

Over het noodlot: Ghanese liederen en spreekwoorden*

Sjaak van der Geest
Universiteit van Amsterdam

Op 4 juli 1989 verliet een Russische piloot per vergissing zijn MiG-23. Het vliegtuig vloog onbemand van Polen over Oost- en West-Duitsland en Nederland en stortte omstreeks tien uur in de morgen in het Belgische dorp Kooigem neer, slechts enkele kilometers voor de Franse grens. Het miste net een drukke autoweg en boorde zich in een huis waar een jongen van 19 jaar lag uit te slapen van een feestje dat de vorige avond was gevierd ter ere van zijn slagen voor het eindexamen middelbare school. De jongen was op slag dood. Er bevonden zich geen andere mensen in het huis.

Het voorval werd uitgebreid beschreven in kranten en TV-journaals, maar nergens werd de vraag gesteld: waarom moest dit onbestuurde vliegtuig na zijn lange vlucht uitgerekend dit huis treffen, op dat moment? Was het vliegtuig wel onbestuurd? In een andere samenleving, een Afrikaanse bijvoorbeeld, zou die vraag zeker gesteld zijn. Wij hebben die vraag afgeleerd. Beide, de vraag stellen (en beantwoorden) en de vraag niet stellen dienen eenzelfde doel: verder leven.

Noodlot

De geschiedenis van de westerse filosofie biedt tal van voorbeelden hoe denkers getracht hebben de ongerijmdheden van het bestaan in een rijmschema te passen. Met name de ervaring van het kwaad, het fysieke en het morele, was moeilijk in overeenstemming te brengen met het geloof in een goede en almachtige God. De theodiceeën, van de Gnostici en Scholastici tot en met Leibniz, staan vol salto-mortales om dit doel te bereiken.

Zulk een worsteling om orde te stichten waar chaos dreigt en tot een bevredigende verklaring van het onverklaarbare te komen (cf. Geertz 1966) is ook geregistreerd in niet-Westerse culturen. De overvloedige antropologische literatuur over 'heksery' laat niet alleen zien hoezeer men in diverse samenlevingen met het probleem van het kwaad bezig is, maar bewijst tevens dat de antropologen zelf er door gepreoccupeerd worden.

Waar antropologen weinig over geschreven hebben, is het geloof in de onontkoombaarheid van ongeluk – en van geluk, maar daar zijn antropologen altijd al minder in geïnteresseerd geweest.¹ In het Nederlands benadert de term ‘lot’ of ‘noodlot’ een dergelijke opvatting het meest. Bij de Akan in Ghana zijn er diverse woorden die het geloof in voorbestemming tot uitdrukking brengen. De Ghanese filosoof Gyekye analyseert een van deze termen als volgt:

Nkrabea is composed of two words *nkra*, message, and *bea*, manner. *Nkrabea* therefore literally means ‘the manner of the message’ and it has come to mean the message given by the Supreme Being to the individual soul, which (message) was to determine the manner in which the individual was to live in the world (1987:108).

Hij wijst er vervolgens op dat sommige auteurs van mening zijn dat *bea* in deze context beter als ‘plaats’ vertaald kan worden. Ik schaar me bij deze auteurs; *bea* als ‘manier’ of ‘wijze’ lijkt me een afgeleide van de meer concrete betekenis ‘plaats’. De oorspronkelijke betekenis van *nkrabea* lijkt daarom geassocieerd te moeten worden met het idee van ‘bestemming’, de plaats waar men zal eindigen. Het idee van een reeds bepaalde bestemming ligt ook opgesloten in de term *ɔkra*, gewoonlijk vertaald met ‘ziel’ en waarschijnlijk gerelateerd aan *nkra* (boodschap) en het werkwoord *kra* (afscheid nemen). In ieder geval wordt die relatie wel gelegd zoals ondermeer blijkt uit het volgende spreekwoord: *Wokra Onyankopɔn a, obi nnyina ho* (‘Als je afscheid neemt van God, is niemand daarbij’). De uitleg die gewoonlijk gegeven wordt, is dat het afscheid van God een boodschap, advies of groet inhoudt die de levensloop van een mens bepaalt. Die boodschap, die tegelijkertijd zijn ‘lot’ is, wordt gezien als een ‘ziel’ (*ɔkra*) die de mens in zich draagt. Het karakter van iemand en zijn bestemming worden door God aan het begin van zijn leven vastgelegd. Rattray (1916:26–27) haalt de volgende legende aan in zijn commentaar bij het begrip *nkrabea*:

