

17.12.06 Overpeinzingen en aantekeningen bij de “Kasaiëns” te Lubumbashi

door Geert Stienissen

A. Waar zijn de Gewoontes heen?

Getuigt het niet van een misplaatste arrogantie de rijke culturele gewoontes van een diaspora te willen beschrijven in het bestek van een dertigtal pagina's? De vraag stellen is ze beantwoorden. Ik wil bijgevolg niet de indruk geven een volledig overzicht van deze uitgebreide culturele gewoontes te geven, integendeel er wordt in dit essay zeer gericht naar de conclusie over de positie van de vrouw binnen de familie toegewerkt. Wel wordt er in dit schrijfsel een bedenkelijke generalisatie gemaakt. Want zijn “Kasaiëns” een volk? Bestaat er een uniforme cultuur der “Kasaiëns”? Gebruiken ze allen dezelfde rituelen om hun cultuur te beleven? Op al deze vragen dient ontkennend geantwoord te worden. De “Kasaiëns” bestaat vooral in hoofde van de ‘lushois’ als één supra-tribale groep, vaak synoniem voor allochtoon of buitenstaander. In Katanga, zoals elders, impliceert de definitie van een samenleving het onderscheid tussen leden en niet-leden. De notie van lidmaatschap –of burgerschap- van een samenleving wordt vanuit een traditioneel Afrikaans oogpunt bepaald als afhankelijk van afkomst en dus niet van de geboorteplaats¹. In het eerste deel van dit artikel wordt dit anders-zijn benadrukt door een socio-politiek kader te schetsen. Dit doet echter geen afbreuk aan de zelfdefinitie van het “Kasaiëns”-zijn, als opportunistische tactiek. Deze zelfdefiniëring als behorend tot een abstracte groep is zodus een strategisch instrument van zowel autochtonen als allochtonen². In Congo deelt de bevolking de inwoners van haar provincies op in de “originaires” en de “non-originaires”³. In deze tekst zal ik ze respectievelijk als autochtonen en allochtonen vermelden. De volgende pagina's zullen zich beperken tot Luba's met culturele wortels in Kasai, wonend in Lubumbashi. Vandaar de aanhalingstekens die het woord “Kasaiëns” in deze tekst omsluiten. Opmerkend dat de besproken cultuur patrilineair van aard is en eraan toevoegend, gezien het gender-perspectief van deze paper, dat de vrouw in subsaharisch Afrika zowel in de patrilineaire als matrilineaire culturen een rol op de achtergrond vervult⁴, krijgt deze bespreking een bijzondere waarde. Zelden krijgen vrouwen in publicaties de kans om een licht op hun gewoontes te laten schijnen op de door mannen -de echtgenoot bij de patrilineaire en de broer bij de matrilineaire tribale entiteiten- beheerste culturele gewoontes van Centraal-Afrika⁵.

Kasai was tijdens de koloniale periode lange tijd een populair reservoir van arbeidskrachten voor de Katangese industrieën. Maar ook later, zoals de massale immigratie van “Kasaiëns” op zoek naar werk in de nieuwe mijnexploitatie van de ‘Société Minière Tenke-Fungurume’ tijdens de jaren '70 bewijst, blijven “Kasaiëns” hun geluk beproeven in Katanga. Als gevolg hiervan bevolken de “Kasaiëns” in grote getale de mijnsteden in Haut-Katanga. Voor Lubumbashi werd het aantal “Kasaiëns” in 1984 op 40% geschat en de autochtone Katangezen op 52% van de bevolking⁶. Dit hoofdstuk tracht de invloed van de culturele traditie op de sociabiliteit van de “Kasaiëns” te analyseren. Want vijftien jaar na het einde van de kolonisatie blijft een grote meerderheid van de stadsbevolking leven met de dualiteit van traditie en moderniteit van tegenstrijdige culturele en sociale logica's. Door de morele invloed van de kolonisator wiens Christelijke waarden en, er uit voortvloeiend, gedragingen vaak een tegenstelling vormden met bestaande Afrikaanse moraal en gedragingen, paste de Afrikaan zowel zijn gedrag als theoretische inzichten bruusk aan de nieuwe realiteit aan. Het evangelie omarmend, na een initieel wantrouwen, verenigde de bantoe zijn zingeving met het westerse woord Gods. Het ene irrationele geloof versterkte het andere: het alle natuurkrachten bepalende en scheppende Opperwezen uit de

¹ NZONGOLA-Ntalaja, G. (2004): “The politics of citizenship in the DRC”. p3.

² Nota: Voor een beknopte en goede bespreking van etniciteit in Afrika, zie THOMSON, A. (2000): “An Introduction to African Politics”. p57-65.

³ Nota: Zelfs binnen de provinciegrenzen van Katanga wijzen de ‘sudisten’ de Katangese luba's als allochtoon aan in het mijnrijke Haut-Katanga. De nieuwe grondwet, nog door de bevolking aan te nemen via een referendum, zal deze trend door de vermeerdering van het aantal provincies van tien -plus Kinshasa- naar vijftientig -plus Kinshasa- waarschijnlijk versterken. Hoofdstad Kinshasa heeft hetzelfde statuut als een provincie (La Constitution (13/05/05). Article 2 en La Constitution de la transition (04/04/2003). Article 5).

⁴ MALEMBA-M. N'Sakila, G. (2003): “Enfant dans la rue”. p44.

⁵ Nota: Engels' stelling die de onderwerping van de vrouw aan het mannelijk gezag liet samenvallen met de opkomst van het privé-bezit en de klassenmaatschappij werd door studies allerhande, en in het bijzonder antropologische, ontkracht. Dit betekent volgens Coquery-Vidrovitch (2004, p22) niet het ontbreken van vrouwelijke chefs in de prékoloniale Afrikaanse geschiedenis die alleen of in naam van hun mannelijke partner regeerden, wel zijn gevallen waarbij de echtgenote van een chef zichtbare macht uitoefent zeldzaam. Zie ook COQUERY-Vidrovitch (1994, p64-81).

⁶ DIBWE dia Mwembu, D. (2004b): “Vers une nouvelle cohabitation pacifique entre les Katangais et les Kasaiëns du Katanga”. p1. en DIBWE dia Mwembu, D. (2005): “Relectures de l'histoire et transformation des rapports entre les Katangais et les Kasaiëns du Katanga”. p29.

traditie die zin gaf aan bestaande rituelen en de wereld der voorouders kreeg een Christelijk jasje⁷. Zo verdween de traditie noch uit de riten noch uit de geesten van de Afrikaan. Het verschijnt op zijn minst nog steeds, de zwaartekracht van de moderniteit ondergaand, als een wezenlijk element uit het gereedschapskistje⁸. Waarvan gebruikmakend, het individu zich zo goed en kwaad als mogelijk probeert aan te passen aan de sociale omgeving. Ik zal echter betogen dat het teruggrijpen naar de traditie door stedelingen, als een onderdeel van het imaginaire, het bestaan van een heel andere wereld verbergt. Tevens benadruk ik, men herhaalt het immers nooit genoeg, het is ver van de stedelijke centra dat men een maximale maagdelijkheid van traditionele gewoontes vindt, want slechts in het ontoegankelijkste binnenland bewaarde de wet der voorouders zijn puurste vorm⁹. Toch ontkent niemand hun bestaan in het mentale van stadsbewoners. Vele westerse antropologen, sociologen, psychologen en politicologen klagen de traditionele gewoontes aan als een hinderpaal voor vooruitgang. Zo tekende psycholoog Robert Maistriaux in 1964 op dat de bevolking van het verstedelijkte Haut-Katanga nog geen evenwicht vond tussen een verlangen naar vooruitgang en de gehechtheid aan traditionele waarden¹⁰. Vakgenote Maria Leblanc kwam eerder al tot gelijkaardige conclusies voor de 'lushoise'¹¹. Kalend'a Mwamba stelt zich een andere vraag: "(...) s'il a perdu la tradition, est-ce encore vraiment un Africain?"¹²

Uit voorgaande blijkt reeds dat cultuur een evoluerend proces is. Komt een gegeven cultuur echter in contact met andere culturen dan krijgt het inherente evolutieproces een bijzondere impuls. Niet enkel dienden de "Kasaiëns" hun cultuur op honderden kilometers van de geboortegrond te beleven, daarenboven botsten ze in hun kunstmatig gecreëerde nieuwe omgeving op andere Afrikaanse culturen¹³, allen onder druk staand van een interveniërende Europese kolonie en later van een dictatoriale éénpartijstructuur. Waar uiterlijke verschijningsvormen snel aan deze invloed onderhevig kunnen zijn, loopt het mentale aanpassingsproces veel langzamer. Bij studies in verstedelijkte milieus in Afrika vergeten onderzoekers al te gemakkelijk om de ruïnes van de traditie in het mentale betekenisveld te onderzoeken als motor voor sociale actie.

