

GURO EN HUN MASKERGENOOTSCHAPPEN

Harrie Leyten

"Ooit, tijdens een droogte, was er een grote behoefte aan water. Dye, zeven in getal, leefden in het bos. Ze doorkruisten drie grasvlaktes. Bij de vierde kwamen ze vrouwen tegen die op het punt stonden water te verzamelen in een moeras. Zäwi, de spreker van Dye, vroeg de vrouwen om water om te drinken. Maar de vrouwen weigerden en legden uit dat ze zelf niet genoeg hadden voor hun eigen huishouden in het dorp. Hierdoor verlieten Zäwi en zijn broers de savanne weer en liepen door nog twee bossen. In het derde bos kwamen ze mannen tegen, die palmwijn dronken onder een palmboom die ze hadden gekapt. Zäwi vroeg de mannen om iets te drinken. Ze kaptten meteen nog eens zestig palmbomen en boden ze veertig potten palmwijn aan. Toen dronken ze samen en Zäwi legde uit: "We zijn een yo, (een cultusobject). We leven in het bos waar we dansen. U hebt onze dorst gelest, terwijl de vrouwen weigerden ons te drinken te geven. Daarom zijn we nu voor jullie en is het de vrouwen verboden om ons te zien, anders zullen ze sterven." Daarmee trokken ze zich terug. [De volgende nacht] benaderde Zäwi [opnieuw] de man die hem de wijn had aangeboden. Hij legde hem uit hoe hij moest zingen, dansen en drummen. Daarna verdween Zäwi. De volgende dag liet de man de beeldhouwer een klein masker zien dat hij als Yu [in die droom] had ontvangen, zodat de beeldhouwer een groot masker kon maken zoals ze tegenwoordig worden gebruikt om te dansen, terwijl de kleine offers kan ontvangen. "

Dit verhaal werd voor het eerst opgeschreven door Ariane Deluz in 1965 (Deluz 1965, 10). Helaas noemde ze de naam van haar informant niet, noch het dorp waar ze het hoorde. Het verhaal is om verschillende redenen relevant. Het geeft de oorsprong van de Dye cultus en zijn gemaskerde traditie volgens hen zelf, als afkomstig uit de savanne regio ten noorden van het huidigwoongebied van de Guro, waar de Malinke leven. Het voorkomen van droogte in savannegebieden is niet ongewoon en vormt een natuurlijk decor voor de mysterieuze ontmoeting tussen 'geesten' en mensen. Het verhaal benadrukt de duidelijke ontvangst van de geesten door eerst de vrouwen en later de mannen. Het biedt een mythologische rechtvaardiging voor de huidige relaties tussen mannen en vrouwen. Guro legendes over de relatie tussen maskerwezens en de wildernis bestaan met de burenen van de Guro, de Baule en Dan, maar ook met volkeren ver weg, zoals de Dogon. De misogynistische houding van sommige maskerades (vrouwen mogen bijvoorbeeld bepaalde voorstellingen niet zien) is in de

literatuur voor verschillende culturen gemeld. De rapporten roepen niettemin de vraag op of ze *emic* zijn of een uiting van stereotiep denken.

Het verhaal lijkt een stereotype te bevestigen: de vrouwen worden gezien terwijl ze water halen voor hun huishouden, terwijl de mannen palmwijn drinken. In tegenstelling tot bier, dat in grote delen door vrouwen wordt gebrouwen en door mannen wordt gedronken, is de productie van palmwijn volledig in handen van mannen. Ze snijden de boom en tappen het sap, dragen het in potten naar het dorp waar het enkele uren mag gisten, totdat het klaar is om als palmwijn te worden geconsumeerd. Palmwijn wordt gedronken bij sociale gelegenheden, maar wordt een ceremoniële drank wanneer hij wordt gebruikt voor plengoffers of wanneer hij wordt geserveerd tijdens bijeenkomsten van mannen, soms uit verschillende families, soms met genodigden, om hun goede relaties te versterken. Dergelijke bijeenkomsten worden door de Guro 'broederschapsgroepen' genoemd (Fischer 2008, 86), en zijn ook bekend bij andere etnische groepen, zoals de Dan. Ze kunnen worden gezien als mannenverenigingen, waar vrouwen de toegang werd geweigerd. De palmboom wordt in grote delen erkend als een zeer nuttige boom voor de dakbedekking van huizen, het bouwen van muren, terwijl de wijn een belangrijke rol speelt bij ceremoniële gelegenheden. De palmboom is te vinden in nationale vlaggen en op postzegels van verschillende Afrikaanse landen, terwijl hij door sommigen wordt beschouwd als "de boom die bemiddelt tussen de voorouders en hun levende nakomelingen". (Deluz 1993:240) Het verhaal heeft het over 'een klein masker'. Kleine maskers zijn heel gebruikelijk bij de naburige Dan, maar zijn niet erg bekend bij de Guro. Er is gesuggereerd dat ze vroeger inderdaad als model voor carvers dienden. Dit was praktisch, omdat de grote maskers niet thuis werden bewaard, maar in speciale omheiningen in het bos werden opgeslagen. (Fischer, 2008, 86)

