenssferen die overigens door absolute grenzen (verboden, voorrechten, angsten) gescheiden zijn: tussen ongeboren toestand en mens-zijn, tussen kindertijd en volwassenheid, tussen de status van buiten-staander en die van lidmaat, tussen leven en dood. De dramatiek van het opgroeien, de hoop, hunkering en onvermijdelijke teleurstelling daaraan verbonden, is universeel invoelbaar, en aldus zo ontroerend als persoonlijke projectie van de kant van de waarnemer hem maar kan maken. Op dezelfde wijze is tijdens veldwerk in een vreemde samenleving het meemaken van geboorte en dood herkenbaar, al

zijn de culturele vormen waarin deze overgangsriten ter plaatse zijn gevat meestal heel anders dan thuis. De moed, de beproeving, de beloften, de glorie van het Nkoja meisje tijdens haar solodans roepen typische adolescentiethema's op die ook in onze samenleving, in popmuziek, literatuur en film, wijdverbreid zijn. De Nkoja vrouwen die bij de solodans van hun jongste zuster, de *kankanga*, in huilen uitbarsten zeggen dat zij dan moeten denken aan hun eigen meisjesfeest, en aan hun vele geliefde leeftijdsgenoten die al gestorven zijn voordat zij van de feestdag van de huidige *kankanga* getuige mochten zijn. Ik vermoed eigenlijk dat zij daarnaast, net als ikzelf, overrompeld worden door de oneindige gratie en tederheid van het moment, waarmee de *kankanga* voor even de incarnatie wordt van alle menselijke ontplooiingsmogelijkheden, van schoonheid en integriteit die voor hen (voor ons) al lang weer verloren zijn. Omgeven door de ruïnes van oudere vrouwenlichamen (vaak zelf toch niet ouder dan een jaar of dertig) is de *kankanga* een bijna onverdraaglijk symbool van vergankelijke volmaaktheid, die verdrietig maakt omdat zij zo vluchtig is, maar ook trots omdat het onbereikbare toch even bereikbaar blijkt.

De mate waarin ik mij met de grensoverschrijding van de *kankanga* kan identificeren, is aldus nauw verbonden met de mate waarin in het veldwerk de grenzen tussen mijn cultuur en die van de Nkoja oplossen in een besef van universele herkenbaarheid van menselijke thema's.

Dit antwoord is misschien wel gedeeltelijk relevant, maar toch niet afdoende. Want die universaliteit zou per definitie oneindig vele verdichtingskernen voor mijn ontroering kunnen opleveren, bij de Nkoja, in West-Europa, waar ook ter wereld. Waarom dan juist hier en nu? Ongetwijfeld omdat er hier een autobiografische lading bijkomt, die die universaliteit weer herleidt tot mijn heel specifieke situatie van onderzoeker geconfronteerd met juist deze andere cultuur.

Maar voordat dit persoonlijke aspect toegankelijk wordt wil ik nagaan of een andere universele factor misschien doorslaggevend is. Terwijl de initiatie, afgesloten door de feestelijke uittrede van de *kankanga*, de overgang regelt van kind naar volwassene, drukt zij tegelijk een even scherpe scheiding uit die in de ceremonie en de daaraan voorafgaande training wel centraal staat, maar die volstrekt niet wordt overschreden, overwonnen of geneutraliseerd: die tussen man en vrouw.

Het kan niet anders of deze juist bij het meisjesfeest zo benadrukte scheiding draagt bij tot de beleving die je hebt als mannelijke antropoloog onder de omstanders. En het is hier dat mijn ontroering, zo vanzelfsprekend en universalistisch zolang het nog louter om volwassen- worden ging, opeens problematisch wordt. Is het door identificatie op grond van mijn eigen mens-zijn, of juist door een benadrukken van mijn fundamenteel anders-zijn, dat ik als man ontroerd word bij dit vrouwenfeest?

Is dan de schoonheid die ik ervaar, een verlossende ('hoewel een man, mag ik deelhebben aan vrouwezaken'), of een onderdrukkende ('omdat ik een man ben, geniet ik van deze vrouwezaak waarin onderschikking van de vrouw een hoofdthema is')? Huil ik van trots over deze nieuwe vrouw, mens als ik zelf, die na een pijnlijk leerproces, en met een heel leven vol economische, sociale en emotionele onzekerheden nog vóór zich, toch al een trotse identiteit als vrouw mag manifesteren? Of zijn het krokodilletranen, en is mijn ontroering mede ingegeven door het feit dat ik, als man, weer een vrouw zie ingevangen worden binnen een web van haar onderdrukkende regels en voorstellingen die haar dienstbaar maken aan mannenbelangen waarmee ik mij, over culturele grenzen heen, misschien nog wel meer kan identificeren dan met de overgang naar volwassenheid, die het meisje doormaakt?

Aldus gepreciseerd, zal het antwoord op de vraag naar de wortels van mijn ontroering op het meisjesfeest een uitspraak moeten

behelzen over de relaties tussen de onderzoeker, de onderzochte cultuur en zijn eigen cultuur, vooral in zoverre het de regeling van man-vrouw-relaties betreft. De antropologie heeft zich, sinds de optimistische dagen van Margareth Mead, Clyde Kluckhohn en andere 'humanistische' Amerikaanse antropologen, er vaak op laten voorstaan dat zij de Noordatlantische samenleving een spiegel voorhoudt. Door te laten zien hoe vergelijkbare zaken elders anders geregeld zijn, zou men pas een expliciet bewustzijn van de structuren, regels, vooronderstellingen van onze eigen cultuur kunnen verwerven. Onze eigen puberteit lijkt des te stormachtiger en conflictueuzer wanneer men haar contrasteert met het beeld van de harmonische puberteit op Samoa, enzovoorts. De recente twijfels over de waarde van Meads analyse (meisjesleven op Samoa zou volgens haar hedendaagse critici helemaal niet zo harmonisch zijn geweest als zij op grond van gebrekkig materiaal meende te moeten concluderen) suggereert dat dit spiegeleffect ook twee kanten op kan werken: misschien dat de antropoloog slechts vindt wat hij of zij zoekt; misschien dat wij slechts eigen, door de westerse cultuur voorgestelde belevingen in de te onderzoeken samenleving projecteren, en vooral over ons zelf rapporteren onder het mom van over exotische anderen te schrijven. Dit effect is waarschijnlijk onvermijdelijk, hopelijk te compenseren, maar daarom niet minder relevant.

Welke spiegel houdt mijn beschrijving van het Nkoja meisjesfeest ons dan voor? Is het het zoveelste beeld van vrouwelijke onderdrukking, een variant van het bijna universele patriarchale syndroom, des te bedrieglijker omdat het aanleiding geeft tot geconcentreerde expressies van grote schoonheid en dramatiek? In dat geval is de man die de beschrijving levert, ofwel naïef, ofwel een partijganger van een mannelijk chauvinisme dat over culturele grenzen heenreikt. Of bevat het Nkoja meisjesfeest toch iets dat boven vrouwelijke onderdrukking uitstijgt, en mag de man die er

enthousiast over rapporteert zich verbeelden dat zijn ontroering voortkomt uit bewondering voor en solidariteit met vrouwen? Als man en als onderzoeker voel ik de diepe behoefte dit dilemma te formuleren, het etnografisch materiaal voor een antwoord aan te reiken en wat mijzelf betreft ook dat antwoord al te geven. Ik ben mij ervan bewust dat mijn betoog irritatie zal wekken bij bepaalde vertegenwoordigsters van de feministische beweging: zij zullen mij wellicht op een verdachte gediensigheid betrappen, en mijn positieve beoordeling van man-vrouw-verhoudingen bij de Nkoja duiden als uitingen van een onbewuste seksist, die des te gevaarlijker is juist om zijn goede bedoelingen.

