

Tilburg University

Dogon religie

van Beek, W.E.A.

Published in:
Afrikaanse religies

Publication date:
1994

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
van Beek, W. E. A. (1994). Dogon religie: Afrika en Sirius? In R. Kranenburg (Ed.), *Afrikaanse religies* (pp. 99-113). (Religieuze bewegingen in Nederland; No. 28). VU Uitgeverij.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Dogon religie: Afrika en Sirius?

W. van Beek

Inleiding

De Dogon van Mali zijn beroemd ver buiten West-Afrika en ver buiten de kring van antropologen of ontwikkelingswerkers. Toeristen bezoeken in grote getale de pittoreske dorpen, die tegen de lange bergwand aangesteigerd liggen. Niet alleen door de schitterende omgeving waarin zij wonen en door de zeer fotogenieke wijze van leven, maar ook door antropologische berichtgeving hebben de Dogon zeer de aandacht getrokken. Rond de Tweede Wereldoorlog kwamen er namelijk berichten dat deze Afrikaanse groep over een diepte aan kennis, een mythische en culturele rijkdom en een verbluffende, onverklaarbare astronomische informatie beschikte die nergens anders in Afrika (of elders) aangetroffen waren. Ondanks skepsis en kritiek van de antropologische collega's, hebben de Franse antropologen die deze publikaties het licht deden zien, het grotere publiek weten aan te spreken; zo werden de Dogon wereldberoemd als de filosofen van de 'falaise' (de berghelling die hun plateau begrenst), als de authentieke cultuur van West-Afrika, waar de wijsheid der eeuwen nog niet door de oprukkende modernisering was vernietigd.

Sinds die periode is echter de etnografische kaart van Afrika aardig ingevuld. Het Franse beeld van de Dogon bleek steeds meer een anomalie te zijn; als cultuur en religie zouden de Dogon - als de Franse rapportering correct was - fundamenteel verschillen van alle andere Afrikaanse culturen en religies. Bij de herstudie, waaruit dit artikel afkomstig is, blijkt dat niet het geval te zijn. De Dogon religie is voor alles een 'gewone' Afrikaanse religie, zoals er in al hun verscheidenheid en interne rijkdom zoveel op dit continent beschreven zijn.

Om een aantal aspecten van deze specifieke Afrikaanse religie te verduidelijken, beginnen we met de centrale rituelen van de Dogon cultuur: het jaarfeest, het offer en de maskers. Mythe en kosmologie, de onderwerpen waarover de Franse berichten handelden, worden dan vanuit die sociaal-religieuze werkelijkheid bezien.

Het jaarfeest

Tussen de scherven en andere rommel onder de overhangende steen, haalt Dogolu een kleine gladde pot te voorschijn. Met een paar stokjes haalt hij wat van het kwalijk riekende mengsel uit het potje en smeert het op zijn voorhoofd en handpalmen; van links naar rechts sprenkelt hij wat om zich heen op het erf. Terwijl hij de pot terugzet in de diepe holte, en met wat stenen aan het oog onttrekt, legt hij uit: "In heel Tireli is er niemand als mijn schoonvader Meninyu. Hij heeft me dit gegeven om het huis te beschermen. Niemand met gevoelens van jaloezie zal nu het huis binnen komen; ze zullen niet durven. Wanneer ze het toch zouden proberen, zouden ze blijven staan in de ingang, en zich niet meer kunnen bewegen." Binnen in het huis neemt hij een armband van de binnenkant van de deuropening en spuugt er op, mompelend: "Kracht, voor jou". De armband bestaat uit een ijzeren boog, bekleed met geknoopt touw. Bij het maken ervan heeft dezelfde Meninyu bij elke knoop een spreuk gemompeld, en met een knoop verzegeld.

In de vroege morgen zorgt de ochtendzon al voor de eerste echte warmte, wanneer Aninyu Say, een van de divinatoren van het dorp, de helling waarop Tireli gebouwd is, opkomt. Op weg terug van het vosseveld, komt hij Dogolu vertellen wat de vos hem heeft verteld. Na de gebruikelijke uitvoerige begroetingen komt Aninyu ter zake. Gisteravond heeft hij in de divinatiebedden in de duinen met stokjes en tekeningen in het zand Dogolu's vraag uiteengezet. Vannacht is de vos gekomen, en heeft, de uitgestrooide pinda's opetend, met zijn poten de toekomst voorspeld. Het ging om Jauire, de zusterszoon van Dogolu, die momenteel in Abidjan werkt om geld te verdienen voor zijn huwelijk. Zou Jauire wel terug komen voor het nieuwe landbouwseizoen? En hoe ging het met hem? Aninyu stelt Dogolu gerust: alles was in orde met de jongen, net als met de rest van de familie. Er was *dyam*, vrede, niets slechts te zien. Wel was het belangrijk de offers van het komende feest goed te doen.

Dogolu is opgelucht, bezig als hij is met de voorbereiding van de *bufo*feesten, de jaarfeesten die in juni, vlak voor de regentijd worden gehouden. Als de leider van de oudste *kadaga*, leeftijdsgroep die nog als 'jong' wordt beschouwd, speelt hij een belangrijke rol in het ritueel van deze middag. Gisteren heeft hij op zijn persoonlijke altaar een kip geofferd.