De Guro bezitten een groot aantal verschillende maskerdansen. Ze kunnen worden gegroepeerd in vijf categorieën:

1. *Dye*, een groot en krachtig ensemble van maskers dat als een groep optreedt, met dieren en mensen, waarvan de dansers gekleed zijn in omvangrijke raffia-manen en rokken. *Dye* is een genootschap exclusief voor mannen. Vrouwen mogen het masker of de uitvoering ervan niet zien. Wanneer maskerwezens gekleed zijn in plantaardige materialen (raffia, vezels, schors) wordt gezegd dat ze 'van het bos' zijn.
2. *Gye*, een krachtig masker-wezen, behorend tot een bepaalde patriline van de noordelijke Guro. Het masker is gekleed in schorsvezel en beeldt dieren uit. Net als de *Dye* is de *Gye* 'van het bos' en vrouwen vrouwen hem niet zien.

3. *Zamble, zauli* en *gu* vormen een groep maskers die worden beschouwd als *yo*, rituele cultusobjecten. Ze zijn eigendom van bepaalde families. De maskedansers zijn niet alleen gekleed in raffia, verse palmtakjes en dierenhuiden (ze zijn 'van het bos') maar ook in geweven textiel en anklets. Vrouwen mogen de maskerwezens zien, maar mogen ze niet aanraken.
4. *Goli*, geadopteerd uit het naburige Wan, dit masker is eigendom van sommige Guro-families, voornamelijk in het noordoosten van Guro-land (grenzend aan de Baule-regio waar het erg populair is), en verschijnt tijdens hun herdenkingsfeesten.
5. *Djela, seli, sauli, wali, klepel* zijn entertainmentmaskers waar iedereen (ook vrouwen en kinderen) naar mag kijken en van genieten. (Fischer 2008, 82-83)

Ik zal vervolgens de eerste twee categorieën bespreken.

Dye

De gezichtsbedekking, het kostuum en andere attributen behoren tot een familie of tot een mannengenootschap. De laatste zijn voornamelijk te vinden in de westelijke regio van Guro land. In de literatuur is niet veel informatie te vinden over de manier waarop genootschappen georganiseerd zijn en hoe iemand ingewijd kan worden in een genootschap. Louis Tauxier, die in het begin van de jaren 1920 veldwerk deed onder de Guro, geeft een nogal vaag verslag van een inwijding: "De jongeren van het dorp worden ingewijd in *guiè*. Ze verschijnen voor hem, gesteund door de *gyezan* [de 'meester' van Dye] en de dorpsoudsten. De vader bedekt de jongeman met een 'pagne' (lendendoek) en de *gyezan* blaast op zijn voorhoofd. Verzoeker betaalt vier *sombe*, ijzeren staven (de lokale valuta op dat moment). Die ceremonie vindt plaats in het droge seizoen, 's avonds om acht uur. Vanaf dat moment kunnen de ingewijden de Dye zien. De *gyezan* kiest nu een van de aanvragers om op te treden bij de dansen die door Dye worden *uitgevoerd*." (Tauxier 1924, 202)

Omdat Dye-maskers 'van het bos' zijn, worden ze beschouwd als speciale krachten. Deze krachten worden aan hen toegeschreven door het spugen van *dia* (soms *lia* genoemd), medicijnen. Dit geneesmiddel is niet voor alle maskers hetzelfde. Elke eigenaar kan medicijnen selecteren waarvan hij denkt dat ze het masker effectief maken: 'elke eigenaar heeft zijn eigen *dia*' (Fischer 2008, 120). Er is een speciaal masker dat vrouwen gebruiken in hun eigen verenigingen. Het wordt *zan* (of *gohu zan*) genoemd. Een oudere vrouw leent het masker, bevrijdt het (tijdelijk) van zijn dodelijke krachten en gebruikt het tijdens puberteitsrituelen van meisjes. Om beschermend te zijn, wordt het masker ingewreven met delen van de weggesneden clitoris en het bloed van het meisje.

