
Het mogelijke en onmogelijke in verzoening bij de Anufòm in Noord-Togo (West-Afrika)

E. A. van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends

E. A. B. van Rouveroy van Nieuwaal

God geve ons iemand met een naald
om de relatie te hechten en hoede
ons voor hem met een mes, die de
relatie wil slechten.
(Anufò gebed)

1. Inleiding

In de traditionele geschilsbeslechting van de Anufòm (enkelvoud: Anufò) is verzoening het belangrijkste doel waarnaar rechtsprekende instanties en partijen in een geschil streven. Verzoening houdt in herstel van de relatie zoals deze bestond vóór het konflikt; dit relatieherstel is in deze cultuur de norm voor ieder redelijk mens¹ om sociale, economische en religieuze redenen.² In een samenleving als die van de Anufòm, waarin nagenoeg alle rechten worden ontleend aan relaties, is rechtsherstel alleen mogelijk door middel van relatieherstel.

Op basis van onze gegevens over de Anufò samenleving, willen wij hieronder onze ideeën naar voren brengen over de betekenis van verzoening in de geschilsbeslechting, om zo doende een aanzet te geven voor een eventuele latere vergelijkende studie over verzoeningsprocedures in diverse samenlevingen.

De Anufòm vormen een bevolkingsgroep van 18.000 tot 20.000 mensen in het noorden van de republiek Togo, West-Afrika. Zij zijn de nazaten van een kleine legermacht die in de tweede helft van de achttiende eeuw op krijgstoet ging vanuit Anò, in Ivoorkust. Na lange omzwervingen en diverse krijgsverrichtingen veroverden zij hun huidig woongebied aan de rand van het Mamprussi-rijk. Zij sloegen hun kamp op in de plaats N'zara die meestal met de Hausa naam, Sansanné-Mango, legerkamp van de Mango-mensen, wordt aangeduid. Tot de kolonisatie van dit gebied door de Duitsers omstreeks 1900, voorzagen de Anufòm in hun levensonderhoud door het heffen van een jaarlijkse schatting van de onderworpen bevolking, de Ngam Ngam en door regelmatige plundertochten in de aangrenzende gebieden. De koloniale overheid trachtte een einde aan deze uitbuiting te maken en daardoor waren de Anufòm wel genoodzaakt zich op de landbouw te gaan toeleggen. Zij vestigden zich op het platteland tussen de voorheen schatplichtige bevolking, maar de plaats N'zara bleef in sterke mate het centrum van de samenleving in sociaal en politiek opzicht. De socio-familiale en socio-politieke organisatie van de Anufòm is gebaseerd op patriliniare afstammingsgroepen die in hun maximale omvang alle patriliniare afstammelingen omvatten van een uit Anò afkomstige voorvader, zeven tot acht generaties geleden. Allianties tussen deze maximale patriliniages gaan terug op

verhoudingen zoals deze bestonden in het leger ten tijde van de migratie en kort daarna. Ook de standenorganisatie van de Anufò samenleving baseert zich op deze militaire organisatie: er is een stand van legeraanvoerders (*donzo*; pl. *donzom*) en daaraan ondergeschikt de stand van de krijgslieden (*ngye* pl. *ngyem*) waartoe tegenwoordig ook de nakomelingen van vroegere slaven behoren; de derde stand, die van geleerde moslims (*karamò*; pl. *karamòm*) bestaat uit raadgevers van de aanvoerders die een uitdrukkelijk onafhankelijke positie bekleden. De leiding berustte aanvankelijk bij een raad van zeven aanvoerders (vertegenwoordigers van de zeven aanvoerders-lineages die aan de migratie deelnamen) waarin de twee voornaamste veldheren en iniatiefnemers tot deze migratie als *primus inter pares* de leiding hadden. In later tijd is de positie van de directe afstammelingen van deze veldheren verschoven – vooral ook door inmenging van de koloniale overheid – naar die van een alleenheersend vorst.

De traditionele geschilsbeslechting bij de Anufòm heeft plaats op verschillende niveaus. Deze zijn gekoppeld aan de hiërarchie van volkshoofden: van hoofden van lineages in eerste instantie, hoofden van territoriale eenheden als dorpen en kantons (eenheden die reeds door de koloniale overheid werden ingesteld) en tenslotte in hoogste instantie de vorst van de Anufòm.

De sociale afstand tussen de partijen bepaalt waar zij hun geschil in eerste instantie aanbrengen; wordt er geen oplossing bereikt dan kan het geschil in hogere instantie(s) de gehele hiërarchie doorlopen zoals hieronder wordt weergegeven:

hoofd van de lineage	hoofd van dorp of kanton	hoofd van stadswijk	vorst
intra-lineage geschil	2e instantie	3e instantie	4e instantie
	geschil tussen dorps- of kantongenoten	2e instantie	3e instantie
		geschil tussen wijkbewoners	2e instantie – geschil tussen Anufòm – geschil binnen Anufò gebied

Behalve deze min of meer traditionele geschilsbeslechtsers (dorps-, kanton- en wijkhoofden) is, als erfenis uit het koloniale verleden, door de wetgever de vrederechter (= Juge de Paix) ingesteld. Hij is voorzitter van de in hiërarchisch opzicht laagst geplaatste volksrechtbank (Tribunal Coutumier de Première Instance). Elders hebben wij deze rechtsinstantie uitvoerig besproken.³ In verge-

lijking tot zijn evenknie in de traditionele sfeer, de vorst der Anufòm, die jaarlijks soms meer dan 150 geschillen voorgelegd krijgt, is het aantal geschillen dat de vrederechter in N'zara per jaar te behandelen heeft, gering: jaren van 10 tot 20 zaken zijn geen uitzondering. Toch is de vrederechter een eigen rol gaan vervullen in de lokale rechtsbedeling. Wij zullen in het bijzonder ingaan op zijn taak partijen te verzoenen. Dit is een wettelijke plicht die hem is opgelegd. Wij zullen aangeven waarom deze rechtsinstantie – althans in deze regio van Togo – geacht moet worden minder in staat te zijn twistende partijen tot een duurzaam vergelijk te brengen dan de volkshoofden.

2. Relaties en relatieherstel

Om de betekenis van relatie-herstel in de geschilsbeslechting duidelijk te maken is het nodig kort in te gaan op de belangrijkste relaties in de samenleving van de Anufòm. Nagenoeg alles wat men nodig heeft voor het bestaan en het voortbestaan kan men zich alleen via relaties verwerven.

Het voornaamste middel van bestaan van de Anufòm is landbouw met eenvoudige middelen (grondbewerking met de hak, wisselbouw en 'crop rotation') die alleen succes oplevert als men veel arbeidskracht kan inzetten op het juiste tijdstip (het landbouwseizoen is kort). Iemand kan op grond van zijn relaties een groot aantal werkkrachten bundelen voor een bepaalde activiteit ten eigen bate, als hij op zijn beurt ook zijn aandeel levert binnen het systeem van onderling en wederkerig hulpbetoon. Het oogstoverschot is meestal niet groot. In de laatste maanden vóór de nieuwe oogst dreigt voor een aantal mensen ieder jaar voedsel-schaarste, nog afgezien van rampjaren waarin iedereen getroffen wordt. Een Anufò investeert een belangrijk deel van zijn oogstoverschot in het onderhouden van zijn relaties; hij geeft, om zelf bijstand te kunnen vragen als hij in nood zou komen. Investing van een deel van het oogst-overschot in runderen komt ook voor, maar met deze runderen kan men niet voorzien in dezelfde behoeften waarin goede relaties kunnen voorzien.

De Anufòm gaan ervan uit dat ieder mens leeft in een wereld bestaande uit levende mede-mensen in diverse categorieën (verwantschap, nabuurschap, gastvriendschap), voorouders en een natuurlijke omgeving waarin grond, bomen, steenformaties en soms ook dieren bezield zijn.

Met al deze categorieën in de sociale en natuurlijke omgeving moet een mens relaties onderhouden, wil hij een kans maken op een gezond en voorspoedig leven. Het onderhouden van iedere relatie vergt een reeks min of meer specifieke prestaties, materieel en immaterieel, waardoor steeds weer opnieuw de een de ander respecteert, betuigt, aangeeft de ander te willen erkennen in de positie die hij/zij in de relatie heeft. Aan voorouders en natuurgeesten worden offers gebracht, variërend van een eenvoudig plengoffer vóór men zelf een slok neemt,

tot het jaarlijkse aanbieden van de oogst-eerstelingen of een groot zoenoffer eens in de zoveel jaar. In het begeleidend gebed wordt kort en duidelijk de relatie tussen gever en ontvanger vermeld: 'ik, Komma richt mij, vandaag tot u, vader Kodyo, met deze kip' en wordt onverbloemd de *do ut des* intentie vermeld, 'neem deze kip aan, ik geef deze kip, opdat u mij geeft de vruchtbaarheid van mijn vrouwen en mijn grond'.