Het rechtvaardigen van een explorerende paper over de gewoontes, als evolutief concept, geschiedt hier vooral door, als tweede element in de tekst, zijn socio-antropologische component uit te werken. Met deze studie laat ik de "Kasaiëns" uit Lubumbashi spreken over de traditie als basis voor genderrollen, zonder deze wegens de beperkte ruimte al te veel te bespreken. Alle besproken fenomenen zullen, zonder te ontkennen dat er andere krachten werken, aan de culturele eigenheid gekoppeld worden. Wat er in deze paper gebeurt is, kortweg samengevat de interactie tussen huwelijkspartners en hun families met een gemeenschappelijke cultuur beschouwen als een sociaal laboratorium. Antwoorden op de sociale, politieke en economische crisis zijn daarbij niet noodzakelijk rationeel van aard, maar doen net beroep doen op de culturele gewoontes als verklarings- en zingevingkader. Let wel, het stedelijke milieu staat niet los van het rurale. De uitgebreide familie is simultaan in de stad en het dorp ingeplant, waarbij de familiale eenheid wordt uitgedrukt door een permanente circulatie van personen, goederen en diensten tussen deze geografische polen¹⁴. Zo wisten reeds de ontwerpers van de sociale politiek van de Union Minière du Haut-Katanga, die een budget hadden om vrouwen van hun arbeiders naar hun dorpen te laten terugkeren om o.a. te pochen met hun nieuwgeborenen¹⁵. Deze voorkennis is essentieel bij het komen tot een definiëring van genderrollen in de besproken context. Bij de verwerking van de gegevens werd

⁷ Nota: De Luba's uit Kasai zijn wel degelijk monotheïstisch. Hun God is volgens VAN CAENEGHEM (1952, p10), "een persoonlijk wezen, enig in zijn soort, dat alles schept, kent, bestuurt, de levensbron waaruit al het andere voortkomt en waarvan al het andere afhangt in zijn bestaan en werkzaamheid, niet alleen in de stoffelijke wereld van mensen, dieren en dingen, maar ook in de geestelijke wereld van nazielen en tovermiddelen". Zelf vond ik geen elementen om de koloniale pro-Christelijke propaganda tegen te spreken.

⁸ Nota: Cultuur is volgens Anne SWIDLER (1986, p273) een repertoire of gereedschapskistje van gewoontes, vaardigheden en stijlen waaruit mensen strategieën voor actie ontwikkelen.

⁹ KALENDA Mwamba (1981): "Shaba, Kasai où en sont nos coutumes?". p49.

¹⁰ MAISTRIAUX, R. (1964): "La femme et le destin de l'Afrique (Les sources psychologiques de la mentalité dite « primitive »)". p17.

¹¹ LEBLANC, M. (1960): "Personnalité de la femme katangaise (Contribution à l'étude de son acculturation)". p266-268.

¹² KALENDA Mwamba (1981): "Shaba, Kasai où en sont nos coutumes?". p190.

¹³ Nota: Tot 1931 probeert de kolonisator de melancholie van de van uitgebreide familie en van clan verstoken rekrut te beperken door en tribalistische woonpolitiek per blok te voeren. Bloedige incidenten in 1931 te Kipushi tussen "Kasaiëns" en arbeiders afkomstig uit Rwanda-Urundi lagen aan de basis van een beleidsverandering: arbeiders werden zowel in de woonkampen als tijdens de werkdienst vermengd (vandaar de naam Tshanga-Tshanga –afgeleid van het werkwoord 'kutshanga' of mengen- voor de blanke kampchefs die de bevolking mengden, alsook controleerden en klachten inventariseerden) en begonnen met eenzelfde taal te spreken die zich ontwikkelde als een verbasterde variant van het Swahili. Wel verzamelden arbeiders met eenzelfde culturele achtergrond zich, met toestemming van de kolonisator, nog in etnische verenigingen om hun solidariteit te uiten. Zie o.a. DIBWE dia Mwembu (2001, p76-78) en FETTER (1973, p33-34).

¹⁴ VERHAEGEN, B. (1990): "Femmes Zaïroises de Kisangani (Combats pour la survie)". pXV-XVI.

¹⁵ MOTTOULLE, L. (1946): "Politique sociale de l'Union Minière du Haut-Katanga pour sa main-d'œuvre indigène et ses résultats au cours de vingt années d'application". p19.

het recente “Coutumes et traditions Baluba” van de Congolese diplomaat Tshibusu Mfuadi voortdurend geraadpleegd. Dit boek is duidelijk een kind van zijn tijd, mijn tijd.

B. Culturele Gewoontes in de Stedelijke Brousse.

§1. Het zelfbeeld van een “Afrikaanse Jood”.

Pierre Petit stelt een migratie van “Kasaïens” naar Lubumbashi vanuit zijn periferie vast vanwege de etnische onlusten¹⁶. In de plaats van te vluchten naar Kasaï namen velen de wijk naar het veiliger geachte Lubumbashi. Lubumbashi doopte men met een macabere humor om tot het salon: het hele huis was schoongeveegd, enkel het salon bleef over om het werk te voltooien¹⁷. Maar Kyungu durfde het conflict niet ten volle naar de provinciehoofdplaats, waar de “Kasaïens” beter georganiseerd bleken dan in de rest van de provincie door de ‘Coordination Kasaïenne’¹⁸, te importeren uit vrees voor represailles tegen autochtone Katangezen, alsook vernielingen aan en plunderingen van het stadspatrimonium. Hierdoor ging de ernst van het conflict aan nogal wat ‘lushoises’ met roots in Kasaï voorbij. Zo ook aan Lorence Mujinga, die een baluba van Katanga huwde:

“À propos du conflit Kasaïens-Katangais, de mon côté je n’avais pas trouvé qu’il y avait quelque chose de grave, car j’avais la foi en Dieu. J’ai remis tout dans les mains de Dieu (...). Chez moi à la maison par exemple: je suis originaire du Kasaï occidental mais mon mari est Katangais, mais ce conflit n’a rien créé comme problème au sein de notre foyer. Nous sommes restés comme dans le passé. Ce qui signifie que dans les foyers où il y a eu de problème tel que le divorce par ce que tel est Kasaïenne et l’autre Katangais, c’est dans les foyers où ils ne croient pas en Dieu, ils ne connaissent pas l’existence de Dieu. Car si vous croyez en Dieu, vous allez vous mettre en tête que Dieu n’a pas de tribu et il considère tout le monde comme ses créatures et d’un coup cette réflexion vous amènera à dire que je ne peux pas faire du mal à un être comme moi (...).”¹⁹

De vaststelling net als ieder ander een kind van God te zijn, sluit geen verscheidenheid uit. Toch blijkt zelfdefiniëring geen gemakkelijke taak.

“Que veut dire être Kasaïen? On comprend par Kasaïen: une rivière. Nous sommes appelés Kasaïen sur base de cette rivière qui est chez nous.”²⁰

“Bij ons” bestaat volgens een groot deel van de Katangese “Kasaïennes” echter niet meer:

“Nous n’avons plus de terre où nous fixer. Le Katanga fut pour nous une patrie: nous y avons semé tout ce que nous avons pu, notre peine et notre espérance. Nous avons coupé le cordon ombilical qui nous reliait au Kasaï. Nous avons eu tort. Des événements tragiques nous ont récemment rappelé que nous ne sommes pas d’ici. D’où sommes-nous en fin de compte? De nulle part (...).”²¹

Door de allesomvattendheid van de sociale en mentale inbedding van “la Grande Pourvoyeuse” (UMHK/Gécamines), werd “kazi” (het werk) de nieuwe navelstreng van de Katangese “Kasaïens”²². Zo getuigt Marie-Anne Shasha, gehuwd met een arbeider van het mijnbedrijf, over de beeldvorming van de UMHK tijdens de koloniale periode:

“Union Minière, njo baba, njo mama,
Union Minière, njo muyomba, njo shangazi,
Union Minière, njo Mungu.”

“Union Minière, c’est mon père, c’est ma mère,
Union Minière, c’est mon oncle –paternel-, c’est ma tante –maternelle-,

¹⁶ PETIT, P. (2003): “Ménages de Lubumbashi entre Précarité et Recomposition”. p85.