De mate waarin het Nkoja meisjesfeest een ritueel is van vrouwelijke onderdrukking, kan slechts worden nagegaan tegen de achtergrond van man-vrouw-relaties bij dit volk in het algemeen. Ik verontschuld mij voor de etnografische uitwijding die in dit verband noodzakelijk is; het is de noodzakelijke voorlaatste stap in het zelfonderzoek waarover dit essay handelt. Ik besef overigens dat, om het betoog werkelijk sluitend te maken, naast de etnografie ook de autobiografie van de onderzoeker in veel meer detail behandeld zou moeten worden dan ik hier bereid ben te doen — zodat ik mij ook in deze zin tegen een voor de hand liggend verwijt van projectie en vertekening mijnerzijds, niet kan verdedigen.

4.

Beziet men de Nkoja cultuur vanuit de optiek van onderdrukking van de vrouw, dan krijgt men op het eerste gezicht een nogal negatief beeld, dat bij nader inzien echter vele positieve correcties behoeft.

In een maandenlange, vernederende training, waarbij slaag en scheldpartijen niet van de lucht zijn, verwerft het meisje (binnenshuis naakt op wat schaarse draperingen van plantevezels na) alles wat zij aan kennis en houdingen als volwassen Nkoja vrouw nodig heeft. Naast specifiek seksueel functioneren heeft het initiatieondericht vooral op twee andere onderwerpen betrekking: dansen en het dagelijks leven (van koken en landbouw, via allerlei subtiliteiten betreffende de omgang met verwanten en aanverwanten, tot rituele taboes betreffende condities van vrouwelijke onreinheid). Veel van dit onderricht is opgehangen aan spreuken en liederen die de leerstof op tamelijk cryptische, emblematische vorm samenvatten. De inwijding in de mystieke solidariteit van alle vrouwen omvat dan ook het aanleren van een esoterische taal, waarin sleutelwoorden van het dagelijks leven door geheime nieuwe vrouwenwoorden worden vervangen. De nadruk ligt voorts op het inprenten van een bepaald, ideaal geacht vrouwelijk gedrag, waarin onvoorwaardelijk respect voor ouderen (ongeacht het geslacht) en voor mannen centraal staat.

Het onderwijs wordt dagelijks gegeven door de mentrix, die het meisje onder haar hoede heeft. De mentrix is een vrouw tussen de dertig en zestig jaar oud, die alom bekend staat als iemand die de regels van het vrouw-zijn in haar leven met succes navolgt en uitdraagt. Zij mag geen sterke verwantschappelijke bindingen met haar pupil hebben; zij wordt geacht in alle objectiviteit de Nkoja regels en voorstellingen in te prenten, en waar nodig gewelddadig te onderlijnen, zonder het gevaar van een voorkeursbehandeling en zonder dat specifieke subculturele eigenaardigheden zoals die in alle afzonderlijke families en afzonderlijke dorpen wel bestaan, de overhand kunnen krijgen.

Na praktisch werk op de akkers overdag (waarheen zij zich slechts blindelings, gebukt onder een deken, mag begeven) volgt de meeste avonden een meer formele trainingssessie. De mentrix wordt in

haar taak bijgestaan door andere volwassen vrouwen. Zij stellen zich afstandelijk en onvriendelijk op; een hardleerse of brutale pupil krijgt ervan langs. Jonge meisjes ervaren hun formele leertijd dan ook als een grote beproeving.

Grote nadruk ligt op het aanleren van een volwassen vrouwelijke seksuele rol. Het meisje leert de wijde van haar schede vergroten tot er drie vingers naar binnen kunnen; leert wiegelen en draaien met haar bekken tijdens de coïtus; en verwerft kennis omtrent de geheime kruiden die (helaas vaak ten koste van haar vruchtbaarheid) vaginale afscheiding tegengaan — ten dienste van het Nkoja mannelijk ideaal: penetratie in een kurkdroge schede. Al eerder heeft zij zich toegelegd op het krijgen van grotere buitenste schaamlippen dan de natuur verstrekt: vanaf haar negende of tiende levensjaar tot aan haar feestelijke uittrede besteedt het meisje honderden uren, alleen of in gezelschap van vriendinnetjes, binnenshuis of ergens op een open plek in het bos, om deze lichaamsdelen op te rekken tot zij een extra lengte van enkele centimeters hebben bereikt.

Nkoja vrouwen zijn trots op hun seksuele vaardigheden. Zolang hun uitspraken zich bewegen op het abstracte, formele niveau van het weergeven van de eigen cultuur in globale, ideale termen (het niveau dat elke goede antropoloog al spoedig probeert te doorbreken op zoek naar meer levensechte uitingen), worden die vaardigheden uitsluitend beoordeeld vanuit hun bijdrage tot de bevrediging van mannelijke verlangens. Vrouwen leren dat je mannelijke seksuele avances altijd serieus moet nemen; ga je er desondanks niet op in dan is het beter een uitvlucht te bedenken die een mans ego intact laat: ongesteldheid veinzen (desnoods met ostentatief dikke maar onnodige maandverbanden in de onderbroek) is de gemakkelijkste oplossing. Je eigen vaste mannelijke partner kun je seksueel al helemaal nauwelijks afwijzen. Van de andere kant moet een vrouw elke manifestatie van eigen opwinding of orgasme onderdrukken. Klaarkomen is een recht van mannen, en vrouwen die hun partner

laten merken dat zij 'iets voelen', lopen kans op een pak slaag: de man voelt zich beledigd, 'alsof niet hij de vrouw, maar zij hém tracht zwanger te maken'. Seksueel genot is voor Nkoja vrouwen iets waarvan zij menen dat zij er veel minder behoefte aan hebben dan mannen, en dat zij incidenteel hopen te ontlenen, niet zozeer aan hun huwelijkspartner, maar hoogstens aan een minnaar — en bij voorkeur zonder dat zelfs deze er iets van merkt.

Aangezien bij Nkoja vrouwen seksueel genot meestal slechts latent blijft, is het niet het vooruitzicht op orgastische extase dat hen in de armen van hun partners drijft. Besef van de zogenaamde (door formele afspraken en betalingen tussen verwantengroepen bekrachtigde) mannelijke rechten van een vaste partner, of hoop op de geschenken (kleding, geld) die minnaars plegen te geven, zal stellig drempelverlagend werken. Ook wil elke vrouw zoveel mogelijk kinderen baren: basis voor respect in het heden, en wissel op de toekomst, wanneer die kinderen volwassen zullen zijn en haar zullen onderhouden en beschermen. Als de belangrijkste manifeste reden voor seksueel verkeer noemen Nkoja vrouwen echter dat zij, vooral in de loop van hun formele opleiding als *kankanga*, hebben geleerd dat manenzaad een buitengewoon krachtig medicijn is, dat voor een goed functioneren van het vrouwenlichaam onmisbaar is. Een man die je zijn zaad schenkt, bezorgt je iets van unieke waarde, niet alleen voor je nageslacht maar ook voor je eigen welzijn in het heden; en dat is de voornaamste bewuste reden waarom een Nkoja vrouw na de coitus voor haar partner neerknielt en respectvol in de handen klapt, oprecht verheugd dat de man uitgerekend aan haar zijn man-zijn heeft willen en kunnen manifesteren. Het gebaar verschilt niet van dat waarmee een vrouw in welke andere situatie dan ook een hogergeplaatste man of vrouw bedankt; en slechts in klapritme en stand van de handen verschilt het van eregroeten tussen mannen (vrouwen klappen meer monotoon en houden hun handen bij het klappen meer gekromd).

