

# Herinneringen die rondspoken

## Het verleden in een Afro-Surinaamse samenleving

H.U.E. Thoden van Velzen & W. van Wetering

### Inleiding

Breuer en Freud (1895) menen dat hysterici voornamelijk lijden aan hun eigen herinneringen. Met evenveel recht kan men dat ook voor sociale groepen of volken stellen (1). De mythen, sprookjes en nachtmerries van een vorige generatie, kortom de collectieve fantasie van een vroeger tijdperk, kan opnieuw bezit nemen van de geesten der mensen. Een collectieve fantasie is opgebouwd uit een beperkt aantal basisideeën die, gedurende kortere of langere tijd, grote aantrekkingskracht op een groep uitoefenen. Het leven lijkt dan geheel door deze fantasie gekleurd en gedomineerd. Zelden komt een collectieve fantasie uit de lucht vallen. Bijna altijd heeft ze ook in het verleden het denken en voelen van mensen gevormd. Dit artikel gaat over de aantrekkingskracht en de tyrannie van dergelijke boodschappen uit het verleden.

Wij maken onderscheid tussen 'ideologie' en 'collectieve fantasie'. Een *ideologie* is het geheel van ideeën dat groepsbelangen en groepsposities legitimeert en dat bepaalde sociaal-politieke keuzen steunt. Een *collectieve fantasie* wordt gevormd door de fantasmen die een groep of maatschappij als boeiend en inspirerend ervaart. Een ideologie volgt sociaal-economische veranderingen op de voet. Een collectieve fantasie wordt ook gevoed of geactiveerd door sociaal-economische krachten. Het verschil is dat de verbinding tussen de wereld van macht en hulpbronnen en de verbeelding minder direct is: de collectieve fantasieën schijnen een grotere autonomie te bezitten.

## Een nieuwe profeet

De recente geschiedenis van de Ndjuka (Aukaners) Marrons of Bosnegers levert hiervan een prachtig voorbeeld. In 1972 meldde zich een Ndjuka man van ongeveer 45 jaar bij het hoofdorakel van de *Gaan Gadu* (Grote Godheid) aan de Tapanahoni-rivier. Deze Akalali, zoals hij heette, claimde het medium te zijn van *Na Ogi* (Het Gevaar), een goddelijke afgezant van de schepper en opperste heerser van de wereld. Zijn missie kon hij in een paar woorden samenvatten: een eind maken aan de heerschappij van de priesters van de *Gaan Gadu* en het vestigen van het regime van *Na Ogi*. Dit was geen geringe zaak want de *Gaan Gadu*-cultus was verreweg de invloedrijkste Afro-amerikaanse cultus in het binnenland van Suriname. Akalali boekte snel succes: hij schafte dure rituelen van deze cultus af en stuurde de priesters naar huis. Het groot-opperhoofd werd te verstaan gegeven dat hij voortaan zijn gezag niet meer zou mogen baseren op deze priestergroep. De bestrijding van heksen, van groot belang in de Ndjuka maatschappij, trok Akalali naar zich toe. Dit alles kreeg zijn beslag in minder dan een half jaar. Er viel geen schot of klap; er deed zich geen opstand voor, Akalali nam nooiteloos de teugels in handen. Van 1972 tot 1977 was hij de machtigste man in het binnenland: op handen gedragen door Ndjuka's en veel andere Bosnegers; gefêteerd door bestuursambtenaren en politici uit Paramaribo. Dit artikel stelt dat verreweg de belangrijkste oorzaak voor het succes van deze bloedeloze revolutie gelegen was in de greep die een oude collectieve fantasie van *Na Ogi* op de geesten van de Ndjuka's kreeg.

## Geschiedenis

Marrons, of Bosnegers zoals zij zichzelf bij voorkeur noemen, zijn afstammelingen van slaven die in vorige eeuwen uit West-Afrika, het Congo-bekken en Angola naar Suriname werden overgebracht. De voorouders van deze Marrons ontsnapten van de plantages en begonnen een langdurige guerilla tegen het Nederlandse koloniale regime. In 1760 sloten de Ndjuka's vrede met de Nederlanders; hun

voorbeeld werd enkele jaren later gevolgd door de meeste andere Marrons. Na de vrede verplaatsten de Ndjuka's hun dorpen naar eilanden in de Tapanahoni-rivier; vóór die tijd hadden ze zich schuilgehouden langs een kreek in het bos. In de jaren zeventig van deze eeuw woonden er zo'n 8.000 tot 10.000 Ndjuka's in dertig dorpen in het Tapanahoni-gebied.

Onze gegevens zijn verzameld tijdens een aantal perioden veldwerk tussen 1961 en 1987. Behalve orakelzittingen, rituelen en conflicten te bestuderen, kortom datgene wat men van een antropoloog kan verwachten, raadpleegden wij ook negentiende-eeuwse stukken uit de koloniale archieven en lazen zendings- en missietijdschriften. Maar de belangrijkste bron van gegevens over de geschiedenis van de *Na Ogi* cultus vormden mondelinge overleveringen. Een van onze belangrijkste informanten was profeet Akalali zelf. Ook kregen wij bij de reconstructie van het verleden steun van ongeveer een dozijn 'historische specialisten', een groep Ndjuka notabelen die zich heeft toegelegd op het verzamelen en doorgeven van geschiedverhalen (2). Sommigen van deze historici waren verbonden geweest met de cultus die van het toneel moest verdwijnen (*Gaan Gadu*), anderen daarentegen behoorden tot de aanhangers van Akalali, of namen een meer onafhankelijke positie in. Tenslotte is het belangrijk te vermelden dat het manuscript van de zending Helstone (1910), die in het begin van deze eeuw onder de Ndjuka's werkte, een onafhankelijke bron van informatie voor ons was.

### Goud en een Ndjuka panopticum

De opkomst van de *Gaan Gadu*-cultus volgde vrij snel op een belangrijke verschuiving in de economische verhoudingen in het Surinaamse binnenland. Gedurende het grootste deel van de negentiende eeuw verdienden Bosnegers hun geld vooral in de houtkap. Reeds vóór 1825 trokken Bosnegers in groten getale naar de kust om aan de rivieren in dat gebied kleine nederzettingen te bouwen. Vanuit die plaatsen leverden zij hout aan zaagmolens op de plantages en in de stad Paramaribo. Ndjuka-

houtkappers trof men dan ook aan langs praktisch alle rivieren in het oostelijk en centrale gedeelte van de kustvlakte: Cottica, Commewijne, en de benedenloop van de Saramacca. Sommigen vestigden zich er permanent, anderen trokken elk jaar of om de paar jaar heen en weer tussen stamgebied en kustvlakte. Op deze wijze was in het midden van de vorige eeuw praktisch de helft van alle mannelijke Ndjuka bij de koloniale economie betrokken (3).

Rond 1880 werd in de binnenlanden van Suriname en Frans Guyana goud gevonden. Om de goudwinplaatsen, de *placers*, te kunnen bereiken moesten de duizenden goudzoekers gebruik maken van de diensten van Bosnegers. Zij waren vrijwel als enigen in staat hun korjalen door de talrijke stroomversnellingen te loodsen. Vanaf ongeveer 1885 schakelden Bosnegers *en masse* over op deze nieuwe economische bezigheid. Vooral de Ndjuka booteigenaren, de *patrons*, verdienden geld als water. Dit moet tot aanzienlijke spanningen binnen Bosneger-samenlevingen geleid hebben. Aan de ene kant stonden de *patrons* en hun assistenten; aan de andere kant de mensen, die wegens de zware eisen die de transportindustrie stelde, thuis moesten blijven.

De grote anti-hekserijbeweging van 1890 of 1891, die bekend stond onder de naam 'Coba haalt het kwaad weg' (*Saa Coba puu sani*), kan met de nieuwe welvaartsverschillen in verband worden gebracht. Het was een beweging die uitbrak in het centrum van de Ndjuka-maatschappij, de oude 'hoofdstad' (vroegere residentie van het stamhoofd) Puketi, en die zich vervolgens over vrijwel het gehele binnenland van Suriname verspreidde. Hoe welvaartsverschillen een hekserijpsychose veroorzaakten hebben wij op een andere plaats besproken (Thoden van Velzen & Van Wetering 1983). Hier is het van betekenis het beeld van de prototypische heks te noemen: een oudere vrouw, maar soms ook oudere man, die zó door naijver wordt gedreven, dat zij (of hij) bereid is om anderen te doden of ziek te maken. Afgunst is het motief dat heksen wordt toegedacht; angst moet de rijke booteigenaar gekend hebben die met zijn gevulde buidel zijn dorp van herkomst bezocht. Het hekserijgeloof vormde een

rationalisatie voor de onverschilligheid van de entrepreneurs voor hun afhankelijke familieleden.