¹⁷ PETIT, P. (2003): “Ménages de Lubumbashi entre Précarité et Recomposition”. p85.

¹⁸ GORUS, J. (2000): “Ethnicity in Katanga”. p118.

¹⁹ Lorence Mujinga. °1968. Luba du Kasaï. Récit de vie uit 1998.

²⁰ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasaï. Récit de vie op 25/02/05.

²¹ Geciteerd door KAYEMBE Kabemba, E. (2000): “Epuration ethnique ou conflit entre les Luba”. p3

²² KIZOBO O’Bweng-Okwess, B. (2005): “Creuset d’une culture populaire”. p83.

Desondanks komt deze “bij ons” of “wij” frequent voor in het taalgebruik, refererend naar een abstract solidariteitsgevoel onder Katangese “Kasaiens” tegenover Katangezen. De eerste maal dat de autochtone Katangese bevolking openlijk op grote schaal met dit solidariteitsgevoel kennis maakte was bij de gemeenteraadsverkiezingen van 1957. Stedelijke centra Lubumbashi en Likasi kregen geen enkele autochtone burgemeester. Van de burgemeesters voor de vier ‘lushoise’ gemeentes, ondertussen werden het er zeven, had één persoon zijn culturele roots in Kivu en drie (2 lubas en 1 Songye) in Kasai²⁴. Het was net de grotere coherentie van de “Kasaiens” die er de verdeelde Katangezen toe noopte tot samenwerking in politieke partijen over te gaan. Moïshe Tshombe vernoemde het alvast als directe aanleiding voor de oprichting van zijn Conakat²⁵, dat twee jaar later de regionale verkiezingen in Katanga won.

Dat supratribale solidariteit nog wel degelijk bestaat op de culturele erfgrond, bleek in de jaren ‘90. Vele tienduizenden “Kasaiens”, als “bena Katanga” of “bena Kyungu wa Kumwanza” bestempelt door de broeders op de culturele erfgrond, konden na hun verplichte terugkeer in de periode ‘92-’94 rekenen op steun en hulp van de uitgebreide familie of van leden van de ‘clan’. Anderen zagen zich verplicht volledig op eigen kracht te herbeginnen. Dit was vaak een gevolg van de relaties tussen de ambitieuze diaspora in het stedelijke Haut-Katanga en de achterblijvers in hun rurale omgeving te Kasai. De regels van de traditionele gewoontes vergetend, stuurde eersten enkel giften naar hun ouders, broers en zussen²⁶. Andere familieleden, jaloers op de bevoorrechten die door hun goedbetaalde arbeid in de stad een status als chef kregen voor de traditionele gemeenschap²⁷, profiteerden niet mee van de vruchten der moderniteit. Deze traditionele sociale weefsels hadden vaak te lijden onder het feit dat vanaf de jaren ‘50 een groot aantal arbeiders zich na de pensionering niet meer definitief vestigde in hun dorp van oorsprong²⁸. De betere medische en sociale infrastructuur in de mijnsteden, alsmede de sociale voordelen voor gepensioneerden en, vooral, de directe steun van de kinderen aan hun ouders waren de voornaamste oorzaken. Deze tendens werd daarnaast versterkt doordat de stedelijke bevolking bestond uit vele “Kasaiens” van de tweede en derde generatie die Kasai enkel via de mondelinge overlevering kenden. Nieuwe Katangezen die vaak na hun studies hun beroepsactiviteiten in Haut-Katanga aanvatten, hebben een andere reden om niet naar de thuisprovincie terug te keren. Een jonge geneesheer beleeft zijn solidariteitsverplichting liever op afstand. De stad zorgt immers voor een relatieve veiligheid voor de “egalitarian force” van hekserij²⁹:

“Le Kasai n’est pas un bon milieu car c’est le milieu où se trouve ma famille. Alors, si je rentre, je devrai prendre en charge plusieurs personnes à la fois et déjà, ma vision se limite. De toute la famille de mon père, je suis le seul à avoir fait l’université. Alors, les autres frères et sœurs peuvent interpréter mal parce que la croyance, c’est que la maman et le papa vont s’enrichir tandis qu’eux restent des malheureux. Alors commence le combat spirituel: comme ils ne peuvent pas faire la guerre visible, ils utilisent le monde invisible pour t’atteindre.”³⁰

De nocture gewoontes uit het thuisland Kasai, volgens stedelingen synoniem voor “terre de sorcellerie”³¹, herleven in Lubumbashi. Om de bestaande ongelijkheden uit te wissen worden familiale banden steeds heruitgevonden. De familie beslaat volgens de traditie in de eerste plaats inderdaad vader, moeder, kinderen en de vaderschapsbinding met de clan, bestaande uit ouders, broers en zussen van de vader en hun respectievelijke kinderen. Deze verschijning van het familie-wezen in deze vorm heet in het tshiluba ‘bana ba diku dimwe’, wat

²³ Geciteerd door NGANDU Mutombo, M. (2002): “Mémoire et promotion sociale des femmes de Lubumbashi”. p19. *en* SIZAIRE, V. (2002): “Femmes-Mode-Musique (Mémoires de Lubumbashi)”. p48. *en* OSAKO Onowamba, A. (2004): “Kazi et les femmes lushoises”. p179.

²⁴ Nota: de gemeente Albert kreeg Pascal Lwanghy met roots in Kivu als burgemeester, de gemeentes Katuba, Kenia en Rwashi kregen resp. de “Kasaiens” Thadée Mukendi, Armand Tshinkulu en Laurent Musengeshi als burgemeester. Laatste kwam van de Songye-tribu en niet van de Luba-tribu zoals beide collega’s.

²⁵ BAKAJIKA Banjikila, T. (1997): “Epuración ethnique en Afrique: Les Kasaiens”. p90.

²⁶ DIBWE dia Mwembu (2001): “Bana Shaba abandonés par leur père: structures de l’autorité et histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga (1910-1997)”. p217.

²⁷ MWABILA Malela (1979): “Travail et travailleurs au Zaïre (essai sur la conscience ouvrière du prolétariat urbain de Lubumbashi)”. p46-47.

²⁸ DIBWE dia Mwembu (2001a): “Bana Shaba abandonés par leur père: structures de l’autorité et histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga (1910-1997)”. p187.

²⁹ See also GESCHIERE, P. (1997): “The modernity of witchcraft (Politics and the occult in postcolonial Africa)”. p113.

³⁰ Geciteerd door RUBBERS, B. (2003): “Devenir médecin en République Démocratique du Congo (La trajectoire socioprofessionnelle des diplômés en médecine de l’Université de Lubumbashi)”. p98-99.

³¹ DIBWE dia Mwembu (2001a): “Bana Shaba abandonnés par leur père: Structures de l’autorité et histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga (1910-1997)”. p217.

'kinderen van hetzelfde gezin' betekent. Belangrijk in deze is het onderscheid dat gemaakt dient te worden tussen de clan als afstamming en de verplichting tot solidariteit: de afstamming is patrilineair en volgt de bloedlijn van de vader maar de verplichting tot solidariteit is uitgebreider want het betreft zowel de bloedlijn van de vader als de bloedlijn van de moeder³². De met enige zin voor poëzie typerende metafoer "l'enfant est semblable à la pirogue qui se balance à gauche et à droite" vat deze voor bantoevolkeren kenmerkende solidariteit samen³³. Ook mag in theorie niemand benadeeld worden omwille van zijn biologische positie. Het spreekwoord 'ku bamanseba kakwena kamansebansaba, bonso mbana babo ne banyoko', uit het tshiluba vertaald als 'tussen de ooms van moeders kant zijn er geen kleine ooms', benadrukt dit gegeven³⁴. Want 'tshiadima umwe, tshiadia bangi', 'wat geogst wordt door één iemand, wordt door allen gegeten, wat één iemand verwerft, wordt door allen gedeeld'. Zoals eerder betoogd bestaat het volgen van de traditionele gewoontes in zijn meeste pure vorm ver van de stedelijke centra. Zo beschouwen de "Kasaïens" mensen uit het thuisland als "brousse"-bewoners. Deze laatste groep beschouwt een omgeving waar de traditionele waarden snel verwateren als "brousse".

De "Kasaïens" leven met andere woorden in een stedelijke "brousse"³⁵. Toch vereenzelvigd de "Kasaïen" zich met zijn traditionele gewoontes en vooral met het verbod:

"Etre Kasaïen, c'est aussi être lié à sa coutume parce que chez nous il y a beaucoup d'interdits!"³⁶

§2. 'Dibaka', het huwelijk.