Dit is slechts één aspect van een heel complex van gedragingen waarmee de symbolische onderschikking van een vrouw aan haar mannelijke partner wordt geaccentueerd. Er zijn vele andere voorbeelden te geven. Zij mag niet eerder dan hij gaan slapen en niet ná hem opstaan. Zij mag het bed niet verlaten zonder zijn uitdrukkelijke toestemming (waarbij zij hem moet wakker maken en hij moet gaan rechttzitten om haar in de gelegenheid te stellen achter hem om te kruipen vanaf haar vaste plek het verste van de buitendeur af — want hij moet haar beschermen, en het is ondenkbaar dat zij over hem zou heenstappen); een nachtelijk plasje wordt zo een heel formele onderneming. Ze moet zijn eten voor hem neerzetten en hem met een knieval en handgeklap uitnodigen het op te eten, maar mag niet met hem uit één schaal eten. Ze moet zijn badwater op het vuur warmmaken en hem wassen volgens strikte regels, die uitdrukkelijk voorschrijven welke hand zij wanneer mag gebruiken en in welke volgorde zijn lichaamsdelen gewassen mogen worden. Zij moet zijn lichaamsbehaaring afgeschoren houden. Bovenal is zij de bewaakster van de 'geheimen van het huis': verborgen ziektes, gebreken, tekortkomingen, zwaktes, angsten, hartstochten, de onappetijtelijke gevolgen van drankmisbruik — alles wat er mis is met haar man moet ze opvangen zonder morren en zonder er met derden over te praten.

Vele ingrediënten van wat wij het universele patriarchale syndroom zouden kunnen noemen zijn aldus ook in de Nkoja cultuur voorhanden: oudere vrouwen die bij henzelf geïnternaliseerde normen en voorstellingen van vrouwelijke onderworpenheid en mannelijke superioriteit vrijwel zonder directe tussenkomst van mannen overdragen op jongere vrouwen; seksuele dienstbaarheid; afwezigheid van een expliciet recht op seksueel genot; het geloof dat de normale fysiologie van het gezonde vrouwenlichaam (in menstruatie en kraambed) weerzinwekkend en gevaarlijk is; mannelijke voorrechten die geen vrouwelijke tegenhanger hebben; etc.

Toch zal het beeld bij nadere beschouwing veel minder negatief blijken, en in vele opzichten niet méér onderdrukkend dan de situatie van de vrouw in West-Europa tot de jaren vijftig van deze eeuw. Wat de aanvaarding van en beschikking over het eigen lichaam betreft (wat heel iets anders is dan toegang tot een kapitalistische arbeidsmarkt) geldt dat vele recente verworvenheden van de seksuele en feministische revolutie in onze streken voor Nkoja vrouwen al eeuwenlang vanzelfsprekend zijn.

Niet veel anders dan bij Westeuropese vrouwen onder het Victori-aanse ideaal vindt bij de Nkoja de beteugeling van vrouwelijke seksualiteit plaats door sociale en psychologische mechanismen, en niet door lichamelijke verminking. Clitoridectomie komt bij de Nkoja niet voor, en mijn mededeling dat zij elders wél voorkomt vervult hen met afschuw.

De symbolische onderschikking die bestaat tussen man en vrouw, blijkt niet onverenigbaar met een patroon van wederzijds respect, gedragen door het besef dat man en vrouw behoren tot onherleidbare, maar in principe gelijkwaardige categorieën van mens-zijn. Het meest treffend komt dit tot uitdrukking in wat de Nkoja als de ideale parhousing beschouwen. Het missionarissen-'standje', waarbij de vrouw op de rug ligt en de man op zijn buik bovenop haar, wordt in deze samenleving beschouwd als een recente innovatie. Wat men als het traditionele Nkoja 'standje' beschouwt is vrij van connotaties van vrouwelijke onderschikking: man en vrouw liggen op hun zij, het gezicht naar elkaar gewend, de armen om elkaar heengeslagen, als gelijken die aan elkaar gewaagd zijn. Veelzeggend is ook de term die men gebruikt voor huwelijkspartners en vaste minnaars, ongeacht hun geslacht: man en vrouw zijn *móentoe wéndzji*, 'elkaars mens'. En de ideale huwelijkspartner is de *ka-rémbo*, de man die al als tiener tot verloofde van een bepaald meisje werd bestempeld en in die rol tot voor enkele tientallen jaren een belangrijke rol op het meisjesfeest speelde, bij voorbeeld als de

voornaamste leverancier van het brandhout voor de feestvuren. Onder bejaarde Nkoja vindt men soms nog *karembo*-huwelijken die vrijwel zonder bruidsprijs veertig of vijftig jaar eerder werden gesloten (een bijna onvoorstelbare huwelijksduur naar hedendaagse plaatselijke maatstaven), en nog kunnen deze partners verrukt vertellen over de tederheid en het geduld waarmee de jongen het meisje over een periode van maanden langzaam inleidde in een volwassen seksualiteit.

Maar dit zijn uitzonderingen geworden — als zij al ooit meer dan dat zijn geweest. Nkoja vrouwen hebben meestal maar weinig aan hun echtgenoot als het gaat om seksuele bevrediging. Na hun voor ons zo schokkend expliciete lichamelijke training beschikken zij echter over genoeg seksuele kennis om die bevrediging wel bij een minnaar te vinden. Nkoja zijn zich van het verschil in rolgedrag tussen echtgenoten en minnaars sterk bewust. Vertedering en opwinding krijgen tussen ongehuwde geliefden wél enige kans. Zo restrictief en aan regels gebonden, bijna ritualistisch, als het lichamelijke verkeer tussen echtgenoten is, zo vrij is dat tussen ongehuwde geliefden — men gaat er prat op dat er dan geen plekje van elkaars lichaam en geen parhousing is die verboden is; maar, zoals gezegd, ook je minnaar kan toch maar beter niet merken dat je klaarkomt.

Nkoja vrouwen hebben ruime mogelijkheden minnaars op te doen: zij zijn betrekkelijk mobiel, kunnen (vooral in het kader van verwantenbezoek, met name bij sterfgevallen) weken en vaak maanden doorbrengen buiten het huis dat zij met hun echtgenoot delen, en hun seksuele escapades worden door de publieke opinie weliswaar geregistreerd, maar nauwelijks veroordeeld.

Sinds het tweede decennium van deze eeuw wordt het formele Nkoja huwelijk bekrachtigd door een steeds hogere bruidsprijs. Desondanks zijn de rechten die de echtgenoot verwerft, beperkt: recht op de door de cultuur voorgeschreven activiteiten van de

echtgenote binnenshuis (in bed en in bad), op zijn erf (waar de keuken is) en tot op zekere hoogte op zijn veld; en vaderschapsrechten over de kinderen die zij tijdens het huwelijk zal baren. Is de bruidsprijs nog niet geheel voldaan (en dat kan jaren duren), dan kan een man zich op deze rechten niet laten voorstaan. De bruidsprijs wordt door vrouwen niet gezien als een koopsom, maar in tegendeel als een erkenning van de menselijke waarde van de echtgenote, en als een onderpand voor het goede gedrag van de echtgenoot. Door de bruidsprijs te betalen erkennen de man en zijn familie dat de vrouw een vrij mens is, en juist geen slaaf. Het beeld van de slaaf, over wiens persoon de meester absoluut en te allen tijde kan beschikken, wordt in vele twisten tussen echtgenoten en tussen aanverwanten opgevoerd: gaat de man te ver in zijn echtelijke claims, of blijft hij te zeer in gebreke in het nakomen van zijn echtelijke verplichtingen, dan wordt hem steevast verweten dat hij zijn vrouw als slaaf behandelt, en wordt hij eraan herinnerd dat hij slechts beperkte, specifieke rechten heeft verworven, die gemakkelijk ongedaan zouden kunnen worden gemaakt zodra hij daar aanleiding toe geeft.

De huwelijksceremonie zelf lijkt er bij uitstek op gericht de man op het voorwaardelijke karakter van zijn rechten te wijzen. Door een haag van aanstaande zwagers heen moet hij zich letterlijk een toegang vechten tot het vertrek waarin zijn bruid zich met haar mentrix of oudere 'zuster' bevindt. Daar aangekomen moet hij door middel van omkoping de begeleidster (na haar laatste seksuele instructies aan het paar) tot heengaan bewegen, en zelfs eenmaal alleen met de bruid, moet hij geld (vroeger kralen) betalen voordat zij haar kleren uitdoet, en nog eens voor zij hem in staat stelt haar lichaam binnen te dringen. De volgende ochtend vroeg is de begeleidster alweer in de bruidskamer aanwezig om het paar te vragen of 'alles goed gegaan is': of penetratie plaatsgevonden heeft en er zaad gevloeid heeft. Dit zijn verwachtingen waarbij de verplichtingen en

de kans tot falen voor de man minstens even groot zijn als voor de vrouw. Weliswaar worden bij deze huwelijksluiting ook de seksuele vaardigheden van de bruid voor het eerst door de wijdere maatschappij (vertegenwoordigd door haar begeleidster) in de praktijk getoetst, maar van een eis van maagdelijkheid is bij voorbeeld volstrekt geen sprake. (De historische informatie is uiterst tegenstrijdig ten aanzien van de vraag of een dergelijke eis in de negentiende eeuw wél gesteld werd.)

