

WAT BUSHMEN¹ TRACHTEN TE BEHOUDEN...

Naar aanleiding van :

Inalienable possessions : the paradox of keeping-while-giving van Annette B. Weiner (1992)

Alexander VERPOORTE

*Middelstegegracht 84,
2312 TX Leiden,
071-5145024*

SUMMARY WHAT THE BUSHMEN TRY TO KEEP ...

This article has a double goal. First, it tries to enlighten key notions in Weiners book: inalienable possessions, brother-sister-relations, hierarchy and equality, cosmological authentication. Second, it relates the paradox of keeping-while-giving to the concept of possession and exchange among Southern African groups of hunters and gatherers. The article aims at clarifying the strengths and weaknesses of this paradox and contributing tot the ethnography of the Bushmen.

KEY WORDS: *Bushmen, inalienable possessions, exchange, Southern Africa, hunter-gatherers.*

1. Inleiding

Reciprociteit en onderling delen vormen min of meer het hart van het sociale leven van jager-verzamelaars². Zonder deze wederkerigheid en het samen-delen is deze levenswijze gedoemd tot uitsterven. De egaliserende ethos van 'sharing' is noodzakelijk voor overleven. Het verhindert de accumulatie van bezit en onderdrukt zodoende in belangrijke mate verschillen tussen individuen.

Sedert Malinowski, Mauss en Lévi-Strauss is wederkerigheid, *gift and counter-gift*, tot een onvermijdelijk begrip geworden. Uitwisseling van goederen, huwelijk en verwantschap, ze zijn bijna ondenkbaar zonder het concept 'reciprociteit'. De antropologie is zó vergroeid met het begrip dat haar wortels in de economie van het vroege kapitalisme verloren zijn gegaan (o.a. Adam Smith's *The wealth of nations*³). Dit euro-/ethnocentrisme van 'reciprociteit' is haast ongeloofwaardig.

In haar boek *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving* tracht Annette Weiner een nieuwe richting voor een theorie van uitwisseling aan te geven, waarin de rol van de vrouw in de produktie en circulatie van bezittingen en in culturele en biologische reproductie een centrale positie inneemt. De toegenomen kennis van wat vrouwen doen en denken heeft, volgens haar, nog niet geleid tot een herziening van fundamentele begrippen als reciprociteit, *gender* en het incest-taboe. Het doel van haar boek is dan ook hiertoe een eerste aanzet te zijn. Daarmee legt ze tevens de ongemakken bloot van een aantal andere stereotypen en opposities, zoals het publieke en politieke domein van de man versus het huiselijke domein van de vrouw, de onreine aspecten van vrouwelijke seksualiteit, het onderscheid tussen heilig en profaan en tussen *gifts* en *commodities*.

In het voorwoord staat al de centrale these van het boek:

'How to keep some things out of circulation in the face of all the pressures to give things to others is the unheralded source of social praxis' (Weiner, 1992: ix/x). Door herinterpretatie van concepten als de Maori's *hau* (Weiner, 1985) en de Trobriands *mapula* en *kula* (Weiner, 1976) toont ze aan dat achter de centrale rol van uitwisselingen andere motieven schuil gaan.

As a generic concept, reciprocal exchanges are only the pawns on the chessboard of culture preserving inalienable possessions and fending off attempts by others to claim them. This approach changes the way we theorize about kinship and politics by centering women and reproduction into the heart of the political process where they ethnographically belong. (Weiner, 1992: xi)

Dit artikel heeft een tweeledig doel. Het tracht ten eerste de centrale ideeën van Weiners boek uit te leggen: onvervreembare bezittingen, broeder-zuster-relaties, hiërarchie, gelijkheid en verschil, en kosmologische authenticatie. Ten tweede wil ik nagaan in hoeverre de paradox van *keeping-while-giving* nieuw licht werpt op de jager-verzamelaarsgroepen in Zuidelijk Afrika (de Bushmen dus), die tegenwoordig min of meer model staan voor jager-verzamelaars in het algemeen (en die uit de Steentijd in het bijzonder). Bovendien zijn de etnografische referenties in Weiners boek beperkt tot Oceanië en blijken bij toepassing in Afrika wellicht een aantal knelpunten.

2. Behouden-door-te-geven

De paradox van *keeping-while-giving* kan, volgens Weiner, gefundeerd worden in een andere universele paradox: de noodzaak van duurzaamheid in een wereld die altijd onderworpen is aan verlies, aftakeling en sterfte; stabiliteit in een wereld van veranderingen. Hierin schuilt de politieke en sociale vitaliteit van culturele en biologische reproductie. Verandering is een situatie waarmee rekening gehouden moet worden in de reproductie van verwantschapsrelaties en politieke verhoudingen, of het nu om kleinschalige, egalitaire samenlevingen gaat of grote staten. Stabiliteit en verandering werken altijd tezamen in de reproductie van samenlevingen. De twee gezichten van de paradox zijn verwoven in Weiners belangrijkste, analytische begrippen: *inalienable possessions* en *sibling intimacy*.

2.1 Onvervreembare bezittingen

Weiner fundeert haar begrip van 'onvervreembare bezittingen' mede in de westerse geschiedenis. En juist door de belangrijke plaats van 'onvervreembare bezittingen' in de 'kapitalistische' wereld van nu, lijkt het begrip aan zeggingskracht te winnen. Het overbruggt de kloof tussen etnografisch beschreven economieën, waarin winst een problematisch begrip is, en het kapitalisme, waarin het geschenk irrationeel en oneconomisch is.

Wat houdt het begrip 'onvervreembare bezittingen' in? Aan welk soort bezittingen moeten we denken? Het zijn bezittingen die doortrokken zijn van de identiteit van de eigenaar, niet zozeer als individu, maar als vertegenwoordiger van een familie, dynastie of groep. Idealiter worden ze van generatie op generatie doorgegeven. Ze zijn het bewijs van de historische oorsprong van een groep of familie. Het verlies ervan is een slag voor de sociale identiteit van de eigenaar

en zijn groep, maar diefstal, natuurlijk verval en aftakeling, en politieke manoeuvres behoren tot de onvermijdelijke processen waardoor 'onvervreembare bezittingen' verloren gaan. Het handhaven van de eigen identiteit en daarmee het onderscheid van andere groepen vergt investeringen in de vorm van vervreembare, weg te schenken bezittingen.

De onvervreembare bezittingen kunnen bestaan uit landbezit, namen, mythen, kleden, beenderen, schilderijen, kronen en juwelen, schelpen, etc. etc. Onder hen neemt de categorie 'kostbare weefsels' (*cloth-wealth*) een bijzondere plaats in. Het weven van kleding is een perfecte metafoer voor de paradox van behouden-door-te-geven dankzij de combinatie van ontrafeling, kwetsbaarheid en verbondenheid⁴. Vrijwel universeel zijn vrouwen betrokken bij de productie en/of circulatie van kostbare weefsels. Voedsel is daarentegen zelden of nooit een onvervreemdbaar goed. Immers, het eten wordt opgegeten, het voedsel is vergankelijk; het land en haar produktiviteit zijn, daarentegen, blijvend.