(Deluz 1965:12; Himmelheber 1966:7; Deluz 1993: 240; Fischer 2008: 120)
Hoewel de Guro een vrouwengenootschap hebben, *kne* genaamd, is er geen informatie dat clitoridectomie deel uitmaakt van de inwijdingsceremonie. Het is waarschijnlijk dat de oorsprong van vrouwenbesnijdenis onder de Guro, die een Mande-taal spreken, moet worden gevonden onder de noordelijke volkeren, zoals de Malinke, Senufo en Bamana, en daarom kan worden omschreven als een puberteitsritueel. Volgens sommige historici migreerden de Guro tussen de dertiende en zestiende eeuw van een regio die tegenwoordig bekend staat als zuidelijk naar hun huidige habitat, Mali

Een *Dye* genootschap haalt haar leden uit verschillende families en afstammingslijningen, meestal allemaal uit hetzelfde dorp. De beschikbare literatuur geeft geen specifieke informatie over de interne organisatie of structuur van een dergelijke vereniging. Er is geen informatie over regels over geheimhouding. Fischer merkt op dat maskers eigendom kunnen zijn van individuen, *dyezán* genaamd, en dat dezelfde personen (die ook de uitvoerders zijn tijdens een maskerade) bespreken en beslissen of het masker zal verschijnen en in welke mate de kracht ervan zal worden gebruikt bij een speciale gelegenheid. (Fischer 2008, 119)

Dye maskers kunnen verschillende vormen aannemen. Tijdens een maskerade vinden een aantal optredens met verschillende maskers plaats. De volgorde van uiterlijk lijkt vast te staan. De eersten die de dansruimte betreden, zijn de maskers met dierengezichten. Ze zouden 'het dansgebied voorbereiden' voor de antropomorfe maskerwezens. (Fischer 2008, 122). Onder de maskers met dierengezichten zijn de geit, de dwergantilope en de duiker. Dan zijn er de witte antilopen of bushbucks, met lange hoorns, meestal dansend in paren, een mannetje en een vrouwtje. De maskerade toont dan de bongo-antilope, ook met lange hoorns, gevolgd door buffelmaskers, de olifant en het nijlpaard. De maskerade eindigt met het verschijnen van het chimpanseemasker en het hondenmasker, de laatste loopt voor het menselijke *kyäsä-masker*, die de hond aan een touw heeft. De hond zelf heeft het voorrecht om een stok vast te houden, omdat hij wordt beschouwd als de boodschapper van het genootschap en daarom bepaalde menselijke kwaliteiten heeft. Niet alle maskerades tonen dezelfde dieren. In sommige verschijnen de hyena, de ram en de stier. Er zijn maskers die menselijke en dierlijke kenmerken combineren, meestal bekroond door stok-, kam- of bordachtige hulpstukken die rechtop boven het voorhoofd staan. Onder hen is *Zan*, het enige masker van de maskerdanser dat ook door vrouwen mag worden gebruikt. De maskers met menselijke gezichten omvatten *kyäsä*, die jong en sterk is en een succesvolle krijger vertegenwoordigt; *lä*, een zachtaardiger en attenter,