Vandaag echter is een drukke dag, een dag van groeten en gegroet worden. Dogolu kleedt zich netjes aan en gaat zijn familie langs. Tigemu, zijn buurman, is een clanbroer en lineagegenoot, die met zijn twee vrouwen en dertien kinderen in feite een nauwe eenheid vormt met Dogolu (twee vrouwen en veertien kinderen). Samen zoeken zij nog wat mannen van hun leeftijdsgroep op, en dan gaat de hele groep langs elkaars huizen. Telkens groeten zij de

vrouwen van het huis, en danken ze hen: dat zij het dorp hebben gevuld. De Dogon begroetingen, lang en uitgebreid als gewoonlijk worden op deze dag gelardeerd met dankbetuigingen voor de kinderen die de vrouwen aan het dorp hebben geschonken. Op deze eerste feestdag betonen de mannen zich nogal onderdanig aan de vrouwen, buigen diep, hurken zelfs; wanneer ze een hand geven, raken ze met hun linkerhand hun rechterelleboog aan, als uiting van formeel respect. De vrouwen giechelen wat, omdat zij doorgaans zelf in die houding de mannen groeten, maar deze omkering hoort bij het feest, zeker bij deze dag. Gisteren hebben zij, voor het offer op het altaar, hetzelfde gedaan: in kleine groepjes gingen zij de huizen van de buurt binnen, en dankten de mannen op dezelfde manier als de mannen hen nu bedanken. Zij prezen de mannen voor het 'bewaren van het dorp', voor het handhaven van de goede relaties intern en vooral tussen het dorp en de wereld van de geesten.

In alle huizen is volop bier beschikbaar, al is het in de vroege ochtend nog nauwelijks gegist. De groep mannen gaat van huis tot huis, van kruik tot kruik, en warmt zich zo langzaam op voor de gebeurtenissen van die middag. Gegeten wordt er niet, daarvoor is teveel bier beschikbaar. In het begin van de middag, zo tegen een uur of twee, worden de grootste en mooiste kleren aangetrokken. De jongere mannen versieren zich met kralen en kettingen van hun zusters, sommigen laten hun haar vlechten zoals de vrouwen dat doen. Tegen drie uur gaan alle jonge mannen, gegroepeerd per leeftijdsklasse, naar de dansplaats van Sodanga, de dorpsheft waar Dogolu woont. Als eerstgeborene van de oudste leeftijdsgroep die zich nog 'jong' kan noemen (een duidelijke tweedeling in het dorp, staat Dogolu geheel voorop, in de volle glorie van zijn stralend witte boubou. Achter hem staan de anderen, allen schitterend uitgedost. Sommigen hebben een fluit of een trom, velen hebben een parasol of paraplu in de hand. Vlak over de rand van de dansplaats, ligt een van de belangrijkste offerplaatsen van het dorp. Meninyu, dezelfde van het beschermingsritueel van deze ochtend, reciteert een lange tekst voor het altaar, als bescherming van de komende tocht. In principe is dit de standaard offertekst, waarin alle goden, geesten, voorouders en dorpsaltaren worden aangeroepen als hulp en steun in de komende onderneming.

Die laatste is trouwens plezierig genoeg. Onder begeleiding van trommen en fluiten, gaat de hele stoet achter elkaar naar de andere dorpsheft. De eerste halte die zij aandoet is het huis van Amaga, de schoonvader van Ato, een van de jongere mannen. Amaga's dochter Yakuni is dit jaar bij Ato in komen wonen. Vorig jaar kwam hij uit Abidjan terug, en het afgelopen jaar heeft hij een huis voor haar gebouwd; twee maanden geleden trok zij er in, met een van hun kinderen. Het oudste kind liet zij, zoals behoort, bij haar vader. Zingend en dansend drommen de jonge mannen Amaga's erf op, de paraplu's opgestoken.

Amaga heet hen welkom en laat bier inschenken. Tijdens het drinken geven de bezoekers kleine geldbedragen aan Amaga; een van hen fungeert als omroeper en maakt, de geschonken bedragen zwaar overdrijvend, luid bekend welk enorm bedrag er nu weer geschonken is. Ato, de bruidegom in kwestie, heeft zich extra fraai opgetooid; in de rij is Yakuni ook meegekomen, die niet alleen een prachtige pagne aan heeft, maar ook voor de gelegenheid behangen is met geld: Ato heeft biljetten van 5000 en 10.000 cfa (fl. 35,- respectievelijk fl. 70,-) in haar haar gestoken, als teken aan zijn schoonvader dat hij zijn dochter niet aan zomaar iemand heeft gegeven, maar aan een man die een 'veer weg kan blazen'. Ondanks deze milde opschepperij, is dit bezoek aan de schoonvader een groet en een dankbetuiging: de bruidegom dankt Amaga voor de grootste gift die een man ooit kan ontvangen, namelijk een vrouw, en wel met kinderen. Na Amaga volgen de andere schoonvaders, tot het donker valt. De schoonvaders zelf zijn sober gekleed, niet in hun beste kleding, als onderstreping van de tijdelijke ongelijkheid tussen beide partijen.