Onvervreembare bezittingen hebben een aantal kenmerken gemeen. Ten eerste zijn ze uniek. De bezittingen hebben een eigen identiteit, een eigen geschiedenis, vaak ook een eigen naam. Ten tweede, ze hebben betrekking op een hogere autoriteit (bijv. godheden, de *Dreaming*), hetgeen Weiner kosmologische authenticatie noemt. Kosmologieën spelen een belangrijke rol in de reproductie van samenlevingen, maar worden, volgens Weiner, meestal los van materiële productie beschouwd. Kosmologie is in deze visie een ideologie, een superstructuur, bepaald door de werkelijke productieverhoudingen, die het tegelijkertijd verhult. Het zijn juist onvervreembare bezittingen, die individuen en groepen verbinden met een kosmologische autoriteit buiten het heden. Als een bezitting zijn plaats van kosmologische authenticatie verliest, is de macht waardoor de eigenaar zich onderscheidt gebroken. Veelal spelen vrouwen een belangrijke rol bij de betrekking van een onvervreemdbaar bezit met de kosmologie, een rol die vrouwen van vitaal belang maakt.

Door de betrokkenheid op een autoriteit buiten het heden en een historisch bereik voorbij het bezittende individu zijn de onvervreembare bezittingen de uiteindelijke inzet van de politiek van culturele en biologische reproductie van een groep, *band*, familie of cultuur. Onvervreemdbaarheid is geen natuurlijke eigenschap van bepaalde bezittingen: het is een politiek streven, dat kan falen.

2.2 Broeder-zuster-intimiteit en het incest-taboe

Giving a sibling to a spouse is like giving an inalienable possession to an outsider. (Weiner, 1992: 73)

Freud, Malinowski, en Lévi-Strauss, allen plaatsen het incest-taboe centraal in theorieën van verwantschap. Exogamie en de uitwisseling van vrouwen tussen (groepen) mannen (volgens allerlei huwelijksregels) worden begrepen dankzij de universele geldigheid van het incest-taboe. De betekenis van de vrouw wordt, volgens Weiner, gereduceerd tot het voortbrengen van nakomelingen, terwijl haar rol als zuster vóór en ná haar huwelijk volkomen genegeerd wordt⁵. 'When a woman marries, the full range of her reproductive powers is far too essential to be lost to her brother and the other members of her natal group.' (Weiner, 1992: 72)

... what gives women a political presence is the cosmological authentication that they reproduce in things and people. Cosmological authentication not only is fundamental for creating possessions that are more than bits of flax threads or dried pandanus strings but such authentication is vital to kinship relations. Sibling marriage keeps cosmological authentication of rank, mana, and gods intact. Where sibling marriage is prohibited, cultural approximations and substitutions give rise to the cultural reproduction of alliances and identities in siblings' children constituting strong sibling connections one or several generations removed. (Weiner, 1992: 96)

Een aantal belangrijke punten komen uit Weiners voorbeelden naar voren: het belang van sexuele reproductie, de relatie tussen de zuster en de kinderen van haar broeder (en vice versa) die kan resulteren in adoptie, moeders broeders dochterhuwelijken etc., het economische belang van de zuster en de essentiële rol van de vrouw bij de produktie, bescherming en authenticatie van kostbare weefsels. Ze zijn van wezenlijk belang voor de reproductie van rang en hiërarchie en dus ook voor de ondermijning en verwerping ervan.

Het is duidelijk dat de positie van vrouwen in de samenleving vele aspecten heeft. De politieke 'gelijkheid' van mannen en vrouwen bij vele zogenaamde egalitaire samenlevingen heeft te weinig oog voor de verschillen.

2.3 De egaliserende ethos

Vanuit het standpunt dat onvervreembare bezittingen en broeder-zuster-intimiteit de loci zijn van politieke activiteiten en de reproductie van rang en hiërarchie van generatie op generatie, is het een legitieme vraag waarom de leeftijds- en geslachtsverschillen binnen egalitaire samenlevingen zich niet tot een meer formele hiërarchie ontwikkelen. Uitwisseling speelt hierin een fundamentele rol. Door de wederkerige ruil van goederen (m.n. voedsel), gecodeerde informatie (mythen, rituelen, kunst), en de 'ruil van vrouwen' kunnen in tijden van nood verschillende groepen met recht aanspraak maken op elkaars 'territoria'⁶. Uitwisseling verbreedert.

De paradox van behouden-door-te-geven werpt een ander licht op deze uitwisselingen:

'one, the challenge to give is at the same time a challenge to the ability to keep, and, two, the challenge to surrender the documentation of difference between exchange participants is, at the same time, a challenge to the guardianship of autonomy.' (Weiner, 1992: 150)

Het meest verhelderend is Weiners vergelijking van twee egalitaire samenlevingen uit Australië, nl. de Pintupi en de Aranda. De verschillen in politieke autoriteit tussen Aranda en Pintupi, hoewel beide wortelend in de *Dreaming*, hebben te maken met verschillende strategieën ten aanzien van onvervreembare bezittingen. Waar een Pintupi door de *uitwisseling* van onvervreembare bezittingen een ander tot *one-countryman/woman*, lid van zijn groep, maakt en daardoor de bezittingen uiteindelijk behoudt, biedt het uitlenen van *tjurungas* aan een andere groep een Aranda de mogelijkheid een autoriteit op te bouwen die hij zelfs aan zijn kinderen kan doorgeven. Hoewel zowel mannen als vrouwen een zekere autoriteit kunnen opbouwen, hebben zij daarvoor verschillende onvervreembare bezittingen en verschillende strategieën, met name ook door de beperkte betrokkenheid van vrouwen bij mannen-rituelen en andersom.

Typeringen van samenlevingen als 'band-society' en 'egalitair' raken, volgens Weiner, niet de kern van het bestaan, namelijk de *paradox of keeping-while-giving*.

The work of keeping relationships, possessions, and cosmological authentications dynamic and vital, given the natural and cultural propensity for loss, entails the creation of difference that activated nodes of power and domains of authority while delimiting constraints against

hierarchy. It is against these opposing forces that difference is established so that the power that difference generates is simultaneously sought after, yet submerged; proclaimed, yet disguised; nurtured, yet defeated. Analytically, inalienable possessions provide us with these ambivalent texts and sibling intimacy is their kinship analog. (Weiner, 1992: 150)