Tegelijkertijd met de anti-hekserijbeweging van het begin van de jaren negentig ontstond ook de cultus van *Gaan Gadu*. De twee waren nauw verstrengd want de strijd tegen heksen was de eerste prioriteit van *Gaan Gadu*. Toch mogen ze niet zonder meer gelijk gesteld worden. De *Gaan Gadu*-cultus was meer dan alleen een anti-hekserijbeweging. Het was ook een puriteinse beweging met sterke regelgeving, met afkeer van ambiguë en ambivalente religieuze ervaringen en met een systematisch wantrouwen ten aanzien van de menselijke natuur. Een grondstelling van de cultus was dat de mens van nature tot het kwaad geneigd is. Het was om die reden noodzakelijk voortdurend bij zichzelf te rade te gaan: elke wrok die te lang gekoesterd werd, elke vorm van afgunst, kon het begin vormen van een verloederingsproces. Zelf-onderzoek behoorde dan ook tot de dagelijkse verplichtingen van elke volwassene. Het cultiveren van wantrouwen ten opzichte van eigen en andermans motieven behoorde tot de kernpunten van de nieuwe leer.

Dit zag men weerspiegeld in de gebeurtenissen na een sterfgeval. Op het overlijden van een volwassene volgde onmiddellijk een divinatieproces dat het wantrouwen duidelijk toonde. Het ritueel bestond voornamelijk uit het ondervragen van de geest van een overledene. Dit vond plaats door het stoffelijk overschot op een brancard te binden en het vervolgens op de hoofden van twee dragers door het dorp te voeren. Een comité van notabelen stelde de geest vragen; de bewegingen van de baar werden geïnterpreteerd als antwoord op die vragen. De verantwoordelijke notabelen stelden hun vragen korzelig, opvallend onvriendelijk. Het leek een verhoor waarbij ervan uitgegaan werd dat de geest van de overledene schuldig was tenzij hij het tegendeel kon bewijzen. Het belangrijkste doel van het ritueel was uit te vinden of de overledene zich tijdens zijn of haar leven aan hekserij had schuldig gemaakt. Had men antwoord gekregen op die vraag dan ging het onderzoek voort met vragen over andere misstappen uit het verleden van de gestorvene. Kortom wat de priesters van *Gaan Gadu* verlangden



was een uitgebreid rapport over de morele statuur van de overledene; het zelfonderzoek waartoe elke burger verplicht was werd nog eens overgedaan door de gemeenschap na de dood.

Congruent met zelfonderzoek en het verhoor van de geest van de overledene was het beeld van *Gaan Gadu*. De godheid was als het panopticum (4) dat Jeremy Bentham beschrijft, en dat Foucault (1979) recentelijk weer in de wetenschappelijke aandacht bracht. Het panopticum was een gebouw met een geometrisch uitgekiende architectuur, waardoor al het doen en laten van de bewoners vanuit één centrale controletoren gevolgd kon worden. De privacy van kerker en andere duistere ruimten was het individu ontnomen. Ook *Gaan Gadu* is als een alziend en daardoor alles wetend controlesysteem; een oog dat boven de mensen hangt, maar bovenal een instantie die al het menselijk handelen kritisch volgt. Of, zoals de Ndjuka's het uitdrukken: "*Gaan Gadu* is de godheid die in onze harten kijkt. Hij ziet wat je gedaan hebt en wat je wilt doen, je staat van dienst zowel als je intenties. Ga je de verkeerde kant op dan maakt hij je eerst ziek; is die waarschuwing onvoldoende dan doodt hij je". Dit is een van de zwaartepunten van deze collectieve fantasie: de controlerende, almachtige en genadeloze instantie (5).

Neem bij voorbeeld de vervolging van heksen. Uit naam van de godheid bracht men hun stoffelijke overschotten naar een speciale dodenakker waar ze onbegraven werden achtergelaten. Bovendien confisqueerden *Gaan Gadu*'s priesters de bezittingen van heksen. Na een rituele reiniging, waarvoor de priesters zich lieten betalen, ontvingen de nabestaanden maar een klein deel terug. Van de in beslag genomen goederen verdween een deel naar de huizen van de priesters. Interessanter nog is dat de Ndjuka's zich verplicht voelden *Gaan Gadu* het grootste deel te geven. De goederen van heksen werden naar een sanctuarium in het bos overgebracht, een sacraal pakhuis waar de bezittingen lagen opgetast, waardeloze zaken, nog bruikbare goederen, gouden voorwerpen, begeerde eigendommen, van alles lag daar opgestapeld. Deze offergaven vormden een duidelijk bewijs van de greep die de collectieve

fantasie op de geest van de Ndjuka's had.

### Nog steeds dezelfde heksen

Toen Akalali *Gaan Gadu's* priesters waarschuwde dat ze er beter aan zouden doen maar 'met pensioen te gaan', zoals het werd uitgedrukt, boekte hij snel succes. Binnen een paar maanden was deze onbekende de machtigste man in de Ndjuka-maatschappij geworden. Vanaf medio 1972 tot april 1977 kon er niets gebeuren aan de Tapanahoni zonder dat Akalali er in gekend werd. Ook het grootopperhoofd kon niets meer doen zonder Akalali's toestemming. Een bezoek aan de autoriteiten in Paramaribo, een ritueel, het kon niet buiten Akalali om. Akalali maakte een eind aan het, door middel van de draagproef, raadplegen van de geest van de overledene. De postume bestraffing van heksen werd verboden. Lijken mochten niet langer onbegraven worden achtergelaten. De bezittingen van overledenen werden niet langer geconfisqueerd. Dat kon ook nauwelijks want met de draagproef was immers het rapport over de morele kwaliteiten van de overledene afgeschaft. Het sanctuarium, de sacrale bergplaats, werd voor het publiek opengesteld. Honderden bezochten het door Akalali ontwijde heiligdom. Ze namen mee wat ze nog konden gebruiken: vaak sieraden, maar ook gereedschap, een jachtgeweer, of andere nuttige zaken. Dit heiligdom van *Gaan Gadu*, dat decennia lang tot de meest gerespecteerde instituties van de Ndjuka-samenleving had behoord, was van de ene op de andere dag omgetoverd tot een 'bewijs' van de misdadigheid van het oude politiek-religieuze bewind.

De afschaffing van deze cultus betekende niet dat hiermee ook de vrees voor hekserij was verdwenen. Gedurende het decennium dat voorafging aan de machtsovername werd van elke twee overledenen één tot heks uitgeroepen. Hoewel we veilig kunnen aannemen dat *Gaan Gadu's* priesters het aantal hekserij-gevallen probeerden op te voeren - ze profiteerden er immers van - bleef de postume veroordeling tot heks in de eerste plaats een aangelegenheid van de familie van de overledene. De priesters konden zo nu en dan een handje helpen,

maar de familie had het laatste woord. Er is dus grond voor de gedachte dat de vrees voor hekserij gedurende de jaren zestig en begin jaren zeventig bijzonder sterk was. Akalali wist welke angsten de Ndjuka's koesterden. In de jaren vóórdat hij zijn roeping tot medium publiekelijk bekend maakte had hij vrijwel alle Ndjuka dorpen bezocht: hij was dus uitstekend op de hoogte van wie van hekserij verdacht werd. In 1973 begon hij aan een massaal bevolkingsonderzoek naar hekserij. Enkele honderden mensen werden door hem in staat van beschuldiging gesteld. Over 113 personen bezitten wij gegevens: 88 van hen waren vrouwen, 25 mannen (6). Door de trekarbeid naar Paramaribo vormden vrouwen de meerderheid van de bevolking in het Tapanahoni-gebied, het is dus te verwachten dat er ook meer vrouwen beschuldigd zouden worden. Maar rond Nieuwjaar, en bij andere feestelijke gelegenheden, kwamen honderden mannelijke trekarbeiders naar hun dorpen terug. Vrijwel het eerste wat zij deden was een tocht naar Akalali's dorp om zich te laten onderzoeken op eventueel aanwezige hekserij. Met andere woorden, de oververtegenwoordiging van vrouwen onder de 'heksen' kan niet alleen uit de 'normale' bevolkingsgegevens verklaard worden, want vermoedelijk was het aantal mannen dat zich aan de tests van Akalali onderwierp nauwelijks kleiner dan het getal der vrouwen. Het hekserijgeloof vertoonde dus een duidelijke vertekening ten nadele van vrouwen: vrouwen liepen eerder de kans van hekserij beschuldigd te worden dan mannen. Ook ouderen blijken een risicogroep. Van de 113 beschuldigden waarover wij gegevens hebben behoorden 67 tot de categorie 'ouder dan 60'. Opnieuw, net zoals tijdens het regime van *Gaan Gadu*, hadden ouderen en vrouwen de meeste kans van hekserij beticht te worden.