Onyankopɔn gave a soul which was setting out for earth two bundles, a large and a slightly smaller one. The soul was told to hand over one of the parcels, the larger, to another soul which it found on reaching the earth. The soul to whom these destiny parcels were given changed them, taking as its own the one it had been ordered to give up to another. On coming to the world, the soul, now an incarnated one, found its parcel contained only rubbish, whereas the one (the wrong one) it had handed over to the other soul, contained nuggets and gold dust.

Hier wordt niet alleen de goddelijke oorsprong van het noodlot benadrukt, maar wordt bovendien gesuggereerd dat de mens zijn ongunstig lot aan zichzelf te danken heeft. Een stukje Akan theodicee: gepoogd wordt Gods goedheid, de onafwendbaarheid van het kwaad en de menselijke vrijheid in één verhaal te vangen. In hoeverre de rol van een hoogste god door de Islam of door Christelijke missionarissen is binnengebracht is moeilijk te zeggen. Rattray (1916:18–9) denkt dat het door hem aangetroffen godsbegrip in ieder geval geen produkt van Christelijke missionering is. Het is echter zinloos de vraag te stellen wat het ‘oorspronkelijke’ Akan concept van god of God was.

Het begrip *akra* ('ziel') is bijna een synoniem met *nkrabea*. Men zegt bijvoorbeeld: *ne kra ye* (letterlijk: 'zijn ziel is goed') wat zoveel betekent als: 'hij heeft geluk in zijn leven'. *Nkrabea* lijkt daarom een pleonastische term te zijn. Het idee van een voorbestemd einddoel is terug te vinden in beide deeltermen waar het woord uit opgebouwd is.

Een synoniem is *hye* of *hyebere*, ook wel *hyebre*. *Hye* komt van het werkwoord *hye* dat een zeer algemene betekenis heeft van 'plaatsen', 'zetten', 'bevestigen' en in samenhang met andere woorden allerlei vormen van doelgerichte beweging (letterlijk en metaforisch) kan uitdrukken. Christaller (1933:205-7) noemt niet minder dan 41 betekenissen. *Bea*, zoals we gezien hebben betekent 'plaats', en volgens Gyekye (1987:110) is *bere* een verbastering van *bea* en heeft niets te maken met de Akan term *bere* ('tijd'), zoals anderen beweren. Christaller (1933:208) lijkt dat ook te beweren en ik sluit me bij hem aan.

Het idee dat de levensloop van een mens vastligt en dat ieders lot weer anders is, wordt uitgedrukt in veel spreekwoorden, waarvan hier enkele voorbeelden volgen. De eerste vier komen uit de verzameling van Christaller (1879)²; de laatste drie zijn ontleend aan Gyekye (1987):

Nkrabea nhina nse (1762): Alle lotsbestemmingen zijn verschillend.

Krabea wankwati (1762): Men ontkomt niet aan zijn lotsbestemming.

Jobosaketere hye hye a, ohye (621): Als de kameleon is voorbestemd te verbranden, zal hij verbranden.

Wo kra nye a, na wunya safo nsam' amanne (1760): Als je geen geluk hebt, val je in de handen van soldaten.