De intermenselijke relaties worden onderhouden door: – groeten, – deelnemen (al of niet op uitnodiging) aan 'workparty's', – deelnemen (op uitnodiging) aan ceremoniën, – uitwisselen van huwbare meisjes (relaties tussen mannen). Groeten houdt in dat men een beleefdheidsbezoek aflegt om zijn respect te betuigen. De bezoeker die komt groeten, plaatst zich in de positie van een mindere, knielt, buigt en stelt als eerste een reeks beleefde vragen naar het welzijn van de ander, diens vrouw en kinderen, etc.⁴ Zowel bij het groeten als bij het deelnemen aan workparty's en ceremoniën wordt duidelijk aangegeven welke posities de mensen ten opzichte van elkaar innemen. Vele, vaak subtiele, maar voor de goede verstaander veelzeggende, omgangsvormen geven de kwaliteit van de relaties aan. Etiquette is geen loze vorm, maar een manier om te laten weten, dat men de ander in zijn/haar rechten respecteert. Nalatigheid in deze respectbetuigingen roept onmiddellijk de vraag op of er opzet in het spel is bij de ander, die zo de relatie wil verbreken. Om een voorbeeld te geven: een lineagehoofd dat bij een ceremoniële uitdeling niet het juiste aantal kolanoten ontvangt, reageert met verontwaardiging, hij acht zich niet in zijn waarde erkend en weet dat dit directe gevolgen kan hebben voor zijn relaties en zijn rechten. In vrijwel alle geschillen wordt op een ogenblik als grootste grief door partijen naar voren gebracht, het feit dat de ander geen respect heeft getoond.

Een relatie kan verstoord worden door nalatigheid of door een verkeerde handeling, bewust of onbewust. In de intermenselijke verhoudingen zal al gauw duidelijk worden wanneer een relatie stuk dreigt te lopen. Een slechte relatie met de voorouders of de natuurgeesten manifesteert zich in ziekte en bepaalde voortekens. Een expert in de diagnose van verstoorde relaties is de waarzegger. Een Anufò gaat naar de waarzegger om zijn huidige situatie te laten analyseren en richtlijnen te ontvangen voor zijn toekomstig handelen. Direkte aanleiding om een waarzegger te bezoeken is vaak een ongunstig gebeuren (ziekte, een sterfgeval of een ongeluk) waarvan men de oorzaak wil achterhalen, maar daarnaast gaan vele mensen regelmatig naar een waarzegger om hun relaties te laten 'doorlichten'. De waarzegger kan zonder aanzien des persoons en zonder een blad voor de mond te nemen, zijn cliënt in een strikt persoonlijk onderhoud aanmerkingen maken op diens gedrag. De normen die hij daarbij aanlegt zijn de normen die algemeen in de samenleving gelden, maar in deze kontekst wordt zeer duidelijk gesteld dat deze door god en de voorouders gegeven zijn. In de loop van het consult geeft de waarzegger zijn cliënt aanwijzingen over de te

volgen gedragslijn: hij moet zich redelijk en verzoeningsgezind betonen, zijn eigen karakter kennen en er rekening mee houden, kalm blijven, afwachten, inschikkelijk zijn, zich niet boos maken, meer aandacht schenken aan bepaalde relaties. Tenslotte geeft de waarzegger een concrete opdracht voor een zoenoffer waardoor de gemaakte fouten hersteld kunnen worden.⁵ Op deze manier is waarzeggerij in de Anufò-samenleving een belangrijke instelling van sociale controle, die vaak preventief werkt en waarin aandacht geschonken wordt aan de positie van het individu en zijn moeilijkheden bij het afwegen van tegenstrijdige belangen van de verschillende relaties die hij moet onderhouden. De waarzegger veronderstelt een logische samenhang tussen psychisch, fysiek en sociaal welzijn; *verkeerd gedrag maakt ziek en onbemind* en om beter te worden is het noodzakelijk te streven naar verzoening.

De kwaliteit van de intermenselijke relaties is bepalend voor het welzijn van de samenleving in alle opzichten. De Anufòm gebruiken het begrip *myè* voor de eenheid van een bepaald grondgebied en de mensen die er wonen. Deze *myè* kan bederven door een teveel aan intermenselijke geschillen en als duidelijke symptomen van bederf treden miskramen en misoogsten op. Herstel van de *myè* is noodzakelijk en geschiedt door een gezamenlijke ceremonie ter zuivering en algehele verzoening (*tun myè*).⁶ De ideale situatie is het 'in vrede samenleven', *tana lafia*,⁷ een toestand van algehele harmonie waarvan de gunstige gevolgen merkbaar zijn voor gezondheid en vruchtbaarheid.

Relaties op basis van afstamming en aanverwantschap

De plaats van het individu in de Anufò samenleving wordt in eerste instantie bepaald door zijn afstamming. Iedereen behoort tot de patrilineaire afstammingsgroep (*awuru*, huis) van zijn vader (in uitzonderingsgevallen kan iemand worden opgenomen in de patrilineaire afstammingsgroep van zijn moeder's vader) en op grond hiervan is zijn (haar) basis-positie in de samenleving met de bijbehorende rechten en verplichtingen gegeven.

Binnen de patrilineage bestaat een vaste rangorde naar generatie en binnen de generatie naar leeftijd. Deze rangorde geldt vooral voor mannen, zij schuiven in de loop van hun leven geleidelijk op in de lineage-hiërarchie naarmate zij minder levenden boven zich hebben en meer levende nazaten krijgen.⁸ De relaties met de eigen patrilineage kunnen niet verbroken worden, maar wel moet iemand zich voortdurend laten kennen als een volwaardig familielid (door te groeten, hulp te verlenen, geen handelingen te verrichten buiten de verantwoordelijkheid van zijn lineage-oudsten om) om van zijn rechten als zodanig gebruik te kunnen maken. Volledig verlies van rechten door verwaarlozing van de relaties komt binnen de patrilineage eigenlijk niet voor, er is altijd een beroep op de fundamentele afstammingsband mogelijk dat niet geweigerd kan worden.

Het is ondoenlijk voor een individu relaties te onderhouden met alle leden van

zijn maximale patrilineage (diepte van 7 à 8 generaties; het aantal levende lineage-leden kan variëren van enkele honderden tot over de duizend). De belangrijkste relaties die door hem intensief onderhouden worden, zijn die met de leden van de minimale lineage (diepte van ongeveer 3 generaties) en daarnaast kan hij, naar eigen inzicht en voorkeur relaties kiezen binnen de lineage waaraan hij extra aandacht schenkt. De overige relaties binnen de lineage zijn min of meer slapend, maar kunnen als men er behoefte aan heeft, weer actief worden onderhouden.

Een vrouw blijft altijd tot haar vader's patrilineage behoren, maar in de patrilineages van haar echtgenoot is zij de potentiële stammoeder van een nieuw lineage-segment dat begint bij haar zoon(s). Een vrouw wordt bij het ten huwelijk geven dan ook aangeduid als een (toekomstige) lineage. De vrouwelijke lijn wordt omschreven als de ranken van een slingerplant die zich voortzetten van de ene patrilineage naar de andere. Voor de individuele Anufò is de afstamming van de moeder de basis voor zeer nauwe persoonlijke relaties, zoals die tussen kinderen van dezelfde moeder en de relatie met de moeder's broer. De tussenpositie van een getrouwde vrouw betekent dat zij naar beide kanten een zekere druk kan uitoefenen, in haar man's patrilineage met de steun van haar vader en haar broers, in haar eigen patrilineage met achter zich haar man en haar zoon(s). Deze druk is zeer reëel, maar wordt formeel niet erkend. Het zijn de mannen die de verantwoordelijkheid dragen bij het over en weer ten huwelijk geven van vrouwen; de vrouwen gelden als het grootste geschenk waarmee men een relatie (zowel tussen individuele mannen als tussen patrilineages) kan bekronen.