Op dit punt was er dus nauwelijks verschil tussen Akalali en zijn voorgangers: beide religieuze regimes beschuldigden vooral de zwakkere groepen; onder deze 'have nots' moesten immers degenen gezocht worden die een motief hadden voor het plegen van hekserij. De trekarbeiders, die voor de feestdagen hun familie kwamen opzoeken, waren succesvol geweest; anders zouden zij ook niet zijn teruggekomen. Bij hen leefden geen gevoelens van naijver.



Ze hadden wat hun hart begeerde; de etenswaren of luxe goederen die zij in de stad hadden gekocht werden vanaf de landingsplaatsen van de boten, of vanaf een naburig vliegveldje, demonstratief het dorp ingedragen. Dit waren in Akalali's ogen geen mensen die hekserij zouden bedrijven. Het waren tevreden burgers die het voor de wind ging. Akalali had de politieke posities overgenomen maar de heersende ideologie intact gelaten. Maar was er dan niets veranderd? Was het uitsluitend een paleis-revolutie geweest?

### De Meester van de Rivier en de Superman

Akalali bracht geen veranderingen in de ideologische ondersteuning van sterkeren ten koste van de zwakken, maar hij verving de heersende collectieve fantasie. In Akalali's religieuze uitspraken - in trance of in de normale toestand gedaan - bleek niets van de nadruk op normen en waarden, op zonde en schuld, die zo typerend was voor de *Gaan Gadu*-cultus. Ook ontbrak elke aansporing tot zelfonderzoek in de toespraken van Akalali of zijn religieuze assistenten. Sterker nog, het hameren op morele waarden, op zonde en schuld, werd belachelijk gemaakt als goedkope volksverlakkerij. Bijna in elk opzicht was wat Akalali te vertellen had het omgekeerde van de boodschappen van *Gaan Gadu*'s priesters.

Akalali verkondigde het recht van de sterkste, en verheerlijkte het principe van lustbevrediging. Hij beleed dit met de mond en ondersteunde het door de daad. Van tijd tot tijd maakte de profeet, onder gewone omstandigheden een rustig en vriendelijk man, op brute wijze inbreuk op de rechten van anderen. Hij deed dit waarschijnlijk om kern-elementen uit de nieuwe collectieve fantasie beter over het voetlicht te krijgen, waarbij onduidelijk bleef hoe bewust dit gebeurde. Deze collectieve fantasie ligt in hoofdzaak opgeslagen in twee cycli van mythen, de eerste is die van *Na Ogi*, Meester van de Rivier en de Wildernis. Het tweede corpus van mythen stelt Dikii centraal, een negentiende-eeuwse shamaan, ruziezoeker, Don Juan en martelaar.

## 1. Portret van een godheid

Toen de vluchtelingen op zoek waren naar een plaats waar zij zich zouden kunnen vestigen, in het afgelegen binnenland, zagen ze plotseling de goddelijke verschijning. Hij had de vorm aangenomen van een man die in het midden van een korjaal zat. Twee andere mannen, één vóór, één achter, vormden zijn escorte. De Ndjuka's zagen de verschijning voor het eerst toen ze bij de Tapanahoni aankwamen. Ze kwamen uit de halve duisternis van het bos en stootten op de brede, zonnige Tapanahoni-rivier. De boot waarin de drie mannen zaten gleed tegen de stroom op zonder dat een van hen een peddel in het water stak. Maar dan plotseling, net zo onverwacht als de verschijning gekomen was, verdween deze ook weer. Het beeld loste op op de manier waarop dat met geesten pleegt te gebeuren. Pas later beseften de mensen wat zij gezien hadden: de man die in het midden van de boot zat was een belangrijke geest die bij dat gebied hoorde (genius loci); de twee anderen waren geesten die hem assisteerden" (7).

*Na Ogi* wordt hier uitgebeeld als een geest die in de Surinaamse wildernis thuis is. De adepten van *Gaan Gadu* beweerden soms dat hun godheid, als deze zich in menselijke gedaante manifesteerde, eruit zag als een lange blanke man. *Na Ogi* stelt men zich anders voor: als een Indiaan, een natuurkind, een wezen dat van alle mensensoorten zich het meest op zijn gemak voelt in het bos. Dit beeld wordt ondersteund door *Na Ogi* ook Koning van de Bosgeesten (*Ampuku*) te noemen. *Na Ogi* en zijn Bosgeesten zijn niet uit Afrika overgebracht; op de plantages heeft men ze niet leren kennen, ze woonden altijd al in het bos of bij de rivier. "*Na Ogi* troffen wij aan op de rivier", vertelde Akalali ons, waarmee hij wil zeggen dat de godheid een 'gegeven' was dat de Ndjuka's leerden kennen toen ze van de plantages vluchtten.

Door zonder inspanning zijn boot tegen de stroom op te sturen geeft *Na Ogi* een overtuigend bewijs van zijn natuurlijke superioriteit in het binnenland. *Na Ogi* laat zien een geest te zijn die waardig is om door Marrons vereerd te worden. Het is een nativistische boodschap bij uitstek: hier is een geest die de Bosnegers gekend hebben vanaf het allereerste begin van hun bestaan als groep.

Bovendien is dit een godheid die zich in dit on-aangeroerde, door geen vreemde smetten bezoedelde binnenland, als een vis in het water voelt. Zo zouden ook Bosnegers weer kracht kunnen vinden door op deze godheid te vertrouwen.

### De superman

De tweede cyclus van mythen houdt zich bezig met het leven van Dikii, wiens *faits et gestes* vooral door de mondelinge overleveringen worden genoemd. Rond de historische figuur Dikii hebben zich talrijke mythen geweven. Tussen 1830 en 1850 duikt zijn naam ook af en toe op in de schriftelijke stukken van koloniale ambtenaren. De aandacht van de koloniale autoriteiten kreeg hij door zijn werk als 'mensenjager', dat waren Bosnegers die bereid bleken, tegen een flinke vergoeding, op vluchtelingen jacht te maken die zich in het gebied tussen plantages en Bosneger-territoir schuilhielden (8). Evenmin als bij de eerste cyclus kunnen we alle varianten weergeven, die van deze mythe in omloop zijn. Niettemin is het voor goed begrip van de boodschap van deze cyclus van betekenis terug te gaan naar de dag van Dikii's verwekking en vervolgens van elk van de volgende stadia een voorbeeld te geven. De ontwikkelingsgang is namelijk een essentieel onderdeel van de mythe, en daarmee ook van de collectieve fantasie. (Tenzij uitdrukkelijk anders vermeld vormen de volgende mythenfragmenten onderdeel van het vaste repertoire van alle Ndjuka historici.)

### De dag dat Dikii verwekt werd

Twee zusters waren diep het bos ingetrokken, ver voorbij de zône waartoe men zich meestal beperkt bij jacht of andere bostochten. De vrouwen hadden zich zelfs gewaagd in een deel van het bos dat als 'het land van de *Ampuku* (Bosgoden)' bekend staat. Dit is het eerste waarover de mythen-vertellers hun afkeuring uitspreken. Maar andere zaken worden nog sterker afgekeurd. Op een gegeven moment maakte Ma Apontí, de oudste van de twee vrouwen, haar zuster attent op een klein zwart wezentje dat gehurkt aan de voet van een reusachtige boom zat. Het wezentje hield de handen voor het gezicht als iemand die

niet herkend wenst te worden. Hier was opnieuw door mensen een ernstige fout begaan: Aponti had moeten doen alsof ze niets zag en gewoon doorlopen; kleine pikzwarte wezentjes zijn kwaadaardige bosgoden of demonen. Maar de meest flagrante vorm van provocatie kwam toen de zusters met gevorkte stokken (9) het wezentje begonnen te prikken. Ze waren nieuwsgierig en wensten het gezicht van het creatuur te zien. Om dit te voorkomen draaide het zwarte schepsel zich steeds weer van de vrouwen weg. Tenslotte begon de jongste zuster bang te worden. Ze gooide haar stok neer en drong er bij haar zuster op aan dat ze naar huis zouden gaan. Aponti stemde tenslotte in, maar vertrok niet alvorens ze haar behoefte had gedaan.