De betalingen in de huwelijksnacht maken deel uit van een uitgebreid ceremonieel betalingscircuit, waartoe onder andere ook behoren de reeds genoemde bruidsprijs, de geldgiften bij de dans van de *kankanga* en betalingen bij de geboorte van een kind. De overdracht van geld markeert individuele grensoverschrijdingen tussen sociale groepen (seksen, generaties, bruidnemers versus bruidgevers) en definieert of herdefinieert de rechten van ieder van deze groepen en van hun afzonderlijke leden.

Betreft het een eerste huwelijk, dan is het meisje zelden vrij in de keuze van haar huwelijkspartner: de keuze wordt sterk bepaald door bestaande of gewenste bondgenootschappen tussen dorpen en clans, en een eventueel voorechtelijk vriendje moet daarvoor wijken. De kans dat dit eerste huwelijk binnen enige jaren door echtscheiding zal worden ontbonden, is echter zeer groot. Persoonlijke grieven van een der partners (vaak de vrouw) geven daarbij meer de doorslag dan dorpspolitieke overwegingen — hoewel dorpsoudsten een huwelijk dat politiek voordelig voor hen is zo lang mogelijk zullen proberen in stand te houden en slechts met tegenzin ontbinden.

Dit alles draagt bij tot een besef van evenwicht en betrekkelijke gelijkwaardigheid tussen de seksen, zodat het patriarchale syndroom, in de aangeleerde houding en voorstellingen van de vrouwen, van de kant van de mannen vaak verzacht wordt door een tamelijk grote loyaliteit — waarvan het *karembu*-huwelijk als de

hoogste uitdrukking wordt beschouwd. Wanneer menstruatie of bevalling het een vrouw onmogelijk maken vuur te ontsteken en te koken (vanwege de anti-sociale connotaties van vrouwenbloed), is het vooral in de stedelijke situatie normaal dat haar man deze taken tijdelijk overneemt. Een zwaar taboe verbiedt de man overspel te plegen wanneer zijn vrouw in het kraambed ligt (wat uiteraard iets heel anders is dan, in een polygame situatie, het nakomen van zijn echtelijke plichten jegens andere echtgenoten). Mannen zetten zich over het algemeen loyaal in voor de gezondheid van hun vrouw, en naast de medische ingrepen (kruidenzoeken, diagnostische dromen, voorgaan in voorouderritueel) die van henzelf als gezinshoofd worden verwacht, besteden zij vaak enorme bedragen ten behoeve van genezingsculden waarin hun vrouw actief is. De rechten van een vrouw op haar eigen verwantschappelijke en economische activiteiten, ook als die leiden tot haar langdurige afwezigheid en daaruit voortvloeiend ongemak voor de man, worden meestal zonder morren geaccepteerd. Dat zij op het eigen erf — maar ook daarbuiten, bij voorbeeld bij feesten en begrafenissen, op de markt of in werksituaties — vrijuit gesprekken aangaat met andere mannen, met hen schertst, hen aanraakt als dat in het gesprek te pas komt, behoort tot de geaccepteerde omgangsvormen; een echtgenoot die zich hiertegen zou verzetten maakt zich belachelijk. Besef van erkende mannelijke behoeften maakt het overigens tot een vrij normale zaak dat een vrouw bij langdurige afwezigheid een tijdelijke waarneemster zoekt voor haar huishoudelijke en seksuele taken: een 'zuster' of een vriendin, die haar relatie met haar echtgenoot niet zal bedreigen. Zij kan daarbij teruggrijpen op de normale huishoudelijke hulp die vrouwen elkaar verstrekken wanneer een van hen menstueert of pas bevallen is en in die toestand geen kookvuur mag hanteren. Het seksuele en het huishoudelijke domein zijn kennelijk veel minder scherp onderscheiden dan in de Noordatlantische samenleving.

De man is zich ervan bewust dat zijn echtgenote door een geheel van rechtsregels en sociale normen vrij goed beschermd is, en dat het haar bij ontevredenheid over de behandeling die zij van hem ondervindt, gemakkelijk zal vallen te scheiden. Kan zij als scheidingsgrond een erkende tekortkoming of vergrijp van de kant van haar man aanvoeren (bij voorbeeld onvermogen haar van kleding en huisvesting te voorzien; of klachten in de seksuele sfeer: met haar vrijen in haar slaap, een geslachtsziekte, impotentie), dan verspeelt de man de bruidsprijs die hij voor haar betaald heeft, en krijgt zijn reputatie zo'n deuk dat het hem moeilijk zal vallen in zijn naaste omgeving een nieuwe vrouw te vinden. De man aanvaardt vrij laconiek het feit dat zijn vrouw in vele opzichten haar eigen leven leidt. Wel staat hij erop dat zij zich houdt aan de uiterlijke omgangsregels tussen echtelieden zoals ze haar tijdens de initiatietraining zijn ingeprent; ook de man kent die regels wel in grote trekken, al mist hij het inzicht in de details en de symbolische achtergronden. Vergrijpen tegen deze etiquette legt hij in eerste instantie voor aan zijn schoonfamilie, die de vrouw en haar mentrix ter verantwoording zal roepen en die bij blijvende klachten geen keuze heeft dan het huwelijk te ontbinden en de bruidsprijs te retourneren.

Als neerslag van een geheel van (vanuit de vrouw gezien) expliciete, formeel aangeleerde en gesanctioneerde regels, kan de dagelijkse omgang tussen man en vrouw bij de Nkoja het best beschreven worden als tamelijk afstandelijk wederzijds respectbetoon (*sjisjémi*) tussen mensen die elkaar niet primair zien als unieke levensgezellen die voor elkaar zijn voorbestemd, maar als min of meer toevallig aan elkaar verbonden individuele vertegenwoordigers van twee sociale categorieën: echtgenoot en echtgenote. Het respect bewezen aan de wederzijdse schoonfamilies is hier een uitbreiding van. De omgang is geen voortdurende, door originaliteit en zucht naar individuele psychologische en seksuele vervulling gedreven strijd over onduidelijke, strikt persoonlijke uitgangspunten en verlangens.

Vandaar dat de mogelijkheden tot onderhandeling en tot intimidatie van beide kanten beperkt zijn. De vrouwelijke uitgangspunten en normen liggen vast, vooral door hun verankering in de initiatietraining die zij met alle andere vrouwen deelt. De buitenwereld heeft het recht en de plicht de dagelijkse gang van zaken binnen het huwelijk voortdurend aan deze criteria te toetsen, en doet dat ook. Klachten over wederzijds functioneren binnen het huwelijk mogen dan ook zonder schroom geuit worden — althans voorzover de 'geheimen van het huis' niet geschonden worden; en blijft verbetering uit, dan is echtscheiding simpel. Een hoge mate van erotische en psychologische vervulling is aldus al even uitzonderlijk als het in de loop der jaren steeds dieper verzinken in een moeras van strikt persoonlijke voorwaarden en strevingen, zoals vaak in huwelijken in onze westerse samenleving.