Morgen zullen de mannen uit Teri Ku, deze andere dorpsheft, naar hun schoonvaders in Sodanga gaan om de groet te reciproceren. Daarbij probeert elke dorpsheft de andere de loef af te steken in tooi, uitrusting, zang en cadeaus. Deze milde rivaliteit tussen de beide dorpsheften vindt haar hoogtepunt aan het slot van het feest, wanneer op de laatste middag een grote parade plaats vindt op het marktplein. Een grote processie van mannen en vrouwen zal daar per dorpsheft elkaar de rijkdommen tonen, het afgelopen jaar verworven door de families van de wijk. Toeschouwers uit de andere dorpen uit de buurt zullen daar nieuwsgierig naar kijken, het vergelijkend met hun eigen feest dat net is geweest.

Voor het zover is, vandaag op de eerste dag van het groeten, moet er nog wel het een en ander gebeuren. Tijdens het drinken bij Amaga komt het gesprek op de komende dama, het maskerfeest. Dogolu's oudste zoon, Atime, is oud genoeg om geïnitieerd te worden in de maskers. Als nu de oogst het komende seizoen goed genoeg is, zal eindelijk het maskerfeest gehouden kunnen worden. Het heeft al (te) lang geduurd, want de afgelopen jaren zijn moeilijk geweest voor de dogon: slechte oogsten, en toen de oogst eindelijk goed was, kwam er een sprinkhanenplaag. De mannen maken zich zorgen. Net als Dogolu hebben de meesten een groot gezin te voeden, dus hun grootste zorg is hoe de oogst zal uitvallen. Nu is juist dit feest daarop gericht: na een goed gehouden buro hoort een goede regen te vallen. In feite behoort de eerste regen te vallen op de laatste dag van het feest, wanneer de jonge mannen met gierststengels alle heilige plaatsen langs gaan om een goede oogst af te smeken. Maar ook de maskers zijn belangrijk. De overledenen van de afgelopen jaren (onder wie de vader van Dogolu) missen nog de hun toekomstige status als voorouders zolang dit tweede

begrafenisritueel niet is gehouden. Na de maskerade zal er nog meer geogst worden en nog meer kinderen worden geboren. Het laatste maskerfeest is echter al zo lang geleden dat er dit keer wel heel veel maskers zullen dansen: "honderden! Veel meer dan laatst in Ireli!"

Dogon religie in sociale context: het offer-complex

Religie in een Dogon dorp is een wezenlijk onderdeel van het sociale leven en speelt, zoals uit het bovenbeschreven geval blijkt, een rol op tal van sociale niveaus. Het eerste is dat van het individu. Als elke Afrikaanse religie beschermt ook de Dogon religie het individu tegen de buitenwereld. Dogolu beschermt zijn huis tegen kwaad willende bezoekers, zowel zichzelf als zijn gezin. Die bescherming kan betekenen dat het kwaad niet binnenkomt, het kan ook zijn dat een kwade bezoeker er actief door wordt geschaad. Hoe dan ook, in een religie als die van de Dogon staat het individu als deel van zijn sociale gemeenschap ook tegen (niet nader gedefinieerde) leden van die gemeenschap. Waar in het merendeel van de beschrijving de nadruk ligt op de collectiviteit, en op de sociale harmonie die in de Dogon cultuur zo belangrijk is, is het van belang dit individuele aspect in het oog te houden. Elk individu heeft naast de speciale brouwsels, amuletten en armbanden ook een eigen huisaltaar. *Ama*, zoals dit altaar wordt genoemd met de naam van de eigenaar erbij, is de term die ook voor de hemelgod wordt gebruikt. Bij de Dogon is dit huisaltaar, een eenvoudige kegel van leem over een rechtopstaande steen, zowel een plaats om de offers voor de 'extended family' te verrichten als om rituelen van een meer magisch karakter te volvoeren. De rituelen in de privé-sfeer hebben een wat verdedigend karakter: het individu stelt zich daar tegenover de vage, onbenoemde meerderheid van kwaadwillende anderen.

Dogolu begon in het bovenomschreven buro feest in feite met een familie-offer. Zoals in de meeste Afrikaanse religies staat ook bij de Dogon het offer op een familiealtaar centraal. Door alle echelons van de sociale organisatie heen, worden offers gebracht op soortgelijke altaren. Vanaf de kleinste eenheid, het gezin of 'extended family', via 'lineage', clan en wijk tot aan het dorp - en in een enkel geval boven het dorpsniveau - heeft elke sociale groep een eigen type altaar. Het altaar heet *ama* bij het individu, *amayèwè* bij de 'lineage', *wagèù* bij de clan, *babinu* voor de wijk, *lèwè* voor het hele dorp, en kan groter of kleiner zijn, de vorm hebben van een aarden kegel of een klein huisje, in feite gaat het telkens om een plaats waar voor een groep verwanten wordt geofferd. Daarnaast zijn er altaren voor alle andere groepsvormen die het Dogon dorp kent: voor de leeftijdsgroepen, voor shamanen, voor de smeden, voor herders

en voor jagers. Een dorp als Tireli kent meer dan dertig verschillende soorten altaren. Nieuwe altaren kunnen worden opgericht wanneer een groep dat wil; wie zich ergens nieuw vestigt kan de ouden van de 'lineage' vragen een altaar voor hem te maken. Als een groep mannen regelmatig samen bier drinkt, kunnen ze voor hun groep een *konyo ama*, bieraltaar maken.