Het is moeilijk om in het Lubumbashi van de eenentwintigste eeuw een constante te ontdekken in de evolutie van een prille relatie tussen man en vrouw tot een duurzame huwelijksrelatie. Daarom wil ik drie kantelmomenten uit de relatie als uitgangspunt voor zijn typering nemen. In Lubumbashi kent het huwelijksproces twee cruciale etappes. In eerste instantie sluit de toekomstige partner de deur voor andere mannen door de 'pré-dot' aan de 'pater familias' van zijn toekomstige vrouw te geven. Hiermee opent hij de mond van het familiehoofd waardoor de onderhandeling over de echte bruidschat kan beginnen. De verloving wordt impliciet uitgesproken door het bepalen van de bruidschat. Deze verloving verloor echter zijn definitieve karakter. Niet enkel zijn ongehuwde vrouwen niet zelden virtueel verloofd met enkele mannen op hetzelfde ogenblik doordat ouders om economische redenen van verschillende personen een "pré-dot" aanvaarden, maar ook lopen relaties dood tijdens deze periode van verloving. Bijkomend element in dit proces is het feit dat de aanvaarding van de "pré-dot" door de vrouw en haar ouders, of net de weigering ervan, een resem nieuwe kandidaten wakker schudt om toch een poging te ondernemen de jonge vrouw voor zich te winnen alvorens ze in haar status van gehuwde vrouw theoretisch onbereikbaar wordt. De definitieve aanvaarding gebeurt door de donatie van de bruidschat of 'dot' aan de ouders van de jonge huwbare vrouw, vergezeld van de gewoonterechterlijke bruiloft. Een derde kantelmoment is het starten van een gezin. Het hebben van kinderen geeft de vrouw aanzien en het huwelijk betekenis.

2.1 De huwelijkskandidaat.

Voor de clans van de Luba-tribu, de uitzonderingen bevestigen ook hier de regel, is het huwelijk ('dibaka') exogaam op het niveau van de clans en endogaam voor de tribale entiteit³⁷. De huwbare partner komt bij voorkeur uit een andere clan van de tribu, hoewel clans die te dicht bij de eigen clan aanleunen in bepaalde gevallen uitgesloten worden³⁸. Met de opkomst van de romantische liefde, ingevoerd door westerlingen en versterkt door het verlies van de traditionele gezagstructuren, verloor deze regel zijn evidentie. Huwelijkskandidaten zijn niet meer noodzakelijk van éénzelfde tribale éénheid. Vele geëmancipeerde "Kasaïennes" kiezen er bewust voor niet met iemand van hun 'tribu' te trouwen. Eén onder hen is journaliste Christine Kamba van de krant 'L'Etendard', naar eigen zeggen afgeschrikt door haar polygame vader. Ze meent

³² KALENDA Mwamba (1981): "Shaba, Kasaï où en sont nos coutumes?". p26.

³³ KALENDA Mwamba (1981): "Shaba, Kasaï où en sont nos coutumes?". p26.

³⁴ KALENDA Mwamba (1981): "Shaba, Kasaï où en sont nos coutumes?". p27.

³⁵ Nota: Dit contrast is eveneens te vinden bij het gebruik van het woord imbeciel. Deze scheldnaam krijgen teruggekeerde "Kasaïens" na het etnisch conflict van '92-'94 opgekleefd. Want enkel imbecielen, aldus de broeders op het thuisfront overtreden hun gewoontes (DIBWE dia Mwembu, 2001, p225). In tegenstelling hiermee eisten de 'évolués' uit Kasaï tijdens de koloniale periode een bewijs dat hen dissocieert met de "imbecielen die niet aan tafel eten" (KALULAMBI, 1997, p162).

³⁶ Liliane Kaseba Mulayi. °1967. Luba du Kasaï. Récit de vie op 23/02/05. en Julie Ntumba Mutambayi. °1962. Luba du Kasaï. Récit de vie op 02/03/05.

³⁷ Nota: Een clan bestaat uit verschillende bloedlijnen, en een tribale entiteit uit verschillende clans.

³⁸ TSHIBASU Mfuadi (2004): "Coutumes et traditions Baluba". p98.

dat het spreekwoord uit het tsiluba, ‘ukaji ki muntu to’, dat stelt dat de vrouw geen mens is, het denken van mening “Kasaiën” nog beïnvloedt³⁹. Een vijftienvijftigjarige studente farmacie van Sanga-origine vertelde me dan weer dat ze van haar moeder de raad kreeg absoluut niet met een “Kasaiën” te trouwen. Dat haar grootvader, kapitein bij de FAZ, zijn eerste vrouw –en haar grootmoeder- vanuit Kinshasa terug naar haar dorp van oorsprong stuurde na zijn derde huwelijk kan een verklaring zijn. Het dreef haar moeder alvast in de armen van een medestudent psychologie van de universiteit van Kisangani, geen “Kasaiën” maar van de Katangese Sanga-tribu. Achter deze anekdotes schuilt een veelgehoorde opmerking: “Kasaiëns” houden te veel vast aan hun traditionele gewoontes. En deze worden niet altijd even geschikt geacht voor stedelijke milieus. In een ideale wereld is de vrouwelijke huwelijkspartner bovendien maagd, dit fenomeen staat bekend als ‘dibaka dia kabandu’:

“Quand j’étais encore chez nous, les parents nous interdisaient de courir avec les hommes. Parce que si on te marie déjà deviergé, le futur mari ne peut pas donner une chèvre à ma mère. C’est la même éducation que je donne à mes filles. Il y a celles qui suivent ses conseils et d’autres s’en passent.”⁴⁰

Ze hoeft echter niet meteen te vrezen de geit mis te lopen:

“Si la fille est mariée vierge, son mari doit donner une chèvre à la maman. Pour le moment même si la fille n’est pas vierge, on demande toujours cette chèvre. C’est ce qu’on appelle « bougi wa nyima ». (...) Toutefois, il y a d’autres parents honnêtes qui n’exigent pas cette chèvre s’ils savent que leur fille se méconduisait.”⁴¹

Bij vele jonge vrouwen die zich zoals de overgrote meerderheid van de lushoises niet aan deze voorschriften hielden en daarenboven zwanger worden, weigeren hun vriendjes te erkennen de vader van het kind te zijn. Bij de talrijke jonge ongehuwde moeders in de stad zijn er uiteraard ook “Kasaiennes”. Ik sprak met twee onder hen. Hoewel ze zich door de oudere generatie gestigmatiseerd voelen, denken Greta Tshibwabwa, 21 jaar, noch Marie Michel Kamwanya, 22 jaar, lange tijd vrijgezel te blijven⁴². Tshala Mujinga, moeder van vijf kinderen waaronder drie meisjes, verwoordt de mening van vele moeders. Voor haar zijn het merendeel van de jongens oneerlijk. Wanneer een jongen erin slaagt een meisje te verleiden, verlegt hij zijn interesse naar een volgend slachtoffer⁴³. Deze zwangerschappen volgen bovendien zelden uit de eerste seksuele ervaringen. Die daden vinden volgens de begeleidsters van de NGO Reconfort, die tienermoeders een opleiding als kleermaakster geven, meestal plaats met iemand dicht bij de meisjes, die niet ouder dan 11, 12 of 13 jaar zijn bij de eerste seksuele contacten. Deze persoon is vaak een lid van de familie zoals een neef, oom of stiefbroer. Ik wil benadrukken dat dit een praktijk is die vooral plaats heeft in minder goedgeoede stedelijke milieus en niet specifiek voor een groep met een bepaalde afstamming is. Bovendien konden door het taboe, één van de velen in Lubumbashi rond dit gegeven, deze beweringen niet gestaafd worden met een getuigenis.

2.2 De bruidschat.

De meest universele gewoonte uit de traditie, aanwezig in Lubumbashi, is het betalen van een bruidschat door de man aan de familie van zijn toekomstige echtgenote. Het principe van een bruidschat, bekend als “dot”, wordt unaniem positief benaderd. En dit als een symbool van een nieuw één-zijn. Zo stelt “Kasaiëne” Jacqueline Mulanga:

“La dot est le symbole du mariage. C’est pour montrer que les deux familles sont unies. (...) La dot donne la valeur et le poids à la femme.”⁴⁴

Maar net zo vertelden Marceline Kashala Yav, van de Rund-tribu, en Matilda Songwe Kimba, Bemba van origine me respectievelijk:

“On donne la dot pour honorer la fille et même ses parents. C’est un symbole qui témoigne que la fille est mariée.”⁴⁵

“La dot est un symbole qui témoigne que la fille s’est épousée. C’est elle qui nous donne la joie de marier sa fille. Elle valorise la fille.”⁴⁶

³⁹ Christine Kamba Mukundi. Luba du Kasai. Interview op 02/03/05.