De relatie van een man met zijn moeder's broer (en de moeder's patrilineage) is enerzijds een voortzetting van de aanverwantschapsrelatie in de generatie van de vader, anderzijds een rechtstreekse afstammingsrelatie via de moeder. De kwaliteit van de relatie met de moeder's broer wordt sterk beïnvloed door de manier waarop de vader zijn bruidgevers heeft bejegend, met name doordat de vader's patrilineage al of niet een vrouw heeft teruggegeven aan de moeder's patrilineage, maar de relatie wordt ook beïnvloed door de verhouding tussen de moeder en haar broer. Een zuster's zoon heeft een zeker recht om goederen of kleinvee bij zijn moeder's broer weg te nemen. Dit recht kan hij sterker doen gelden als hij zijn moeder's broer regelmatig gaat groeten, deelneemt aan diens workparty's en diverse kleine attenties verricht. Bij verwaarlozing is de tolerantie ten aanzien van het wegnemen van goederen veel geringer.⁹ Dit afnemen van rechten bij verwaarlozing van een relatie wordt in de traditionele rechtspraak erkend. Er wordt bij een geschil dan ook niet slechts gevraagd naar de relatie tussen partijen maar vooral ook naar de manier waarop in het verleden inhoud is gegeven aan die relatie.

Aanverwantschapsrelaties zijn niet zo 'van nature gegeven' als de relaties op

basis van afstamming. Hierbij zijn het de inspanningen van ieder individueel, meestal met steun van de naaste patrilineaire verwanten, waardoor een dergelijke relatie opgebouwd en bestendig wordt. Na de formele verloving is niet alleen de man aan wie een meisje ten huwelijk is beloofd maar zijn hele patrilineage (het sterkst het minimale lineagesegment) verantwoordelijk voor het onderhouden van de aanverwantschapsrelatie en het te zijner tijd teruggeven van een meisje.

De investeringen die men zich getroost voor het verwerven en behouden van aanverwantschapsrelaties worden op lange termijn gezien. Vaak komen de inspanningen van een man pas aan zijn zoons ten goede, wanneer na jaren een meisje ten huwelijk wordt ontvangen. Het is vooral via de aanverwantschapsrelatie dat belangrijk wederkerig hulpbetoon wordt verleend. De bruidnemers staan in de schuld bij de bruidegvers en kunnen een verzoek om hulp niet weigeren. Wanneer een meisje is teruggegeven is de relatie weer min of meer gelijk, maar tevens nauwer geworden.

De minst verplichtende en (daarom) meest gewaardeerde relatie is de vriendschap. Een diepgaande en blijvende vriendschap tussen mannen wordt op den duur bijna altijd bekroond door het ten huwelijk geven van een meisje en daarmee beginnen de verplichtingen. Het feit dat de meeste aanverwantschapsrelaties ontstaan uit een zeer gewaardeerde vriendschap waarin door beide partijen jaren lang is geïnvesteerd, betekent ook dat zij een dergelijke relatie niet zomaar zullen willen opgeven omdat een huwelijk van leden van de lineages van beide partijen geen stand houdt.¹⁰ In het denken van de Anufòm zijn *de ten huwelijk gegeven vrouwen bindmiddel en splijtzwam*.¹¹

Ten aanzien van alle relaties die een individu of een patrilineage onderhoudt, geldt dat het verbreken ervan meestal een aanzienlijk verlies betekent, sociaal en economisch, niet alleen voor de direkt betrokkenen. Aangezien elke relatie deel uitmaakt van een groter netwerk, heeft het verbreken van een relatie meestal verstrekkende gevolgen en zijn er talrijke mensen die belang hebben bij relatieherstel en druk zullen uitoefenen om dit te bereiken.

Sanctie op het verbreken van relaties

De sterkste sanktie op het naar behoren onderhouden van relaties tussen verwanten is gelegen in de bemoeienis van de voorouders met het doen en laten van hun direkte nakomelingen. Wanneer de levenden een norm overtreden in hun onderlinge relaties of handelen in strijd met de wil van een overledene, zullen zij hiervoor verantwoording moeten afleggen voor de raad van voorouders onder de grond. Opgeroepen worden voor deze 'rechtspraak onder de grond' (*ashiengu-dyòrè*; *ashiengu* = in, onder de grond; *dyòrè* = woord, geschil, rechtszaak)¹² betekent onherroepelijk sterven. Een reeks sterfgevallen onder naaste verwanten – een nogal eens voorkomend verschijnsel vanwege de vele

besmettelijke ziekten – wordt altijd toegeschreven aan dergelijke inmenging door de voorouders en de (nog) levenden zullen alles in het werk stellen om de reden van de gramschap van de voorouders te weten te komen via waarzeggers en vervolgens de gemaakte fouten te herstellen en een verzoening tot stand te brengen. De preventieve werking van deze sanktie is zeer groot, bijvoorbeeld ten aanzien van het in stand houden van de relaties tussen broers, het nakomen van de verplichtingen die een man heeft jegens de weduwe en de kinderen van zijn broer, het voortzetten van door de vader begonnen aanverwantschapsrelaties.

In de relatie tussen een man en zijn moeder's broer kan de vrouw, moeder van de een en zuster van de ander, na haar dood in sterke mate het naleven van de verplichtingen over en weer sanctioneren, omdat beiden weten dat zij haar zoon rechtstreeks en haar broer via hun gemeenschappelijke vader kan treffen met een voorouder-oordeel. De sanktie is het krachtigst op 'genealogisch korte afstand', van overleden ouders of grootouders ten aanzien van hun directe afstammelingen.

Een onverzoenlijke relatie

Nagenoeg onverzoenlijk is de relatie tussen twee mannen die met dezelfde vrouw geslapen hebben. Deze feitelijke seksuele rivalen worden in het Anufò aangeduid als *putyandi*. De jaloezie die inherent geacht wordt aan deze relatie – ook als de mannen niet weten dat zij met dezelfde vrouw geslapen hebben – is de bron van een zeer sterke negatieve kracht die optreedt als zij in elkaars nabijheid komen. Verkeren zij samen in een kritieke situatie, op jacht of in de oorlog, dan zal de zwakste sterven. Bezoekt de een de ander op zijn ziekbed, dan sterft de zieke. Bezoeken zij samen een zieke of een pasgeboren kind, dan is dit eveneens fataal.

Gezien het voorkomen van overspel en voor-huwelijkse seksuele relaties bestaat er zeker een aantal *putyandi*-relaties in de samenleving. Hiermee is te leven zolang de mannen die in een dergelijke relatie staan, verder geen contact onderhouden, tot verschillende lineages behoren, niet in hetzelfde dorp wonen en niet in elkaars aanverwanten-netwerk verkeren.

Het begrip verzoening in Anufò termen

In het Anufò wordt een drietal begrippen gehanteerd voor de verschillende aspecten van verzoening als procedure en als resultaat.

(1) *Shè-shè-su* – vereffenen, gelijk maken (van *shè* = gelijk; *su* = op). Deze term geeft aan het proces waardoor men probeert tot overeenstemming te komen: in een vergadering wordt zo lang heen en weer gepraat tot de ongelijke standpunten tot een vergelijk zijn gebracht.¹³ Het beeld dat hiervoor gebruikt wordt is het gladstrijken van een oneffen oppervlak in het zand. Het resultaat, de

volledige overeenstemming of het unanieme besluit van de vergadering, heet *anò shè*, gelijke mond.

(2) *yo kpata* – verontschuldigen aanbieden, vergeving vragen;

de kpata – verontschuldigen accepteren, vergeving schenken (*yo* = doen; *de* = aannemen; *kpata* = nederig excuus). Deze term wordt gebruikt voor de belangrijkste handeling in een verzoeningsprocedure waarbij de ene partij zich vernedert voor de ander en hem zeer uitdrukkelijk respect betoont met dezelfde formaliteiten als bij het groeten. Daarbij wordt met een typisch smekend gebaar om vergeving gevraagd voor eventueel gemaakte fouten: de handen kruislings op elkaar met de palmen naar boven, rug van de rechterhand overdwars in de palm van de linkerhand, de rechterhand maakt een of twee nadrukkelijke klopjes op de linkerhandpalm. Met deze handeling geeft iemand uitdrukkelijk te kennen dat hij een verzoening wenst en bereid is zijn fouten te erkennen. Het geldt als zeer onredelijk niet in te gaan op dit gebaar. Wel is het mogelijk bij het aanvaarden van de verontschuldigen zekere voorwaarden te stellen voor een verzoening.

In vele gevallen stuurt de ene partij in een geschil een tussenpersoon, liefst iemand met enig gezag en wijsheid, een oudere man uit de eigen lineage, een vader's broer of het lineagehoofd zelf of iemand die op grond van zijn relaties met beide partijen een echte tussenpositie inneemt en naar beide kanten druk kan uitoefenen. Wanneer door het geschil de gemoederen zodanig verhit zijn dat een rechtstreeks confrontatie van beide partijen gemakkelijk kan uitdraaien op een ruzie die de zaak verergert, kan een tussenpersoon door het overbrengen van de verontschuldigen met nadruk op de goede bedoelingen en de verzoeningsbereidheid van de ander het geschil bespreekbaar maken en onderhandelingen voeren over de voorwaarden waarop beiden zich willen verzoenen. Voor het bereiken van de echte verzoening, moeten de verontschuldigen ook nog eens door de betrokkene in eigen persoon worden aangeboden.