Toch begon het nu ook tot Aponti door te dringen wat ze gedaan had. Haastig liepen de zusters terug naar de rivieroever en gingen vandaar meteen door naar hun dorp. De zusters hadden afgesproken met niemand over het gebeurde te spreken. Aponti's zuster hield zich niet aan die afspraak. Zij lichtte de man van Aponti over de gebeurtenissen van die dag in. De man gaf Aponti een standje: hij hield haar voor dat zij hem op de hoogte had moeten brengen, niet haar zuster. Haar daad was zo gevaarlijk, betoogde Aponti's man, dat ook hij onder de gevolgen zou kunnen lijden. Maar hij liet zijn vrouw weten dat alles voor haar rekening en die van haar (matrilinaire) familiegroep kwam. Als het jou slecht gaat, zei hij, was ik mijn handen in onschuld. Maar als alles goed gaat wil ik delen in de winst van deze onderneming, voegde hij daar nog aan toe.

Mythen-vertellers keuren nadrukkelijk het gedrag van alle betrokkenen af. Beide zusters en Aponti's man hadden het onheil over hun familiegroepen afgeroepen. Dat onheil kwam over de Ndjuka's diezelfde nacht: terwijl Aponti dacht geslachtsgemeenschap met haar man te hebben werd ze door *Na Ogi* zwanger gemaakt. Het was *Na Ogi* geweest die in de vorm van een pikzwart wezentje aan de voet van de boom had gezeten. Woedend over het optreden van de twee zusters had de godheid de vrouwen naar het dorp gevolgd. Die nacht plantte hij zijn zaad in Ma Aponti.

#### Een baby met een stevig gebit

Dat er iets mis was met de zwangerschap van Ma Aponti bleek toen er twaalf maanden voor nodig waren om het

kind ter wereld te brengen. Dit was al een slecht voor-  
teken. Maar de omvang van de ellende drong pas enkele  
dagen na de geboorte tot de Ndjuka's door. Het was op de  
dag dat Aponti voor het eerst na de bevalling haar huis  
verliet. Toen zij een half uur later terugkeerde zat de  
baby recht overeind op het bed. In zijn rechtervuistje  
knelde hij een buidel zoals medicijnmannen die gebruiken.  
Men kon de buidel met geen mogelijkheid uit zijn hand  
halen. Toen opende hij zijn mond waardoor een stevig gebit  
zichtbaar werd. Hij joeg zijn moeder de stuipen op het  
lijf. De vader vroeg om opheldering: "wat betekent dat?"  
De baby hoorde dit. Tartend grijnsde hij de aanwezigen  
toe. Toen hij ook nog zijn vuist opende zodat de 'medi-  
cijnen' zichtbaar werden riep Aponti: "Het is afgelopen  
met ons, Het Gevaar is gekomen".

### De grote faecaliën-eter

Moeder Aponti had moeite met het zogen van het kind. Het  
kind beet op haar tepels. Toch groeide het als kool,  
veel sneller dan zijn leeftijdsgenoten. Men vertrouwde  
dit niet. Op zekere dag besloot men de gangen van het  
kind heimelijk na te gaan. De weg voerde naar de dorps-  
latrine. Tot de ontsteltenis van de volwassenen zag men  
dat het kind uitwerpselen opraapte en die in zijn mond  
stak. De moeder noemde het kind 'Dikii' (het werkwoord  
*diki* betekent 'opruimen'; *dikii* betekent 'kietelen').

Andere varianten leggen er de nadruk op dat al tijdens  
Aponti's zwangerschap de foetus zich te goed had gedaan  
aan uitwerpselen. De moeder bracht hele dagen door op de  
latrine. Het was de foetus die haar hier toe dwong,  
stellen de vertellers.

### De jongeman die zijn eigen conceptie had gezien

De eerste tekenen van zijn buitengewone talenten kwamen  
al heel vroeg. Toen hij tien of twaalf jaar oud was begon  
hij mensen te vertellen dat hij zijn eigen conceptie had  
gezien. De speciale band tussen moeder en zoon wordt ook  
benadrukt door mythen over de naamgeving. De moeder merkte  
al snel dat de baby haar kietelde. "Kind", riep ze, "wat  
kietel je me toch!" (*a dikii na dikii i so!*) (kietelen  
= dikii).



## Dikii als Don Juan en als tyran

Voor veel vrouwen was Dikii een aantrekkelijke man. Hij maakte links en rechts veroveringen. Zijn behoefte aan seksueel verkeer nam ziekelijke vormen aan. Toen zijn vele vriendinnen hem niet meer voldoende waren nam hij zijn toevlucht tot dreigementen: wie niet op zijn avances inging kon verwachten dat zijn knechtjes uit het geestenrijk, de Bosgoden, weerspannigen zouden straffen. Daar hij ook jacht maakte op getrouwde vrouwen moesten zelfs hun echtgenoten het ontgelden. Een echtgenoot die bezwaar maakte werd met de dood bedreigd. Vrouwen die zich onwillig toonden werd wat meer tijd gegund. Maar wie te lang weerstand bood kon er op rekenen door een bosgod achterna gezeten te worden. Zulke openlijk geuite dreigementen bezorgden Dikii een slechte naam. De bevolking van sommige dorpen ging ertoe over Dikii de toegang te ontzeggen. Zelfs Akalali, de profeet van *Na Ogi*, en dus ook van diens zoon (Dikii), zag de redelijkheid van dit verzet in. Hij vertelde ons: "De man maakte zich onmogelijk. Hij was een lastpost geworden voor alle twaalf clans" (wat betekent: 'voor de gehele natie').

## Dikii als martelaar

Geleidelijk aan begon het idee post te vatten dat Dikii een heks was. De gedachte had voedsel gekregen door het bedreigen van stamgenoten met vergelding door Bosgoden. Sommige Bosgoden duiken in hekserijverhalen op. Er wordt dan gezegd dat zij veil zijn; heksen kunnen sommige Bosgoden ertoe verleiden mensen te doden. Tegen betaling nemen zij een opdracht voor een moord aan. Het voortdurende dreigen van Dikii met zijn *Ampuku*-knechtjes was de belangrijkste reden voor het wantrouwen.

Dikii werd voor het godsoordeel in de oude hoofdstad Puketi gebracht. Priesters van de *Sweli Gadu*-cultus - deze cultus werd rond 1890 in de *Gaan Gadu*-cultus geïncorporeerd - gaven hem een elixer te drinken. Dikii overleed niet; hij werd ook niet ziek. Na een week moest men hem laten gaan, want pas als iemand duidelijke ziekteverschijnselen vertoonde kon men hem als heks veroordelen. Er viel niets tegen hem te bewijzen. Velen waren niet gerust gesteld. Ook zijn werk als shamaan werd met wantrouwen bezien. Toen een aantal jaren later een patiënt van shamaan Dikii onverwachts overleed stak het wantrouwen weer de kop op. Opnieuw werd hij voor het gods-

oordeel geslept, waar de gebeurtenissen zich herhaalden. Men dwong hem van het speciale brouwsel te drinken en wachtte vervolgens tevergeefs op symptomen die op ziekte zouden kunnen wijzen. Weer waren de priesters van de gifproef verplicht hem te laten gaan. Maar het wantrouwen en de vernederingen die hij bij het godsoordeel ondergaan had, wogen zwaar op Dikii. Zwaarmoedig zwierf hij nog lange tijd in het grensgebied tussen plantagekolonie en Bosneger-territoir rond. Toen hij ziek werd schreef men dit aanvankelijk toe aan Dikii's gedepreemdheid over de beschamende behandeling die hij zich bij het giforakel had moeten laten welgevallen. Korte tijd later overleed hij. Bij de 'draagproef' kwamen de verantwoordelijke priesters tot de slotsom dat Dikii een heks was geweest die door buitengewone capaciteiten vele jaren buiten vervolging had kunnen blijven. Zijn lichaam werd naar de heksen-dodenakker gebracht en zijn bezittingen geconfisqueerd. Rond de eeuwwisseling werd dit oordeel weer veranderd: een nieuwe generatie van orakelpriesters zuiverde de nagedachtenis van Dikii. Nu werden de priesters van het godsoordeel van Puketi in staat van beschuldiging gesteld; zij zouden door hun wantrouwen en vernederingen de shamaan de dood hebben ingedreven.