Ook rechtsprekende instanties (dorpstribunalen en door de overheid ingestelde Plaatselijke Rechtbanken) dragen bij tot deze constellatie. Hun vrouwvriendelijkheid komt tot uitdrukking in het gemak waarmee aan een vrouw die daarom verzoekt, echtscheiding verleend wordt — desnoods tegen de politieke belangen van dorpsoudsten in; of in de mate waarin een vrouw bij het gerecht gehoor vindt in het geval zij zich seksueel misbruikt voelt door een man. Niet het recht op orgasme, maar wel het recht op zelfbeschikking over het eigen lichaam wordt volksrechtelijk erkend. Een vrouw mag met een man meegaan, met hem getrouwd zijn, naast hem slapen; maar zolang zij niet concreet haar expliciete toestemming heeft gegeven voor iedere afzonderlijke coïtus, geldt seksueel contact met haar als verkrachting en vindt zij bij de rechters veel sympathie — te concretiseren in opgelegde herstelbetalingen en gemakkelijke condities voor echtscheiding.

Dat vrouwen (evenmin als mannen trouwens, maar dat is een ander verhaal) ondanks dit alles in hun huwelijken niet echt aan hun trekken komen, noch sociaal noch seksueel, wordt in het dagelijks

leven niet grif toegegeven, maar wel in artistieke, mythische en rituele expressies aangeduid. Vele traditionele liederen (herkenbaar aan hun archaisch taalgebruik) bezingen de moord tussen echtgenoten. Talrijk zijn de geruchten over vrouwen die ver van het dorp een slang met mensenkop (*dzjirómbó*) kweken, een vreselijke vorm van hekserij; de slang belaagt en doodt — op aanwijzing van zijn meesteres — de dorpsgenoten die door haar gehaat worden, maar daarbij stelt men zich dan in eerste instantie haar man en diens eventuele andere vrouwen voor. In het werkelijke leven volgt dan ook op ieder overlijden van een man een formeel rechtsproces binnen diens verwantengroep, waarin zijn vrouw moet worden vrijgepleit van schuld aan zijn dood; pas na vrijspraak (die meestal, maar niet altijd wordt verleend) kan zij ritueel gereinigd worden en teruggaan naar haar eigen verwanten. Het is in dit verband veelbetekenend dat Nkoja vrouwen geen heil zien in een in Zambia recent gepropageerde wetswijziging, die (binnen het door de staat erkende plaatselijke gewoonterecht) aan vrouwen voor het eerst de mogelijkheid moet verlenen te erven van hun echtgenoot: elke suggestie dat een vrouw materieel voordeel zou kunnen ontfangen aan de dood van haar man moet immers vermeden worden, want zelfs onder het vigerende volksrecht (dat dergelijk voordeel uitsluit) is zij het al die in eerste instantie de schuld van zijn dood krijgt.

In de jacht op minnaars zijn Nkoja vrouwen uiteraard vaak elkaars rivalen. Maar even vanzelfsprekend is het dat 'zusters' en vriendinnen, ter bevordering van hun eigen amoureuze fortuin, elkaar vragen om een druppel zaad van elkaars minnaar, of dat zij afspreken elkaars seksuele taken waar te nemen bij afwezigheid.

Vooral in het veel voorkomende geval dat verscheidene vrouwen één man als echtgenoot moeten delen, bevinden zij zich in competitie ten aanzien van diens seksuele en materiële gunsten. De spanningen die in dergelijke verhoudingen tussen medevrouwen zijn ingebouwd, vinden weer vooral een mythische uitdrukking:

hekserijgeloof, hekserijbeschuldigingen en de verkapte aanduidingen daarvan bij divinatie. Idealiter echter zijn medevrouwen elkaars 'zusters', en in vele gevallen is de band tussen hen inderdaad hechter en positiever dan die tussen ieder van hen en hun man.

Vormen van vrouwelijke solidariteit kunnen aldus een brandpunt hebben in de gedeelde belangstelling voor eenzelfde man of mannen, maar zij worden vooral gecreëerd door het initiatieproces en het meisjesfeest. Niet alleen schept dit een sterke identificatiemogelijkheid tussen vrouwelijke leeftijdgenoten die in hetzelfde jaar hun meisjesfeest beleefd hebben — deze zijn automatisch boezemvriendinnen; maar ook tussen de novice en haar mentrix, die (nadat haar strenge rol tijdens de trainingsperiode eenmaal zijn bekroning heeft gevonden in de uitrede-ceremonie) levenslang haar leidsvrouw en vertrouwenspersoon blijft. De argwaan en haat zoals die vaak tussen jongere en oudere Nkoja vrouwen bestaat, lijkt niet zijn oorsprong te vinden tijdens de initiatietraining, maar vooral in dagelijkse produktieve bezigheden, waarbij jonge vrouwen hard moeten werken onder de tirannieke aanwijzingen van een oude vrouw (een medevrouw of schoonmoeder) die zich zelf aan het zware werk probeert te onttrekken.

De economische taken van de Nkoja vrouw hebben uiteraard grote invloed op haar relatie tot mannen. Al heel jong leert zij in haar eigen voedsel en dat van haar kinderen te voorzien. De Nkoja beschouwen zichzelf primair als een jagersvolk, en landbouw is niet iets waarmee je als man bijzondere eer inlegt. Behalve het zware werk (gedeeltelijk ontginnen en afbranden van de velden) laten mannen de verbouw van voedselgewassen aan vrouwen over. Landschaarste kent deze samenleving niet of nauwelijks, en vrouwen die de nodige mannelijke arbeidskracht voor ontginning van een perceel kunnen mobiliseren verwerven daardoor persoonlijke rechten op dat perceel en zijn opbrengst. Ook de conservering van de oogst en de verwerking ervan tot eetbaar voedsel is vrouwenwerk. Vrouwen

beheren het dagelijkse kookvuur (voorzover zij niet onrein zijn door bloed van menstruatie en geboorte) en halen water. Zij kennen goed de weg in het bos en vullen het dieet voortdurend aan door het verzamelen van wilde vruchten en knollen; vooral in de jaarlijkse hongerperiode rond het begin van de regentijd is dit een grote bron van trots en zekerheid voor hen. Vlees is een felbegeerd artikel, en een man die het (als jager of verdiener van een geldinkomen) kan verschaffen is een ideale minnaar; maar terwijl vlees aldus een bij uitstek mannelijke bijdrage is, zijn alleen vrouwen in staat om zonder tussenkomst van de andere sekse een compleet maal te produceren — al moet daar dan desnoods vlees aan ontbreken. Deze zelfstandige omgang met de natuur is van enorm economisch belang, maar gaat nog veel verder: zij vormt de praktische kant van een totale wereldbeschouwing. Het bos, de akkers, de rivier waarbij (in ondiepe putten aan de zanderige oevers) drinkwater gevonden wordt, zijn vervuld van mythische voorstellingen, symbolen, geboden en verboden. De competente omgang hiermee, met als opbrengst voedsel, geeft aan vrouwenwerk een rustige, in zichzelf besloten vervulling die wezenlijk is voor de identiteit van Nkoja vrouwen. Zij zijn thuis in hun wereld en hoeven hun geboorterecht niet voor een bord eten aan mannen te verkwanzelen. Deze greep op de voedselproductie geeft Nkoja vrouwen echter nauwelijks toegang tot de distributie, want de verbouw van marktgewassen (die bij de Nkoja in het algemeen nog maar op een laag pitje staat) is grotendeels in de handen van mannen. Nkoja vrouwen zijn voorts nauwelijks actief in de markthandel, in tegenstelling tot vrouwen van meer dominante etnische groepen in Zambia. In de dorpen hebben vrouwen eigenlijk geen andere mogelijkheden om een geldinkomen te verwerven dan bierbrouwen, een praktijk als genezer of waarzegger, en wat onnadrukkelijke prostitutie; de geldbehoefte is hier echter beperkt. In de steden, waar een aanzienlijk geldinkomen voor overleving noodzakelijk is en weinig gelegenheid tot landbouw

is, wordt de Nkoja vrouw pas echt economisch afhankelijk van een man of mannen. Hier, verstoken van een produktieve basis en nagenoeg zonder toegang tot betaalde banen in de formele of informele sector, zijn vrouwen in materieel opzicht door mannen te chanteren.