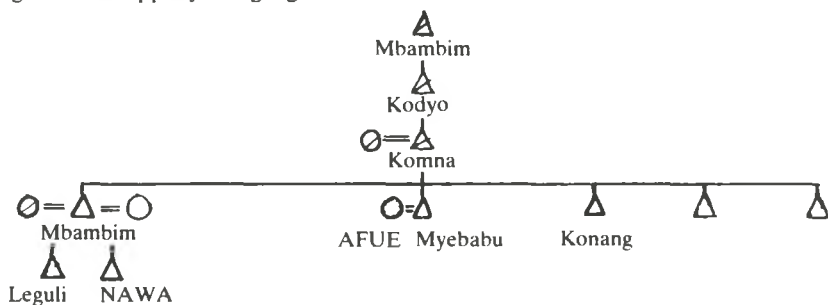
Zeer veel verschillen worden tot verzoening gebracht door bemiddeling van een tussenpersoon. In de Anufò samenleving zijn er twee bepaalde patrilineages, waarvan alle leden, mannen en vrouwen, het recht en de verplichting hebben op te treden als tussenpersonen in alle mogelijke kleine ruzies of grotere geschillen.

(3) *yo dongu* – (weer) heel maken, beter maken, herstellen; (*yo* = doen, maken; *dongu* = veel, zeer, beter). De term wordt gebruikt voor alle soorten reparaties, herstel van rijwielen zo goed als herstel van relaties. Bedoeld wordt de uiteindelijke rituele handeling waarmee de verzoening een feit wordt en die meestal buiten de bevoegdheid van de geschilsbeslechtende instanties valt. De eigenlijke handeling kan variëren van het delen van een kolanoot (dit gebeurt wel eens in de rechtszaal na de beëindiging van een geschil) tot het houden van een gezamenlijk offermaal, al naar de aard van de relatie en de ernst van het

beëindigde geschil. Pas na een dergelijke handeling is 'alles weer goed'. Ook het offer dat de waarzegger zijn cliënt voorschrijft is gericht op het *yo dongu*.

3. Verzoening in een geschil binnen de lineage

Ter illustratie geven wij hieronder een beschrijving van een ernstig geschil binnen de minimale lineage, dat na verloop van tijd met veel moeite tot een verzoening gebracht werd. Het geschil speelt zich af binnen een segment van de patrilineage *Mbambim-deka* (*deka* = woonplek). De kern van dit minimale lineage-segment wordt gevormd door vijf broers, volwassen mannen die allen getrouwd zijn met één of meer vrouwen. Deze broers vormen ieder met hun nog ongehuwde zoons een aparte economische eenheid, met een graanschuur. De oudste van de vijf broers, Mbambim, heeft twee volwassen zoons die beiden getrouwd zijn en ieder een eigen graanschuur hebben. Mbambim is niet alleen het hoofd van dit lineage-segment, maar, als oudste van de oudste nog in leven zijnde generatie, ook hoofd van de gehele lineage *Mbambim-deka* (diepte van vijf generaties (zie diagram). Het minimale lineage-segment bestaande uit Mbambim en zijn vier jongere broers vormt samen een wooneenheid met een gemeenschappelijke ingangshut.¹⁴



(Verklaring der symbolen. Δ - man. \bigcirc - vrouw. Δ en \bigcirc - overleden. = - gehuwd.

Afue, de eerste vrouw van Myebabu, jongere broer van Mbambim, heeft de laatste tijd herhaaldelijk last gehad van een persoon die 's nachts haar hut binnensloep, naar zij zegt, om haar aan te randen. Tot nu toe is het haar steeds gelukt hem te verjagen en de laatste keer dat ze hem door het doolhof van het wooncomplex heen in het donker achtervolgde, raakte ze het spoor bijster bij de hut van Nawa. Op het moment dat zij daar aan kwam huilde de baby van Nawa's vrouw en hij zelf kwam uit zijn hut de binnenplaats op. Afue's eerste vraag was 'waarom huilt de baby?' Nawa antwoordde niet en Afue ging terug naar haar eigen binnenhof. Even later kwam Nawa bij Afue en vroeg wat ze zonet in zijn binnenhof kwam zoeken. Afue vertelde dat ze een insluiper had achtervolgd en hem kwijtgeraakt was vlak bij Nawa's woning.

Nu gingen er al enige tijd geruchten, voornamelijk onder de vrouwen die elkaar iedere dag meermalen ontmoeten op weg om water te halen¹⁵ uit een stuwmeertje zo'n vijf kilometer van het dorp, dat Nawa bij verschillende gehuwde vrouwen in het wooncomplex 's nachts had geprobeerd binnen te dringen. Afue had haar verdenkingen hieraan toegevoegd. Op de morgen na het beschreven voorval waarbij Afue Nawa bijna had betrapt en herkend, barst Nawa in woede uit en dwingt zijn vader en diens jongere broers bijeen te komen om de zaak te bespreken. Tevens haalt hij de blanke onderzoeker erbij in de hoop dat deze zijn zaak kracht zal bijzetten.¹⁶ Dit is voor de onderzoeker een mooie gelegenheid ruimschoots ingelicht te worden over deze pijnlijke kwestie, maar hij wordt niet van harte tot de familiebijeenkomst toegelaten. Zeker niet als objectief waarnemer. Als hij erbij wil zitten zal hij een rol moeten spelen, de rol van een discreet gezaghebbend buitenstaander.

Op deze bijeenkomst (29 december 1969) verwijt Nawa Afue dat zij hem ten onrechte beschuldigt van een poging tot aanranding. Beiden leggen zij een verklaring af over het gebeurde in de nacht. Afue heeft een man haar hut zien binnenkomen, hem gevraagd wat hij kwam doen en hem verjaagd. Bij de achtervolging raakte ze het spoor bijster ter hoogte van Nawa's hut. Nawa's vrouw verklaart dat haar man bij haar was en alleen de hut uitgegaan was om te braken, juist op het moment dat Afue kwam aanrennen.

Afue wil op de bijeenkomst niet met zoveel woorden zeggen dat zij Nawa schuldig acht aan een poging tot aanranding. Ze had alleen op het moment dat ze de aanrander uit het oog verloor en Nawa aantrof gezegd 'een man is toch geen vogel dat hij zo kan wegliegen?' Nawa acht zich door deze opmerking en door de roddel van de waterhalende vrouwen wel terdege beschuldigd. Hij gaat zeer heftig te keer: 'en toen ik dat hoorde, heb ik bij mezelf gezegd, ik ga de blanke op de hoogte stellen om hem te vertellen dat er wel een remedie is in zulke gevallen. Afue denkt dat ik het gedaan heb, als zij niet zeker van haar zaak is en het niet kan bewijzen, dan weet ik wel een middel om de verdenking van mij af te nemen.¹⁷ Waarom verdenkt men mij van een dergelijke diefstal? (aanranding van een gehuwde vrouw wordt aangeduid als diefstal van de baarmoeder) Ben ik soms niet getrouwd? Ik kan met mijn eigen vrouw slapen als ik dat wil'. Leguli, oudere half broer van Nawa: 'Wil je werkelijk naar het orakel van Nakpyeku gaan? Ga je gang maar!' Nawa: '*laat het orakel mij maar te pakken nemen*, als de blanke hier een middel had om mijn schuld of onschuld vast te stellen dan zou ik het innemen'. Een zuster's zoon van Mbambim slaat de spijker op de kop als hij tussenbeide komt en zegt (wat iedereen al dacht) dat bij heldere maan, Afue de insluiper wel haast herkend moet hebben. Afue's man, Myebabu, ondersteunt zijn vrouw in haar terughoudendheid Nawa te beschuldigen en verklaart dat zij niet weet wie de aanrander is geweest en houdt de weg voor verzoening open.

Dit geschil is ernstig, want door feitelijk seksueel contact met Afue, zou Nawa

in een *putyandi*-relatie komen te staan met Afue's man, Myebabu. Aangezien beide mannen tot één lineage-segment behoren en samenwonen, ontstaat hierdoor een gevaarlijke situatie voor hen beiden en voor alle anderen die in hun aanwezigheid verkeren. Een dochtertje van Afue is ten huwelijk beloofd als tegenprestatie voor de echtgenote van Nawa. Dit betekent dat Afue voor Nawa méér is dan alleen de vrouw van zijn vader's (jongere) broer. Zij is de aanstaande schoonmoeder van een broer van Nawa's vrouw en Nawa is haar als een soort 'schoonmoeder' respect verschuldigd. Afue zegt dit herhaaldelijk: 'Ik geef jou mijn dochter voor een uitwisseling en als jij probeert mij aan te randen, hoe denk je dan dat je nog het recht hebt haar aan jouw schoonfamilie te geven?' Afue en vooral ook haar echtgenoot willen de zaak bijleggen, zij hopen dat Nawa, als hij het geweest is, voldoende gewaarschuwd is. Nawa, bijna hysterisch van woede, wil zijn onschuld laten vaststellen door het orakel. Iedereen probeert hem hiervan te weerhouden. Afue zelf zegt: 'wij hebben toch geen ruzie'.