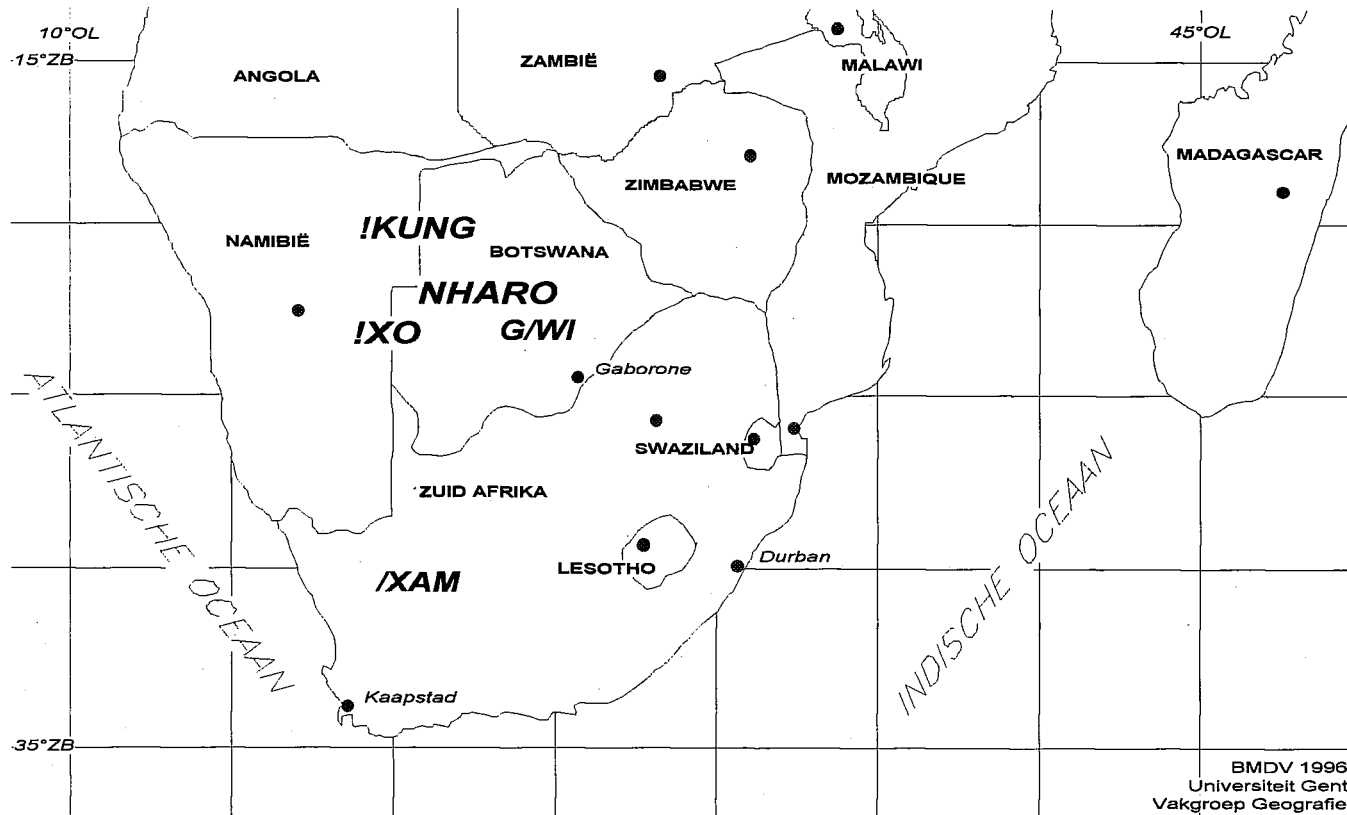
3. Wat Bushmen trachten te behouden...

Na deze meer algemene introductie wil ik nader ingaan op de Bushmen, de groepen van jagers en verzamelaars in Zuidelijk Afrika. In deze uitwerking van de paradox van behouden-door-te-geven zal ik regelmatig verwijzen naar de !Kung, maar ook naar de !Xam, G/wi, !Xo en Naron of Nharo.

Traditioneel wordt vrijwel elke handeling van de Bushmen beschouwd als middel om te overleven in een arme, woestijnachtige omgeving. Ik zal de volgende vragen stellen:

- welke bezittingen tracht men te behouden, onvervreemdbaar te maken en met welke sociale identiteit zijn ze verbonden?
- wat is de bron van hun kosmologische authenticatie?
- hoe wordt het behouden beïnvloed door en heeft het invloed op de relaties tussen broers en zusters en echtgenoten?
- wat is de betekenis van de kralen hoofdbanden en halskettingen in het formele uitwisselingssysteem dat *hxaro*⁷ genoemd wordt?

Een nader onderzoek naar de aard van bestaande verschillen in bezit tussen individuen en groepen is hiervoor de aangewezen weg. Vooral nog zijn deze verschillen gebagatelliseerd omdat ze niet of nauwelijks economisch voordeel betekenden (in de vorm van meer of beter voedsel of meer goederen). Uit de verschillende termen, die gebruikt worden om een bepaalde vorm van eigendom(-recht) aan te geven, blijkt echter dat niet een politiek-economisch, maar een sociaal en moreel aspect belangrijk is, namelijk verantwoordelijkheid, eer en autonomie.



BMDV 1996
Universiteit Gent
Vakgroep Geografie

3.1 Het concept *k"au*

Een groep of een band wordt in de verschillende talen aangeduid als *n//a besi* (Marshall, 1960), *chu/o* (Lee, 1984), en *kigin khwena* (Silberbauer, 1963), dat respectievelijk 'mensen die samen leven', 'het gezicht van de hutten', en 'mijn mensen' betekent. Het verwijst naar een groep mensen, die samen in een kamp wonen. Deze groep is geassocieerd met een of meer (semi-)permanente waterplaatsen en een stuk land, genaamd *!nore*, in het algemeen vertaald als territorium. De *!nore* heeft met name betrekking op de planten, bomen (bijv. de mongongo-boom), struiken en wortels. Deze zijn strikt eigendom van de groep. Er is behoorlijk wat jaloezie tussen groepen om de rijkdom van de *!nores*. Talrijke verhalen doen de ronde over het onrechtmatig verzamelen in de *!nore* van een andere groep en de gevolgen ervan. Een rijke *!nore*, zegt men, trekt mensen aan. De verzamelde planten, wortels, noten e.d. zijn individueel eigendom van degene die ze verzameld heeft (meestal een vrouw). Dit voedsel (regelmatig aanwezig, goed voor 60 tot 80% van de behoefte) wordt niet in het kamp gedeeld, alleen met het eigen gezin en nauwe verwanten. Het beroemde *sharing* gaat alleen op voor het vlees van groot wild als allerlei soorten antilopen.

Hoewel de *!nore* 'eigendom' is van alle leden van de band, wordt een aantal mensen een speciale term toebedeeld: *k"ausi*. De term wordt door Lee vertaald met 'eigenaars', maar ook met 'gasteren'. Het is meestal een broer en een zus, veelal de oudsten van de groep. Volgens Marshall is deze positie overerfbaar, maar hierover bestaat de nodige controverse (Silberbauer, 1972). Bij de *G/wi* behoort de *!nore* toe aan een kleine groep van oude mannen en vrouwen (Silberbauer noemt geen specifieke term). Barnard (1980) vertaalt de *Nharo*-termen *//ei-xa-ba* en *//ei-xa-sa* als 'hoofdman' en 'hoofdvrouw' en beschouwt ze als titels zonder werkelijke autoriteit. Naast *kxau* ('eigenaar') noemt Marshall (1960) ook nog de termen *n/iha* en *gaoxa* die ze vertaalt als 'hoofdman' of 'leider'. Deze termen zijn echter vooral respectvolle termen voor de 'goden' en niet geheel gepast voor mensen.

Wat moeten we verstaan onder 'eigendom' van de *!nore*? Het belangrijkste, lijkt me, is dat de *k"ausi* om toestemming gevraagd moeten worden. De *k"ausi* moeten regelen en oppassen, niet zozeer achterhouden of het gebruik aan banden leggen, maar ze hebben het recht iemand toestemming te weigeren⁸. Het kan goed vergeleken worden met 'eigendom' van land bij de *Pintupi* uit Centraal Australië. Volgens Myers (1986, 1988) gaat het om het recht gevraagd, als 'eigenaar' erkend te worden. De eigendomsrelatie tussen *k"ausi* en *!nore* kan als tweezijdig opgevat worden. Barnard (1992: 141) vertaalt het als: 'I belong to this land and this land

belongs to me'. In zekere zin zijn de mensen bezit van het land, dat door de 'oude, oude mensen' doorgegeven is.