⁴⁰ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasai. Récit de vie op 25/02/05.

⁴¹ Jacqueline Mulanga wa Tshisumba. °1953. Luba du Kasai. Récit de vie op 16/03/05.

⁴² Marie Michel Kamwanya Kanyinda en Greta Tshibwabwa Mbuyi, Luba du Kasai. Interviews op 14/04/05.

⁴³ Tshala Mujinga. °1957. Lulua. Récit de vie op 10/12/97.

⁴⁴ Jacqueline Mulanga wa Tshisumba. °1953. Luba du Kasai. Récit de vie op 16/03/05.

⁴⁵ Marceline Kashala Yav. °1968. Rund. Récit de vie op 17/03/05.

Als één van de essentiële instituties van de gewoontes was de “dot”/bruidschat sedert de Europese penetratie van het Afrikaanse continent onderwerp van talrijke studies. Zij beschreven vooral zijn huidige verschijningsvorm in rurale omgeving, vaak besluitend dat het een verkoop van de vrouw door haar familie betrof. De oorspronkelijke functie blijft echter ver van een mechanisme ter verrijking ten koste van dochterlief. De belangrijkste motivaties voor de “dot” als transactie tussen de twee familie zijn volgens Kalend’a Mwamba⁴⁷:

- (a) Een compensatie voor activiteiten die door het vertrekkende familielid niet meer uitgeoefend zullen worden ten gunste van de clan.
- (b) Een publiek bewijs van de vrije wil waarmee de twee clans de beoogde alliantie officialiseren.
- (c) Een gage betaald ter verzekering van een goede behandeling van de vrouw in haar nieuwe clan.
- (d) Een garantie voor stabiliteit van de nieuwe alliantie van getrouwden door zijn symbolische contractwaarde tussen twee families.

Dat de bruidschat in zijn huidige context de huwbare vrouw in een stedelijk kader tot koopwaar herleidt, is een al te simplistische opvatting⁴⁸. Na het geven van de “pré-dot” die dient “om de mond van de te openen” van de vertegenwoordiger van de vaderlijke bloedlijn –deze pré-dot vertegenwoordigt meestal niet meer dan een bak frisdrank, een krat bier en een door de huwelijkspretendent zelf te bepalen bescheiden som geld- onderhandelt laatstgenoemde met de vader van het meisje of één van zijn broers over de te doneren bruidschat. Echter nooit zonder dat de dochter instemde met het huwelijk. Leidraad bij het bepalen van het bedrag zijn vooral het onderwijsniveau van de toekomstige bruid en de socio-economische positie van de aanstaande. Het onderwijsniveau van de toekomstige bruid omdat de familie de voor hun dochter gemaakte kosten tijdens haar jaren in het ouderlijke huis als uitgangspunt neemt. Educatie geldt hierbij door een onderfinanciering van het onderwijs van overheidswege en daaruit volgend zijn semi-private karakter als voornaamste kost. Tevens heeft het onderwijsniveau invloed op de periode die een persoon ten laste van de familie is en zal het toekomstige huishouden van de vrouw de mooiste vruchten van haar onderwijsopleiding plukken. De socio-economische positie van de aanstaande omdat het bepalen van de bruidschat een gevolg van onderhandelingen is. Tijdens deze onderhandelingen doen beide partijen beurtelings voorstellen om langzaam naar een compromis toe te groeien. De toekomstige bruidegom zal trachten de hoogte van de bruidschat naar beneden te brengen, maar vindt het eveneens onwaardig om een naar zijn mening te lage prijs te betalen. Want hij kan de kracht van zijn mannelijkheid, die vereist dat een vrouw onder zijn hoede staat, voor eeuwig verheerlijken via een hoge geldelijke transactie. Vaders willen hun dochters trouwens gewaardeerd zien met een voldoende hoge geldprijs. Maar ook hun dochters zien het als voorwaarde voor een gelukkig huwelijk want voorspellend voor de welvaart van het te vormen gezin⁴⁹. Naast deze monetaire component bestaat de bruidschat uit een stoffelijke component. Met uitsluiting van een kostuumpak voor de vader en een ‘pagne’ –een typisch kleed- voor de moeder is deze aan verandering onderhevig. Enkele andere veelvuldig voorkomende elementen van deze stoffelijke component zijn schoenen, hoofddoeken, dekbed, fris- en alcoholische dranken, elektronische artikelen.

“J’ai déjà marié deux filles et mes deux garçons sont aussi mariés. En demandant la dot, nous avons tenu compte des études de mes enfants. Pour la première fille que j’ai mariée, nous n’avons demandé que 150 dollars, costume du père, deux pagnes, une chèvre, plus une couverture, souliers et un foulard. Ses études supérieures, elle les a fait chez son mari. (...) Tandis que pour la deuxième fille nous avons demandé 400 dollars, ceci en tenant compte des études de notre fille, costume: 2 pièces, foulards, souliers, deux chèvres, plus un radio.”⁵⁰

Met de oorspronkelijke symboliek is tevens de coalitie tussen de families naar de achtergrond verdwenen. Want volgens de gewoontes van de Luba’s uit Kasai stopt de verplichting van de “dot” nooit. Het is m.a.w. de verplichting van iedere gehuwde man zijn schoonfamilie, indien mogelijk, te blijven steunen. De huidige strategie om een zo hoog mogelijk bruidschat te krijgen voor de dochter, kan op termijn nefaste gevolgen hebben voor het voortbestaan van vernoemde verplichting. De man zou hiermee zijn plicht tegenover de schoonfamilie als afgekocht zien en verder niet meer bijdragen aan hun welzijn⁵¹. Liliane Kaseba is dezelfde mening toegedaan:

⁴⁶ Matilda Songwe Kimba. °1962. Bamba. Récit de vie op 14/03/05.

⁴⁷ KALENDA Mwamba (1981): “Shaba, Kasai où en sont nos coutumes?”. p47-48.

⁴⁸ Nota: o.a Benoît VERHAEGEN (1990, XXII) maakt de fout de sociale realiteiten verborgen achter monetaire uitwisselingen niet in rekening te brengen bij zijn beschrijving van de bruidschat.

⁴⁹ Ecole secondaire SNCC, Njanja: “Fille-Femme à Lubumbashi: discussion ouverte”. 22/02/05.

⁵⁰ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasai. Récit de vie op 25/02/05.

⁵¹ Emilie Zola Kalufuako. Kongo. Interview op 17/02/05.

“Parfois la femme est considéré comme une esclave. La dot est vraiment élevée et à cause de cela le mari ne se sens plus obligé de contribuer dans la famille de la femme. Donc d’assister la belle-famille.”⁵²

Het huwelijk reikt volgens de traditie inderdaad verder dan het individu. Het verenigt twee families⁵³. De coalitie van de twee families zorgt voor een zekere stabiliteit van het huwelijk. Zeker de vrouw wordt onder druk gezet om niet tot een scheiding over te gaan want dit betekent immers dat de bruidschat terugbetaald moet worden, wat met de huidige excessieve -doch vlug uitgegeven- bedragen meer dan ooit voor problemen kan zorgen. Indien een scheiding plaats heeft op vraag van de vrouw of in onderling overleg dient de bruidschat –meestal slechts de monetaire component- te worden teruggeven alvorens de vrouw opnieuw kan trouwen⁵⁴. Verder kent de aangegane coalitie de befaamde schoonmoederrol toe aan beide families. Bij echtelijke problemen zal er in principe bemiddeling plaats vinden tussen de twee families. In de realiteit gebeurt dit niet frequent gezien huwelijkspartners erop anticiperen door hun problemen binnen de beslotenheid van het kerngezin op te lossen of verder laten broeden, maar ook omwille van fysieke en psychische defamilisering (de delokatie van families en de minder hechtere familiebanden). Als instituut stelt niemand de “dot” in vraag. De nood aan betalen der bruidschat als symbool voor het huwelijk tout court, en dus niet enkel voor het gewoontehuwelijk, heeft zich diep in het mentale bewustzijn van de ‘lushoise’ gevestigd. Zonder deze daad voelt de vrouw zich niet getrouwd. Zelfs niet indien er wel een kerkelijk en/of burgerlijk huwelijk werd gesloten. Alle samenlevingsvormen tussen man en vrouw, waarbij geen sprake van de betaling van een bruidschat, staan bekend als ‘concubinage’ of ‘vagabondage sexuel’⁵⁵. De samenlevingsvorm waarbij geen bruidschat betaald werd, begon aan een sterke opmars maar dit zonder dat de in het mentale bestaande definitie van het huwelijk aangepast werd. Het geven van de afgesproken bruidschat voor het gewoontehuwelijk is bij wet geregeld. Het is dus juridisch afdwingbaar.