Gemakkelijke en frequente echtscheiding; een groot leeftijdsverschil tussen echtgenoten, en daardoor een aanzienlijke kans om weduwe te worden; de betrekkelijk afstandelijke opstelling van de verwanten ten opzichte van het echtelijke en amoureuze leven van een vrouw na haar eerste (meestal door die verwanten gearrangeerde) huwelijk; de betrekkelijke economische onafhankelijkheid van vrouwen op het platteland; — al deze factoren dragen ertoe bij dat vrij veel Nkoja vrouwen een typische carrière doormaken: een vrouw kiest zich na haar eerste huwelijk nog een of meer malen een meer geliefde huwelijkspartner, maar bevrijdt zich in de loop der jaren langzaam van het juk van echtelijke en schoondochterlijke verplichtingen, en steunend op haar vermogens als minnares en op de toenemende inbreng van haar opgroeiende zonen, slaagt zij er dikwijls in een aanzienlijke mate van zelfstandigheid te verwezenlijken. In laatste instantie wordt haar vrijheid meer bedreigd door haar vaders en broers (verplichtingen jegens wie zij immers niet kan afschudden) dan door feitelijke of potentiële seksuele partners.

In gevallen van concrete schending van de eigen vrouwelijke identiteit kent de Nkoja vrouw haar rechten en vindt zij allerwegen steun. Doordat zij weet dat zij geleerd heeft hoe zij met een man moet omgaan, neemt de vrouw ook een zekere manipulatieve, vaak ironische houding tegenover mannen aan. In dit opzicht is de geheime initiatietraining haar een grote steun: ze is zich ervan bewust dat zij veel meer van mannen weet en hen, lichamenlijk en naar sociaal gedrag, veel geraffineerder kan bespelen dan omgekeerd; voor vrouwen zijn het vaak de mannen die weerloos en belachelijk zijn, veel meer dan zichzelf als vrouwen. Als tegenwicht

tegen de onmiskenbare vormen van symbolische onderschikking, die de superioriteit van de man als ideaalbeeld ophouden, krijgt de Nkoja vrouw een heel sterke vrouwelijke identiteit aangeleerd die haar in vrijwel alle situaties van haar volwassen leven een grote zekerheid biedt, waarop zij vol vertrouwen kan terugvallen en waarop zij zich publiekelijk kan beroepen. Niet de man, maar de cultuur (vertolkt door oudere vrouwen) legt de normen op waarnaar de vrouw haar hele verder leven richt. De onderschikking is er misschien objectief, maar subjectief wordt die nauwelijks als vernederend gevoeld omdat de bijbehorende symboliek geïnternaliseerd is en door een grote mate van zelfstandigheid en eigenwaarde wordt gecompenseerd. Anders dan in vele andere culturen, ontleent een Nkoja vrouw haar status niet primair aan de macht en rijkdom, of het inkomen, van een man met wie zij als echtgenoot, zuster of dochter geassocieerd is. Zij groeit bovendien op in het besef dat haar grootmoeders en overgrootmoeders, als prinsessen en koninginnen van de voorkoloniale Nkoja staten, zelfs in politiek opzicht gelijken of meerderen van mannen waren — en het verlies van die politieke status hebben zij in de loop van de laatste honderd jaar tot op zekere hoogte gecompenseerd middels door vrouwen gedomineerde genezingsculden waarin veel van het oude hoofdschapsritueel is opgenomen en getransformeerd.

Een Nkoja vrouw heeft haar waarde niet echt te danken aan een man, en een man kan haar die waarde dan ook niet echt afnemen. Zij is niet weerloos tegenover mannen. De vrouwelijke identiteit waarover zij beschikt is zo sterk dat mannen er geen directe bedreiging van vormen. Vandaar haar vermogen te berusten in, zelfs vreugde te putten uit, symbolische vormen van onderschikking die voor westerse vrouwen (met een — tot voor kort — veel meer van mannen afgeleide, en daarom door mannen te herroepen en te vernietigen, identiteit) ondraaglijk zouden zijn.

5.

Van dit alles is het meisjesfeest, de glorieuze uitrede van één nieuwe vrouw volgens dit model, de meest complete uitdrukking. Het is het moment dat het een vrouw wordt toegestaan zich, met haar pasverworven vaardigheden en gratie, te presenteren aan de gemeenschap en tegenover die gemeenschap. De uitrede-ceremonie is het feest van een individu, dat zich aldus op haar eigen unieke waarde mag laten voorstaan. Het is niet het feest van een groep of van de gemeenschap in haar geheel: de groep deelt in het feest, schept er de voorwaarden voor, bestendigt en zet zichzelf (in zulke cruciale aspecten als de opvolging van generaties, en de regeling van man-vrouw-relaties) voort als gemeenschap via dit feest; maar aan het individu wordt toegestaan zich van dit alles het brandpunt te voelen. Het feit dat dit individu een nog wel zeer jonge vrouw is, aan het begin van een carrière waarin zij zich als vrouw en moeder zal moeten bewijzen en waarin zij onvermijdelijk in menig opzicht zal falen, maakt dit des te ontroender. Juist in deze erkenning van de eigen individuele waarde van het meisje en van het potentieel dat zij in zich draagt, wordt veel gecompenseerd, of beter: gerelativeerd, van de ondergeschikte positie die in andere opzichten als vrouw en als jongere haar deel is.

In dit opzicht is het van grote betekenis dat meisjes niet groepsgewijs geïnitieerd worden (bij voorbeeld per leeftijdsgroep, per clan, of per dorp), maar afzonderlijk. Slechts in uitzonderingsgevallen hebben twee meisjes van hetzelfde dorp samen hun meisjesfeest. Ook het moment van initiatie benadrukt deze individualiteit. Het wordt niet bepaald door enigerlei onpersoonlijke jarenlange cyclus (zoals de aflossing van mannelijke leeftijdsgroepen in vele culturen van West- en Oost-Afrika, met vaste cycli van

ongeveer twintig jaar), maar uitsluitend door de lichamelijke rijping van het meisje: ieder meisjesfeest vindt plaats in de droge tijd (maart-augustus) volgend op het tijdstip dat het meisje in kwestie begonnen is te menstrueren en haar borsten tamelijk volwassen vormen hebben aangenomen. De secondante, zelf nog vóór de *menarche* en met een echt kinderfiguurtje, versterkt dit accent op de individuele ontwikkeling van de *kankanga*.

De antropologie heeft zich vaak beziggehouden met verwantschapsrituelen of staatsrituelen waarin de maatschappelijke en politieke orde als geheel opgevoerd en verheerlijkt zou worden. De uitrededans van het Nkoja meisje is echter minstens evenzeer een ritueel van individualiteit. Deze kenschetsing is overigens niet alleen van toepassing op het meisjesfeest; binnen de Nkoja cultuur zijn er andere, vergelijkbare ceremonieën waarin één individu op bijzondere wijze in het zonnetje wordt gezet — al dan niet als verwezenlijking en culminatie van groepsbelangen. In genezingsculten zijn tientallen omstanders er getuige van hoe één zieke (meestal een vrouw) door de ondersteunende activiteiten van een cultusleider en reeds geïnitieerde volgelingen (eveneens meestal vrouwen) gebracht wordt tot extatische aanvaarding van de bijzondere band met een geest die, tot dan toe verborgen gebleven, de patiënt ziek maakte; hier is de verwijzing naar sociale groepen die het niet-rituele leven bepalen zelfs nagenoeg afwezig. In naamverervingsrituelen is een nog veel groter aantal omstanders er getuige van hoe de dorpsoudsten één lid van de dorpsgemeenschap (man of vrouw) benoemen tot de unieke erfgenaam van een recent gestorvene, die aldus gereïncarneerd de integriteit bevestigt van het dorp dat als historische eenheid een beperkt aantal vaste namen en titels beheert en doorgeeft. Benoemingen tot dorps hoofd, vorst of cultusleider zijn speciale toepassingen van het patroon dat aan de naamverervingsrituelen ten grondslag ligt, juist zoals het patroon van uitdrijving—erkenning—verheerlijking—inwijding in de

groep der geïnitieerden, zowel bij het meisjesfeest als bij de genezingsculden worden teruggevonden: de nog niet geïnitieerde *kankanga* wordt immers beschouwd als draagster van, of bezeten door, de schadelijke bloedgeest Kanga. Een ander bijzonder geval is de verheerlijking van een groot jager nadat hij een olifant gedood heeft; ook hier is het (naast het uitdrijven van de gevaarlijke geest van het gestorven dier) individuele grootheid die centraal staat — al wordt die grootheid mede gezien als de incarnatie van eerdere grote jagers uit de verwantengroep. En het hoogste ritueel van individualiteit is het dodenfeest waarbij honderden mensen uit stad en platteland samenkomen om gedurende tien dagen — en door middel van op de levensloop van de overledene toegesneden, geïmproviseerde rouwliederen — de balans van één mensenleven op te maken.