Wɔabɔ wo de ibenya adze a, wo 'kra nnkyir pete (Fante): Als je voor het geluk bent voorbestemd, is de gier geen taboe voor je ziel.³

If you are destined to die by the gun, you will not die by the arrow (geen Twi versie beschikbaar).

Antelope's soul (destiny) is one, duiker's another (idem).

Vaak wordt het idee van lotsbestemming gekoppeld aan dat van wilsbeschikking door *Onyame/Onyankopɔn* (God). De eerste vijf spreekwoorden zijn weer ontleend aan Christaller (1879):

Onyame nkrabea nni kwatibea (2538): Er is geen ontkomen aan Gods lotsbeschikking.⁴

Asem a Onyame adi asie no, steasefo nnan no (1855): Wat God heeft voorbeschikt, kan de mens niet veranderen.

Onyame anku wo a, wunwu (2539): Als God je dood niet heeft bevolen, zul je niet sterven.

Onyankopɔn amma asonomfoa katakyi biribi a, omaa no ahodannan (2547): God gaf de zwaluw misschien geen heldenmoed, Hij gaf hem in ieder geval snelheid.

Onyankopon hye wo nsa kora-ma na ɔteasefo ka gu a, ohyia wo so bio (2545): Als God je een kalebas vol palmwijn geeft en een mens stoot hem om, zal Hij hem weer vol gieten.

Aburuburo nkesua, adee a ebeye yie nsee da, efrise Agya Nyame nsa wɔmu: De eieren van de *laburuburo* (soort duif) bederven niet want Gods hand ligt op hen (uit Brempong 1986:205).

Een spreekwoord zonder context citeren – zoals in dit artikel gebeurt – kan eigenlijk niet. De Akan hebben zelfs *daar* een spreekwoord voor: *Yenna a, yenso dae* (als we niet slapen, dromen we ook niet). Als we toch menen een spreekwoord los van zijn context te begrijpen, dan komt dat omdat we die context erbij denken; omdat we ons kunnen voorstellen hoe die woorden in een bepaalde situatie zouden vallen.

Een spreekwoord is een flits van wijsheid, een kortstondige visie op een situatie, een opmerking waaruit moed of troost geput wordt, of waarmee een debat wordt beslecht. Het is, in Burke's woorden, 'a strategy for dealing with a situation' (1957:256). Een treffend voorbeeld daarvan deed zich voor tijdens mijn eerste verblijf in Ghana. Een hevige conflict was uitgebroken in de familie (*abusua*) waar ik bij logeerde. De partijen leken onverzoenlijk. Toen citeerde een oude man het volgende spreekwoord: *Onipa ara na ɔye bɔne; aboa mfiri wuram mmeye onipa bɔne* (alleen een menselijk wezen doet kwaad; een dier komt niet uit het bos om je iets te misdoen). Zijn opmerking riep op tot verzoening en relativeerde het conflict. Het is nu eenmaal menselijk om fouten te maken. De situatie waarin deze woorden vielen en de persoon die ze uitsprak, gaven het spreekwoord zijn betekenis.

Spreekwoorden brengen geen ultieme waarheid naar voren. Vele spreekwoorden hebben zelfs een pendant die het tegenovergestelde beweert. De kracht van het spreekwoord ligt in zijn spitsvondigheid en beeldrijkheid, vaak van metaforische aard. Het werkt als een *spotlight* dat even op een bepaald object valt en daarmee de aandacht van andere zaken wegtrekt. Het brengt even rust, maar het doet niet wat religie doet – althans volgens de antropologische theorie: het levert geen verbindende tekst, het schept geen definitieve orde. De tegenstrijdigheden en spanningen worden slechts aan het oog onttrokken; ze blijven bestaan.