“On donne la dot pour éviter certains problèmes avec la famille de la femme. Mon mari n’a donné qu’une partie de la dot par manque de moyen. C’est un problème sérieux chez moi. Les membres de ma famille étaient partis même l’accusé en justice. Le juge lui a montré le principe du mariage et lui a demandé de donner la dot. Jusque là il n’a donné que 70 dollars. Le juge lui a beaucoup reproché du fait qu’il est resté longtemps sans donner la dot.”⁵⁶

Hoewel het meestal wel de vader van de bruid is die de bruidschat bepaalt, krijgt hij in tegenstelling tot de stoffelijke component niet noodzakelijk het geld ervan. Zo moet hij de dollars voor zijn eerste dochter volgens de gewoontes aan een lid van zijn uitgebreide familie laten. Voor volgende dochters (nummer twee en drie) kan er ook een verplichting zijn bij bepaalde clans om het geld te doneren aan een familielid van de vader terwijl hij altijd kan kiezen het geld aan leden van zijn familie te laten “pour n’est pas être considéré égoïste par la famille”⁵⁷. Waarmee de verstikkende familiale solidariteit tot uiting komt. Een andere manier om aan zijn verplichting van de bruidschat te voldoen is door de te ontvangen bruidschat voor de eerste dochter uit het huwelijk aan de ouders van de vrouw af te staan. Zo’n dochter staat bekend als kind van ‘Mulambu’:

“Etant enfant de Mulambu, ma mère m’avait toujours dit de ne pas devenir religieuse. (...) C’était en 5ième que je suis commencé à aspirer à être religieuse. Quand je voulais entrer le couvent quelques années plus tard, mon père a donné une somme à mon grand-père comme le symbole de ma dot. Comme fille aînée, je suis un enfant de Mulambu, c.-à.-d. ma dot sera destinée à la grande famille. Mais mon grand-père ne voulait pas prendre l’argent parce que cela venait de mon père. Alors, j’étais obligée de sortir l’argent moi-même, aussi parce que à ce temps

⁵² Liliane Kaseba Mulayi. °1967. Luba du Kasai. Récit de vie op 23/02/05.

⁵³ TSHIBASU Mfuadi (2004): “Coutumes et traditions Baluba”. p95-96.

⁵⁴ Nota: In theorie kan de vrouw niet zomaar haar valiezen pakken zonder raadpleging van de families. Bij Carine Mujinga (°1976. Luba du Kasai. Récit de vie uit 1998) haalde de moeder haar dochter terug naar het ouderlijke huis. Het huwelijk zat op een dood spoor vermits de echtgenoten het bed niet meer deelden en de man meestal niet meer thuis sliep. Zij keerde terug naar het ouderlijk huis terwijl de man een andere vrouw in huis nam. Zolang de ouders de “dot” niet terugbetalen bezit ze het statuut van ‘mukaji wa tshikonga’, ze kan volgens het gewoonterecht niet hertrouwen. Dit verschilt van het tijdelijk verlaten van het echtelijk huis door de vrouw, in dit geval betaalt ze een lagere som aan haar man als boetedoening opdat deze haar terug zou aanvaarden.

⁵⁵ Nota: Toen ik bij het geven van een lezing over “la vie sociale de la femme lushoise” in de ‘salle safina’ bedekte kritiek gaf op de functie van de “dot” in stedelijk milieus, kwam een jongedame achteraf met nodige ongerustheid in haar stem peilen naar de juiste bedoeling van mijn woorden. Pleitte ik echt voor een afschaffing van de bruidschat? Meteen viel een andere aanwezige, jurist van opleiding, haar in de rede om mijn kritische noot in de ‘lushoise’ melodie te integreren. Neen, zo vermoedde hij, enkel de excessieve bedragen worden aangeklaagd. De jongedame, gerustgesteld, wenste me zonder verdere vragen te stellen een voorspoedig onderzoek. Waarvoor nogmaals dank.

⁵⁶ Getride Kimonga Mbo. °1959. Luba du Kasai. Récit de vie op 28/02/05.

⁵⁷ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasai. Récit de vie op 25/02/05.

là je travaillais déjà à la Gécamines à Kambove. Les autres filles « kasaiennes » au couvent n'ont pas eu le même problème. Mon cas était tout à fait particulier!”⁵⁸

Samenvattend moeten we stellen dat aan de basis van de moderne “dot” een viervoudig mechanisme ten grondslag ligt:

- (a) De expliciete erkenning van de partnerkeuze van de dochter door de kernfamilie.
- (b) De wederkerige aanvaarding van de sociale en economische verantwoordelijkheid van de man en van de familie van zijn echtgenote.
- (c) Een losse coalitie tussen twee families.
- (d) Een bijdrage leveren aan een verhoogde sociale status⁵⁹ van de schoonfamilie via Amerikaanse dollars⁶⁰ of luxegoederen.
- (e) De vrouw trouwt niet, maar wordt getrouwd⁶¹.

2.3 Kinderen als bezegeling van een verbond.

In de Congolese samenleving, en bij de “Kasaiens” in het bijzonder, is het huwelijksverbond in de eerste plaats bedoeld voor de voortplanting. Liefde en harmonie bekleden een ondergeschikte functie. “Kasaiennes” wensen hun (toekomstige) echtgenoot dan ook veel kinderen te schenken. Nieuw leven schenken is voor de vrouw niet enkel een wens maar een plicht. In Lubumbashi blijft de waarde van de vrouw bepaald door het moederschap. Het is noch haar monetaire rendabiliteit, noch haar werk, noch de sociale rang, noch de liefde, noch haar fortuin dat de essentiële waarde van de vrouw bepaalt maar het moederschap⁶². Dit moederschap is een garantie op een verhoogde kans voor een blijvend huwelijk omdat het een belangrijke reden voor de dreigingen van verstoting of “bureaugamie” wegneemt.

Sterven zonder kind is een absolute dood sterven. En staat voor de haar dood afwachende vrouw gelijk aan een dagelijkse marteling van onvervuld verlangen, het ritueel van meelijwekkende klaagzangen door seksegenotes en de eeuwige verwijtende blik van haar echtgenoot. Want enkel door de geboorte van een kind zullen de ouders en voorouders herleven in de namen van het nageslacht. Een jongen als eersteling is de wens van ieder zich respecterende “Kasaien”. Mannelijk leven is immers nodig om de bloedlijn verder te zetten. De taak van de vrouw is dus, nog meer dan moeder te zijn, mannen baren. Moeders wensen eens een zoon gebaard te hebben, meisjes ter wereld te brengen als goedkoop “main d’oeuvre supplémentaire” voor het huishouden.

“En général, dans notre coutume, on dénigre la femme. Elle n’est qu’une chose achetée. C’est pourquoi les hommes changent leurs femmes comme leurs habits. Il existe vraiment peu d’hommes qui donnent la valeur à leurs épouses: seulement les hommes éduqués ou celles qui ont évolué dans d’autres milieux qu’au Kasai. Etre femme, c’est surtout lié à avoir des enfants. Quand une femme n’a pas d’enfants, elle se voit maltraitée. Avoir des enfants est pour nous femmes la garantie de notre mariage.”⁶³

Het kind symboliseert de continuïteit van het verbond tussen twee families⁶⁴. Het als teken van prestige aanzien nieuw leven wordt in theorie nooit als last beschouwd. De verwerving van goederen of accumulatie van rijkdom staat bij bantoes immers nooit los van de medemens waaruit volgt dat kinderen een investering voor de toekomst heten. Zo poneert een populair gezegde ‘kuatshila mwana mpasu pakolayi neakukuatshila pebe’, vertaald als

⁵⁸ Clémentine Mbuyi Ngombo. °1965. Luba du Kasai. Récit de vie op 03/03/05.