Vanuit de binnen de antropologie nogal gangbare stereotiepe voorstelling van de Afrikaanse mens als één met, en ondergaand in, zijn of haar sociale groep, als drager van een status die eerder door geboorte dan door persoonlijke inspanning is verworven, als slaafs onderworpen aan normen en regels die de ontwikkeling van een uitgesproken individualiteit nauwelijks bevorderen, zijn deze rituelen van individuele verheerlijking onverwacht. Maar zij vormen des te beter aangrijpingspunten van persoonlijke projectie voor een lid van onze westerse cultuur waarin de assertie van individualiteit zo'n centrale waarde is dat Prometheus — die de goden trotseert en aldus, tot zijn eigen tragiek, met de introductie van het vuur de voorwaarde voor de menselijke cultuur schept — er een centraal archetype van kon worden.

6.

Vrouwezaken zijn ook mijn zaak, want ik ben een zoon, broer, vriend, collega, minnaar, echtgenoot en vader van een vrouw of van vrouwen. Bij het schrijven van deze tekst denk ik voortdurend aan de vrouwen in mijn leven en ik betrap mijzelf op de hoop met dit geschrift genade te vinden in hun ogen.

Er is een veelbetekenende parallel tussen enerzijds mijn relatie, als man, met deze vrouwen en anderzijds mijn relatie, als antropoloog, met de cultuur die ik bestudeer. Ook als antropoloog het verwarrende besef dat je uit een bepaalde cultuur (vergelijk: vrouw) voortkomt, er verwantschap mee hebt, en (op grond van een combinatie van positieve en negatieve ervaringen met die eigen cultuur) geboeid, verlost, gekoesterd, in waarde bevestigd, en ook wel verstoeten kunt worden door een andere cultuur. Vanaf mijn eerste veldwerk is mijn verhouding tot een andere cultuur die ik kom bestuderen, bij nader inzien steeds een vorm van *wetenschappelijke erotiek* geweest: de esthetica van *het andere* doet een hunkering ontstaan die de eigen identiteit enerzijds versterkt, anderzijds er een pijnlijke maar verrukkelijke aanslag op pleegt. De onderzoeker zwalkt heen en weer tussen houdingen en gedragingen waarin hij uitdrukkelijk afstand neemt (met als kenmerkend beeld de veldwerker die zijn aantekenboekje en pen omkneld houdt en zich voortdurend als waarnemer rekenschap geeft van wat er om hem heen en met hemzelf gebeurt), en anderzijds houdingen en gedragingen waarmee hij die afstand opgeeft en opgaat in het tot dan toe vreemde sociale verband dat hem wordt aangeboden — spreekt, danst, zingt, eet, offers brengt, enzovoorts, alsof hij er voor de rest van zijn leven hoopt te blijven. Het is iets dat je kunt cultiveren, zoals ik gedaan heb in mijn veldwerk in Tunesië en vooral Zambia; mijn meest recente onderzoek, onder de Mandzjaks van Guinee-Bissau (1983), suggereert echter dat er ook een rijpere habitus als onderzoeker mogelijk is,

waarin die hunkering nagenoeg beteugeld is, zelfs afgeleerd. Belangrijker is in dit verband dat hier onder het mom van wetenschappelijk onderzoek een ritueel van tegelijk grensafbakening en grensoverschrijding (van zelfdefinitie en zelfverlies) wordt opgevoerd dat bij uitstek kenmerkend is voor de situatie van de participerende veldwerker, maar dat zijn archetypen vindt in universele menselijke strevingen zoals erotiek en mystiek. *Antropologie is de intellectuele erotiek die bestaat tussen onze eigen cultuur en de andere die wij bestuderen.* Bij het spel dat ik als antropoloog speel in het veld, is het van essentieel belang dat ik het andere kan incorporeren, internaliseren, in mijn lichaamshouding, gedrag en spraak tot op zekere hoogte kan nabootsen, en toch niet in het andere opga. Ben ik te bang voor grensoverschrijding, dan komt er van mijn participatie niets terecht en had ik mij evengoed kunnen beperken tot loze observatiegegevens, zonder kennis van taal, cultuur, instellingen, collectieve voorstellingen en emoties ter plaatse. Overschrijd ik de grens definitief en werp ik mijn eigen cultuur af, dan verlies ik mijn rol als antropoloog (wiens tijdelijke deelname aan de vreemde cultuur namelijk in laatste instantie slechts gerechtvaardigd wordt door het feit dat hij of zij zal ontsnappen, en, in termen ontleend aan de eigen samenleving en betekenisloos in de bestudeerde samenleving, zal terugrapporteren aan een wetenschappelijke subgroep van die eigen samenleving); zou ik blijven (en de verleiding daartoe is vaak allesoverheersend), dan word ik gelijk aan de vele andere vreemden die in de loop der eeuwen in Afrikaanse culturen (of in welke andere cultuur dan ook) geïncorporeerd zijn.

Cruciaal is hier de parallellie tussen de twee genoemde situaties van grensbewaking en grensoverschrijding: die tussen culturen en die tussen seksen. De antropoloog wordt geen lid van de bestudeerde cultuur, op dezelfde wijze als een man geen lid wordt van de groep vrouwen door wie hij zijn hele leven, in allerlei rollen en hoedanigheden, omgeven is. De beide situaties zijn niet per se gescheiden. De

hunkering die de ene situatie doet ontstaan, kan zich meedelen aan de andere situatie, en het daar gegenereerde verlangen versterken dan wel oplossen.

De erotiek waarover ik hier spreek is heel iets anders dan seksualiteit, hoewel zij ertoe kan leiden. Toen ik als eenentwintigjarige mijn eerste veldwerk deed in Tunesië, kwam het eenvoudigweg niet bij mij op dat het verscheurende verlangen waaraan ik daar ten prooi was (en dat ik — behalve op het einde — voornamelijk als ontredde-ning en frustratie gewaar werd), misschien niet alleen werd opgeroepen door wat ik in Nederland had achtergelaten, maar ook door de nieuwe samenleving waarin ik — na een moeilijke eerste periode — mijn weg aan het vinden was. De gedachte dat ik mijn verlangen zou kunnen trachten op te lossen door een liefdesrelatie met een vrouw van die cultuur was zo taboe dat zij zelfs mijn celibataire dromen niet vermocht binnen te dringen. Mijn vriendin was thuis achtergebleven, ik was hevig verliefd op haar. De man-vrouwrelaties in het Tunesische boerendorp (voorzover ik daar, door een mist van jeugd, gebrekkige taalbeheersing en afhankelijkheid van mijn tolk, zicht op kreeg) waren — aan de oppervlakte althans — zeer streng genormeerd, en de seksualiteit daarin was zodanig latent en onderdrukt, dat niets een dergelijke oplossing suggereerde. Maar wel onderzocht ik een aspect van de cultuur (de verering van heiligen en heilige plaatsen), waarin vrouwen de boventoon voeren. In afwijking van gangbare stereotiepen over antropologisch onderzoek door mannen in islamitische samenlevingen, vormden vrouwen zowel kwantitatief als kwalitief mijn voornaamste informanten: en met een van die getrouwde vrouwen bloeide openlijk, onder de ogen van haar man en verwanten en met inachtneming van alle kuise kaders van de plaatselijke cultuur, een zodanige verstandhouding op dat het vanzelfsprekend werd dat mijn vriendin en ik onze enige jaren later geboren dochter naar haar noemden.