Het offer zelf kent een standaard procedure, die in wezen qua text en handeling een van de kernen van de Dogon religie vormt. Als voorbeeld hier het offer van een 'lineage' hoofd, Yengulu tijdens de eerste dag van het jaarfeest:

De divinator had Yengulu verteld dat wilde hij zijn zoon veilig terug zien uit Abidjan, een correcte uitvoering van het offer op *i na ama* (het altaar van moeder) essentieel was. Yengulu, hoofd van een 'lineage', verricht het offer voor en ten behoeve van zijn moeder Yasaa. Samen met zijn twee zoons, vangt hij - met enige moeite - een grote witte haan (aangegeven door de vos), en zijn moeder en zuster geven hem elk een hen. De bovenburen kijken toe (het dorp ligt op een helling, tegen de steilwand aan, dus burenen kijken makkelijk bij elkaar naar binnen) wanneer Yengulu een witte deken ombindt en wat houtskool kauwt om zich te reinigen. Uit zijn donkere hut haalt Yengulu twee kleine draagbare altaren en zet deze midden op het erf. Hij werkt ze met wat modder bij en bestrijkt ze met een speciaal takje om ze te reinigen. Bovenop legt hij bij elk een oude halsketting waarin een stenen kraal is gevat (*duge*), die zijn moeder heeft geërfd van haar overleden moeder. Yengulu giet gierstepap en rijstepap op de kralen en begint een lange tekst te reciteren. In deze *toro*, de centrale tekst van het offer complex, worden alle wezens van de andere wereld aangeroepen:

Ama, schepper van deze plaats
die een schaal bladeren in eten verandert
die een schaal gierst in bladeren verandert
Ama, schepper die alles verandert
de dag is voorbij, de avond valt

Ama, van mijn moeder,
de avond valt
verminder haar ziekte
geef haar een gezond lichaam

De tekst is te lang om hier in zijn geheel weer te geven. Na *Ama* worden de andere wezens aangeroepen, terwijl het offer verder plaats vindt. In een

vaste volgorde worden *Lèwè*, de aardegod, verschillende geesten (*yeneu*, *yeba*, *atuwunu*, *jinu*) aangeroepen. Daarna volgen de Dogon voorouders die als eerste bij de berg aankwamen, de mensen die de paden naar het plateau hebben gemaakt, de voorouders in het algemeen, om te eindigen bij de specifieke voorouders van Yengulu's moeder.

Daarna worden de problemen uitgelegd, de redenen van het offer:

laat de ziekte verdwijnen
laat al het kwaad bij de kinderen verdwijnen
gegroet in de ochtend
gegroet in de avond
haar kind is in de wildernis (*Abidjan*)
breng het terug
er zijn wat woorden (problemen)
bescherm hem in die woorden
dank voor alles
geef hem goede woorden
red hem van de wereld
laat de gierst rijpen
hier is water
geef ons vrede
geef wat wij niet hebben
laat de goede regen komen
dank voor alles
als u ons dit jaar veel regen geeft
vergeten wij u volgend jaar niet
dan brouwen we veel bier
dan offeren wij weer
span u in en help ons.

Al sprekend legt Yengulu een klein beetje van de verschillende soorten voedsel op het altaar, sprenkelt bier om het altaar heen. Tenslotte neemt hij de kippen, eerst de hennen:

verminder de ziekte
meng de woorden niet
dit is de kip van de reiniging
van de fouten
van de mislukkingen
vergeef ons, vergeef ons,
u, die ons bent voorgegaan
bederf ons offer niet

Zijn moeder valt in:

naar alle fouten van mijn mond
 luister er niet naar
 laat ons hart rein zijn
 aanvaard onze kip.

De stervende kip wordt op de grond gegooid, en sterft onder luid flappen van de vleugels: een gunstig teken. Yengulu kijkt even of het niet op de buik eindigt (zijdelings is beter), legt er dan driemaal wat zand op, en snijdt de volgende kip de keel door. Yengulu's zuster zegt tijdens dit offer van haar kip:

Geef hen de dingen waar zij niet aan denken
 geef hen levensvoedsel
 zoals hij (*Ama*) hem ver weg heeft doen gaan
 geef hem zo een vrouw.
 Moeder, hier is uw kip

Schepper, *Ama*, bent u daar?

aanvaard onze kippen
 genees de ziekte.
 Als de schepper is gekomen
 is alle gepraat over
 Als zijn dagen nog niet ten einde zijn
 als dit zijn altaar is
 zal de ziekte genezen.
 De nieuwe woorden (Islam, Christendom)
 Ejugo mijn jongen volg ze niet
 de oude woorden
 Ejugo, volg ze.