De term k"ausi wordt ook in andere contexten gebruikt. Zoals in: 'mi !Gui!oma kxau' (Marshall, 1960: 330), vertaald als: 'I am (one of the) owner(s) of !Gui!oma', de naam van de groep, die gegeven is door de eerste mensen. Volgens Silberbauer hebben de bands geen vaste namen en worden ze genoemd naar een vriend of een plaats. Volgens Lee worden de chu/o na verloop van tijd bekend als het kamp van die-en-die, meestal een van de k"ausi.

De aangetrouwde familie wordt door Lee (1984) aangeduid met de term n!un k"ausi. Vaak vormen ze sterke partners in uitwisselingen (hxaro), al gaan de geschenken niet direct naar aangetrouwde familie, maar via de echtgenote/echtgenoot. Volgens Wiessner (1982) kent men de harten van aangetrouwde familie niet goed genoeg om (direct) hxaro te doen. Ik denk dat de term een zekere verantwoordelijkheid aanduidt van de aangetrouwde familie; ik kom hierop nog terug bij de positie van de vrouw als echtgenote en zuster.

De term k"au wordt bij de Nharo ook gebruikt voor de relatie tussen grootouders en kleinkinderen (Barnard, 1980), een band die ook bij de !Kung bijzonder hecht is, al gebruikt Lee niet de term k"au. Het duidt echter op een belangrijk ordenend principe in de verschillende samenlevingen, namelijk een onderscheid naar leeftijd.

Wi is het principe dat, in een relatie tussen twee mensen, de oudste bepaalt welke aanspreek- en verwantschapstermen gebruikt worden⁹. Naarmate men ouder wordt, krijgt men dus steeds meer controle over de verschillende relaties. Een jongere is ook van de oudere afhankelijk om allerlei kennis te vergaren, zoals allerlei recepten, melodieën en dansen, die met trance samenhangen, voor zijn initiatie¹⁰, voor zijn eigennaam, voor hxaro-partners¹¹. De oudere mannen en vrouwen hebben ook de noodzakelijke kennis voor het vertellen van verhalen over de eerste mensen, toen de dieren en bomen nog mensen waren en god op aarde rondwaarde. Jongeren weten hierover nog niet zoveel en beperken zich meestal tot luisteren.

In veel gevallen zijn de oudsten in een groep de !nore k"ausi. Bij het verplaatsen van het kamp maakt een van de ouderen een vuur op de nieuwe woonplaats. De verschillende gezinnen nemen hieruit stukjes hout om hun eigen vuur aan te maken. Hoewel hun advies niet bindend is, voelen de meesten dat het wijzer is hun advies op te volgen, of: 'It is the wisdom of the old men which causes us to do what they say we should do' (Marshall, 1960: 351). Volgens Bleek (1928: 11): 'as a rule the seniors manage to instil such a fear of a run of ill luck into the younger men that there is rarely a buck shot of which they do not get the titbits'.

Het onderscheid naar leeftijd is ook interessant met betrekking tot de //gangwasi, de geesten van de recent overledenen. Zij zijn de belangrijkste veroorzakers van ziekte en ongeluk, veroorzaken soms ruzie tussen de leden van de band, en straffen soms ruziënde mensen af. In trance communiceren, of misschien beter vechten, de n/um k"ausi met de //gangwasi om het onrecht te verdrijven. Het lijkt mij waarschijnlijk dat deze zienswijze invloed heeft op de verhouding tussen een jongere en een oudere generatie.

3.2 N/um k"ausi

Een andere context waarin de term k"ausi gebruikt wordt is die van de shamanen of medicijnmannen/vrouwen oftewel de n/um k"ausi. N/um is een begrip met een groot aantal connotaties en associaties (Lee, 1984: 109, fn. 5). Het is een substantie in de buik van de n/um k"ausi, die geactiveerd wordt door zang en dans, en ze in staat stelt te 'genezen'. N/um zit ook in zang en dans zelf, die door een godheid in dromen aan individuen worden gegeven. Het heeft ook de betekenis van menstruatiebloed. Soms wordt het omschreven als sterk, groot en machtig, als een gevecht, een gevaarlijk, dodelijk ding. Het zit in allerlei kruiden en wortels, in honing en bijen, in zon, regen en vuur, in struisvogeleieren. Allerlei dieren hebben n/um. Sommige dieren, zoals elandantilope, giraffe en gemsbok, hebben veel n/um, andere, zoals steenbok en duiker, minder¹². Het heeft associaties met het rookspoor van een vliegtuig, autorijden met hele hoge snelheid en een taperecorder. Het zou vertaald kunnen worden met levenskracht.

De n/um is door god aan de n/um k"ausi gegeven. Iedereen heeft in principe n/um, maar sommigen hebben hele sterke n/um. Bovendien is de trance, waarin de n/um actief en aangewend kan worden, pijnlijk en gevaarlijk. Sommige groepen en individuen 'bezitten' specifieke n/um. Zo zijn er 'medicijnmannen' van de elandantilope, van de regen, van de giraffe, van bepaalde kruiden etc. (Bleek, 1935, 1936; Lewis-Williams, 1988). Volgens Marshall (1960: 351) 'the Gautscha people possessed the n/um of the medicine songs called Giraffe, but not the n/um of the medicine song called Honey. The people of //no /gau possess the n/um of the latter song'.

Uit de verhalen van de !Xam, zoals verteld door Diä!kwain¹³, blijkt dat de n/um k"ausi respect 'afdwingen', een zekere angst inboezemen en dat ze gevaarlijk kunnen zijn. De grootsten zijn in een groot gebied vermaard. Dit wordt echter nauwelijks uitgedrukt in economisch voordeel, al klaagt de 'sorceress !kwara-an'

(Bleek, 1935: 21) regelmatig dat de mensen niet meer willen 'betalen' voor het 'genezen'. Bij de !Kung kunnen slechts weinig mannen zich een tweede vrouw permitteren en deze weinigen zijn, volgens Lee, allen grote shamanen.

Volgens Wiessner (1985: 208) is er min of meer een hiërarchie in de sterkte van de n/um van verschillende groepen. Zo zijn de !Kung gevreesd om hun machtige n/um k"ausi, gevolgd door de Nharo en de !Xo, terwijl de G/wi het zwakste zouden zijn. De Auen zouden ook meer 'medicijnmannen' hebben dan de Naron en er wordt naar hen opgezien in zaken aangaande 'magie' (Bleek, 1928).

3.3 Onvervreembare bezittingen: !nore, waterplaats en n/um

Wat is de aard van de bezittingen dat tot uitdrukking komt in het concept k"au? Het 'eigendom' onderscheidt verschillende groepen, verschillend in !nore, in de naam van de band, in n/um. Naar westerse begrippen lijken deze verschillen irrelevant, aangezien niet of nauwelijks van economisch voordeel gesproken kan worden, maar de verschillen hebben in een ander opzicht grote betekenis, namelijk in eer, waardigheid en verantwoordelijkheid. Zo zijn de aanspraken op een leidende positie erg sterk als iemand 'the senior descendant of a long line of n!ore owners' is, terwijl het huwelijk met een n!ore-bezitter de meest gangbare weg naar een leidende positie is (Lee, 1976: 344-345). De !nore, waterplaats en de diverse, specifieke n/um kunnen als 'onvervreembare bezittingen' beschouwd worden: ze zijn duidelijk gerelateerd aan de sociale identiteit van de groep; ze zijn uniek, en ze zijn betrokken op een 'hogere' autoriteit buiten de directe praktijk van het heden. De kosmologische authenticatie van n/um is vrij duidelijk: het wordt door de grote god aan de mensen gegeven in dromen.