In het gebruik van spreekwoorden die het geluk of ongeluk van mensen als onveranderbaar en door God gegeven voorstellen, wordt een beroep op mensen gedaan zich neer te leggen bij de loop der gebeurtenissen. Er kunnen vele redenen zijn om dat niet te doen, bijvoorbeeld de onrechtvaardigheid van de situatie, vermoedens dat er kwade opzet in het spel is (fraude, toverij, hekserij) en dat er dus tegen-actie nodig is, de overtuiging dat iedereen voor zijn eigen lot verantwoordelijk is, of dat het kwaad onmogelijk van God kan komen. Maar die argumenten, hoe geldig ze ook mogen zijn, worden op dat moment terzijde geschoven. De volle aandacht valt op *nkrabea* en het spreekwoord verleidt tot berusting. De troost die geboden wordt mag schraal lijken, maar toch helpt het

als ik weet dat verzet geen zin gehad zou hebben en dat het ook niet 'mijn fout' (*me mfonso*) is. Berusting impliceert rust, de orde keert terug.

Met even veel recht had echter een ander spreekwoord geciteerd kunnen worden, bijvoorbeeld een oproep om de bron van het kwaad in de eigen familie te zoeken (hekserij) of een verwijt dat het individu zelf de schuld is van zijn ongeluk. Maar deze keer gebeurt dat niet.

Noodlotsliederen

De wispelturigheid van de spreekwoorden die nu eens A en dan weer B zeggen, treft men ook aan in *Highlife*-liederen⁵ die allerlei facetten van het leven belichten. Opvallend veel *Highlife*-liederen gaan over ongeluk en noodlot en verbinden daar, soms, een moraal aan. Ze handelen over onmin in het huwelijk, het lot van het weeskind, het verdriet van de vrouw zonder kinderen, over de dood, over roddel en haat, over hekserij en armoede, over twaalf ambachten en dertien ongelukken. Het volgende lied van de *African Brothers Band* is een voorbeeld:

Kofi Nkrabea (Kofi Noodlot)

Aao, aao, aao, aao, aao.

Een eenzaam mens,

ik voel me verlaten en ellendig.

Amma Hyebere (Noodlot), Kofi Nkrabea.

Ik draag mijn lot.

Mijn noodlot is hard.

Ik draag mijn lot met mij mee door de wereld.

Iedere ouder houdt van zijn kind.

Mijn moeder bemint mij innig.

Ze begrijpt niet waarom ik zo'n leven moet leiden.

Daarom besloot ze me ergens naar toe te brengen

om uit te vinden wat mijn lot was.

Eerst bracht ze me naar Mpata,

vervolgens naar Mpatrapa.

Daarna ging het naar Mpiti

en toen naar Mpitripi.

Daarna bracht ze mij naar Mpoti

en tenslotte bereikten we Mpotripi.

De mensen vroegen of er geen geneesmiddel was

tegen mijn noodlot.

Overal waar we kwamen, werd ons verteld
dat het noodlot niet veranderd kan worden.

En als een insect je bijt,

dan moet het wel in je eigen kleren zitten.

Als ik dus wilde weten

wat de oorzaak van mijn ongeluk was,

dan moest ik thuis maar informeren.

Mijn leven is glad als olie.
Mijn leven is verward.
Mijn leven is een puinhoop.
Aao, aao, aao, aao, aao.
Ik ben een eenzaam en ellendig mens.
Maar Kofi Nkrabea,
Kofi, ik huil niet meer.
Ook al zink je zeven maal weg in de rivier
een maal zul je hem oversteken.
Ik lijd in mijn ellende, in mijn ongeluk.
Ik leg al mijn zorgen in de handen van God.
Pas aan het eind van de weg kunnen we zeggen:
Ik ga, ik kom niet meer terug.
Voor dit zwoegen en lijden
ben ik in de wereld gekomen.
Als ik sterf en naar de wereld der geesten ga,
zal ik dan weer terugkeren?
Dat weet niemand dan ik alleen.
Aao, aao, aao, aao, aao,
ik ben een eenzaam en ellendig mens.
Aao, Nkrabea, ik ben eenzaam en ellendig.