Na het offer van de haan, worden de kippen geplukt en geroosterd. Yengulu neemt van elk iets van de lever en legt dat op het altaar:

neem de lever van de kippen
 neem niet de mensen.

Eerst Yengulu zelf, en daarna alle aanwezigen eten van al het aangeboden voedsel en drinken bier.

Al is het systeem van altaren in principe open, het vestigen van een altaar is allerminst vrijblijvend. Wie een altaar bouwt en er op gaat offeren, moet bereid zijn dat te blijven doen. Het altaar bouwt namelijk kracht op door de offers, een

panga die de offeraar ten goede kan komen en relatief onafhankelijk van de goden kan werken. Maar diezelfde *panga* eist ook aandacht, vraagt om offers en om continuering van de cultus. Wie met offeren stopt, kan daarom problemen verwachten, doorgaans in de vorm van ziekte, misoogst of onvruchtbaarheid. Een persoonlijk altaar is daarmee een verantwoordelijkheid, waar niet ieder aan wil.

Het maskercomplex

Bestrijkt het offercomplex alle sociale echelons, van individu tot het hele dorp, de rituelen rond de dood vinden alleen op het niveau van het dorp (of soms de dorpsheft) plaats. Dit zijn de grote rituelen van de Dogon, de begrafenis en het maskerfeest, en eens per zestig jaar het *sigi* ritueel. Uiteraard is het in dit bestek niet mogelijk daarvan meer dan een schets te geven, aangezien het om grote, complexe en langdurige rituelen gaat. Centraal staat de dood; de begrafenis (*nyu yana*) is in wezen de start van een lange serie rituelen. De ter aarde bestelling gebeurt snel na overlijden: de dode wordt bijgezet in een van de grotten in de rotswand waar het dorp tegenaan is gebouwd. Is een oude man gestorven dan volgen direct de begrafenisrituelen; in de meeste andere gevallen houdt men ze voor het collectief der overledenen aan het begin van de droge tijd (rond januari/februari). Een begrafenisfeest duurt drie tot vier dagen en telt een aantal vaste elementen. Het feest wordt geopend (en bekendgemaakt) door de jongemannen van de wijk vanaf het dak van het sterfhuis met gewerschoten. In de vroege ochtend rolt de echo van de schoten langs de bergwand, om de rouw te starten en het dorp te waarschuwen. Wanneer het om een recent overledene gaat, maakt een ieder zich op om te gaan condoleren. In het sterfhuis verzamelen de mannelijke verwanten van de overledene zich, in een naburig huis de vrouwelijke. In principe komen alle leden van dezelfde dorpsheft en de meeste bewoners van de andere helft condoleren. In kleine groepjes komen zij het huis binnen, de rechterhand als kommetje voor zich houdend en groeten de aanwezigen in koor:

Gegroet in de smart, gegroet in de smart
 gegroet in de smart, gegroet in de smart
 Laat het aan God over
 geef het aan *Ama* te dragen
 laat het aan *Ama* over
 geef het aan *Ama* te dragen.

De aanwezigen: wij hebben het aan *Ama* gegeven, wij hebben het aan *Ama* gegeven. De bezoekers drinken wat bier, eten wat gierstebrij. Na een kwartierje gaan zij naar het andere huis, herhalen de begroeting, eten en drinken wat en gaan huiswaarts. Jonge verwanten van de overledene brengen de brancard waarop de dode de grot in is gedragen, met de deken waar het lijk in was gewikkeld, naar boven, en gooien de brancard in een kloof. De doodsdeken wordt teruggebracht, en zal later het centrum zijn van alle dansen.

In principe worden elke middag dansen gehouden, eerst zonder en daarna met de geweren. In diverse patronen, en met verschillende dansen en gezangen, houden de mannen schijngevechten met elkaar. Aangezien elke Dogon beschikt over een lokaal geproduceerd geweer en ieder zijn eigen buskruit maakt, wordt de dans gedomineerd door het afschieten van losse flodders. Soms in rijen tegenover elkaar, soms in paren, soms met speren en knuppels, beelden de mannen de oorlog uit. De vrouwen dansen en zingen langs de kant, ook in hun mooiste kleren, dekens op het hoofd en met schelpen versierde paardestaarten in de hand. Bij een oude man, dat wil zeggen het hoofd van een 'lineage', vormt het optreden van een beperkt aantal maskers het hoogtepunt van de dans, afgesloten met een lange rij jongetjes die alle dansen van de maskers imiteren in de korte avondschemering.