De kosmologische authenticatie van de !nore en de waterplaats is nog niet aan bod gekomen. In verschillende verhalen is er sprake van het scheppen van de !nore door de grote god, die het recht op eigendom gaf aan de mensen. Het recht wordt geërfd via het zaad van de vader en het bloed van de moeder. De waterplaats, die nauw verbonden is met de !nore, komt ook veelvuldig voor in mythen als de plaats waar alles geschapen is. Volgens de !Kung groef god in de 'well of creation' en vond daar rood, wit en zwart zand. Daaruit maakte hij resp. de elandantilope (rood), de giraffe en de gemsbok (wit), en de olifant, buffel en wildebeest (zwart). Volgens de !Xam was de elandantilope, die veel n/um heeft, geschapen in een waterplaats en opgevoed met honing en water. In de waterplaats (vooral de hele diepe) leeft overdag de regenstier/koe. 's Nachts graast hij in

de omgeving ervan (de !nore). In een periode van droogte proberen de n/um k"ausi van de regen zo'n regenstier/koe te vangen en over de !nore te leiden, zodat er regen zal vallen overall waar het dier is geweest. De trance-ervaring zelf wordt door sommige n/um k"ausi vergeleken met de duiken in een waterplaats (Lewis-Williams en Biesele, 1978; Schmidt, 1979; Lewis-Williams, 1992). Ook de initiatieceremonie van meisjes bij hun eerste menstruatieperiode is nauw verbonden met regen en water. Tijdens de ceremonie mag ze niet met water in contact komen, maar na afloop wordt gezegd dat ze regen en water aantrekt (Silberbauer, 1963).

Ik wil hier terugkomen op de inhoud van het concept k"au als het recht om toestemming gevraagd te worden. Het is interessant dit te vergelijken met een beschrijving van de god =/Gao: 'I take my own way and no one can command me. I am a stranger, unknowable. I am chi dole' (Marshall, 1962: 245) (chi = ding; dole = slecht; Marshall, 1962: 222). Naar mijn mening spreekt hier het ideaal van autonomie, een situatie waarin men zijn eigen gang kan gaan en niet gebonden is aan zijn familie, de groep, de hxaro-partners, e.d. Maar het is een situatie die aan mensen niet gegund is. Zij zijn gedwongen tussen autonomie en 'relatedness' en een zekere autonomie is slechts mogelijk dankzij een zekere verbondenheid.

3.4 Verschillen en hiërarchie

Waarom is er geen familie van !nore k"ausi of n/um k"ausi? Waarom geen rangschikkende titels van verschillende !nore k"ausi? Deze vragen zijn niet bedoeld als zou hiërarchie een natuurlijke of normale, geen verklaring behoevende situatie zijn, maar het zijn vragen naar de betekenis van de 'onvervreembare bezittingen' en de reproductie van verwantschapsrelaties en groepen bij deze samenlevingen.

Dat de verschillen niet tot een hiërarchie hebben geleid, heeft te maken met de kosmologische authenticatie van de onvervreembare bezittingen. Het bestaansrecht van een band is gerelateerd aan een !nore, maar de andere groepen hebben hun bestaan niet te danken aan één of enkele specifieke !nores, maar aan hun eigen !nore. De kosmologische authenticatie van een !nore heeft betrekking op de sociale identiteit van de band, niet op een grotere eenheid zoals de !Kung, Nharo etc.

In het geval van n/um onderscheiden (grote) n/um k"ausi zich van de rest van de groep, maar de n/um kan niet in de familie gehouden worden. Er kan geen familie van n/um k"ausi ontstaan, omdat de n/um deels buiten de mensen

gelokaliseerd is in dieren en planten, deels door god in dromen aan ieder individu gegeven kan worden. De kennis die nodig is om het gebruik van n/um te beheersen wordt echter zoveel mogelijk binnen de groep of familie gehouden (Katz, 1976).

Het bestaan van een zekere hiërarchie tussen de verschillende groepen, !Kung, Nharo, !Xo en G/wi, wijst erop dat n/um en de ermee verbonden dansen en melodieën binnen de groep doorgegeven en bewaard worden. Deze grotere verbanden dan de band (evt. 'macro-band' te noemen) komen ook tot uitdrukking in de initiatie van jongemannen, de *choma* (Bleek, 1928; Schapera, 1930; Heinz, 1979; Shostak, 1981). Alle te initiëren jongemannen uit verschillende in de omgeving gelegen kampen worden door een aantal oudere mannen meegenomen en onder leiding van enkele shamanen leven ze een maand in de bush onder zeer moeilijke omstandigheden.

3.5 Vrouwen als zusters en echtgenotes

Tot nu toe heb ik slechts nu en dan de positie van vrouwen aangestipt. Nu zal ik systematischer aandacht besteden aan de vrouwen in hun relaties met broers en echtgenotes. In de recentere literatuur over m.n. de !Kung is veel aandacht geweest voor de economische rol van de vrouw en de politieke gelijkheid van man en vrouw in huwelijk en verwantschap. De relatie tussen 'siblings' is daarbij nauwelijks van belang geweest.

De relatie tussen zuster en broeder is van speciale aard: het is de enige 'avoidance'-relatie binnen een generatie van bloedverwanten. De vrouw heeft bovendien een 'avoidance'-relatie met de zus van haar echtgenoot en de echtgenote van haar broer, terwijl de man een 'avoidance'-relatie heeft met de broer van zijn echtgenote en de echtgenoot van zijn zus. De broeder-zuster-relatie is veelal intiem, waarbij de 'avoidance'-relatie geassocieerd wordt met het incest-taboe, als voorzorg tegen al te grote intimiteit (Barnard, 1980). Er is grote emotionele betrokkenheid en wederzijdse verantwoordelijkheid, ook na het huwelijk. Vaak wordt de relatie tussen broer en zus als permanent beschouwd, terwijl een huwelijk meer van tijdelijke aard is.

De verhouding tussen broers en echtgenotes wordt gekenmerkt door een zekere spanning. De spanning komt, denk ik, tot uitdrukking in de classificatie als 'avoidance'-relatie. Marshall (1962: 229-230) heeft een interessante mythe opgetekend over =Gao!na, zijn echtgenotes (zusters van elkaar) en hun broer.

De ideale situatie lijkt dat broer en zus tezamen zijn, maar =Gao!na verorbert de broer. De echtgenotes c.q. zusters zeggen: "If only we had a brother, he would go and kill the little eland we saw", terwijl =Gao!na verzucht: "If only I had my sister or mother to gather plant food for me". In deze mythe is de echtgenoot een gevaar voor de relatie tussen broeder en zuster.

In het *hxaro*-uitwisselingssysteem zijn de partners zelden aangetrouwde familieleden. Er wordt gezegd dat men de harten van zijn of haar 'affines' niet goed genoeg kent om een goede manier *hxaro* met hen te doen. De beide echtgenoten hebben een eigen kring van *hxaro*-partners en geven elkaar geschenken door.

Na een huwelijk bij de !Kung dient de man enkele jaren 'bride-service' bij de familie van zijn vrouw. Na deze periode blijft de man vaak bij de groep van zijn vrouw, vaak op diens aandrang. Het betekent een extra man om te jagen en het behoud van een vrouw om te verzamelen. Maar de broers van de vrouw gaan enkele jaren bij de familie van hun echtgenotes wonen. Het is de relatie tussen broeder en zuster die onder druk komt te staan. Met betrekking tot het behoud van de !nore is het handhaven van de broeder-zuster-relatie relevant. Veel !nore k"ausi zijn immers broer en zus¹⁴.