Op het eerste gezicht biedt dit verhaal noch troost, noch herstel van de orde. Om met het laatste te beginnen: het idee van een overanderlijk noodlot wordt doorkruist door andere verklaringen, bijvoorbeeld door de insinuatie dat de oorzaak van Kofi Nkrabea's ongelukkig leven gezocht moet worden in hekserij die vanuit zijn eigen familie op hem gericht wordt. Die suggestie wordt zelfs met een spreekwoord ondersteund: een insect dat bijt moet wel in je eigen kleren zitten. Ook van troost of bemoediging lijkt nauwelijks sprake te zijn. Het lied eindigt met het vooruitzicht op een terugkeer na zijn dood waarna dezelfde ellende weer kan beginnen.

De troost die dit troosteloze verhaal biedt, wordt door Van Peer (1986:412) omschreven als voortkomend uit een 'amalgzaam van authentieke beleving en existentiële distantie': '... [D]e held gaat ten onder, de toehoorder niet'. Enerzijds associeert de toehoorder zich met het lot van Kofi Nkrabea, herkent hij misschien eigen ervaringen in het levensverhaal van deze ongelukkige, maar als redding uitblijft, redt de toehoorder zichzelf door zich te dissociëren van Nkrabea's lot. Het ongeluk en de chaos worden bezworen door ze terug te verwijzen naar die ander of ze te reduceren tot de illusie van het verhaal. De toehoorder kan opgelucht adem halen dat het hem beter gaat dan de trieste held van het lied. Er is geen jaloezie dat het anderen zoveel beter gaat. Integendeel, er is reden tot voldoening over het eigen lot.⁶ De toehoorder kan verder leven.

Precies hetzelfde kan opgemerkt worden met betrekking tot het volgende lied waarin noodlot eveneens 'verward' wordt met de gevolgen van hekserij en waarin slechts zelfbeklag van de ongelukkige vernomen wordt. Het lied bevat vele herhalingen die ik hier weglaat.

Hyēbrē (Noodlot)⁷

Oh, mijn lot staat op een kruispunt.
Waar moet ik heen? Waar moet ik heen?
De wereld is bitter voor mij.
Mijn lot staat op een kruispunt.
Oh, dit noodlot.

Kinderen en geld hebben mij geslagen.⁸
Ik heb geen kleed om aan te doen.
Er zijn alleen de kinderen van anderen.
Iedere morgen trek ik hetzelfde kleed aan.

Ik ben een schildpad.
Als ik op mijn rug lig,
is er niemand die mij omkeert.
God, mijn lot staat op een kruispunt.
Waar moet ik heen?

Het is niet omdat ik altijd pech heb.
Het is niet omdat ik de zoon van een bijvrouw ben.
Het is niet omdat mijn ziel het goede afwijst.
Mijn ongeluk komt van mijn eigen familie,
daarom is mijn lot niet goed.
Ik ben diep te schande gemaakt,
mijn lot verloopt niet goed voor mij.
Ieder werk dat ik doe, brengt mij schande.
Mijn lot staat op een kruispunt.
Waar moet ik heen? Waar moet ik heen?

De onontkoombaarheid van het lot komt het sterkst tot uiting in verhalen waarin de ongelukkige geen enkele blaam treft en door een onwaarschijnlijke samenloop van omstandigheden getroffen wordt. Het moest blijkbaar zo gebeuren. Die verhalen doen denken aan de Griekse tragedie waarin de held, ondanks de verheven poëzie van dialogen en reien, uiteindelijk schlemielig ten ondergaat: door een stom misverstand, door 'niets' eigenlijk. Het tragisch gevoel zegt: dit had niet gehoeven; de leer van het fatum antwoordt: het moest zo gebeuren. De MiG-23 moest de 19-jarige jongen treffen. De dood moest zijn klant in Ispahaan halen.⁹ Ik citeer twee *Highlife*-liederen die deze ijzeren hand van het noodlot tot thema hebben.