### Commentaar

Wat opvalt bij deze mythe is het gebruik van de levensloop van een individu (Dikii) als grondmateriaal. Door menselijke overmoed opgeroepen openbaart het nieuwe wezen zijn aard door agressie (oraal, anaal en later genitaal), en door het overschrijden van natuurlijke grenzen: eerst het regelmatig rondhangen op de dorpslatrine, zonder dat hiermee enig doel gediend lijkt, later het rondzwerfen in het uitgestrekte bosgebied tussen plantagekolonie (zoals het toen door de kolonisator beheerste gebied heette) en het Bosneger-territoir.

Grensoverschrijdingen tonen Dikii's hubris. Alsof dit nog niet genoeg is versterkt hij dit met de claim dat hij zijn eigen conceptie heeft gezien. Ook de slotfase behoort hierbij: Dikii die in toestand van melancholie door het liminale gebied rondzwerft. Het is de reflectie op de gevaren die de megalomane persoonlijkheid bedreigen: na het

zich overgeven aan grensoverschrijdingen volgt de straf van een depressie.

De verhalen van de godheid, de Heer van het Woud, de Koning van de Dieren, en de Meester van de Rivier, vormen een ander scenario. Hier worden nativistische thema's aangesneden: *Na Ogi*, meer dan wie dan ook, is thuis in de wildernis en beheerst de krachten die daarin aanwezig zijn. In verhalen die wij niet konden behandelen beelden vertellers hem uit als een oerkracht die bomen ontwortelt en zo een breed pad schept voor de Marrons voor hun vlucht naar het zuiden. In andere verhalen dirigeert *Na Ogi* de wilde dieren van het bos. Als Meester van de Rivier ontstijgt hij aan de normale natuurkrachten door tegen de stroom op te glijden in plaats van met de stroom mee. Toch ligt ook hier een adder onder het gras. Als Koning van de Dieren verschijnt hij als een Indiaan die de beesten opdrijft, een natuurkind dat in het bos thuishoort, en de krachten van de wildernis begrijpt.

Maar hij heeft ook nog een andere verschijningsvorm. Aan het begin van de Dikii-cyclus treedt hij op als klein, pikzwart mannetje. Kleine, gitzwarte wezentjes zijn demonen: het zijn wezens die voor de mens gevaarlijk zijn. Het laatste wat men moet doen is zo'n wezen te provoceren: de ellende is dan niet te overzien. Sommige Ndjuka's herinneren zich de godheid in zijn Indianen-verschijningsvorm gezien te hebben. Vaak als zij op jacht waren verbaasden zij zich erover waarom de bosvarkens, of ander begeerd wild, keer op keer in de richting van hun jachtgeweren liep. Tenslotte kwamen ze met een verklaring. Zij meenden achter de kudde wilde beesten een Indiaan gezien te hebben die de beesten steeds weer in de juiste richting opdreef. En wie zou dit anders kunnen zijn dan de Koning van de Dieren in zichtbare vorm? Op bepaalde momenten willen zij echter wel eens kwijt dat die verschijningsvorm niet stabiel was. Zo vertelde een succesvol jager ons dat de Indiaan die achter 'zijn kudde' liep, en verantwoordelijk was voor zijn spectaculaire jachtbuit, onder zijn ogen en in enkele minuten transformeerde in een pikzwart mannetje (10). Een krachtig maar weldoend en niet-bedreigend wezen verandert plotseling in een demon.

Deze beeldverandering is een deel van de collectieve fantasie.

### De macht van een collectieve fantasie

In 1972 kon Akalali de politiek-religieuze macht overnemen zonder dat hij beschikte over geweldsmiddelen. Dit vertoon van autoriteit bleef niet beperkt tot één enkel optreden. In 1972 had Akalali één vrouw; in 1976, op het hoogtepunt van zijn macht, had hij er dertien. De meeste van deze vrouwen had hij eenvoudigweg naar zijn dorp ontboden. Sommigen waren ongetrouwd, maar anderen waren reeds gehuwd. Dit vormde voor Akalali in het geheel geen beletsel. Integendeel, dergelijke situaties moest een echte profeet van *Na Ogi* juist creëren. De gedupeerde echtgenoot werd gesommeerd zijn vrouw naar Akalali's dorp te brengen. Er werd van hem verlangd dat hij een partij brandhout afleverde voor het vuur waarop het avondmaal bereid zou worden. Ook dreigde Akalali mensen die hem in de weg stonden, zoals rivalen die naar de gunsten van dezelfde vrouw dongen, met een gewelddadige dood. Dit is bijzonder ongebruikelijk in de Ndjuka-maatschappij; iemand die anderen met de dood bedreigt roept over zichzelf een hekserij-beschuldiging af. Maar de mythen leren ons dat Dikii het zich wél lange tijd kon permitteren. Akalali drukte zijn voetsporen. Ook hij heeft velen, meer dan een tiental, in het openbaar met de dood bedreigd. Van acht Ndjuka's claimde hij het overlijden; het zou door zijn geest veroorzaakt zijn als straf voor hun weerspanningheid in vergaderingen, of omdat ze hem hadden tegengesproken. Dit dreigen met geweld, of het op zijn naam brengen van gewelddadige handelingen, werd allemaal geaccepteerd toen Akalali op het hoogtepunt van zijn macht stond.

Vanaf zijn eerste optreden in 1972, tot 1977, kende het enthousiasme voor de profeet geen grenzen. In 1973 werd een nieuw dorp voor Akalali aangelegd. De inwijding van het dorp gebeurde, zoals gebruikelijk is als een nieuwe leider aantreedt, met grootscheepse plechtigheden en feesten. Dit nam de gehele droge tijd in beslag (augustus tot no-

ember), een periode die men moet gebruiken voor het aanleggen van nieuwe gronden, want na het omkappen van een stuk bos moet dit kunnen drogen vóór er de brand in gestoken kan worden. Vermoedelijk om verzekerd te zijn van een zo groot mogelijk publiek, maar ook als demonstratie van macht, verbood Akalali de mensen in die droge tijd hun gronden aan te leggen. Van de dertig dorpen in het Tapanahoni-gebied was er maar één dat hem durfde weerstreven. In 1974 braken er voedseltekorten uit. Ndjuka's kochten hun rijst en cassave in grote partijen bij de Indianen die aan de bovenloop van de Tapanahoni wonen. Toch herinneren we ons niet dat mensen Akalali aansprakelijk stelden, of achter zijn rug mopperden. Behalve een enkele scepticus leek iedereen in de ban van Akalali. Tijdens de jaarwisseling 1973-1974 viel ons de vrijwel universele euphorie op. Zelfs de priesters van de onttroonde *Gaan Gadu* prezen de profeet zowel in het openbaar als onder vier ogen. Maar in 1977, en vooral in 1978, durfde men hem weer te kritiseren; hij werd zelfs in het openbaar tegengesproken. Men lachte om zijn pretenties, liet zich smalend uit over de macht van zijn godheid, en ongelukken die zich in het kamp van Akalali's volgelingen voordeden werden aan fouten van de profeet toegeschreven. In 1979, in het holst van de nacht, vluchtte Akalali met zijn vrouwen en enkele aanhangers. Bij duisternis is een reis door de stroomversnellingen geen sinecure. De nood was voldoende hoog gestegen voor Akalali om het waagstuk aan te durven. Zonder noemenswaardige incidenten bereikte hij het kustgebied. Akalali vestigde zich in een nederzetting in de buurt van Albina. Hier heeft hij tot zijn dood in 1983 gewoond. De laatste vier jaar van zijn leven gold hij nog steeds als een gerespecteerd medicijnman, maar de faam die hij vóór zijn vlucht genoot had hij definitief verloren.

### Speculaties over het Ndjuka panopticum

De relatie tussen ideologieën en sociaal-economische posities laat zich makkelijk begrijpen. De boot-eigenaren van 1890 hadden direct belang bij een hekserijgeloof dat hun 'onproductieve' verwanten



als een verdachte categorie aanwees. Met collectieve fantasieën ligt dat moeilijker. Waarom had de welvarende klasse van de eeuwwisseling er behoefte aan een God als middelpunt van een cultus te nemen die zulke draconische straffen oplegde? Het feit dat men een aantal nieuwe restrictieve regels accepteerde kan men als een vorm van zelfbestrafing zien. Dit geldt nog sterker voor de massale destructie van de erfenissen van heksen.