maar krachtig karakter, door sommigen de vader van *kyäsä* genoemd, door anderen de vrouw van *kyäsä*; en *zahore*, een wit masker met zwarte ogen, dat een oude, zelfs afstotelijke, onverzorgde man vertegenwoordigt die op een wandelstok leunt. Hij wordt door sommigen *kyäsä's* grootvader genoemd. Voordat een maskerade plaatsvindt, gaat een man met een ijzeren gong door het dorp en kondigt de komst van de Dye aan, een signaal dat de vrouwen dwingt te verdwijnen, omdat ze de maskers niet mogen zien. Nadat de ouderlingen van de gemeenschap en het mannen genootschap plaats hebben genomen, verschijnen de eerste maskers (met hun gezichtsbedekking met de afbeelding van dieren) en benaderen de ouderlingen en eregasten om hen te begroeten en door hen te worden verwelkomd. De dans begint en de maskers springen en springen en bewegen, de dieren imiterend die ze vertegenwoordigen. De baviaan huppelt rond, hurkt op de grond, steelt wat yam en eet het op. Wanneer hij op heterdaad wordt betrapt door een boer, probeert hij zijn gestolen voedsel te verbergen en bedekt zijn gezicht met zijn raffiakostuum. (Fischer 2008, 136) Het hoogtepunt van de maskerade wordt bereikt wanneer, na een muzikale inleiding, alle maskers in de rij staan om een erewacht te vormen langs het pad dat van het bos in het bos, waar de maskers worden bewaard, naar het dorp en het dansgebied leidt. Dan verschijnt het belangrijkste masker *Dye*, *kyäsä*, begeleid door zijn twee metgezellen en twee dansers, *lä* en *zahore*. De leider toont zijn vaardigheden en autoriteit door afwisselend waardig te lopen en krachtig zijn kostuum te draaien. De maskerade duurt enkele uren voordat de maskers in het bos verdwijnen. Daar kleden ze zich uit en frissen zich op, en keren terug naar het dorpsplein waar ze zich bij de andere mannen voegen voor palmwijn en bier.

Grootschalige *dye* maskerades kunnen worden georgansieerd bij de begrafenis van een belangrijk lid van de gemeenschap en bij feestelijke gelegenheden. Dit laatste komt niet vaak voor. Omdat deze evenementen een grote sociale impact hebben, waarbij vrijwel alle mannelijke leden van het dorp betrokken zijn (vrouwen mogen niet deelnemen), kan de dye-leiding deze evenementen gebruiken om hun rechterlijke macht uit te oefenen. Als er een conflict is in de gemeenschap en het *Dye* masker heeft ontdekt wie de oorzaak is geweest, kan hij dreigen de maskerade te annuleren als een daad van 'naming and shaming' en daarmee bijdragen aan een vreedzame oplossing. Bij een begrafenis kan een maskerade de feeststemming verhogen en er een gedenkwaardige gebeurtenis van maken. Van *Dye* wordt aangenomen dat het het dorp beschermt tegen allerlei soorten schade: hekserij, ziekten, ongelukken en conflicten.



Zahore geflankeerd door verschillende Dye maskers in Dabuza 1975



Antilope masker met begeleider Dabuzra 1974

Gye

"Mijn familie kwam uit het dorp Faafla en verhuisde naar Tibeita, honderd jaar geleden. In die tijd brachten we onze gye maskers naar het nieuwe dorp. Vroeger hadden de jagers geen zaklampen om 's nachts te gaan jagen. Waar dieren waren, bouwde een jager een hut onder een boom [als schuilplaats]. Eens [lang geleden] viel een jager in slaap [in zijn blinde 's nachts]. [Plotseling] danste gye naast hem. Toen hij wakker werd, hoorde hij gye schreeuwen, "gye-o-gye, gye-o-gye". Alle dieren dansten. Vrouwen waren er niet bij. Nu naderde de jager voorzichtig met zijn lange geweer en schoot op de dansers. Ze werden allemaal bang en sloegen op de vlucht. Maar de jager nam gye gevangen en bracht hem naar de mannen in zijn dorp. Een klein perceel bosgrond werd gekapt voor gye. Toen de [originele] gye [gevangen door de jager] stierf, werd zijn gezicht opnieuw gemaakt in hout. Dit masker lijkt [nog steeds] op de [originele] yu, cultusobject, van de dieren. Vrouwen mogen het dus niet zien." bron: Village of Faafla (Fischer 2008, 143-144)