Esreso oprammire (De savanne-slang)¹⁰

De savanne-slang zei dat hij geen gierst kon eten.
Maar wat was er gebeurd?
De muis die in zijn maag zat, had gierst gegeten.
Dit verhaal laat zien dat het ongeluk onontkoombaar is.
Dus, dierbare broer en zus,
het is niet mijn fout.
Jullie weten het zelf: als het ongeluk komt,
kan niets het tegenhouden.

Ik ben een eenzame arme man,
 ik zoek geen moeilijkheden.
 Maar als ze komen, waar komen ze dan vandaan?
 Adu Gyamfi, zie hier mijn lot,
 maar eigenlijk stelt het niets voor.
 Als je in deze wereld voor het ongeluk bent voorbestemd
 kun je op een steen bijten als je een ei eet.¹¹
 Kijk, een dier, een savanne-slang heeft gezworen
 dat het voedsel genaamd gierst zijn mond niet zal raken
 tot de dag dat hij naar het rijk der doden gaat.
 Luistert, vrienden, naar wat er is gebeurd.
 Op een dag ving hij een muis.
 Die muis had gierst gegeten
 en kwam terecht in de maag van de slang.
 Toen stierf de slang.

Het tweede voorbeeld, *Nkrabea mu nsem*, wat misschien vrij vertaald kan worden als 'Wat het noodlot in petto heeft', is een lied van de *African Brothers Band*. Het begint als volgt:

Sommige problemen zijn voorbestemd.
 Tegen het noodlot kan men niets doen.
 Wat is dat voor een noodlot?
 Soms raken mensen verwickeld in een zaak.
 Ze worden gearresteerd en voor de rechter geleid
 terwijl ze onschuldig zijn.
 Maar omdat er geen getuigen zijn
 en vanwege hun noodlot,
 worden ze tot hun schande gevangen gezet.

Dan volgt het verhaal van een man genaamd *Memppe-meho-ase*m ('Ik zoek geen moeilijkheden'), die met niemand onenigheid heeft en alom gerespecteerd wordt. Op een dag gaat hij zijn vriend in een ander dorp bezoeken en neemt een zak met wat spullen mee, waaronder een portie vis voor zijn vriend. Onderweg wordt hij vermoeid en rust even uit. Terwijl hij ligt te slapen komt de moordenaar van de dochter van de koning voorbij rennen, achterna gezeten door een groep mensen. De moordenaar stopt het hoofd van de prinses in de zak van de slapende man en maakt zich uit de voeten. De man wordt wakker en vervolgt zijn weg. Bij zijn vriend aangekomen geeft hij diens vrouw de zak met vis. 'Eei, maar wat is dit?' De zaak wordt aan de koning gerapporteerd en de man wordt opgehangen.

Wat over de spreekwoorden gezegd is geldt ook voor de liederen. Nooit hebben ze het laatste woord. Er is tegenspraak, binnen de tekst en tussen verschillende teksten. De verhalen van de slang en van *Memppe-me-ho-ase*m, die zonder schuld aan hun eind komen omdat dat hun noodlot was, zouden bestreden kunnen worden met andere liederen die benadrukken dat het leven is wat je er zelf van maakt. De volgende regels uit het lied *Obra* ('leven') van de *African Brothers Band* illustreren dat:

Het leven, ach het leven.
Het leven is wat je ervan maakt.
Dit leven, mens, dit leven,
wat doen we ermee?
Alleen de hen bepaalt de plaats
waar zij haar eieren legt.
Aoo, dit leven hangt alleen van jou af.

Maar dat lied wordt een andere keer gezongen.

Conclusie

Geertz' (1966) bekende essay over religie als een cultureel systeem is gebouwd op een definitie van religie die uit vijf elementen bestaat. Het derde element is dat religie 'conceptions of a general order of existence' formuleert. Daarin betoogt Geertz dat wan-orde slechts gekeerd kan worden als er een overkoepelend zingevend denksysteem bestaat. Alle gebeurtenissen, ook het onverwachte, of het lijden of wat strijdig lijkt met ons ethisch besef, moeten verklaarbaar zijn 'within the accepted scheme' (ibid.:15).