Wij zijn geneigd de verklaring te zoeken bij de schuldgevoelens die bij de booteigenaren werden opgewekt. Tot 1885 had men als houthakkers in het kustgebied gewerkt. Grote groepen verwanten woonden in dezelfde nederzettingen en hielpen elkaar om boomstammen uit het bos naar de rivier te slepen. Van jongs af was men opgegroeid in een cultuur waar het 'samen leven, samen delen' de centrale culturele waarde was. In korte tijd veranderde dit. De overschakeling naar het vrachtbedrijf voltrok zich binnen enkele jaren. Verwanten die vroeger hun steentje bijdroegen aan het productieproces werden plotseling een blok aan het been. De vrachtvaarders verdienden geld als water, maar de interne distributiemechanismen werkten niet. Reizigers die in het binnenland rondtrokken schreven zowel over de protserige luxe van de *nouveaux riches* als over hongersnood bij de achterblijvers. Deze situatie zien we als de belangrijkste oorzaak voor het ontstaan van een collectieve fantasie waarbij straf en schuld kernbegrippen waren (11). Alleen door te dreigen met strenge straffen konden de afgunstige verwanten in toom gehouden worden. Zelfbestrafing moest een oplossing leveren voor het in gebreke blijven ten opzichte van arme verwanten. Zo ongeveer vermoeden we dat deze emotionele logica in elkaar steekt.

Toch blijft de relatie tussen de sociaal-economische veranderingen en de collectieve fantasie problematisch. Vijftien jaar na het begin van de *Gaan Gadu*-cultus stond een profeet op, die een nieuwe boodschap bracht. Zijn naam was Akule; hij was de eerste profeet van de godheid *Na Ogi*. Tussen 1905 en 1910 wist Akule grote delen van de Ndjukasamenleving in beroering te brengen. De zendeling Helstone (1910) verzamelde kort na het begin van

de beweging gegevens over de religieuze denkbeelden en praktijken van deze Akule. Uit Helstone's aantekeningen is duidelijk dat het hier niet ging om een cultus die gericht was op straf en zelfbestrafing. Centraal stond nu het ongeremde streven naar de bevrediging van behoeften en lusten. Restrictieve normen en waarden, aldus Akule, hoorden geen richtsnoer te zijn voor het menselijk handelen. Onderwerping aan *Na Ogi*, en aan diens profeet (Akule), was voldoende voorwaarde om verbonden te blijven met de krachtbronnen van de bovennatuur.

We hebben hier van doen met twee bewegingen die voor wat betreft de religieuze kernideeën diametraal tegen over elkaar lijken te staan. Toch was de economische onderbouw niet veranderd. Beide ontwikkelden zich in de tijd van de vrachtvaart. Sterk verschillende collectieve fantasieën kunnen dus kennelijk aansluiting vinden bij éénzelfde stelsel van productierelaties en bezitsverhoudingen.

### Het sprookje van de eeuwige groei

Het is ook mogelijk aannemelijk te maken dat bepaalde sociale en economische factoren in het bijzonder hebben bijgedragen aan de opkomst van de *Na Ogi*-cultus. Hiervoor moeten we terug naar de verhalen over Dikii en de Meester van de Rivier. Beide mythen-cycli vallen op enkele punten samen. 'Het sprookje van de eeuwige groei' is zo'n overlappingsgebied. Al vanaf de eerste mythe wordt het thema aangegeven. Het beeld van de boot die tegen de stroom opvaart, zonder dat iemand zich hiervoor hoeft in te spannen, ademt de sfeer van een vertrouwen in zichzelf en in de krachten van de natuur. Waarschijnlijk dankt deze mythe haar ontstaan aan de welvaart van de goudtijd, toen er veel geld verdiend werd en de relatie tussen inspanning en beloning uit haar voegen leek gelicht. Althans zo zou men hierover kunnen speculeren, zeker weten doen we het niet.

De mythische levensloop van Dikii is, zoals eerder betoogd, één lange demonstratie van de mogelijkheden van groei door agressie en grensoverschrij-

ding. Agressie tegen medeburgers van de wieg tot het graf, met behulp van orale, anale en genitale stijlfiguren, soms met eenvoudige verbale bedreigingen, soms door systematisch koeioneren. Grensoverschrijdingen ook omdat Dikii bij voortduring de normale beperkingen die aan het individu gesteld zijn, in deze en andere culturen, overschreed. Dikii's handen waren niet gebonden; het leek erop of hij kon gaan en staan waar hij wou, en anderen kon gebruiken of misbruiken, al naar het hem uitkwam. Voor Akalali's volgelingen was het sprookje van de eeuwige groei waarschijnlijk aantrekkelijk omdat het een mogelijkheid bood om dit gedragsmodel te volgen, maar natuurlijk niet voor ieder op eenzelfde schaal. Voor sommigen zou het neerkomen op een plaatsvervangend en betrekkelijk veilig beleven van emoties. Voor de religieuze elite, die geleid werd door Akalali, betekende het een legitimering van de nieuwe priesterlijke functies. Meer in het algemeen valt op te merken dat de aanhangers zonder enig gewetensbezwaar streefden naar expansie op elk gebied, terwijl zij tegelijkertijd mensen, die van hen afhankelijk waren, gebrek lieten lijden. Akalali en zijn assistenten, bij voorbeeld, huwden meer vrouwen dan in deze polygyne cultuur gebruikelijk is, maar beknibbelden voortdurend op de uitgaven van hun echtgenoten.

Maar naast het 'zich uitleven', de hallucinaire wensvervulling, ontbreekt hier ook de reflectie niet: de held van het verhaal werd geleidelijk een *persona non grata* in zijn eigen maatschappij. Nog vóór hij bij de priesters van het giforakel verscheen was hij in veel dorpen al niet meer welkom. De verdachtmakingen bereikten tenslotte het punt waarop Dikii's familie géén andere weg openstond dan hem uit te leveren. Dit moet een algemeen gevoelen zijn geweest. Akalali's samenvatting van Dikii's carrière is wat dit betreft onthullend: "Dikii maakte zich onmogelijk. Hij gedroeg zich als een tiran ten opzichte van de hele Ndjuka natie". Interessant als reflectie is ook het verslag van Dikii's laatste jaren: hij wordt afgeschilderd als een man die, ten prooi aan zwaarmoedigheid, rondzwerft door het grensgebied. Wij vermoeden dat de vertellers zich rekenschap gaven

van het lot dat een aan grootheidswaan zinnig lijdende figuur, die zijn eigen beperkingen niet wenst te erkennen, te wachten staat. Helstone (1910), die al eerder ter sprake kwam, tekende in het begin van deze eeuw vrijwel dezelfde verhalen over Dikii op. Helstone noemt bij voorbeeld nadrukkelijk de melancholische buien van Dikii aan het eind van zijn leven. Het lijkt sterk op een klinisch oordeel over iemand die aan een depressieve conditie lijdt.

Tijdens beide perioden - het tijdvak Akule (1905-1910) en dat van Akalali (1972-1979) - was sprake van een ongehoorde economische bloei. Tussen pakweg 1885 en het einde van de Eerste Wereldoorlog ondergingen Bosneger-gemeenschappen een sterke welvaartsgroei. Het was niet anders rond 1970. In het decennium dat voorafging aan Akalali's coup raakten Bosnegers sterker betrokken bij het economische en politieke leven van Suriname dan ooit tevoren. Het land kenmerkte zich toen door een snel uitbreidende economie en groeiende complexiteit; door nieuwe mogelijkheden voor sociale mobiliteit, door stijgende onzekerheid. De exodus van tienduizenden Surinamers naar Nederland kwam in deze jaren goed op gang. Bosnegers profiteerden hiervan door land, huizen en taxi's op te kopen en meer in het algemeen door posities in het economisch leven in te nemen die vroeger alleen aan stadsbewoners voorbehouden waren geweest. De nieuwe welvaart van bepaalde sectoren van Bosneger-samenlevingen schiep spanningen en versterkte het hekserijgeloof met zijn ondernemers-ideologie, die de maatschappelijk zwakken veroordeelt en de sterken ruim baan geeft.