Dit verslag werd gegeven aan Lorenz Homberger, die in 1983 veldwerk deed onder de Guro, door Gulizam bi Goli, een oudere blinde man uit Tibeiti. Het is een Ma dorp van de noordelijke Guro, Tibeiti is een zuidelijk Yasua dorp. Volgens sommigen waren de twee groepen in de prekoloniale tijd vaak in oorlog. (Meillasoux 1964) Het verhaal over de oorsprong van dit masker komt overeen met dat het dorp Faafla. Ook hier was het een jager die het masker voor het eerst tegenkwam terwijl hij 's nachts aan het jagen was. Het bevestigt ook het karakter van beide maskers: de maskers zijn 'van het bos'. Ze zijn daarom bekleed met een jurk gemaakt van vezels, gras en ander plantaardig materiaal. Het verhaal benadrukt verder de houding van de dorpingen ten opzichte van gye:ze begrepen gye's relatie met het bos en maakten een stuk bosland vrij voor het masker om te blijven. Suggereert het verslag dat gye voor de dorpingen daadwerkelijk landbouw beoefende, of dat gye in het bos leefde als een dier, zich voedend met planten? Immers, toen de jager wakker werd, zag hij gye dansen met dieren. Een aandachtspunt in het verhaal is, dat na gye 's dood, zijn gezicht werd 'nagemaakt in hout', zodat alle aanwezige maskers lijken op het origineel. In Gells theorie van sociale keuzevrijheid moest een agent op het proto-type lijken om effectief te zijn. (Gell 1999) Het verslag geeft twee verklaringen voor gye's verschijning tijdens een maskerade: het verschijnt altijd alleen, en niet in een ensemble zoals het geval is met Dye. Het verklaart waarom de huidige gye-maskers niet tot een genootschap behoren, maar één eigenaar hebben, zelfs als de eigenaar lid is van een familie of afstamming. De andere verwijst naar de regel dat vrouwen gye niet mogen zien optreden. Vooral de

laatste regel is niet alleen een verklaring, maar veel meer een rechtvaardiging van de regel. Zou het kunnen, dat de situatie van de oorsprong van *gye* in 'het Noorden' (waar de moslim Malinke woont) en de door mannen gedomineerde houding ten opzichte van vrouwen, de laatsten verbood om deel te nemen aan maskerades?

Gye uiterlijk

De begrafenis van een belangrijk lid van een familie of van het dorp is een gelegenheid voor een uitgebreide en goed voorbereide viering, die drie dagen duurt. Deze ceremonie wordt *yotan* genoemd, het herdenkingsfeest, en kan worden georganiseerd voor een of meerdere overleden leden van de familie. *Yotan* wordt verondersteld de doden te laten overgaan van de verblijfplaats van de levenden naar het dodenrijk. De datum voor de ceremonies is afhankelijk van de beschikbaarheid van voldoende middelen voor de organisatie (het inhuren van entertainmentgroepen) en de catering van de vele gasten. Een waarzegger kan worden opgeroepen om te bepalen op welke data de festiviteiten het meest gunstig kunnen zijn voor alle betrokkenen. Gedurende deze periode worden dansen gehouden ter vermaak, deels als wedstrijden tussen verschillende delen van het dorp en tussen naburige dorpen die zijn uitgenodigd om de begrafenis bij te wonen of hun dansen uit te voeren. *Flali*, *gyela* en *zauli* maskers treden op met hun orkesten en koren. Bepaalde populaire dansen die deel uitmaken van de cultuur van naburige etnische groepen, zoals de steltendans van de Dan, worden gepresenteerd door speciaal uitgenodigde entertainmentgroepen. Deze uitvoeringen versterken het feestelijke karakter van de gelegenheid, dragen bij aan het prestige van de organiserende familie en bieden een blijvende herinnering aan iedereen die het voorrecht had om het evenement bij te wonen. Een deel van het prestige wordt gegenereerd door het voedsel dat aan de genodigden wordt verstrekt. Op een keer werden veertien koeien geslacht, tientallen zakken rijst weggegeven en katoenen doek en geld verdeeld onder de gasten. Het eten werd bereid in een speciaal aangelegde grote keuken, bestaande uit zo'n twaalf open haarden. (Fischer 2008, 152-153)

Gye is zonder twijfel het masker-wezen dat de grootste angst en ontzag wekt bij alle aanwezigen. Het masker verschijnt in een zwaar vezelkostuum, gemaakt van de schors van de *gluboom*, bekend om zijn roodachtige bloesems en grote bladeren. Nadat de boom is gekapt, wordt de schors van de boom afgepeld en een week of langer in water onthard totdat deze in stroken van maximaal 30 centimeters gevlochten kan worden.