Door het bestaan van de verwantschapsterminologie en het naamgenootschap en het 'joking/avoidance'-onderscheid is de genealogie een complexe, maar belangrijke materie. Hoewel de gegevens schaars zijn, suggereert Lee dat het met name oudere vrouwen zijn die de genealogische kennis bezitten die noodzakelijk is voor een huwelijk (of de ongewenstheid ervan).

De vrouw heeft bovendien een speciale positie met betrekking tot de verdeling van voedsel. Het plantaardige voedsel, de mongongo-noten, wortels etc., zijn haar individueel bezit en als zodanig zorgt zij voor een zekere autonomie van het gezin binnen de 'band'. Het is al vermeld dat de vrouwen dagelijks water halen uit de waterplaats, of water verzamelen in struisvogeleieren.

Bij de geboorte van het eerste kind geeft de vader geschenken aan de (groot)moeder(s) van zijn vrouw en de vader van de vrouw geeft geschenken aan de moeder van de man. Deze uitwisseling wordt aangeduid met *kamasi* (!Kung) of *kamane* (Nharo).

Wat uit deze verspreide gegevens naar voren komt, is dat de vrouwen een centrale rol innemen in de reproductie van verwantschapsrelaties en groepen, door hun economische activiteiten en hun genealogische kennis, mede door de rol als echtgenote én zuster. Is er ook sprake van een speciale relatie van vrouwen met

kosmologische authenticatie? Er zijn enkele aanwijzingen. De vrouw is als eerste door god geschapen. Vrouwen, wordt gezegd, trekken water en regen aan.

Maar het belangrijkste is de relatie met n/um in de verschillende dansen. Bij deze dansen treden de n/um k"ausi in een trance-toestand in contact met de //gangwasi en trachten de groep en/of een individu van ziekte en ongeluk te 'genezen'. De trance-dans is een sociale activiteit, die de band constitueert als een groep mensen die zorg voor elkaar dragen.

De vrouwen zitten in een cirkel om een vuur, terwijl mannelijke en vrouwelijke n/um k"ausi om en door hen heen dansen. De vrouwen zingen en hoe harder en beter, hoe heter en krachtiger de n/um wordt. De vrouwen zijn absoluut noodzakelijk voor deze dansen. Zonder hun zingen zouden het 'genezen' onmogelijk zijn. Zo vertelt de blinde shamaan Tsau (god heeft zijn ogen weggenomen): 'And then when the women stop singing and separate out, he removes the eyeballs, puts them back in the cloth bag, and takes them up to heaven.' (Katz, 1976: 287-288) En: 'When I was a tiny thing, sucking at my mother's breasts, I took n/um, I drank n/um. It was n/um... it was at the breast.' (Katz, 1976: 296) Of een andere shamaan, toen een jongeman in trance leek te gaan zonder de nabijheid van zijn vader en leraar:

*Then I told the women: "Stop singing because this kid's father who is teaching him about n/um is far away, and I'm not going to work on him, and you're to give this boy a lot of pain if you keep singing."
Then the ladies stopped. (Katz, 1976: 297)*

Het belang van n/um voor de groep is reeds aangestipt, maar de kennis van vrouwen en de overdracht ervan (bijvoorbeeld bij initiatieriten) zijn nauwelijks onderzocht, omdat de trancedudies in het algemeen erg op mannelijke shamanen gericht zijn.

3.6 Kralen en *hxaro*

Vrouwen maken een van de meest waardevolle voorwerpen van de Bushmen, namelijk hoofdbanden, halskettingen en snoeren van kralen. Voorheen werden ze gemaakt van de schalen van struisvoegeleieren, nu vooral van glazen kralen (enkele antropologen waren belangrijke leveranciers). De kralen worden in heel zuidelijk Afrika gevonden: compleet, gebroken en in allerlei bewerkingsstadia. De kralensnoeren en hoofdbanden worden gedragen door vrouwen (en soms jongemannen) in hun haar, op een lendedoek en om de hals. Bij initiatieriten voor jonge vrouwen en bij de trance-dansen dragen de meeste vrouwen veel kralen.

Hxaro is het toneel voor het belang van de kralen. In dit uitwisselingssysteem zijn de kralen de waardevolste voorwerpen om te geven en te krijgen. Lee (1984) meent dat de goederen van secundair belang zijn en dat het belangrijkste van *hxaro* het uitmiddelen van 'wealth differences' is. Ook Barnard en Woodburn (1988) menen dat er weinig nadruk gelegd wordt op de goederen zelf noch op de overeenkomst in waarde van de uitgewisselde goederen. Zij stappen daarmee te makkelijk over de betekenis van /kaiha heen. Deze term wordt vertaald als rijke man/vrouw. Hij of zij geniet een zekere waardigheid, niet door het bezit van veel goederen, maar het laten circuleren van veel goederen. Volgens Marshall (1976: 310) zou Toma, indien in het bezit van het zeer gewaardeerde elandvet, goed kijken welke voorwerpen hij graag zou hebben en de eigenaren met extra elandvet verblijden. Bovendien is de oorzaak van veel ruzies onvrede over een gegeven voorwerp of het wegblijven ervan. Mensen zouden anderen zelfs vermoorden voor dingen.

Een ander aspect van *hxaro* is 'pooling ecological risk'. Het gaat hierbij vooral om de toegang tot andere !nores via *hxaro*-partners, waarbij met name afstand een belangrijke factor is. Het is echter niet zo eenduidig als het lijkt. Ten eerste is het merendeel van de *hxaro*-partners naaste familie, die nabij woont. Toegang tot hun !nore hoeft geheel niet via *hxaro* geëist te worden. Ten tweede worden *hxaro*-relaties onduidelijker naarmate de partners elkaar minder vaak ontmoeten en verder uiteen wonen.

De goederen circuleren langs 'hxaro-paden', *n* = /amasi. Ze worden doorgegeven en meestal weet men de route twee à drie personen terug en vooruit. Deze *n* = /amasi geven de mogelijkheid tot manipulatie. Als iemand aandringt een bepaald voorwerp te geven (vaak wordt eerder om een geschenk gevraagd dan dat sprake is van een blijverraste ontvanger), kan men beweren het voorwerp aan anderen beloofd te hebben. Men tracht te onthouden wat aan wie gegeven is. Volgens Wiessner (1982) ging meer dan de helft van de gesprekken over wie wat bezat en al dan niet aan wie gegeven had. In het algemeen zijn de uitgewisselde goederen zelf nauwelijks onderwerp van onderzoek geweest. Met het oog op *keeping-while-giving* is het opvallend dat Wiessner (1982) de term voor 'geven', //hai, vertaald met: 'to hold in one's heart'.

In verschillende opzichten kunnen de kralen vergeleken worden met kostbare weefsels. Ze worden niet met een overledene begraven, maar doorgegeven aan haar dochters. Oude kralensnoeren worden soms ontrafeld en in nieuwe verwerkt. Grootmoeders snijden de kralen van hun kleinkind af, die het kind vervolgens aan een *hxaro*-partner aanbiedt (meestal een nauwe verwant). Daarna krijgt het kleinkind nieuwe kralen van de grootmoeder.