Alle nachten van de *nyu yana* wordt gedanst en gezongen; een grote begrafenis kent nauwelijks een moment waarop de trommen zwijgen. De Dogon hebben een groot repertoire aan liederen, en de meeste daarvan hebben een plaats in het begrafenisritueel. Het spectaculairst daarvan is een liedcyclus, die tijdens de eerste nacht wordt gezongen, van 23.00 uur tot zonsopgang, de *baja ni*. Toegeschreven aan een blinde zanger die aan het eind van de vorige eeuw langs de bergwand trok, bevat het een groot aantal commentaren op het Dogon leven, voorspellingen over dorpen, om af te sluiten met een klaagzang gecomponeerd voor de begrafenis van de zuster van de oude zanger. De mannen schuifelen in een cirkel langzaam rond, terwijl ze de lange tekst van de *baja ni* afwisselen met lofzangen op de overledene.

Met haar vele liederen, dansen en kleine en grotere rituelen is de *nyu yana* nog slechts de eerste begrafenis. Na enkele jaren, op de hoogvlakte om de drie jaar, aan de voet van de berg om de twaalf jaar, volgt de afsluiting, de *dama* of het maskerfeest. Dit is het beroemdste ritueel van de Dogon, en vormt tegenwoordig een toeristisch hoogtepunt. Het geschiedt per dorp, en de dorpen zorgen ervoor dat geen twee maskerfeesten tegelijk worden gehouden. Gedurende een maand staat al het leven in het dorp in het teken van de maskers. De details van het ritueel verschillen nogal van dorp tot dorp (maar dat geldt ook voor de *nyu yana*). Gemeenschappelijke elementen zijn er echter wel.

- Gedurende minstens een maand maken de jongelui overal in het dorp hun eigen maskers; de ouden zijn bezig met het repareren van de dorpstrommen. De jongste dansers, dat wil zeggen de jongens die dit keer voor het eerst meedoen, lopen 's avonds met het leerling-masker (*beje*) door het dorp, en oefenen in de vlakte de dansen die van hun verwacht worden met de andere maskers.
- Tijdens deze periode maken de maskers een aantal 'entrees' in het dorp vanuit verschillende richtingen, langs de bergwand en haaks op de bergwand.
- Tijdens de slotweek dansen alle maskers op de dansplaatsen van het dorp, een publiek evenement waar toeschouwers uit andere dorpen welkom zijn (en toeristen!).
- Tijdens de maand wordt afscheid genomen van de doden in een serie scheidingsriten, die een besloten karakter hebben.

Als iets de Dogon boeit, dan is dat hun eigen *dama* en hun maskers. Het merendeel van de afbeeldingen, op de pilaren van de mannenhuizen bij voorbeeld, stellen maskers voor. Kinderen met een blad papier en een 'bic' tekenen maskers. De *dama* vormt een centrale focus van culturele belangstelling. Een goede danser is gezien, een goede maskerdans is de trots van het dorp.

Een dergelijk ritueel heeft natuurlijk vele aspecten en betekenissen. Als eerste is daar het afscheid van de doden, niet het meest in het oog springende element, maar wel essentieel. Met de *dama* komen de doden een etappe verder in hun ontwikkeling: van gestorvene kunnen zij nu voorouder worden. Voor het dorp als geheel is het een gelegenheid om de krachten die het dorp hebben verlaten met de overledenen, weer te verzamelen.

Een van de centrale interpretaties van het maskerfeest is het element van de wildernis. De maskers stellen doorgaans dieren voor, soms duidelijk herkenbaar, soms moeilijk. In principe gaat het daarbij om wilde dieren. Bij de maskerdans komt zo de wildernis als het ware het dorp in, om de gekwetste gemeenschap nieuwe energie, nieuwe fertiliteit te geven. Voor de Dogon is het onderscheid tussen dorp en wildernis van grote betekenis. De wildernis is de bron van kennis, kracht, fertiliteit en wijsheid, het dorp is de consument daarvan. Dieren kennen de toekomst (de divinatie geschiedt ook met een vos) en kennen de mensen. Maskers stellen die wildernis voor, met alle noties van kracht en wijsheid; hierbij is van belang dat onder 'masker' niet alleen de hoofdbedekking wordt verstaan maar de hele gekostumeerde persoon. Maskers spreken niet; net als dieren hebben zij slechts een kreet; zij dienen ook aangesproken te worden in hun eigen taal, het zogenaamde *sigi so*, de taal van de wildernis. De oude mannen verwelkomen de maskers en sporen hen aan in deze taal die voor vrouwen taboe is.

Vrouwen dienen trouwens niet op de hoogte te zijn van het feit dat maskers verklede mannen zijn. Het woord *dama* betekent 'taboe', en wel taboe voor de vrouwen. In het maskerfeest wordt een latent antagonisme tussen mannen en vrouwen zichtbaar, dat in de normale loop van het dagelijks leven nauwelijks valt te onderkennen. Zo groet een oude de maskers als volgt in *sigi so*:

Ama heeft jullie gezien, heeft iets goeds gezien
 Het grote is hier, het kleine is hier
 als er iets verkeerd is, is het bij *Ama*.
 Dit is niet het werk voor kinderen
 Als jullie een vrouw zien, sla haar.
 Gegroet, goede hoofden die snel aankomen
 alle vrouwen zijn bang, sla hen.