Dat beide spanningsvelden (man-vrouw; antropoloog-cultuur) kortgesloten zouden worden, lag veel meer voor de hand in een cultuur uit zuidelijk Centraal-Afrika, waar seksualiteit veel openlijker is, alle vreemde mannen potentiële minnaars van alle vrouwen zijn en mannelijke leeftijdsgenoten ernaar streven om via hun vele 'zusters' vluchtige of meer permanente zwagerrelaties met elkaar aan te knopen. Ook hier domineerden vrouwenonderwerpen mijn veldwerk: genezingsculen waarin vrouwen de belangrijkste leiders, volgelingen en patienten zijn; meisjesinitiatie; houdingen ten aanzien van ziekte, zoals die vooral werden uitgedragen door jonge moeders bezorgd om hun zieke kinderen; de politieke rol van vrouwen in voorkoloniale staten. Op een wijze die in de preutse Noordafrikaanse cultuur volstrekt ondenkbaar was, was hier het menselijk lichaam nadrukkelijk aanwezig, maar daardoor juist sterk ontdaan van stereotiepe en automatische seksuele verwijzingen. Mannen en vrouwen raken elkaar bij een gesprek aan, vrouwen zogen hun kinderen, de dokterconsulten van inheemse genezers zijn min of meer openbaar, men verwijdert zich voor lichamelijke behoeften maar legt zonder schroom uit wat men gaat doen, enzovoorts. Hier kon mijn kennis over man-vrouw-verhoudingen ontleend worden aan dezelfde intimiteit als waarop zij betrekking had. Daarom gaat mijn eigen rapportage over dit onderwerp bij de Nkoja gedeeltelijk schuil onder de door mijzelf aangebrachte sluier van 'de geheimen van het huis' — op een wijze die bedoelt aan te sluiten bij de Nkoja regels over intieme relaties, meer dan bij een burgerlijke gedragscode van westerse sociaal-wetenschappelijke onderzoekers (volgens welke vrijen met, laat staan liefhebben van, je informanten wel de meest effectieve manier zal zijn om van je wetenschappelijke voetstuk te vallen). Tegelijk echter kon mijn rapportage, voor zover niet aan concrete personen gebonden, verrijkt worden omdat mij, eenmaal erkend en aanvaard in mijn rol als onderzoeker, door vrouwen incidenteel toegang werd verleend tot esoterische vrouwenkennis

waartoe zij (althans volgens mijn indrukken) geen man, zelfs geen minnaar, van hun eigen cultuur hadden durven toelaten; al blijft het een roekeloze kunstgreep het meisjesfeest te beschrijven (zoals in het begin van dit essay) alsof het er niet toe doet dat ik er als onderzoeker aanwezig was.

Ik hoop dat ik door het positieve beeld dat ik hier heb geschetst van de identiteit van deze Nkoja vrouwen, en van de initiatie en het meisjesfeest als de belangrijkste bouwstenen daarvan, hun vertrouwen niet beschaam. Ondanks mijn autobiografische terughoudendheid in dit essay zal duidelijk zijn dat dit stuk pas geschreven kon worden nadat ik mijn jarenlange pogingen tot grensoverschrijding — van westers antropoloog naar Nkoja dorpling en echtgenoot — definitief had opgegeven als te verwarrend en te zeer gericht op zelfverlies of zelfvernietiging; zo goed als het feit dat mijn eigen dochter de leeftijd van *kankanga* bereikte, in positieve zin de aanleiding vormde voor voltooiing van dit stuk.

7.

Ik geloof dat het nu mogelijk is geworden de werkelijke wortels van mijn ontroering over het Nkoja meisjesfeest bloot te leggen. Het is geen feest van vrouwelijke onderschikking, en mijn enthousiasme erover lijkt in dit opzicht ook bij nader inzien onverdacht. Het is primair een feest van grensoverschrijding en identiteitsverwerving, en als zodanig een dramatische en niet-cryptische metafoor van wat mij als onderzoeker en als man het meest bezighoudt.

Het aanschouwen van de glorieuze grensoverschrijding van de *kankanga*, van kind tot vrouw, valt op verlossende wijze samen met mijn eigen hunkering naar grensoverschrijding, van vreemde onderzoeker naar mede-Nkoja én van man naar vrouw; zoals het

verwerven van een volwassen identiteit door de *kankanga* een hoopvol beeld is voor iemand die als onderzoeker zijn eigen culturele identiteit riskeert, en ook als minnaar hunkert naar identiteitsverlies. Gezien de mobiliserende en tegelijk verengende kracht van erotiek in onze eigen samenleving ligt het voor de hand dat het verlangen dat er tussen culturen bestaat, zich toespitst op een poging tot de seksuele geheimen van een andere cultuur door te dringen en ze te internaliseren. Maar het is niet ondenkbaar dat onder deze seksuele penetratiesymboliek een typisch imperialistisch (want naar verre windstreken geprojecteerd) streven naar reductie van de ander tot object, naar toeëigening en overweldiging schuil gaat — een extra reden waarom bij nader inzien de grensoverschrijding maar beter niet kan lukken.

Niettemin helpt de *kankanga* mij, voor één enkel ogenblik, heen over de schaduw waarvan zijzelf ingeprent heeft gekregen dat zij er niet overheen mag stappen. Zolang haar dans duurt, lijkt ze alleen voor mij te dansen, zuigt ze alle hunkering van mijn veldwerk en liefdesleven naar zich toe, en bezweert zij de onmogelijkheden in die hunkering ingebouwd. Want oog in oog met haar ben ik niet meer louter een westerse man, noch blijft zij louter een Nkoja meisje. Het is echter een kortstondig beeld, dramatisch, ontroerend, maar (als haar dans eenmaal over is en de feestgangers, katterig van slaaptekort en drankgebruik, snel uiteengaan) onverbiddeijk terugwijzend naar haar eigen primaire identiteiten als vrouw en als Nkoja, mijn eigen primaire identiteiten als man en als westers onderzoeker.

Antropologie is de wetenschap van wat er zou gebeuren als je de stap zou zetten. Leven is de wetenschap van die stap niet te zetten, of, eenmaal gezet, op je schreden terug te keren. Ook ik mocht niet over die schaduw heenstappen, en na de tranen van dit besef troost ik mijzelf, en misschien anderen, met dit essay.

OVER CREOLEN EN HOLLANDERS *Zoals Gezien door een Zuidafrikaan*

Vernie February

'Dear earth, I weep to see thee back again, I greet thee with my hand.' Ik moest denken aan de woorden van Koning Richard III uit Shakespeare's drama toen ik in 1971 in West-Afrika, Sierra Leone aankwam. Nu was Freetown natuurlijk geen Kaapstad. Ik was immers al in 1963 vertrokken uit het land van Jan van Riebeeck (o ironie!) omdat het apartheidssysteem zo mensonterend was, omdat het vechten tegen de bierkaai was.

Kaapstad was zo goddelijk mooi; in de woorden van Sir Francis Drake *'the fairest Cape in the whole universe'*. Als balling ben ik terechtgekomen in Holland. Ik weet me nog goed te herinneren dat wij als kinderen onder de Afrikaanse zon zongen: *'Holland staan op pale, Holland staan op pale.'* Ja, ik had het toen nog niet zo goed begrepen. Om in één dag weggetoverd te worden van een 'valleidorp' waar de wijngaarden als gouden koorden de bergen omlijsten... om dan je ogen te openen in *'Holland staan op pale'*. In Leiden ben ik terechtgekomen. *'Heer breng hem niet in Leyden...'*

Een Afrikanist is volgens de Afrikaan Guy Mkhone: 'een niet-Afrikaan die als specialist wetenschappelijk geïnteresseerd is in Afrika'. Bij implicatie zal een Afrikaan zichzelf nooit Afrikanist noemen.

Ben ik nu ook een Afrikanist geworden in Europa?

In Kaapstad heb ik de *moeëzzin* vaak gehoord. Ik ben opgevoed met *labarang* en oosterse gerechten: *bobotte* en *koeksisters* —