⁵⁹ Nota: Anders dan puristen beweren was dit altijd een element inherent aan de ‘dot’ zo beschreef de traditionele Luba-chef van de Katangese ‘groupement Butumba’ (Luba du Katanga. Interview op 29/03/05 te Luena) me de situatie voor er sprake van geld was. Na de penetratie van de Portugezen in Luba-gebied werd het vuurwapen symbool van de bruidschat. Maar niet ieder wapen werd even geschikt geacht: bepaalde wapens hadden door hun functionaliteit voor de jacht een hogere socio-economische waarde. Hierdoor verhuisde een zulk wapen ontelbare malen als bruidschat net door zijn zeldzaamheid en het hieraan verbonden status als uitstekend jager. Eenzelfde fenomeen was te vinden bij het vragen van zeldzame kralen als bruidschat, ook hier bepaalde de zeldzaamheid het sociale status van het familiehoofd.

⁶⁰ Nota: Door de inflatie van de lokale munteenheid (Congolese Franken en vroeger de Zaïres) wordt overal in Congo de prijsbetaling van financiële transacties die niet per direct plaats hebben in Amerikaanse dollars bepaald. Ter illustratie: bij mijn eerste reis naar Lubumbashi in 2004 steeg de CFA in de periode februari-maart van 360 naar 375 voor 1 Amerikaanse dollar, bij mijn tweede reis in 2005 steeg de CFA in de periode februari-mei van 450 naar 505 voor 1 Amerikaanse dollar.

⁶¹ Nota: Dit is een populair gezegde onder mannen in Congo om hun superioriteit ten opzichte van hun vrouw te benadrukken. Zie o.a. ook NGONDO a Pitsandenge (2001, p199) of TSHONGA-Onyumba (1984a, p54).

⁶² MUNZHIRWA, M. (1985): “Aux racines du développement, le rôle de la femme”. p352.

⁶³ Liliane Kaseba Mulayi. °1967. Luba du Kasai. Récit de vie op 23/02/05.

⁶⁴ TSHIBASU Mfuadi (2004): “Coutumes et traditions Baluba”. p41.

‘vang de sprinkhaan voor je kind en als hij groot is zal hij er vangen voor jou’⁶⁵. Het is veilig om te beweren dat een bijkomend familielid een potentiële vorm van sociaal kapitaal is, op wiens solidariteit voor de verwerving van financieel kapitaal in de toekomst gerekend kan worden. Uit voorgaande volgt dat een kinderloos huwelijk symbool staat voor culturele en materiële armoede⁶⁶. Bij een scheiding van de partners in deze patrilineaire ‘tribu’ behoren de kinderen aan de man toe. Indien deze de bruidschat niet betaalde hoort het kind automatisch aan de vrouw toe. Het is immers de bruidschat die kinderen baart⁶⁷:

“Si le mari ne donne pas la dot, la femme est considérée comme une prostituée. Et si par exemple cette femme trouve un autre mari, elle peut partir avec ses enfants chez le nouveau mari parce que ses enfants sont considérés comme étant les enfants d’une prostituée.”⁶⁸

In Lubumbashi springen families soepel om met deze verplichting. Een symbolische gift van de vader aan de ouders van de zwangere vrouw volstaat voor de erkenning van het kind, zonder dat deze gift noodzakelijk (een deel van) de bruidschat vormt. Economische motieven spelen een hoofdrol voor deze versoepeling. Met de erkenning hopen de zwangere vrouw en haar familie op blijvende financiële steun van de vader voor zijn kind. Bovendien wordt hierdoor voorkomen dat de zwangere vrouw gestigmatiseerd geraakt door haar omgeving. Maar de zwangerschap kan ook een bewuste tactiek zijn. Bijvoorbeeld bij een weigering van de vader de geliefde van zijn dochter als toekomstige schoonzoon te aanvaarden of de onmogelijkheid van het huwelijk door het eisen van een te hoge bruidschat. Het koppel oefent zo druk uit om toch tot een huwelijk te kunnen overgaan.

2.4 Bureaugamie.

Een officieel verbod op polygamie volgde uiteindelijk op 4 april 1950. Monogamie was een voorwaarde voor het verkrijgen van o.a. een bouwvergunning of de aankoopakte van een huis of grond. Toch waren polygame relaties allesbehalve uitzonderlijk. Nog steeds bestaat er in Congo polygamie niet in het minst bij de “Kasaïens”, die een traditie van veelwijverij hebben. In de stedelijke milieus van het land kent men dit fenomeen als bureaugamie. Bureaugamie is een neologisme uit het dagelijks leven in de Democratische Republiek Congo waaronder de wijdverspreide vorm van polygamie waarbij een man met meerdere vrouwen die elk een afgeleide functie hebben samenleeft, verstaan wordt⁶⁹. Indien de financiële situatie van het huishouden het toelaat, beschouwen veel vrouwen het als onderdeel van de Afrikaanse cultuur. Meestal beperkt protest zich tot het aanklagen van de verwaarlozing van één van de vrouwen door de echtgenoot. Sommige vrouwen kiezen er bewust voor om tweede bureau te worden. Zeker intellectuelen met beroepsambitie zien geen graten in het statuut daar het hen een zekere vrijheid van beweging geeft⁷⁰. Dat ze hun man moeten delen is geen punt: wie met een Congolees huwt, weet dat huwelijksrouw van de man niet meer dan een utopie is⁷¹.

Men merkt op dat ontrouw van de getrouwde vrouw, indien economische motieven geen rol spelen, in de meeste gevallen een reactie is op een gevoel van verwaarlozing van haar door de echtgenoot ten voordele van andere vrouwen, hetzij ‘bureaus’, concubines of prostituees. Toch blijft ook in dit geval ontrouw een uiterst verwerpelijk goed en een reden voor scheiding. Een goede vrouw mag het slechte gedrag van haar echtgenoot niet imiteren. Ter illustratie wil ik hier enkele resultaten bespreken van een studie uit 1975 met antwoorden van 158 uit het hele land afkomstige universiteitsstudentes (met een respons van 87% van de totale populatie) van de campus van Lubumbashi die deel uitmaakte van de nationaal ééngemaakte universiteit UNAZA. De belangrijkste kwaliteit van een moeder heette, volgens de rangschikking naar eigen prioriteiten, trouw. En dit voor 58,2% van de respondenten. Op de vraag naar ontoelaatbaar gedrag voor een moeder zette 71% van de respondenten ontrouw op de eerste plaats van hun lijstje. Deze ontrouw moet in de eerste plaats gezien worden als seksueel gedraging⁷². Trouw is niet van toepassing op de man omdat hij met het doneren van de “dot” zijn

⁶⁵ Ody Kugenga Mwa kadyala geciteerd door MIANDA, G. (1996) “Femmes Africaines et Pouvoir (Les maraîchères de Kinshasa)”. p138.

⁶⁶ Nota: In een bescheiden enquête bij 126 mannelijke (48%) en vrouwelijke (52%) respondentes uit de wijk Shimbo van het Gécamines-kamp Panda te Likasi in het kader van een thesis toont IHEMBA Yav (1986, p24-35) de noodzakelijkheid van het hebben van kinderen (94%) aan. Ook trouwt 62% in de eerste plaats om kinderen te krijgen (tegenover 16% uit liefde), staat voor 61% van de respondenten steriliteit van de vrouw synoniem voor armoede en 85% van de mannen bij steriliteit van de echtgenote een tweede vrouw huwen (54%) of scheiden om een nieuwe eerste vrouw te huwen (31%). Getuigenissen leren me dat deze cijfers anno 2005 niet achterhaald zijn en nog steeds een correcte indicatie geven van de mentaliteit rond kinderrijkdom in het verstedelijkte Haut-Katanga. Let wel: de waard van de cijfers rijkt niet verder dan het indicatieve!

⁶⁷ THEUWS, T. (1962): “De Luba-mens”. p20.

⁶⁸ Getride Kimonga Mbo. °1959. Luba du Kasaï. Récit de vie op 28/02/05.

⁶⁹ LIKAMBE Li-Bengha Santu Del (2003): “La fécondité dans un milieu suburbain de Lubumbashi (Kabulameshi). p132.

⁷⁰ Clarisse Kisanga. Luba du Katanga. Interviews: 8-12/04/05.

⁷¹ Clarisse Kisanga. Luba du Katanga. Interviews: 8-12/04/05.

⁷² KAJIKA Lupundu (1976): “La conception du rôle de mère de famille en milieu urbain africain”. p54-56.

voorouders in zijn schoonfamilie introduceert. Deze controleren zijn echtgenote en zullen bij slecht gedrag onheil over het nieuwgevormde huishouden brengen. Dit kan leiden tot de dood van de overspelige vrouw of haar man, ziektes bij de kinderen of andere ongelukken. Vandaar dat getrouwde prostituees massaal gebruik maken van fétisjen om via deze traditionele zelfbescherming dit onheil te voorkomen.