Tenslotte laat Nawa onder zeer grote druk zijn plan om het orakel te raadplegen, varen. Hij wordt gepaaid doordat allen zeggen dat Afue de beschuldiging niet hard kan maken. Een feit is, dat zij dat in ieder geval op dit moment ook niet meer wil.

Nawa's woede is evenwel nog niet bekoeld en hij dreigt dat hij na de oogst het huis zal verlaten om apart te gaan wonen. Hij zegt bovendien Afue's dochter niet meer nodig te hebben als tegenprestatie voor zijn vrouw, omdat hijzelf een klein dochtertje heeft (bij deze vrouw) dat hij later kan teruggeven. Nawa brengt hiermee zijn vader Mbambim als lineagehoofd, in grote verlegenheid. Mbambim en zijn jongere broers, vooral de man van Afue, Myebabu, hebben hun nauwe band in de loop der tijd onderhouden en versterkt door over en weer dochters ter beschikking te stellen als tegenprestaties voor elkaars vrouwen. Zo bestaat er met de lineage van Afue een connubium (in de loop van drie generaties zijn er vijf huwelijken gesloten en onlangs nog is er een dochterje van Mbambim beloofd aan een broer van Afue). Met zijn uittreden zou Nawa zijn vader ernstig in verlegenheid brengen tegenover diens broers. Het is niet onwaarschijnlijk dat een dergelijke breuk ook zou leiden tot een bemoeienis van de voorouders.

De volgende dag verklaart een gekalmeerde Nawa in aanwezigheid van zijn vader en diens broers (en de blanke onderzoeker) af te zien van het aanroepen van het orakel om zijn onschuld te bewijzen. Daarmee lijkt de zaak opgelost.

Enkele maanden later sterft Nawa's eerste en enige kind aan de gevolgen van een ongeluk. De moeder struikelt met haar waterpot en deze treft de baby aan het hoofd. De oorzaak van dit ongeluk wordt onmiddellijk gezocht in het aanroepen van het orakel door Nawa, al heeft hij dit niet formeel gedaan. De dreiging is kennelijk al voldoende geweest. Mbambim, het lineagehoofd, gaat een waarzegger raadplegen en krijgt te horen dat het ongeluk inderdaad het

gevolg is van het aanroepen van het orakel. Nawa moet zijn woorden aan dit orakel, hoe terloops ook uitgesproken, uitdrukkelijk herroepen, anders zullen hij en zijn naaste omgeving opnieuw getroffen worden door onheil. Het lijkt alsof met deze uitspraak van de waarzegger tevens Afue in het gelijk gesteld wordt met haar onuitgesproken beschuldiging.

Nu duidelijk is gebleken dat Nawa een vervloeking over zich heeft afgeroepen, is Afue niet zonder meer bereid haar dochter in ruil te geven voor Nawa's eerste vrouw. Het is immers duidelijk dat door deze uitwisselingsband haar dochter ook onder de invloedssfeer van de vervloeking komt, hetgeen kan betekenen dat ze geen levende kinderen krijgt of zelf sterft.

Afue heeft al geprobeerd druk op Nawa en diens vader uit te oefenen door het konflikt voor te leggen aan Yombo Koroku, de oudste van een patrilineage waartoe de moeder van de stamvader van Mbambim's lineage behoorde. Aangezien deze moeder nooit gehuwd is met de vader van de stamvader (Mbambim de oude), behoorde dit kind en in feite de hele lineage aan de lineage toe van Yombo Koroku. Het gevolg van deze bemiddeling is inderdaad geweest dat Nawa een kip heeft gekocht als zoenoffer voor het orakel. Mbambim moet Nawa onder druk zetten om zijn woorden terug te nemen. De kip is gekocht, heeft zelfs al gelegd, maar verder gebeurt er niets. Mbambim wil geen partij kiezen tegen zijn zoon. Ook onder vier ogen treedt hij niet streng tegen hem op. Dit brengt Mbambim in moeilijkheden met zijn jongere broers, die een streng optreden verlangen en uiteindelijk zelfs dreigen uit het huis te zullen vertrekken.

De zaak wordt weer acuut op 9 april 1970 als de aanstaande schoonzoon van Afue (broer van Nawa's vrouw) niets vermoedend zijn opwachting komt maken met een geschenk dat deel uit maakt van de huwelijksbetalingen. Afue wil dit geschenk weigeren, omdat zij naar ze zegt nog steeds wordt lastig gevallen door een insluiper, die naar zij meent Nawa is. In haar beschuldiging wordt zij deze keer ondersteund door een opmerking van Konang, een jongere broer van haar man en van Mbambim (zie diagram boven) die in een dronken bui helderziend werd en heeft gezegd dat het Nawa is. Ze beseft wel dat ze Mbambim in een lastig parket brengt en zegt ook medelijden met hem te hebben, maar zij kan niet anders: de belangen die op het spel staan voor haar zelf en haar eigen dochter zijn te groot, en Mbambim handelt verkeerd door Nawa de hand boven het hoofd te houden en hem niet te dwingen een zoenoffer te brengen.

Op 12 april 1970 komt de aanstaande schoonzoon – terwijl hij al een paar dagen bij het lineagehoofd logeert – Afue groeten. Hij overhandigt haar 250 frs cfa (ongeveer H.Fl. 2,50). Afue neemt het geld aan, maar geeft het door aan Mbambim. Ze wil onder de huidige omstandigheden het geld niet zelf houden. Tegen haar schoonzoon zegt ze dat ze het geld niet zal besteden omdat er een ernstig geschil binnen de lineage is dat haar dit onmogelijk maakt.

Een dag daarna roept Afue de lineage bijeen omdat zij nu wil dat Nawa er

voor eens en altijd door allen op gewezen wordt dat hij zijn woorden aan het orakel terugneemt. Zij zegt: 'Vanwege alles wat er gebeurd is, vraag ik u nu de zaak tot overeenstemming te brengen (*shè shè su*). Tot nu toe hebt u dat nagelaten en wat is er gebeurd? Het is van kwaad tot erger vervallen'.

Het is opmerkelijk dat in deze ernstige zaak zo lang gearzeld wordt voordat de kwestie binnenshuis in het openbaar gebracht wordt. Enkele belangrijke redenen hiervoor zijn het feit dat Mbambim terugschrikt voor een doortastend optreden en dat Afue als vrouw en behorend tot een andere patrilineage, aarzelt het geschil voor te leggen in haar man's lineage. Afue's man zelf moet zich op grond van zijn positie als *atigari* priester¹⁸ geheel onthouden van alles wat met geschillen te maken heeft. Hij mag zich niet boos maken. Af en toe laat hij evenwel blijken geheel achter zijn vrouw te staan. Het feit dat Afue het geld van haar bruidnemers heeft geweigerd, grieft Mbambim diep. Hij maakt uit dit gebaar op dat zij haar dochter niet langer ter beschikking wil stellen van de uitwisseling ten behoeve van zijn zoon en acht zich tevens als lineagehoofd tegenover de buitenwereld, de bruidnemers, voor schut gezet. Tijdens de bijeenkomst (op 13 april 1970) laat hij zich in woede gaan en doet allerlei onbeheerste uitspraken, waarover zijn jongere broers en zijn zuster's zoon hem met alle respect terechtwijzen. De jongere broers zeggen: 'Afue maakt dit gebaar en dat is begrijpelijk, maar zij "heeft geen dochter", haar man beslist in deze zaken'. Dat laatste bevestigt Afue: ze heeft geen zeggenschap over het uithuwelijken van haar dochter (ze weet wel beter).

De vraag of Nawa al of niet 's nachts Afue's hut binnen is gedrongen, wordt verder terzijde gelegd. Nu wordt er slechts van hem verlangd te erkennen dat hij er fout aan gedaan heeft het orakel aan te roepen.

Jongere broers (van Mbambim): 'wij zijn hier om te horen of je gelijk hebt of ongelijk met het aanroepen van het orakel'.

Nawa: 'Hoezo zou ik ongelijk hebben?'

Mbambim: 'Ik heb ongelijk, ik heb verkeerd gedaan'.