De kralensnoeren worden geassocieerd met geluk, overvloed en schoonheid: 'headbands are worn when one's heart soars'. Elke hoofdband is uniek en verschillende designs hebben namen als pufadder, spoor van een urinerende stier etc. Een geslaagde hoofdband wordt vergeleken met een persoon die na een succesvolle jacht zachtjes door de struiken terug naar het kamp loopt (Wiessner, 1984).

Er zijn enkele mogelijke kosmologische referenties verbonden met de struisvogeleikralen: de struisvogel is vaak geassocieerd met god en er bestaan struisvogeldansen. Bovendien worden de struisvogeleieren gebruikt om water te halen en te bewaren. Sommige groepen zijn vermaard om hun kralen voorwerpen, zoals de !Kung; bij anderen, zoals de G/wi, kunnen slechts enkele vrouwen kralen maken en verwerken. Opvallend is dan ook de afwezigheid van een formeel uitwisselingssysteem bij de G/wi (Barnard, 1992: 246). Er is tevens een intrigerende overeenkomst met de verdeling van n/um tussen !Kung en G/wi.

Hoewel veel onduidelijk blijft over de circulatie van de kralensnoeren, lijkt het mogelijk dat ze na verloop van tijd boven de ruilwaarde uit groeien en onvervreemdbaar bezit worden¹⁵. De associatie met de trance-dansen en initiatieriten is significant, evenals de grote bloei die zowel de productie van kralen voorwerpen als de trance-dansen ondergaan onder invloed van de grote veranderingen van de laatste dertig, veertig jaar.

4. Slotopmerkingen

4.1 Geven en nemen

Wat ook de waarde van het voorgaande moge zijn, mijn lezing van Weiners boek heeft, denk ik, andere accenten gelegd in de studie van deze Afrikaanse samenlevingen. Aan de andere kant hebben de Bushmen ook een aantal preoccupaties in *Inalienable possessions* naar voren gebracht.

De reductie van uitwisselingen tot 'only pawns on the chessboard of culture preserving inalienable possessions' (Weiner, 1992: xi) gaat te ver. Geven, schenken en ruilen zijn zeker heel belangrijk. Het is niet alleen een manier om aan allerlei

benodigdheden te komen, maar ook essentieel in de relaties met anderen. 'We give to one another always. We give what we have. This is the way we live together' (Marshall, 1976: 311). 'I take a thing of value and give it to you. Later, much later, when you find something good, you give it back to me. So we will pass the years together' (Lee, 1984: 98). Het lijkt me niet juist deze uitspraken te interpreteren als pogingen de claims van anderen te weerstaan. 'Exchange (...) gives scope to an ongoing process wherein the donor and the recipient may continually re-evaluate the other's and their own current condition or state of being in the system' (Weiner, 1976: 213).

4.2 Politiek: identiteit en kosmologie

Een ander centraal punt in Weiners betoog is de politiek denkende en handelende mens. De mens lijkt te leven in een wereld gecoördineerd door macht en controle.

Het belangrijkste onderwerp van controle is de sociale identiteit. Ik vind het een problematisch begrip. Denkend aan de 'Bushmen', zijn er allerlei sociale identiteiten te handhaven en te reproduceren: de band als 'mensen die samenleven', als kampement; de groep waarvan de jongeren m/v samen geïnitieerd worden; de groepen die benoemd worden als !Kung, !Xam, G/wi etc.; de groepen die dezelfde of aanverwante talen spreken; de Bushmen als 'jager-verzamelaars' tegenover de landbouwende bevolkingsgroepen, stedelijke bevolking en regeringen. De sociale identiteiten zijn context-gebonden. Politieke processen spelen een grote rol. Zouden er verschillende onvervreembare bezittingen zijn met betrekking tot verschillende sociale identiteiten, of bepalen onvervreembare bezittingen welke sociale identiteit(en) de hoventoon voeren? In Weiners betoog ligt de nadruk op een tegenstelling tussen de eigen verwantschapsgroep en de anderen, terwijl andere groepen veelal een wezenlijke bijdrage leveren aan het bestaan en de reproductie van de eigen groep.

Ook kosmologie en mythologie worden primair in politieke termen beschouwd. Kosmologische authenticatie kan eenvoudig als legitimatie van machtsverhoudingen geïnterpreteerd worden. Enkele recente studies wijzen ook op de grenzen die kosmologieën aan het machtspeel stellen. Zo is de *potlatch*, de ceremoniële ruil van de Amerikaanse Noordwestkustindianen die veelal in termen van competitie om macht beschreven is, ook gezien als een mythologische heropvoering, waarin de mogelijkheden voor competitie tot een miniem beperkt zijn. Kosmologieën

geven tevens structuur aan het alledaagse leven en kunnen soms extreem veranderlijk zijn. Eer, verantwoordelijkheid en autonomie ontlenen hun waarde niet aan het politieke machtspeel, maar aan kosmologische voorstellingen. Het politieke machtspeel zou met recht in kosmologische termen beschreven kunnen worden.

EINDNOTEN

1. Ik gebruik deze term als zelf-aanduiding voor de groepen van jagers en verzamelaars in Zuidelijk Afrika. Bushmen-vertegenwoordigers in Botswana trachten de term van zijn negatieve connotaties te ontdoen ('to ennoble', Bieseles, 1992). Lee prefereert de term 'San' uit afkeer voor de negatieve connotaties van 'Bushmen', maar ook 'San' heeft een pejoratieve lading in de betreffende Bantoe-taal. De soms gebruikte term *Zu/'hoan* of *Zu/wasi* ('true or genuine people', Schapera, 1930; Shostak, 1981; Bieseles, 1992) is de zelfaanduiding van de Kalahari !Kung, niet voor alle Bushmen.

Helaas ben ik geheel niet op de hoogte van de conventies voor de weergave van de diverse klanken in het Nederlands (cf. Marshall, 1976; Bieseles, 1992; Barnard, 1992 voor het Engels): mijn verontschuldiging derhalve voor de afwijkende en onjuiste orthografie.

Dit artikel werd afgerond in januari 1994. Ik wil Jos Bazelmans en Jan Kolen bedanken voor de stimulerende uitwisseling van gedachten.

2. Lee en Devore (eds), 1968; Sahlins, 1972; Gamble, 1986; Ingold, Riches en Woodburn, 1988; Bird-David, 1992.

3. Reciprociteit houdt de markt stabiel zonder extern, wettelijk ingrijpen. 'Primitieve' samenlevingen kennen geen expliciete wetten, maar het principe van de reciprociteit houdt deze samenlevingen in stand.

4. 'Contrastingly, hard possessions such as jade, precious metals, or bones are much more durable than cloth, making them better physical objects for symbolizing permanence and historical accountings.' (Weiner, 1992: 59)

5. Een belangrijke uitzondering vormt juist de aandacht voor de broeder-zuster-relatie in de etnografie van verschillende samenlevingen in Zuidelijk Afrika (o.a. Barnard, 1980).

6. Wiessner, 1982; Minc, 1985; Gamble, 1986.

7. Hxaro is de !Kung-term, die zoveel betekent als 'geven in een formele uitwisseling'; //ai is het Nharo-begrip. Aangezien vrijwel alle gegevens betrekking hebben op de !Kung, zal ik in de tekst steeds de term hxaro gebruiken.

8. Bijvoorbeeld Lee (1984: 88): 'I have refused some people. For example, I once refused /Twi from Due. We lived together, but we didn't get along. He was selfish to me. When he distributed the meat he would get mad and not give me any; so I refused him.'