§3. Uitleiding of Rollenspel voor huisvrede.

Een Europeaan op rondreis in Afrika vermoedt wel eens verkeerdelijk dat de aan hem gerichte aanspreektermen 'patron', 'boss', 'noko', papa of grote boer fenomenen zijn van een perverse koloniale socialisering tot neerbuigzaamheid ten opzichte van het blanke ras. Aan de basis van dit misverstand ligt de Afrikaanse traditie van onderdanigheid als voorname bron van inkomsten. Deze bedelcultuur ten op zichte van en chef als bewuste strategie vormt sinds lange tijd ook de grondslag van intrahuishoudelijke relaties in Lubumbashi. Volgens Valentin Mudimbe is de man de absolute meester van zijn vrouw: herinnert de moeder of één van haar tantes aan moeders kant van de familie het meisje er bij de huwelijksplechtigheid niet aan door te stellen "jouw man is jouw eigenaar, jouw meester" ("bayeba mfumu weba")⁷³. Vrouwen pogen door het benadrukken van hun onderdanigheid en respect met aanspreektitels als papa, patroon en meneer hun echtgenoot aan te zetten tot vrijgevigheid. Het uitspelen van deze ondergeschiktheid heeft een breed toepassingsgebied. Zo leren moeder hun dochters via deze weg de beslissingen van de toekomstige echtgenoot te beïnvloeden. Autonome beslissingsmacht of echte inspraak blijft voor vele 'lushoises' een utopie.

"Normalement c'est mon mari qui a le pouvoir de décision de notre foyer. Mais lorsqu'on avait reçu notre décompte final de 3000 dollars de la banque mondiale, mon mari avait demandé l'avis des garçons. Ces derniers avaient proposés à leur père d'acheter une voiture qui sera mise dans le transport. Mais moi je n'étais pas d'accord parce que avec la voiture, nous serions amenés chaque fois à dépenser l'argent pour l'achat de pièces de rechanges ou pour d'autres dépenses. Mais mon mari avait suivi l'avis des enfants."⁷⁴

Een tweede manier om de beslissingen te beïnvloeden is het laten escaleren van echtelijke problemen via inmenging van de schoonfamilie. Zo wordt de echtgenoot tot een compromis of het afkopen van 'goodwill' verplicht om de huisvrede te herstellen. Huisvrede wordt gekenmerkt door een afhankelijke positie van de vrouw, die door het aannemen van een ondergeschikte, gehoorzame rol giften en steun verwacht. Een andere verwachting die de vrouw heeft, is de het helpen van de eigen familie⁷⁵. Anders dan in het westen blijft de vrouw zich in haar nieuwe omgeving onder het gezag van haar echtgenoot een buitenstaander of vreemdeling voelen.

"Pendant le temps difficile que nous traversons de fois, nous sommes aides par le propres membres de la famille de mon mari. Ses soeurs et jeunes frères. De mon côté par ma grande soeur et ma soeur cadette qui nous assistent aussi. Ils ont commencés à nous aider depuis les années '93-'94 jusqu'à maintenant. Notre grande soeur aidait presque toute notre famille, surtout lorsqu' elle avait vue qu'on traversait une situation difficile Du côté de mon mari, c'est surtout sa grande soeur qui aidait la famille."⁷⁶

Vele vrouwen ervaren een zekere onrechtvaardigheid in de beslissingsstructuur van het huishouden. Toch aanvaarden ze de mannelijke dominantie en passen hun houding aan. Ook moeten we vaststellen dat een grote meerderheid de mannelijke dominantie als een natuurlijk verschijnsel beschouwt. Zo heet het de plicht te zijn van iedere man om de echtgenote tijdens zijn huwelijk op te voeden ("éduquer"). Stellen dat de autonomie van de vrouw niet bestaan binnen het huwelijk zou onzinnig zijn. Zowel omgevings- als persoonlijkheidsfactoren zijn bepalende en niet universaliseerbare elementen in deze. Een veld van autonomie kan zonder meer als universeel gelden: de opvoeding van de kinderen.

Vrouwen moeten creatief zijn en over voldoende overredingskracht beschikken om meer autonomie te verwerven, zoals het uitoefenen van economische activiteiten buiten de 'foyer'. Een eerste methode bestaat uit vleierij aan het adres van de echtgenoot. Dit kan door te benadrukken dat het prestige van een voortvarende huishoudelijke situatie afstraalt op de man, én dat het de taak is van vrouwlief om haar patron bij te staan in de verwezenlijking ervan. Of door de verdiensten van de man voor het huishouden op te sommen, én eraan toe te voegen dat het nu aan haarzelf, de vrouw, toekomt om een steentje bij te dragen. Een tweede methode is het

⁷³ MIANDA, G. (1996) "Femmes Africaines et Pouvoir (Les maraîchères de Kinshasa)". p108.

⁷⁴ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasai. Récit de vie op 25/02/05.

⁷⁵ VERHEUST, T. (1985): "Portraits de Femmes: Les Intellectuelles Zairoises". p101-106.

⁷⁶ Martine Yowa Tshiribi. °1950. Luba du Kasai. Récit de vie op 25/02/05.

uitdrukken van haar ongenoegen met het 'njet' van de echtgenoot. Ook deze tactiek vindt plaats binnen het huishouden. Dit kan door de uitgesproken passiviteit via de expliciete weigering van het uitvoeren van bepaalde huishoudelijke taken, in het bijzonder de bereiding van de maaltijd voor de man. Frequenter is de stille passiviteit waarbij de vrouw nog alle taken zonder morren uitvoert, doch zonder veel animo. Hiermee schendt ze de ongeschreven wet die stelt dat de Afrikaanse vrouw haar echtgenoot, indien niet met de hoogste egards, goedlachs en uitnodigend moet ontvangen bij thuiskomst. Stilzwijgen, dat in Lubumbashi wijst op meditatie of overpeinsingen of het nadenken, past bijvoorbeeld ook in deze categorie waarin ze haar onmacht als beïnvloedingsinstrument gebruikt, maar de weigering om de liefde te bedrijven in principe niet. Want zo stellen de lushoises, jong als oud: alles wat de Afrikaanse man tekort komt zoekt hij buiten het huishouden.

De belangrijkste redenen voor weigering, van arbeid voor de vrouw, zijn de schoonfamilie en de jalousie. De man staat zeer open voor beïnvloeding van zijn familie⁷⁷. Samenwerken in de informele sector biedt een oplossing voor jaloesheid: door de echtgenote in een vertrouwensnetwerk van de man op te nemen of samen als echtelijk paar te werken.

“Je précise que mon mari n’avait jamais été d’accord que je travail. Mais je signale également que si j’ai exercé le commerce pendant mon séjour avec mon mari, était pour pouvoir face aux besoins de la vie. Ensuite tout avait coïncidé avec le congé annuel qu’il avait eu et voulait qu’ensemble nous puissions passer les journées entières au marché vendant ensemble des fripperies. C’était au marché qu’il était jaloux de moi, il ne voulait pas me laisser un seul instant pour respirer. Après son congé, il devait passer au marché, et c’était toujours la meme chose. Il était jaloux parce que je devais rester seule au marché. Alors tout d’un coup il a disparu et j’ai dû confier ce travail à ma petite soeur. La jalousie de mon mari était le début de la fin. Mon mari m’avait jamais payé quelque chose volontairement, il faillait que je réclame. Mais j’estime pour le moment qu’il est nécessaire que la femme travaille pour répondre aux besoins familiaux et épauler le mari, surtout quand son salaire est devenu problématique à cause des impayements. Le revenue de la femme pose beaucoup de problèmes dans le ménage parce que soit c’est elle qui a amené plus d’argent et à ce titre elle a tendance de domineer son mari. Concernant cette question je souligne quelque chose dans la bible. Il est écrit que l’homme est supérieur. Cela ne veut pas dire que la femme ne doit pas travailler.”⁷⁸

© CongoForum – Geert Stienissen, 17.12.06

Met dank aan Jan Gorus, Gilbert Malemba N’Sakila, Karel Arnaut, Odette Mwamba en de mamans van het ‘Maison Anuarite’ te Lubumbashi, Levi Vermote, broeder Louis, en alle informanten.

⁷⁷ BOUCHARD, H. (2002): “Commerçantes de Kinshasa (pour survivre)”. p126.

⁷⁸ Geciteerd door LAAK van der, Maartje (2002): “Vrouw en vereniging, een strategie of een strijd?: een case-study van vrouwenorganisaties in Lubumbashi, Congo (licentiaatthesis)”. p158-159.