Nawa: 'Ik vraag waarom ik ongelijk heb. Ze zeggen steeds dat ik een vrouwen-dief ben, maar de keer dat Afue mij zag, was ik bij mijn vrouw (28 december 1969)'.

Jongere broers: 'We vragen je alleen of je er verkeerd aan gedaan hebt het orakel aan te roepen?'

Nawa: 'Daar heb ik verkeerd aangedaan'.

v.R.v.N: 'Hij zegt dat hij verkeerd heeft gehandeld: Myebabu (jongere broer van het lineagehoofd Mbambim), hebt U dat gehoord?'¹⁹ (Het is een duidelijke etiquette fout door het lineagehoofd over te slaan; deze antwoordt niettemin op zijn beurt).

Mbambim: 'Hij heeft verkeerd gehandeld'.

v.R.v.N: 'Konang, heb je het gehoord?'

Konang en Myebabu: 'Ja, wij hebben het gehoord'.

Mbambim: 'Hij heeft ongelijk, zeg hem dat ik, nu hij dat gezegd heeft, mijn uiterste best zal doen om de zaak tot een goed einde te brengen, de kwestie was bezig ernstig te worden. Ik zal proberen vandaag nog de eed te laten herroepen'.

Alle aanwezigen wisselen wensen uit: 'God verdelg het kwaad, moge God de duivel doven' etc.

De zaak lijkt tot een bevredigend einde gebracht. Nawa herroept zijn eed en Afue weigert niet langer haar dochter uit te huwelijken. De dreigende splitsing in het lineage-segment is op dit moment voorkomen. De eenheid van de minimale lineage wordt ongeveer een maand later plechtig bevestigd met een gemeenschappelijk offer aan de voorouders.

Hoe blijvend de verzoening is geweest, was niet na te gaan. In januari 1972 moest de gehele bevolking uit dit gebied evacueren in verband met de aanleg van een wildpark. Mbambim's lineage week uit naar Ghana en het was niet mogelijk in details de wederopbouw van woonplek en de kwaliteit van de relaties te achterhalen.

In het hele geschil speelt bijna onuitgesproken mee een beschuldiging van hekserij door Nawa's moeder jegens Afue en Afue's moeder. Verdenking van hekserij zou een reden kunnen zijn dat een jongeman 's nachts de slaapplek van een wat oudere vrouw opzoekt, namelijk om vast te stellen of zij normaal slaapt of dat zij in een ander lichaam elders ronddoelt. Het huilende kind in de nacht en het ongeluk met ditzelfde kind zijn voor iemand die in deze richting wil denken, ook mogelijke aanwijzingen. Afue is in uiterlijk en karakter een opvallende vrouw, expressief, uitbundig en niet op haar mond gevallen. Mbambim's eerste vrouw, Berenkum, was haar zeer toegedaan. Na de dood van Berenkum werd de moeder van Nawa eerste vrouw van het lineagehoofd. Of zij opzettelijk Nawa heeft opgestookt tegen Afue is moeilijk na te gaan; zeker heeft Nawa zich in alles wat hij deed volledig gesteund gezien door zijn vader en zijn moeder die nauwelijks geprobeerd hebben hem op zijn fouten te wijzen.

4. Verzoening in de traditionele geschilsbeslechting

Het geschil tussen Afue en Nawa wordt binnen de minimale patrilineage tot een (voorlopig?) goed einde gebracht. Dat men erin geslaagd is de vuile was binnenshuis te houden is mede te danken aan de invloed van drie discrete buitenstaanders:

- het oude lineagehoofd Yombo Koroku; de voorvader van Mbambim's

lineage was een vóórkind van een vrouw uit Yombo's lineage. Volksrechtelijk behoort daarom Mbambim's lineage onder het gezag van Yombo Kuruku.

– een zuster's zoon van Mbambim (de zuster, respectievelijk moeder is overleden); aanwezig bij beide zittingen. Hij kan zijn moeder's broer Mbambim ongezouten de waarheid zeggen, wanneer deze verkeert handelt. Jongere broers van Mbambim kunnen hun verwijten niet rechtstreeks tot hun oudere broer richten, wel via hem.

– de blanke onderzoeker wordt bij de eerste zitting gehaald door Nawa, die hiermee hoopt het gelijk aan zijn kant te krijgen. Anderhalf jaar later doet Afue een beroep op hem in de hoop dat hij Mbambim en Nawa onder druk zal zetten.

Bij conflicten binnen de patrilineage is het lineagehoofd zelf meestal meervoudig betrokken. Binnen de lineage heeft hij nauwe relaties met beide partijen en naar buiten toe is hij verantwoordelijk voor de konsekwenties van het interne geschil voor de externe relaties. Zowel intern als extern komt bovendien zijn gezag in het geding. Mbambim is wars van het uitoefenen van gezag, zelfs (of juist) ten aanzien van zijn eigen zoon. Hij laat de zaken op hun beloop in de hoop dat alles vanzelf weer goed komt. In het geschil tussen Nawa en Afue is relatie-herstel noodzakelijk omdat blijvende onenigheid een splitsing zou betekenen in de groep broers van dezelfde vader en moeder. De voorouders zouden een dergelijke splitsing zeker streng veroordelen.

De aandrang die wordt uitgeoefend en de bereidheid van partijen om tot een verzoening te komen, hangt in de eerste plaats af van de aard van de relatie, de sociale afstand tussen partijen, het al of niet behoren tot eenzelfde sociale eenheid en de mate waarin de netwerken van beide partijen elkaar overlappen, en in mindere mate van de ernst van het conflict. In een nauwe relatie probeert men de meest ernstige zaken (tot een dreigende *putyandi*-verhouding toe) glad te strijken, maar de betrekkingen met zeer verre naasten kunnen door een kleinigheid gemakkelijk verstoord worden.

De geschillen welke voorgelegd worden aan de hoogste traditionele rechtsinstantie, het hof van de vorst, zijn in de regel moeilijker te verzoenen dan die welke behandeld worden door de lagere traditionele rechtsinstanties, omdat het hier gaat om

- geschillen die in eerdere instanties niet tot een oplossing gebracht konden worden, of
- geschillen tussen partijen die een vrij grote sociale afstand hebben en daarom niet zoveel waarde aan relatie-herstel hechten.

Desondanks is ook het hof van de vorst in de geschilsbeslechting sterk gericht op het bereiken van een verzoening.

In het begin van ons onderzoek verbaasden wij ons over het feit dat, van de vele zaken die bij de vorst werden behandeld, een groot aantal 'onbeslist' werd terugverwezen naar het lagere niveau van wijk- of familiehoofd. Aanvankelijk

meenden we dit te moeten toeschrijven aan de geringe mogelijkheden van de vorst om sankties op te leggen. Nadere beschouwing van deze 'onbesliste' zaken laat echter zien dat het essentiële punt, namelijk de erkenning door partijen van de door hen gemaakte fouten, in de meeste van deze gevallen bereikt was en de rechtspraak hier aan het gestelde doel, 'het bereiden van de weg naar relatieherstel', had beantwoord. Een dergelijke erkenning door partijen wordt niet bereikt dan na lange en vaak heftige discussie over de geldende normen en de wijze waarop deze in het betrokken geval overtreden zijn. Degene die een geschil aanbrengt, verlangt een beoordeling van het gedrag van zijn tegenpartij naar de geldende normen, maar in vele gevallen ontvangt hij zelf ook een schobbering als zijn handelwijze als onjuist beoordeeld wordt. Doordat er in een openbare discussie haarfijn wordt uitgemaakt hoe de rechten en verplichtingen behoren te liggen in de relatie tussen partijen, krijgen beiden weer inzicht in hun relatie, die door het geschil en de oplopende vijandigheid vertroebeld is.

Alle traditionele geschilsbeslechteurs volgen een procedure die nadrukkelijk gericht is op relatieherstel. De essentiële kenmerken van deze procedure zijn:

- Partijen krijgen ruimschoots tijd en gelegenheid om hun grieven in het openbaar uiteen te zetten: zij mogen een eerste verklaring afleggen en in tweede instantie replek geven op de verklaring van de ander, alles zonder onderbreking. Het kunnen uitpraten en gehoord worden is ongetwijfeld van groot belang, niet alleen om de toehoorders inzicht te geven in de feiten en de emotionele instelling van partijen, maar zeker ook om de partijen genoegdoening te verschaffen door hun grieven aan te horen; de Anufòm vergelijken een rechtszitting met een krachtmeting in het openbaar.

- In de volgende fase worden de gedragingen van beide partijen afgewogen tegen de geldende normen in een uitvoerige discussie waarin de tekortkomingen en fouten aan beide zijden aan de kaak worden gesteld en partijen wordt voorgehouden hoe het eigenlijk hoort.