De gezichtsbedekking bestaat uit een helmtype met gelijkenissen van een wild dier (dit kan een buffel, olifant, antilope en zelfs een schorpioen zijn), herkenbaar aan hoorns, tanden of slag tanden, of andere kenmerken van het dier. Wanneer

iemand een masker in opdracht laat maken, kan hij elk wild dier kiezen, behalve het dier dat een speciale relatie met hem of zijn familie heeft, waardoor een taboe op de weergave ervan ontstaat. Eigenaren van een *gye-masker* eten het vlees van een hond of sorghum niet. Een *gye* masker is altijd eigendom van een familie. Maar wanneer meer leden van een gezin er een willen, moet toestemming worden gevraagd aan de andere eigenaars.



Gye in het heilige bos van Banggofla 1984.

In tegenstelling tot *dye*- dat voorkomt in een ensemble van meestal zeven maskers - treedt *gye* alleen op. Zelfs wanneer een gezin meerdere *gye-maskers* bezit, zal elk afzonderlijk optreden. Er zal een man zijn om de danser te begeleiden tijdens de voorstelling. Hij draagt een klein klokje. Het masker zelf danst niet echt, maar loopt rustig, zelfs stijf, maar op een waardige manier, zwaaiend met zijn zware vezelkostuum. Hij spreekt niet maar produceert geluiden die op afstand te horen zijn. Ze kunnen worden gemaakt door een bullroarer.

Het meest spectaculaire moment van een *gye-optreden* vindt plaats wanneer hij 'danst' in het vuur. Dit gebeurt in de nacht. Voor het evenement worden vrouwen en kinderen weggestuurd. Het vuur wordt aangestoken. Tegen de tijd dat het is afgebrand en alleen de sintels en as nog over zijn, kondigt de bullroarer de komst van *gye aan*: het masker verschijnt. Hij grijpt de sintels, rolt er zelfs in rond, totdat alle vonken gedoofd zijn. Dit alles gebeurt snel, om geen andere reden dan om te voorkomen dat het masker verstikt in de rook. Zodra hij opstapt, wordt hij terug naar het bos begeleid, naar het bosje waar maskers en kostuums worden bewaard. Hij zal zich uitkleden en zijn assistenten zullen zijn huid behandelen met speciale plantensappen.

Lorenz Homberger, die in 1983 getuige was van een *gye-optreden* (maar geen foto's mocht maken), schrijft over de rituelen die een *gyemasker* voor zijn optreden in acht moet nemen: 'Alle *gye-artiesten* eten, om zich voor te bereiden op dit evenement, niets dat dagen of zelfs weken voor de *gyepai* door vrouwen is gekookt. Tijdens deze voorbereidende periode vermijden ze ook seksueel contact met vrouwen en gaan ze over het algemeen niet op tournee of bezoeken ze geen markten. Op de dag van de brand worden hun lichamen ingesmeerd met plantaardige ingrediënten om hun huid te beschermen tegen het vuur. Van brandwonden wordt gezegd dat ze zeer zeldzaam zijn, maar mannen stikken vaak in de rook van de stervende sintels. Als een maskerdanser tijdens het ritueel om het leven komt, wordt hij meteen midden in het dorp begraven. Niemand noemt het incident en de vrouwen mogen niet rouwen om de doden.' (Fischer 2008, 152-153)

Voor de Guro is de voorstelling een manifestatie van de kracht van *gye* die inzag dat ze een offer moest brengen om te genezen. Volgens sommigen symboliseert het vuur in de voorstelling zijn kracht om te verslinden en te zuiveren. Het bereiken van het masker van het omgaan met het vuur toont aan dat *gye* 'de kracht van het vuur deelt'. (Benoist 1977, 5-6)

Gye maskers zijn buitengewone wezens. Ze krijgen speciale krachten toe bedacht. Ze worden beschouwd als dieren: wanneer het masker op het toneel verschijnt om zijn optreden te beginnen, beginnen toeschouwers *mian-mian* te zingen (het geluid van een dier imiteren). Ze worden (of misschien: werden) beschouwd als *yo*, cultobjecten. en kunnen hun macht uitoefenen, niet alleen tijdens hun uitvoering, maar ook wanneer ze niet optreden.