Tot dit complex behoort ook het *sigi* feest, dat eens in de zestig jaar plaats vindt. De kern van dit ritueel bestaat uit een dans: alle mannen dansen op strikte leeftijdsvolgorde (een belangrijk organisatieprincipe van de Dogon) een bepaalde route door het dorp, gezeten op een speciale *sigi* stoel drinken zij bier uit een speciale kalebas. De rituele dans wordt van wijk tot wijk, van dorp tot dorp doorgegeven. Zij start in Yougo Doguru, en volgt dan ruwweg de bergwand naar het zuidwesten, elk jaar met een volgende serie dorpen. Vijf jaar duurt de hele cyclus, waarvan de laatste in 1972 afsloot.

Waar zijn de mythe en de kosmologie?

Tot dusver heeft de nadruk bijna exclusief gelegen op de rituelen, dat wil zeggen op wat de Dogon binnen hun religie doen. Waar geschreven religies zichzelf en anderen doorgaans typeren aan de hand van specifieke geloofsvoorstellingen of historische gebeurtenissen, geldt dit in Afrikaanse religies, als die van de Dogon, veel minder. Natuurlijk kent ook deze religie haar collectieve voorstellingen: een hemelgod *Ama*, een chthonische god *Lewe*, een watergod *Nomo*, en een hele serie bushgeesten bevolken samen met vele voorouders een gevuld pantheon. Voorstellingen over de bush, over de aard van de mens, over de conceptie, geboorte, over dood en voortbestaan, over de relaties tussen mensen en tussen mens en omgeving completeren een geloofssysteem dat in alles een vertegenwoordiger is van de Afrikaanse schriftloze religies zoals die langzamerhand bekend zijn geworden. Het kenmerkt zich door een interesse voor deze wereld, waarbij de levenden centraal staan in hun sociale werkelijkheid. Het mythisch corpus centreert zich op de herkomst van de maskers en de *sigi*,

en op de vestigingsgeschiedenis aan de bergwand. Verklaringen van de wereld zijn schaars en de reikwijdte van voorstellingen en mythen is beperkt.

Dit is niet het beeld wat men buiten Mali doorgaans van de Dogon heeft. De Dogon zijn toch degenen die een uitvoerige en doorwrochte scheppingsmythe kennen? Hun hele sociale en dagelijkse leven is daar toch naar ingericht? De Dogon hebben een grote reputatie in het Noorden als 'native philosophers', als een diepzinnige Afrikaanse cultuur, met zelfs een raadselachtig precieze kennis van de astronomie. Uit publikaties van Franse antropologen, vooral Marcel Griaule en zijn levenslange medewerkster Germaine Dieterlen, komt inderdaad een cultuur naar voren die gestuurd wordt door een gedetailleerde scheppingsmythe. Zo verhaalt het bekendste boek van Griaule 'Dieux d'Eaux' (in het Engels vertaald als 'Conversations with Ogotemelli') een scheppingsmythe waardoor het hele Dogon leven op een uiterst gesofisticeerde manier wordt verklaard. Alles hangt daarin met alles samen, een cultureel weefsel van grote schoonheid en enorme reikwijdte. In het latere, veel minder toegankelijke boek 'Le Renard Pale' (1965) volgt een scheppingsmythe van kosmische allure, met tal van details over astronomie. Ook die mythe, die overigens sterk verschilt van de eerste, heeft vertakkingen naar en zou verklaringen geven van bijna elk symbool in de Dogon cultuur, van elk ritueel tot elk detail van de landbouw. Uit die publikatie zou ook blijken dat de Dogon een verbluffende kennis hebben van de astronomie: zo zouden zij weten dat Sirius een dubbelster is, dat de kleine partner van dat stelsel een omlooptijd van 50 jaar heeft, en van zeer zwaar en dicht materiaal gemaakt is. Volgens 'le Renard Pale' zou namelijk deze dubbelster Sirius B de regisseur zijn van de schepping en tevens met haar omlooptijd het ritme van de grote rituelen aangeven. Al met al een prachtig verhaal, dat sterk de aandacht heeft getrokken. Want uiteraard is Sirius een dubbelster, met een kleine compagnon met grote massa en een omlooptijd van 50 jaar. Dat klopt allemaal. 'Cosmonautologen' als Von Daniken hebben dan ook de Dogon gebruikt als bewijs voor hun these: van wie zouden de Dogon dat hebben kunnen horen? Toch alleen maar van buitenaardse bezoekers die deze kosmische kennis aan de Dogon hebben geleerd?