- Na het vaststellen van de gemaakte fouten, wordt van partijen verlangd dat zij deze expliciet erkennen ten overstaan van alle aanwezigen en de tegenpartij; deze erkenning is essentieel voor het bereiken van een verzoening en er wordt nogal wat druk uitgeoefend om partijen tot deze erkenning te brengen.

- Op deze erkenning volgt het herstellen van het wederzijds respect door het over en weer aanbieden van verontschuldigen; hiermee geven beiden nadrukkelijk aan dat zij de relatie willen voortzetten.

- De verzoening wordt voltooid door een ceremoniële handeling (*yo dongu*), deze vindt meestal pas later plaats op lineage-niveau.

Eenzelfde patroon van toetsing van gedrag aan de geldende normen, erkenning van de gemaakte fouten, het aanbieden van verontschuldigen en een ceremoniële handeling om alles weer 'goed te maken' is niet alleen terug te vinden in alle traditionele geschilsbeslechting, maar ook in de waarzeggerij.

5. Verzoening bij de vrederechter

In het voorgaande is steeds sprake geweest van traditionele geschilsbeslechting. In 1965 echter, werd ter uitvoering van de Wet op de Rechterlijke Organisatie van 12 juni 1961, in N'zara, als hoofdplaats van de provincie Mango, het Tribunal Coutumier de Première Instance ingesteld. De Juge de Paix is de voorzitter van deze rechtsinstantie en als zodanig wordt hij meestal aangeduid. In vele opzichten is de vrederechter een kopie van het koloniale Tribunal Coutumier, toentertijd onder voorzitterschap van het districtshoofd; tegenwoordig is de vrederechter een jurist. In uiterlijk lijkt hij op zijn Franse evenknie.²⁰

De ontwikkeling van de rechtsbevoegdheden van dit soort rechtbanken is interessant, maar de beperkte ruimte van dit artikel laat niet toe daar dieper op in te gaan. Eén punt zal hier echter nader belicht worden. Dat is de kwestie van verzoening zelf.

In het begin van de 20e eeuw toen het Franse bewind de inheemse rechtspraak organiseerde (in het geval van Togo ging het om een reorganisatie van het Duitse systeem²¹, ging het bestuur ervan uit dat verzoening in de eerste plaats een zaak van de justitiabelen zelf was en moest liggen in handen van de volkshoofden.²² Dit standpunt kwam zeker ook voort uit praktische motieven, waarvan de belangrijkste was het personeels tekort om het gehele Franse koloniale imperium van een adequate rechterlijke organisatie te voorzien. Slechte ervaring met de volkshoofden (chefs coutumiers), zegt Riou, deed het koloniale bestuur besluiten stap voor stap de rechtsmacht van het volkshoofd in te perken,²³ totdat uiteindelijk de reeds genoemde Wet op de Rechterlijke Organisatie van 1961²⁴ de volkshoofden geheel had geschrapt van de lijst van rechtsprekende instanties. De enige rechtsinstanties zijn, aldus deze wet, die instanties die in artikel 2 worden opgesomd. Dat de praktijk geheel anders is, zowel in Togo als elders,²⁵ blijft hier verder buiten beschouwing.

Het is een van de taken van de volksrechtbanken partijen te verzoenen. Artikel 47 van de Wet van 1961 legt de vrederechter zelfs dwingend op 'avant tout débat au fond' partijen te verzoenen. Vaste jurisprudentie wijst uit dat dit een substantieel vereiste is. Is de vrederechter zijn plicht niet nagekomen dan wordt de uitspraak met nietigheid getroffen.²⁶

In hoeverre is dit soort rechtspraak echter in staat partijen tot een verzoening te brengen? De vrederechters die wij hebben meegemaakt in de periode 1969-1980 waren allen mensen die niet uit de streek afkomstig waren. Dit heeft ook te maken met de overheidspolitiek die al te lokale gebondenheid tussen rechter en justitiabelen wil voorkomen. Zij spraken geen van de lokale talen. Het Frans was voor hen voertaal. Hierdoor waren zij tijdens de zitting volledig aangewezen op de gerechtstolk die voor zijn taak niet speciaal werd opgeleid. Daarnaast

hadden zij de beschikking over bijzitters die in dit geval maar zeer ten dele Frans spraken. Dit belemmerde hen in hoge mate het voorgebrachte geschil in al zijn nuances goed te doorgronden. In sommige gevallen was de vrederechter van de discussie tussen de bijzitters uitgesloten doordat zij onderling een taal spraken die hij niet beheerste.²⁷ Anderzijds missen zij ook de voorkennis die de volkshoofden in bijna elk geval hebben als het geschil aan hen wordt voorgelegd. Deze voorkennis bestrijkt niet alleen de feitelijke toedracht van dat geschil, maar strekt zich ook uit over de verwantschapsrelaties en andere betrekkingen die er tussen partijen bestaan. Vaak zijn zij zelf van dat sociale netwerk van betrekkingen een deel.

Een andere reden die verzoening door de vrederechter in de weg staat, moet gezocht worden in zijn juridische opleiding. Tot op de dag van vandaag ontvangen juristen in Togo hun opleiding in het Franse recht. Weinig aandacht krijgt het eigen, Afrikaanse volksrecht. Zij worden doordrongen van de opvatting dat het gecodificeerde recht, in casus het Franse recht, superieur is aan het ongeschreven recht en beter zal kunnen dienen als uitgangspunt voor het nagestreefde ideaal van één nationaal recht dan het Afrikaanse volksrecht in al zijn verscheidenheid. Vooral op het gebied van de man-vrouw relatie zijn de Franse rechtsopvattingen dominant. De vrederechter in N'zara is doordrongen van het idee dat het huwelijk een individuele relatie moet zijn, en niet, zoals in vele Afrikaanse volksrechtssystemen, óók een relatiebevestiging tussen verwantengroepen. Het systeem van uitwisselen van vrouwen zoals wij dat elders beschreven hebben,²⁸ wordt geacht in strijd te zijn met de regels van de openbare orde. Hij volgt daarin overigens slaafs zijn koloniale voorganger.

Uit de genoemde publikatie (zie noot 28) moge voldoende blijken dat de vrouw echter niet een willoos object is in dit systeem van uitwisseling. Maar juist door zo ostentatief de voorrang te geven aan de individuele rechten van de vrouw op een vrije partnerskeuze, met als uitgangspunt dat man en vrouw autonome individuën zijn, ontkent ons inziens de vrederechter in N'zara dat volgens Anufò opvattingen het huwelijk niet in de eerste plaats is een verbintenis tussen twee mensen – hoewel dit aspect ook door de Anufòm zeker niet ontkend wordt – maar meer nog beschouwd moet worden als een band tussen twee verwantengroepen die door dit huwelijk gemeenschappelijke belangen verwerven. Het huwelijk is daarmee de verbinding geworden die de relaties tussen beide families versterkt en bestendigt.²⁹ Dit wordt duidelijk indien een van de echtgenoten overlijdt, of als de vrouw wegloopt naar een ander. In dat geval blijft de relatie tussen beide verwantengroepen bestaan. Dit bewijst dat de Anufòm aan die wijdere sociaal-juridische relatie een belangrijkere waarde toekennen dan aan het individuele huwelijk dat die band deed ontstaan. Door nu in de jurisprudentie steeds opnieuw de eis van de vrouw te ondersteunen in haar verzet tegen de huwelijkskeuze van haar verwanten, overtrekt de vrede-

rechter het belang van de individuele realtie ten koste van de wijdere sociaal-juridische relaties tussen de verwantengroepen die soms al generaties lang bestaan. Hij verwijderd partijen nog verder van elkaar door in vele gevallen – zelfs ongevraagd, maar geheel in overeenstemming met zijn westers rechtsdenken – een schadeclaim toe te kennen aan de gelaedeerde partij (verloofde of aanstaande echtgenoot) om de verrichte huwelijksprestaties terug te vorderen (van de vader van de vrouw of haar minnaar). Hij ziet daarbij over het hoofd het Anufò beginsel dat het terugvorderen van een schuld een onmiskenbaar teken voor de ander is om de relatie te verbreken. In dat laatste geval zal de verbittering alleen maar toenemen en partijen verder verwijderen.