Homberger kreeg de volgende geschiedenis te horen van de eigenaar van een *gye*-masker: "Sinds april [dus in de afgelopen drie maanden] is *gye* nog maar één keer verschenen. Op dat moment was in een ander deel van het dorp een vrouw ziek geworden. Een vrouw ging naar de waarzegger, die inzag dat ze een offer moest brengen om te genezen. Haar man ging toen naar de eigenaar van

de plaatselijke gye en *besliste* met degenen die verantwoordelijk waren voor *gye* wat er moest gebeuren. De *gye* genas deze vrouw door te schreeuwen en rond te lopen in het huis waarin de zieke vrouw was opgesloten.” (Fischer 2008, 155) Omdat *gye*-maskers worden gevreesd en worden verondersteld speciale krachten te bezitten, genieten de eigenaren van een *gye-masker* een groot prestige. Dit kan op zijn beurt door de eigenaren worden gebruikt wanneer ze zich bezighouden met dorpszaken. Ze oefenen sociale en politieke macht uit en kunnen gedragsmaatregelen van dorpingen, vooral vrouwen, goedkeuren door het gebruik van hun *gye-masker*. Een voorbeeld: vrouwen in een dorp dat Bangofla heet, mogen pas komen nadat *gye* toestemming heeft gegeven.” (Fischer 2008, 156) Dit betekent dat vrouwen pas aan een begrafenis kunnen deelnemen nadat het *gyemasker* is verschenen of zijn aanwezigheid heeft aangekondigd via een bord. Dorpingen geloven dat het *Gye*'s aanwezigheid is die gewicht geeft aan alle gebeurtenissen in het dorp.

Gye geniet zo'n groot gezag (en zijn eigenaar ook), dat hij kan stoppen met dansvoorstellingen of ander vermaak, dat hem niet behaagt; hij kan dorpsgeschillen tot een einde brengen; hij kan de vrouwen bevelen het dorp te verlaten. Dat alles kan worden bereikt door de eenvoudige aankondiging dat hij (d.w.z. *gye*) in het dorp zal verschijnen. Het is geen kwestie van direct ingrijpen in de oorzaak van het probleem, maar zijn aanwezigheid (of de dreiging van zijn uiterlijk) verandert de omstandigheden die tot het probleem hebben geleid. Deze dreiging van optreden is blijkbaar zo intimiderend dat het onsympathieke mensen (degenen die de problemen veroorzaakten, maar in sommige gevallen ook sociaal inferieure mensen) kan ontmaskeren die dan als heksen kunnen worden gebrandmerkt. Op deze manier dragen *gye-verschijningen* (of de dreiging om te verschijnen) bij aan het herstel van de sociale orde en harmonie in de gemeenschap. Dit effect kan alleen worden gerealiseerd als en zolang de leden van de gemeenschap *gye*'s autoriteit accepteren. Het is niet onwaarschijnlijk dat de discriminerende behandeling van vrouwen door *gye* een effect is van het patrilineaire afstammingssysteem van de Guro, dat heeft geleid tot een door mannen gedomineerde gemeenschap.

Een *gyemasker* zei dat hij ervan overtuigd was dat zijn eigen vrouw 'niet wist' dat het haar eigen man was die in het *gye-masker* verschijnt, ook al moet ze accepteren dat hij haar eten niet zou eten, noch enige tijd (voorafgaand aan de verschijning) met haar zou slapen. (Fischer 2008, 157).

Gebruikte literatuur

- Benoist, Jean-Paul (1977) *Dictionnaire Gouro-Francais*. Zuénoula.
- Deluz, Ariane, (1965) *La société du 'gye' chez les Gouro*". Musées de Genève 55, 10-15
- Deluz, Ariane (1993) "The Guro" in: *Art of from the Collections of the Côte d'Ivoire* , uitgegeven door *Barbier-Mueller Museum*
- Jean-Paul Barbier, Vol. 2, 87-104. : Musée Barbier-Mueller Geneva
- Gell, Alfred (1999) *Kunst en Agentschap. Een antropologische theorie*. Oxford: Clarendon Pers
- Tauxier, Louis (1924) *Nègres Gouro et Gagou: Centre de d'Ivoire. la Côte* Parijs: Librairie orientaliste P. Geuthner
- Fischer, Eberhard (2008): *Guro. Masks, Performances and Master Carvers in Ivory Coast* . Museum Rietberg Zurich. Prestel Munich, Berlin, London, New York.
- Himmelheber, Hans (1966) "Guro (Westafrika Elfenbeinküste) *Dje – Maskentanz*". In *Encyclopedie cinematographica*. Göttingen: Insitut für den wissenschaftlichen Film.
- Meillassoux, Claude (1964) *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire: De l'économie de subsistence à l'agriculture commerciale*. Parijs: Mouton