Zo beschouwd zijn ook antropologen op een 'religieuze missie'. Ook zij trachten hun bevindingen te 'plaatsen' in een theoretisch kader dat sluitend is. Informanten en antropologen hebben een gemeenschappelijk belang in de constructie van een bouwwerk van logica waarin alle vragen en antwoorden onderdak kunnen vinden. Treffende voorbeelden van zo'n onderneming zijn te vinden in Gyekye's (1987) poging om samen met zijn informanten een 'Akan conceptual scheme' te bouwen rond begrippen van lotsbestemming, kwaad en verantwoordelijkheid. Voorbeelden treft men ook aan in Robert Pools studie (1989) over interpretaties van ziekte en ongeluk in Kameroen. In zijn gesprekken met oud en jong over waar ongeluk nu vandaan komt, wordt over heksen en voorouders, God, goden en toeval gefilosofeerd. Iedereen probeert zijn betoog 'sluitend' te krijgen, maar soms is er geen touw aan vast te knopen. Velen spreken elkaar en ook zichzelf tegen, en de termen die gebruikt worden zijn verre van eenduidig. De vertalingen in het Engels ('witch', 'ancestor', 'god') maken het nog ingewikkelder. 'Het religieuze systeem' blijft onvindbaar.

Wat moeten we hiermee? Antropologen zullen zich moeten neerleggen bij het failliet van het 'grand système' en genoegen nemen met de brokstukken en met het niet-weten van zichzelf en hun gesprekspartners. Orde scheppen kan op een andere manier, op kleinere schaal, door een oogje dicht te knijpen. We hadden dit kunnen weten als we wat meer introspectie in ons vak hadden toegelaten. Als wij de moeilijke vragen in ons eigen leven mogen wegduwen, waarom mogen onze informanten dat dan niet? Geborgenheid kan blijkbaar ook gevonden worden in flitsen van inzicht, 'glimpses of the unthinkable', 'Pensées' à la Pascal; in spreekwoorden of gewoon in een melodramatisch *Highlife*-lied. Het noodlot van de antropoloog is dat er zelfs geen noodlot is.