Al hebben Griaule en Dieterlen nooit dergelijke conclusies getrokken, er is wel een groot probleem met de twee genoemde boeken. Dat was er eigenlijk al bij publikatie. Ten eerste week deze informatie geheel af van de ruime kennis die er al over de Dogon was opgebouwd. Ook zouden de Dogon een totaal ander type cultuur zijn dan alle andere Afrikaanse culturen, waarvan er ook toen al zeer vele goed beschreven waren. Dergelijke systemen waren nergens aangetroffen. Maar ook bij de Dogon zelf blijken ze niet te vinden. Sinds 1978 zijn er herstudies verricht van de Dogon, door Bouju en mij, nu gevolgd door anderen. Geen van ons heeft sporen kunnen vinden van dergelijke mythen, noch

van een inrichting van de cultuur zoals door Griaule geschetst. De Dogon kennen geen scheppingsmythe (niet ongewoon voor een Afrikaanse religie), hun 'bovennatuurlijke' wereld is veel vager, grilliger en ambivalenter dan het waterdichte systeem van de beide boeken; symbolisme is beperkt en gefragmenteerd en het sociale leven is lang niet overal doortrokken van religie. Kortom, de Dogon religie komt uit de herstudies naar voren als een 'gewone' Afrikaanse religie, zonder de mythische poespas die Griaule eraan toedichtte. En geen Dogon weet van een dubbelster af, niet van Sirius (die zij kennen als de jagersster - wild en jachthond worden voorgesteld door de gordel van Orion) noch van enige andere ster. Hun astronomische kennis is trouwens beperkt (ook heel gewoon voor een schriftloze religie). De termen voor de sterren uit de Renard Pale zijn geheel onbekend bij onze informanten.

Hoe valt dit te verklaren? Het kan zijn dat de Dogon cultuur sterk veranderd is, tussen 1948-1956 (de Griaule periode van de 'grote openbaringen') en 1980-heden. Maar dan zouden de sporen ervan toch te achterhalen moeten zijn, zo lang is dat niet en zo snel veranderen culturen niet. Misschien heeft Griaule een geprivilegeerde ingang gehad? Ons eigen onderzoek echter heeft een minstens even lange periode beslagen, met een veel intensiever immersie in de Dogon samenleving en grotere taalbeheersing van het Dogon. Ik heb daarom alle redenen om aan te nemen dat het probleem bij Griaule ligt, bij zijn vooronderstellingen, zijn onderzoeksituatie en zijn methoden. Daarin zijn de bronnen van het 'Dogon-probleem' terug te vinden. Griaule was dat de Afrikaanse filosofische systemen de evenknie zouden zijn van de klassieke Griekse of Indische. Hij verrichtte onderzoek vanuit een koloniale machtspositie, sprak slecht Dogon, werkte slechts met enkele informanten die betaald werden voor elke nieuwe informatie. Voor Griaule was veldwerk een militaire operatie, waarin hij, altijd gehaast, tot de geheimen van de Dogon probeerde door te dringen. Hij accepteerde geen 'nee' als antwoord, en leunde met het volle gewicht van de koloniale 'présence'. Het gevolg van dit alles was dat hij kreeg wat hij zocht en wilde: een eindeloos filosofische cultuur, opgebouwd zoals Griaule zelf wilde. Ook de astronomische informatie was in feite zijn eigen kennis van de astronomie: hij kreeg zijn eigen gegevens teruggespeeld van zijn financieel realistische informanten.

Zo zijn er dus twee Dogon religies ontstaan: een Afrikaanse, geschetst in het eerste deel, en een die een beeld geeft van wat een Europeaan dacht dat een Afrikaanse religie zou moeten zijn. Natuurlijk stond Griaule hier niet alleen in; zijn Dogon materiaal paste prima in de negritude atmosfeer van de laat koloniale periode. Later zou het voer geven aan neo-nativistische bewegingen in Europa, en aan black consciousness in Amerika. Op voorbesprekingen van

mijn Griaule kritiek heb ik vooral van zwarte Amerikanen heftig weerwerk gekregen: zij lieten - en laten - zich de mythe van de Dogon niet afnemen. Het zij zo. De mythe van de Dogon blijft bestaan, zolang de openbaringen van Ogotemelli passen in de vigerende constructen van het Noorden. Jammer is wel, dat de roem van de Dogon gebaseerd is op iets dat volgens henzelf leugens zijn: zij hebben er geen goed woord voor over. Jammer ook omdat het de charme en rijkdom van de Dogon cultuur zoals die wel valt waar te nemen, geen recht doet. Een cultuur die er in geslaagd is een buitengewoon harmonieuze samenleving te bouwen in een moeilijke (maar ook mooie!) omgeving, gedragsnormen heeft ontwikkeld waarin respect voor het individu gepaard gaat met het overlevingsbelang van de groep verdient haar eigen waardering. Ook zonder Sirius B.

Literatuur

- Beek van, W.E.A. (1991), Dogon restudied; a field evaluation of the work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, 32, 2, pp. 139-167.
- Bouju, J. (1984), *Graine de l'homme, enfant du mil*, Parijs, Société d'Ethnographie.
- Griaule, M. (1948), *Dieu d'eau; Entretiens avec Ogotemmeli*, Parijs.
- Griaule, M. (1961), Classification des insectes chez les Dogon, *Journal de la Société des Africanistes*, 20: 209-227.
- Griaule, M. (1965), *Le Renard Pale*, vol. 1, fasc. 1, *Le mythe cosmogonique: La Création du Monde*, Parijs, Inst. d'Ethnologie (met G. Dieterlen).
- Guerrier, E. (1975), *Essays sur la cosmogonie des Dogon: L'arche du Nommo*, Parijs.