9. Dit is noodzakelijk omdat er twee systemen naast elkaar bestaan. Ten eerste zijn er de verschillende verwantschapstermen voor oma, vaders broer, etc. Iemand is op grond hiervan ofwel een 'joking' ofwel een 'avoidance' partner van de ander. De 'joking'-relatie is hartelijk, intiem en openbaar, terwijl een 'avoidance'-relatie gekenmerkt wordt door respect en een zekere afstand in het openbaar. Het tweede systeem gaat uit van de eigennamen. Als A getrouwd is met B en haar moeder heet C, dan noemen alle vrouwen met naam A, B hun man en C hun moeder. Hierdoor kan iemand volgens verwantschap een 'avoidance'-partner zijn en volgens de naam een 'joking'-partner. 'Wi' bepaalt dat de oudste de terminologie en dus de aard van de relatie kiest en manipuleert.

10. Zoals de ceremonie ter gelegenheid van het voor de eerste keer doden van een eland (Lewis-Williams en Bieseles, 1978).

11. Volgens Wiessner (1982) proberen oudere mensen hun hxaro-partners door te geven aan hun (klein-)kinderen.

12. Volgens Lewis-Williams en Bieseles, 1978. Er zijn gebieden waar andere dieren meer n/um hebben en de volgorde anders is.

13. Zie Bleek en Lloyd (1911) en de diverse 'Customs and beliefs'-bijdragen van Bleek (1931-1936) in *Bantu Studies*.

14. De sterke onafhankelijkheid van de Dobe-groep (Lee, 1984: 5) heeft wellicht te maken met het behoud van de broeder-zuster-relatie.

15. De overeenkomsten met de Australische haarstrengen zijn opvallend (Weiner, 1992: 109-113).

LITERATUUR

Barnard, A.

1980 Sex roles among the Nharo Bushmen of Botswana, *Africa*, 50-2: 115-124.

1992 *Hunters and Herders of Southern Africa: a comparative ethnography of the Khoisan people*, Cambridge: Cambridge University Press.

Barnard, A. en Woodburn, J.

1988 Property, power and ideology in hunting and gathering societies: an introduction, in:

T. Ingold, D. Riches en J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers 2*, 4-31, Oxford/New York: Berg.

Bieseles, M.

1976 Aspects of !Kung folklore, in: R.B. Lee en I. Devore (eds.), *Kalahari hunter-gatherers*, 302-324, Cambridge/London: Harvard University Press.

1992 *Women like meat: the folklore and foraging ideology of the Kalahari Ju/'hoan*, Bloomington: Witwatersrand University Press.

- Bird-David, N.
1992 Beyond "The original affluent society". A culturalist reformulation, *Current Anthropology*, 33-1: 25-47.
- Bleek, D.F.
1928 *The Naron. A Bushman tribe of the Central Kalahari*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bleek, D.F. (ed.)
1931 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part I. Baboons, *Bantu Studies*, 5: 167-180.
1932 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part II. The lion, *Bantu Studies*, 6: 47-63.
1932 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part III. Game animals, *Bantu Studies*, 6: 233-249.
1932 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part IV. Omens, wind-making, clouds, *Bantu Studies*, 6: 323-342.
1933 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part V. The rain, *Bantu Studies*, 7: 297-312.
1933 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part VI. Rain-making, *Bantu Studies*, 7: 375-392.
1935 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part VII. Sorcerers, *Bantu Studies*, 9: 1-47.
1936 Customs and beliefs of the !Xam Bushmen. Part VIII. More about sorcerers and charms, *Bantu Studies*, 10: 131-162.
- Bleek, W.H.I. en Lloyd, L.C.
1911 *Specimens of Bushman Folklore*, London: George Allen & Co.
- Fried, M.H.
1976 *The Evolution of Political Society: an essay in political anthropology*, New York: Random House.
- Gamble, C.S.
1986 *The palaeolithic settlement of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinz, H.J.
1979 The nexus complex among the !xõ Bushmen of Botswana, *Anthropos*, 74: 465-480.
- Ingold, T., Riches, D., Woodburn, J. (eds.)
1988 *Hunters and gatherers*, 2 vols, Oxford/New York: Berg
- Katz, R.
1976 Education for transcendence: !kia-healing with the Kalahari !Kung, in: R.B. Lee en I. Devore (eds), *Kalahari hunter-gatherers*, 281-301, Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, R.B. en Devore, I. (eds.)
1968 *Man the hunter*, Chicago: Aldine.
1976 *Kalahari hunter-gatherers*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, R.B.

- 1972 The !Kung Bushmen of Botswana, in: M.G. Bicchieri (ed.), *Hunters and gatherers today*, 327-368, New York: Holt, Rinehart en Winston.
- 1979 *The !Kung San: men, women and work in a foraging society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 *The Dobe !Kung*, New York: Holt, Rinehart en Winston.
- Lemaire, T.
1990 *Twijfel aan Europa*, Baarn: Ambo.
- Lewis-Williams, J.D. en Biesele, M.
1978 Eland hunting rituals among northern and southern San groups: striking similarities, *Africa*, 48: 117-134.
- Lewis-Williams, J.D.
1988 'People of the eland': an archaeo-linguistic crux, in: T. Ingold, D. Riches en J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers 2*, 203-211, Oxford/New York: Berg.
1992 *Vision, power and dance: the genesis of a southern african rock art panel*, Amsterdam: Veertiende Kroon-voordracht.
- Marshall, L.
1960 !Kung Bushman bands, *Africa*, 30: 325-355.
1962 !Kung Bushman religious beliefs, *Africa*, 32: 221-251.
1969 The medicine dance of the !Kung Bushmen, *Africa*, 39: 347-380.
1976 *The !Kung of Nyae Nyae*, Cambridge: Harvard University Press.
- Minc, L.
1986 Scarcity and survival: the role of oral tradition in mediating subsistence crises, *Journal of Anthropological Archaeology*, 5: 39-113.
- Myers, F.R.
1986 *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*, Washington: Smithsonian Institution Press.
1988 Burning the truck and holding the country: property, time and negotiation identity among Pintupi Aborigines, in: T. Ingold, D. Riches en J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers 2*, 52-74, Oxford/New York: Berg.
- Sahlins, M.D.
1972 *Stone age economics*, London/New York: Routledge.
- Schapera, I.
1930 *The Khoisan peoples of South Africa*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Schmidt, S.
1979 The rain bull of the South African Bushmen, *African Studies*, 38: 201-224.
- Shostak, M.
1981 *Nisa. The life and words of a !Kung woman*, Cambridge: Harvard University Press.

Silberbauer, G.B.

- 1963 Marriage and the girl's puberty ceremony of the G/wi Bushmen, *Africa*, 33: 12-24.
1972 The G/wi bushmen, in: M.G. Bicchieri (ed.), *Hunters and gatherers today*, 271-326, New York: Holt, Rinehart en Winston.

Weiner, A.B.

- 1976 *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*, Austin: University of Texas Press.
1985 Inalienable wealth, *American ethnologist*, 12: 52-65.
1992 *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wiessner, P.

- 1982 Risk, reciprocity, and social influences in !Kung San economics, in: E. Leacock en R.B. Lee (eds.), *Politics and history in band societies*, 61-84, Cambridge: Harvard University Press.
1984 Reconsidering the behavioral basis for style: a case study among the Kalahari San, *Journal of anthropological archaeology*, 3: 190-234.
1985 Style or isochrestic variation? A reply to Sackett, *American Antiquity*, 50-1: 160-166.