Langdurig verblijf in de stedelijke gemeenschap creëerde ook andere onzekerheden. Ook die deden hun invloed gelden. Een goed voorbeeld biedt de demonencultus die de laatste decennia is opgekomen (Le-noir 1973; Vernon 1979; 1985). Demonen (*bakuu*) kende men vroeger ook, maar dan uitsluitend als wezens die goudzoekers, en andere vertegenwoordigers van een stedelijke samenleving, naar het binnenland brachten. Nu waren het Ndjuka's die bezeten raakten door demonen. Tijdens mediatische seances brachten vooral vrouwen de desastreuze

gevolgen van onbeheerste consumptie, en dus van het wegvloeien van het nieuw verkregen geld, op theatrale wijze over het voetlicht. Voor mediums van deze demonen was het namelijk gebruikelijk zich, kort na terugkeer uit Paramaribo, voor het eerst te manifesteren. Hun geesten, de demonen, eisten vaten boordevol met suiker, of uitten andere exorbitante wensen. De demonen ondernamen de reis vanaf de kust naar het binnenland onder het dekzeil van de boot, als kakkerlakken verstopt tussen de lading.

Bezetenheid door demonen werd door *Gaan Gadu's* priesters niet getolereerd: zij maakten er door exorcisme resoluut een eind aan. Eerst na de machts-overname door Akalali kreeg demonische bezetenheid een kans zich in het openbaar, als een nieuwe cultus, te manifesteren, maar dan alleen in gebieden die zich konden onttrekken aan de macht van de dominante culten (eerst de *Gaan Gadu*-cultus, later de beweging van Akalali). Ook deze demonen-cultus toont aan hoezeer het leven en werken onder nieuwe economische en sociale verhoudingen de geesten in beroering had gebracht. Akalali en zijn volgelingen kwamen met een ander antwoord op de spanningen die deze tijd genereerden.

De collectieve fantasie van Het Gevaar was van oude datum; het werd in het begin van de jaren zeventig als een authentiek en historisch gegeven gepresenteerd door Ndjuka historici en medicijnmannen. Zoals we gezien hebben waren er al eerder profeten van Het Gevaar opgestaan. Akule is een goed voorbeeld. In de jaren twintig en dertig hadden anderen de fakkel overgenomen, maar niet met evenveel succes. Zij slaagden er zeker niet in de *Gaan Gadu* priesters uit hun bastions aan de Tapanahoni te verdrijven. Sommigen van hen hadden dit zelfs niet eens geprobeerd. Hoewel het patroon van religieuze vernieuwing dus in hoofdlijnen bekend was kon het op een generatie, die in het begin van de jaren zeventig geconfronteerd werd met een sterke stijging van welvaart, en met vreemde levensstijlen, de indruk maken 'nieuw' en 'relevant' te zijn. In 1972 verblufte Akalali de Ndjuka's door deze boodschap, met stoutmoedigheid, en op radicale wijze, te brengen.



In de leer van *Na Ogi* zagen velen een waardevolle poging om de nieuwe omstandigheden te begrijpen waarmee Bosnegers te maken hadden gekregen. De leer van Akalali en zijn assistenten sloeg aan: men heeft vermoedelijk het gevoel gehad dat hiermee belangrijke en onrust brengende emoties bespreekbaar gemaakt konden worden. De gevaren, waarop de mythe ook wees, werden veronachtzaamd: men leert nu eenmaal niet van de geschiedenis zolang men denkt de voordelen van de nieuwe situatie nog niet binnen te hebben. Interpretaties van dit type uit men meestal niet in het openbaar of in expliciete bewoordingen. Adepten van *Na Ogi* richtten zich op waarden zoals 'autonomie' en 'assertiviteit': thema's waarvan men het idee moet hebben gehad dat die van betekenis waren voor het begrijpen van, en dus voor het overleven in het postkoloniale Suriname. Tenslotte was dit een maatschappij die bezig was zich te ontwikkelen en waarvan de contouren zich nog maar vagelijk begonnen af te tekenen. Met andere woorden, het was een wildernis voor die Ndjuka's die erin moesten leven, een 'land van de Bosgoden' (*Ampuku Kondée*), vergelijkbaar met het ongekende en ongecultiveerde oerwoud. Dit kan een reden zijn, zo speculeren wij, voor de renaissance van de *Na Ogi*-cultus.

### Vrouwen die in de steek gelaten zijn

Maar er zijn nog andere speculaties denkbaar over de relatie tussen de collectieve fantasie die Akalali introduceerde en de sociale omstandigheden. Opvallend is de centrale rol die vrouwen in Dikii's leven spelen en de onbeduidende positie van mannen in zijn levensverhaal. Ma Aponti en haar zuster waren de hoofdverantwoordelijken voor de komst van de godheid onder de mensen; zij trokken een gebied binnen waar zij niet mochten komen, provoceeden een demonisch schepsel en gedroegen zich roekeloos, ook na terugkomst in hun dorp. Ma Aponti's man waste zijn handen in onschuld; hij wenste geen verantwoordelijkheid te dragen maar wou wel profiteren. Slechts in één later fragment kwam hij nog voor en dan uitsluitend als toeschouwer. Tussen de vrouwen en Dikii ontwikkelden zich belangrijke emotionele relaties. Als ongebooren vrucht

dwong hij zijn moeder hele dagen op het dorpstoilet te verblijven; hij forceerde haar dus hem te volgen in zijn ziekelijke afwijking. De band met zijn moeder wordt ook duidelijk uit de naam die zij bedacht: 'kietelaar'. Later zou hij andere vrouwen meezuigen in zijn obsessies.

Tijdens een van onze gesprekken met Akalali bracht hij met nadruk naar voren dat vrouwen in Dikii's tijd aan hun lot waren overgelaten. Hun echtgenoten en mannelijke verwanten gaven er de voorkeur aan in de kustvlakte te werken. Komend van de profeet van *Na Ogi* leek ons deze verklaring van bijzonder gewicht. Ze slaat echter eerder op de dagen van Akalali zelf, en op de tijd van zijn voorganger Akule (1905-1910), dan op de situatie zoals die bestond tijdens Dikii's leven. Dikii groeide op in een maatschappij van houtkappers, waarbij meestal familiegroepen gezamenlijk naar de kustvlakte migreerden. Langdurige scheiding van echtgenoten was niet onbekend, maar kwam toen minder voor. Het kan dus een 'projectie' zijn van contemporaine sociale moeilijkheden op een voorbijgane tijd (de houtkapperstijd) waar doorgaans andere problemen aan de orde waren. Maar het is duidelijk wat de voorman van de *Na Ogi*-cultus wenste te benadrukken: een significant deel van de problemen waarmee Dikii geconfronteerd werd, had te maken met het feit dat hij opgroeide in een familie waar mannen gemarginaliseerd waren, door fysieke afwezigheid of om andere redenen (12).

Het lijkt dus waarschijnlijk dat collectieve fantasieën niet alleen gestimuleerd worden door de druk die de buitenwereld uitoefent, maar dat ook spanningen binnen familiegroepen de verbeelding prikkelen tot werkzaamheid. Dit hoeft nauwelijks te verbazen. Familiegroepen zijn als arena's waar het 'emotionele verkeer' tussen mensen zich gewoonlijk het intensiefst afspeelt. Vermoedelijk zal elke structurele verschuiving binnen die arena's zijn weerslag vinden in verbeeldingsproducten. Een wijziging in de verhouding tussen mannen en vrouwen behoort tot het type 'structurele' verschuiving dat de verbeelding niet onberoerd laat.

## Conclusie

Zolang er geen verandering optreedt in de verdeling van de hulpbronnen over de sectoren van een samenleving, tonen *ideologieën* hun weerbarstig karakter. Ze dienen om groepsbelangen te legitimeren. Men onderneemt geen avonturen met de formules die eigen voorspoed of eigen belang zo duidelijk en rechtstreeks verdedigen. Een *collectieve fantasie* heeft een ander veranderingsritme. De relatie tussen groepsbelang en fantasme is ondoorzichtiger. Een collectieve fantasie ontleent haar betekenis aan het feit dat het een imaginaire wereld creëert waarbinnen de verbeelding zich kan ontplooiën. Het schept niet alleen mogelijkheden voor hallucinaire wensvervulling, maar biedt ook perspectieven voor het op 'experimentele' wijze onderzoeken van die wereld en voor het stellen van diagnoses.