Dit houdt in dat de vrederechter, anders dan zijn counterpart in de traditionele sfeer, het volkshoofd, minder belang schijnt te hechten aan het herstel van relaties dan aan het handhaven van een hem van bovenaf opgelegde norm, te weten de vrije partnerkeuze. Kennelijk is voor hem de handhaving van deze norm van groter gewicht dan het herstel van relaties tussen betrokken partijen (met inbegrip van betrokken families) waaraan de Anufò volkshoofden zo'n gewicht toekennen. Dit is ongetwijfeld mede het gevolg van zijn opleiding in het westers-juridisch rechtsdenken waarin de handhaving van de norm prevaleert boven relatieherstel. Anders dan bij de volkshoofden het geval is, verlangt hij niet dat partijen hun hoofden onderling en *ten overstaan van de rechtsprekende instantie* en hun wederzijds respect hernieuwen, waardoor de weg geopend wordt naar het herstel van hun relaties. Voor hem geldt niet het uitgangspunt dat relatieherstel de enige weg is naar rechtsherstel. Dit betekent in feite dat dit soort officiële volksrechtspraak inzake verzoening los staat van de Anufò rechtsconcepten.

Noten

1. Zie voor dit begrip Gluckman 1955 – en *passim*.
2. In het Anufò luidt deze norm: *dongu yo ti kpa* – verzoening is goed; *kpa*, meestal vertaald als 'goed', verwijst naar alles wat 'behoorlijk', 'normaal', 'regelmatig' is.
3. Van Rouveroy van Nieuwaal 1975 a; idem in *Recueil Penant*, 1976, no. 751, p. 30-70.
4. Voor een uitvoerige analyse van de betekenis van groeten, zie Goody 1973 a en b; haar bevindingen bij de Gonja in Noord-Ghana gaan in belangrijke mate ook op voor de Anufòm.
5. Zie onze documentaire MBAMBIM, 1973, slot.
6. Bohannan 1957 : 2-3, en *passim*.
7. *Tana lafia*, 'in vrede samenleven', is tegenwoordig een leuze van de Togolese eenheidspartij, de Rassemblement du Peuple Togolais; zie ook van Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B., Chieftaincy in Northern Togo, in: *Verfassung und Recht in Ubersee*, 13, 1980, 2, p. 115-123.
8. Fortes 1970: 33-96.
9. Van Rouveroy van Nieuwaal 1977: 121-123.

10. Van Rouveroy van Nieuwaal en van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends 1975: 100-118.
11. *Bara sa lamòya su, bara suku kaki saki lamòya*; een vrouw hecht de aanverwantschap, maar een vrouw kan die aanverwantschapsrelatie ook weer bederven.
12. Van Rouveroy van Nieuwaal 1977: 123-124; Goody 1973 b: 240.
13. Gulliver 1969: 26.
14. Van Rouveroy van Nieuwaal en van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends 1976: 33.
15. Zie hiervoor onze documentaire MBAMBIM, 1973, beginscène.
16. Nawa heeft ook gedreigd het kantonhoofd waaronder Ayikpèrè (het dorp van Mbambim) administratief resorteert, in te lichten.
17. Hij doelt hier op het bestaan van bepaalde machten (*amoè*), geconcretiseerd op een bepaalde plaats of in bepaalde voorwerpen, die als orakel kunnen worden aangeroepen om een uitspraak te doen over schuld of onschuld; men is erg terughoudend in het gebruik ervan.
18. Tait, 1961 – en passim.
19. *Ati* – heeft u het gehoord? *pregnanter*: heeft u het begrepen? Het antwoord luidt: *mati* – ik heb het gehoord/begrepen (en ben dus op de hoogte wat er gezegd wordt), zie ook van Rouveroy van Nieuwaal 1977: 87, noot 67.
20. Zie onze documentaire OP ZOEK NAAR RECHT, 1981, beginscène.
21. Van Rouveroy van Nieuwaal 1980a: 27-35.
22. Rioux 1967: 76: 'Dans un cadre familial, en présence de visages connus et face à un public à la fois intéressé par la cause et informé des données du litige, les débats auxquels les parties pouvaient consacrer tout le temps et la patience nécessaires, étaient susceptibles d'une résonance que la tentative faite devant un tribunal pourra difficilement atteindre.'
23. Hierbij speelt niet alleen 'slechte ervaring' een rol; ook motieven van *law and order* en van suprematie van het Franse recht waren in hoge mate verantwoordelijk voor de inkrimping.
24. Journal Officiel du Togo van 12 juni 1961, Loi no. 61-17.
25. Harrell-Bond en Rijnsdorp, 1975: 98.
26. Artikel 47 luidt: Avant tout débat au fond, le tribunal est tenu de vérifier sa compétence et de tenter de concilier les parties. En cas de conciliation, il établit un procès-verbal qui a force exécutoire; en cas d'échec, il est passé en outre.
27. Riou 1967: 75; Chabas 1953: 334.
28. Van Rouveroy van Nieuwaal en van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends, 1975.
29. Zie in dit verband onze documentaire OP ZOEK NAAR RECHT als gedaagde Unyum op de vraag van de vrederechter waarom hij eiseresse ten huwelijk heeft beloofd, antwoordt dat hij dit in het belang van hun beide families heeft gedaan.

Literatuur

- Abel, R. (1974) A comparative theory of dispute institutions in society, *Law & Society Review* 8: 217-317.
- Bohannon, P. (1957) *Justice and judgment among the Tiv*, Oxford University Press.
- Baal, J. van (1975) *Reciprocity and the position of women*, Assen.
- Chabas, J. (1953) La conciliation devant les tribunaux de droit local de l'Afrique Occidentale Française, *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*, 1953: 334.
- Fortes, M., (1970) *Time and social structure*, London.

- Goody, E., (1973a) *Contexts and Kinship, an essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana*, Cambridge University Press.
- , (1973b) Greeting, begging and the presentation of respect, in: *The interpretation of ritual*, La Fontaine, J. S., ed.
- Gluckman, M. (1955) *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester University Press.
- Gulliver, P. H. (1969) Dispute settlement without courts: the Ndendeuli of Southern Tanzania, in: *Law in Culture and Society*, Nader, L., ed., Chicago.
- , (1971) *Neighbours and Networks*, California University Press.
- Harrell-Bond, B. E. & U. Rijnsdorp, U. (1975) *Family Law Research in Sierra Leone, Research Report*, Afrika-Studiecentrum.
- Holleman, J. F. (1974) The case of the irate headman, in: *Issues in African Law*, 's Gravenhage, p. 48-78.
- Johnston, M. (1978) Giriama reconciliation, *African Law Studies* 16: 92-131.
- Riou, L. (1967) *Les juridictions coutumières au Togo*, Lomé-Togo.
- Rouvery van Nieuwaal, E. A. B. van (1977) *A la recherche de la justice: quelques aspects du droit matrimonial et de la justice coutumière au Nord-Togo*, Leiden-Hasselt
- , (1975 a) Droit moderne et droit coutumier au Togo, *Recueil Penant* no. 747: 5-18.
- , (1975 b) The plot of the sophisticated Son-in-Law, *Kroniek van Afrika*, vol. 1. (revisie in voorbereiding, tesamen met van Rouvery van Nieuwaal-Baerends, E. A.).
- , (1980a) Bases juridiques du droit coutumier au Togo dans l'époque coloniale allemande (1884-1914), *Verfassung und Recht in Übersee*, 13: 27-35.
- , (1980b) Chieftaincy in Northern Togo, in: *Verfassung und Recht in Übersee*, 13: 115-123.
- , tesamen met E. A. van Rouvery van Nieuwaal-Baerends (1976) *Ti Anufò, un coup d'oeil sur la société des Anufòm au Nord-Togo*, Leiden-Hasselt.
- , (1975) To claim or not to claim, changing ideas about the restitution of marital payments among the Anufòm in North Togo, *African Law Studies* 12: 100-118; zie ook: *Law and the Family in Africa*, Roberts, S. A., ed., 1977, p. 93-115.
- Tait, D. (1961) *The Konkomba of Northern Ghana*, Oxford.
- Velsen, J. van (1969) Procedural informality, reconciliation and false comparisons, in: *Ideas and Procedures in African customary law*, Gluckman, M., ed., Oxford University Press, p. 137-150.

Geciteerde films, 16 mm, gedistribueerd door de *Stichting Film & Wetenschap* te Utrecht en geproduceerd door het *Afrika-Studiecentrum* te Leiden.

- 1973 – MBAMBIM een familiehoofd in Ayikpèrè, Noord-Togo, 23 min.
- 1974 – MOSLIMS IN MANGO, gebed en geschrift bij de Anufòm, 35 min.
- 1975 – SHEREA – geschilsbeslechting aan het hof van de vorst der Anufòm, 24 min.
- 1979 – EEN PAD OP DE BINNENPLAATS, 25 min.
- 1980 – BEKOIDINTU – Elk Huis is Beter dan het Mijne, 32 min.
- 1981 – OP ZOEK NAAR RECHT – geschilsbeslechting bij de Anufòm op diverse niveaus, 52 min.