Noten

- * Ik dank Geertje van der Geest voor haar hulp bij de totstandkoming van dit artikel. Kwasi Asante-Darko, Gifty Anin en Kwasi Anim hebben geholpen bij de transcriptie en vertaling van *Highlife*-liederen.
1. Dat is niet zo verwonderlijk. De arts interesseert zich niet voor een gezond lichaam en de journalist schrijft zelden over mensen die het goed maken.
 2. Uit de verzameling van 3680 spreekwoorden die in 1879 door Christaller werd gepubliceerd, werden er in 1916 door Rattray 830 geselecteerd, vertaald en van commentaar voorzien. In 1985 werd door Kofi Ron Lange de complete verzameling (in eigen beheer) uitgegeven, voorzien van een – letterlijke – Engelse vertaling. De nummers achter de spreekwoorden verwijzen naar hun plaats in Christallers collectie.
 3. De betekenis is: dan heb je van de gier (een dier dat ongeluk brengt) niets te vrezen.
 4. Van dit spreekwoord bestaat ook een variant waarin *Onyame* (God) vervangen is door *onipa* (de mens).
 5. Over *Highlife*, moderne West-Afrikaanse muziek, is inmiddels veel geschreven. Hier kan worden volstaan met de opmerking dat het een populaire muziekstijl is die in Ghana ongeveer aan het eind van de vorige eeuw ontstaan is. Aanvankelijk ging het om Ghanese musici die zich conformeerden aan de Westerse smaak van de nieuwe Ghanese elite. Deze muziek werd om begrijpelijke redenen met de term '*Highlife*' aangeduid. De *Highlife* muziek heeft zich echter ontwikkeld van een koloniale dansorkest-stijl tot een eigen vorm waarin Ghanese artiesten uitdrukking geven aan hun *eigen* gevoelens voor een *eigen* publiek. Meer informatie over *Highlife* is te vinden in Collins (1985), Collins & Richards (1982), Gales (1983), en Brempong (1986).
 6. Van Peer (1986:449) haalt in dit verband – naar mijn smaak iets te cynisch – de volgende regel van Euripides aan: 'Het scheidt genoeg van ontbering te horen'.
 7. Hyebrs wordt gezongen door de *Cool Guys Band* en is opgenomen in de collectie van Brempong (1986:602–7). Deze collectie bevat diverse liedteksten die het noodlot tot thema hebben (zie ondermeer: pp. 292–302, 322–27, 333–37, 353–74, 380–83, 602–27).
 8. Betekenis: Ik ben een geslagen mens want ik heb kinderen noch geld.
 9. De onontkoombaarheid van de dood is een populair thema in de vele *Highlife*-liederen die op begrafenissen gespeeld worden (zie b.v. Van der Geest 1979:33–35).
 10. Deze slang is ongeveer anderhalve meter lang, heeft een gele nek, grijze buik en donker-blauwe rug en staart. De tekst van het lied en de aanvullende informatie zijn ontleend aan Brempong (1986:353–57). Het lied wordt gezongen door de *Ashanti Brothers Band*. De tekst wordt hier zonder zijn vele herhalingen geciteerd.
 11. Een spreekwoord: *Wudi kosua, eye a na wabɔ boɔ mu*.

Literatuur

Brempong, O.

1986 *Akan Highlife in Ghana: songs of cultural transition* (Ph. D. Thesis, Indiana University, Bloomington). Ann Arbor: University Microfilms International.

Burke, K.

1957 *The philosophy of literary form*. New York: Vintage Books.

- Christaller, J.G.
 1879 *Twi mmebusem mpensa-ahansia mmoaano. A collection of three thousand and six hundred Tshi proverbs in use by the negroes of the Gold Coast speaking the Asante and Fante language.* Basel: Basel German Evangelical Missionary Society.
- 1933 *Dictionary of the Asante and Fante language called Tshi (Twi).* Second edition, revised and enlarged. Basel: Basel Evangelical Missionary Society.
- Collins, J.
 1985 *Music makers of West Africa.* Washington: Three Continents Press.
- Collins, J. & P. Richards
 1982 Popular music in West Africa: suggestions for an interpretative framework. In: D. Horn & Ph. Tagg (Eds.) *Popular music perspectives.* Göteborg: IASPM. Pp. 111-41.
- Gales, F.
 1983 *Highlife.* Doctoraal scriptie Culturele Antropologie, Universiteit van Amsterdam.
- Geertz, C.
 1966 Religion as a cultural system. In: M. Banton (Ed.) *Anthropological approaches to the study of religion.* London: Tavistock. Pp. 1-46.
- Geest, S. van der
 1979 Het beeld van de dood in Ghanese Highlifeliedereren. In: J. van Bremen e.a. (Red.) *Romantropologie: essays over antropologie en literatuur.* Amsterdam: Cansa-Publicatiereeks. Pp. 19-51.
- Gyekye, K.
 1987 *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange, K.R.
 1985 *Twi mmebusem/Twi proverbs.* Abetifi-Kwahu: Kwahu Institute of Language.
- Peer, W. van
 1986 De werkelijkheid van het verhaal. Naar een antropologie van het vertellen. *Sociologisch Tijdschrift* 13(3):431-57.
- Pool, R.
 1989 *'There must have been something...'* Interpretations of illness and misfortune in a Cameroon village. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Rattray, R.S.
 1916 *Ashanti proverbs.* Oxford: At the Clarendon Press.