Aan de andere kant is het fantasiespel niet geheel "vrij"; het richt zich wel degelijk op de machtsdimensie. De verleiding van het fantasme ligt vooral hierin dat de beloften vaag zijn. Ieder kan hopen bij het winnende kamp te behoren, weinigen houden rekening met de mogelijkheid dat men in de groep van verliezers terecht kan komen. Zulke fantasieën krijgen mensen vooral in hun greep als er een perspectief van vooruitgang bestaat zonder dat precies duidelijk is waar de grenzen liggen. De macht van de brenger van zo'n fantasie is gelegen in het assortiment aan verbeeldingsmogelijkheden en de wijze waarop deze aansluiten op de dagelijkse belevingswereld van de consumenten van de boodschap.

Hierin ligt dan ook een belangrijk deel van de macht van collectieve fantasieën uit het verleden. Reeds eerder beproefde formules voor de verbeelding kunnen op snelle acceptatie rekenen, als ten minste de omstandigheden voor het omhelzen van zo'n fantasme gunstig zijn. Dit gebeurt alleen als de machtsverhoudingen het toelaten, en catalysatoren uit het politieke en economische leven de verbeeldingskracht van grotere groepen prikkelen. Maar, zoals we zagen met Akalali's revolutie, gegeven deze voorwaarden biedt een gereedliggend

'programma' voor de verbeeldingskracht grote voordelen. Velen zijn dan al in grote lijnen op de hoogte van de mogelijkheden van het oude fantasme.

Dit teruggrijpen op het verleden moet niet geïnterpreteerd worden als een krampachtig omhelzen van 'het oude' door 'primitieven' of 'traditionisten' waarbij collectieve fantasieën als atavismen kunnen worden afgedaan. Powdermakers (1951) baanbrekende studie van de Amerikaanse filmindustrie heeft duidelijk gedemonstreerd dat ook de verhoudingen in een moderne bedrijfstak diepgaand door 'magic' - haar term voor collectieve fantasieën - beïnvloed kunnen zijn. Ook buiten de geïndustrialiseerde wereld hoeft men collectieve fantasieën niet alleen te zoeken bij 'traditionalisten', maar juist ook bij die groepen die een speerpuntfunctie vervullen in moderne ontwikkelingen. Uit Taussigs (1980) studie van duivelscontracten in Columbia wordt duidelijk dat vooral nieuwbakken proletariërs fantasie-producenten zijn, terwijl hij over het duivelscontract opmerkt dat dit geen element is uit de traditionele Indiaanse cultuur. In Suriname is dit niet anders. Vooral in tijden van snelle verandering raakt men in de ban van collectieve fantasieën, terwijl de groepen die het sterkst aan de nieuwe invloeden blootstaan het productiefst blijken in het ontwikkelen of reactiveren van fantasieën.

## Noten

1. De opmerking dat ook sociale groepen of volken onder herinneringen gebukt kunnen gaan is overgenomen uit Peter Swales' brief aan Jeffrey Moussaieff Masson van 16 juni 1986.

Ons onderzoek in de Ndjuka-maatschappij is begonnen in 1961 en 1962 met de klassieke achttien maanden antropologisch veldwerk. Daarna hebben we kortere perioden van veldwerk gedaan in 1965, 1970, 1973, 1977, 1978, 1979 en 1981. Dit onderzoek werd aangevuld met werk in archieven en literatuurstudie. We zijn veel dank verschuldigd aan de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen (*Wotro*) en aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Rijksuniversiteit

- siteit Utrecht voor stipendia, reisbeurzen en andere vormen van financiële ondersteuning. Tenslotte willen wij Kees Bruin en Kitty Verrips bedanken voor hun vele nuttige suggesties. Het materiaal voor dit artikel is overgenomen uit Thoden van Velzen & Van Wetering (ter perse).
2. Bij de meeste gesprekken met Ndjuka specialisten op het gebied van de geschiedenis van hun maatschappij moest eerst een persoonlijke leraar-leerling verhouding opgebouwd worden door regelmatige giften, herhaalde bezoeken, soms aangevuld met een verblijf in het dorp van de specialist. De problemen verbonden aan deze vorm van kennisverwerving worden uitvoerig besproken in Price (1983).
  3. Vgl. De Groot (1977).
  4. Van Dale heeft niets te bieden bij 'panopticon', het woord dat Bentham gebruikte. Bij 'panopticum' vinden we: "gebouw waar wassen beelden van bekende personen zijn tentoongesteld, wassenbeeldenspel". Dit is niet de bedoeling. Wél de omschrijving van 'panopticon' in *The Random House Dictionary*, "a prison or workhouse so arranged that all parts are visible from a single point".
  5. Het is interessant dat dergelijke fantasieën over absolute beheersing en controle zich ook kunnen ontwikkelen in minder complexe maatschappijen als die van de Ndjuka's, waar de behoefte aan reglementering niet het resultaat is van grootschalige maatschappelijke ontwikkelingen, zoals bij Foucault (1979: pp. 195-228).
  6. Deze gegevens zijn door ons verzameld tussen 1973 en 1981.
  7. Akalali vertelde ons dit verhaal in 1977. Later wilden ook andere Ndjuka historici wel over deze mythe vertellen. Hun verhalen kwamen in belangrijke mate overeen.
  8. Verwijzingen naar de activiteiten van Dikii vinden we in het ARA (Algemeen Rijksarchief, 's-Gravenhage) in de collectie NWJ. Voor 1830 zie 804:502 en 807:502; en 808:61. Voor 1831 onder nummer 310. Ook in 1845 (oktober) troffen we een verwijzing aan naar Dikii's rol in mensenjachten. De vraag blijft of het om dezelfde Dikii gaat. Wij menen dit positief te kunnen beantwoorden omdat wij deze naam nergens anders gevonden hebben. Uit mondelinge overleveringen is ons bekend dat Dikii een rol speelde bij de hekserij-veroordeling van Atokwa, een man die omstreeks 1845 op de brandstapel kwam.
  9. De gevorkte stok (*hala*) neemt een bijzondere plaats in in de traditionele religie. Hij is niet om mee te prikken. Eenzelfde opvallende plaats heeft de gevorkte stok



- in Centraal-Afrikaanse religies.
10. Dit noemde Freud (1900) *Verschiebung*; hij identificeerde dit als een van de twee belangrijke maskeringsprocessen die zich voordoen tijdens het dromen.
  11. Ndjuka historici leggen de nadruk op een exacte en zo volledig mogelijke weergave van belangrijke gebeurtenissen uit het verleden. Met de sociologische of economische achtergronden houdt men zich zelden bezig.
  12. Voor een recente analyse van de maatschappelijke gevolgen van de marginalisatie van mannen, zie Carroll (1986: pp. 50, 55).

## Literatuur

- Breuer, Josef en Sigmund Freud, *Studies on hysteria*. Standard Edition, vol. 2. London: 1955 (1893-1895)
- Carroll, Michael P., *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*. Princeton: 1986
- Foucault, Michel, *Discipline and punish. The birth of the prison*. London: 1979 (1975)
- Freud, Sigmund, *The interpretation of dreams*. Standard Edition, vol. 4, 5. London: 1953 (1900)
- Groot, Silvia W. de, *From isolation towards integration. The Surinam Maroons and their colonial rulers. Official documents relating to the Djukas (1845-1863)*. 's-Gravenhage: 1977
- Helstone, S.F., *Herleving van een Aucaansche wonderman als de oppergodheid*. Ms.
- Lenoir, J.D., *The Paramacca Maroons. A study in religious acculturation*. Dissertatie. New York: New School for Social Research, 1973
- Powdermaker, Hortense, *Hollywood the dream factory. An anthropologist looks at the movie-makers*. London: 1951
- Price, Richard, *First-Time. The historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: 1983
- Taussig, Michael T., *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: 1980
- Thoden van Velzen, H.U.E. en W. van Wetering, "Affluence, deprivation and the flowering of Bush Negro religious movements". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139 (1983), pp. 99-139
- Thoden van Velzen, H.U.E. en W. van Wetering, *The Great Father and The Danger. Religious cults and collective fantasies in an Afro-american Maroon society*. Leiden: ter perse
- Vernon, Diane, "Bakuu: possessing spirits of witchcraft on

the Tapanahony". *Nieuwe West-Indische Gids* 54 (1980),  
pp. 1-38  
Vernon, Diane, *Money magic in a modernizing Maroon society*.  
AA-Ken Caribbean Study series, no. 2. Tokyo: 1985