

Willy Jansen

## Het offensief tegen de Zusters van de Broederschap\*

Vrouwen in de Algerijnse islam

Na een lang gesprek over de islam met een oude Algerijnse vrouw, die gerespecteerd werd om haar kennis van de koran, haar godsdienstigheid, en haar drie pelgrimstochten naar Mekka, dacht ik haar een plezier te doen door een cassettebandje af te draaien met religieuze gezangen. Het was opgenomen tijdens een gebedsbijeenkomst van een groep religieuze vrouwen ten huize van een zieke bejaarde. Ze waren samengekomen om beterschap af te smeken voor de zieke en haar geestelijke steun te verlenen. Het bandje begon met een lang lied over het leven van de profeet Mohammed, dat afwisselend door twee groepen vrouwen gezongen werd. Na enkele regels reageerde mijn gesprekspartner onverwacht fel en vijandig: 'Hoe kom je daaraan? Daar moet je niet naar luisteren. Dat zijn onwetenden. Ze kunnen niet lezen.' Ze vindt haar oordeel bevestigd als ze verder naar de band luistert:

Hoor maar hoe ze het lied van het alfabet zingen. Ze kennen niet eens het alfabet! Jij kent het alfabet, nietwaar? Het gaat alif, ba, ta ... Elk vers van dit lied begint met een letter van het alfabet maar ze zingen ze nooit op volgorde. Ze halen altijd de letters door elkaar of laten stukken weg. Heel veel mensen nodigen hen nooit uit. Ze doen het alleen maar voor het geld. Het zijn geen vrouwen met kennis, ze zijn zomaar hier en daar bij elkaar geraapt. Ze werken meer voor de heiligen dan voor God. Mensen die naar heiligen gaan doen alsof God gelijken heeft.

De religieuze vrouwen die hier zo sterk bekritiseerd worden staan algemeen bekend als de *faqîrât* (vrouwelijke Soefi's). In hun woonplaats Maimuna, een grote stad in West-Algerije, vormen zij de lokale onderafdeling van de eens machtige, internationale Soefi orde van de Qadiriya.<sup>1</sup> Ten tijde van het onderzoek in 1982 telde de groep zo'n

twintig leden. Zij wordt geleid door een *muqaddama* (voorgangster) die al vijf en dertig jaar lang, samen met haar zus en twee helpsters religieuze bijeenkomsten voor vrouwen organiseert. De groep komt op verzoek zingen en bidden ten huize van iemand die iets te vieren, te betreuren, of af te smeken heeft. Zo kunnen bijeenkomsten gehouden worden ter afsluiting van een pelgrimage naar Mekka, om een overledene te herdenken, of om voor een zieke vrouw te bidden. Het veelvuldigst worden de ordeleden uitgenodigd bij begrafenissen of rouwbijeenkomsten, waar ze vaak tevens fungeren als klaagvrouwen. Ook zijn ze regelmatig te vinden op heiligenfeesten en dan met name op die van hun 'eigen' heilige Abd-al-Qadir al-Djilani, de grondlegger van hun orde.

*Faqîrât* spelen als religieuze specialisten een belangrijke rol bij de godsdienstbeoefening en -beleving van islamitische Algerijnse vrouwen. Ze worden regelmatig om hulp en steun gevraagd. Tegelijkertijd worden ze echter van alle kanten beschimpt en bespot. De felle kritiek van de devote oudere vrouw is niet incidenteel, maar maakt deel uit van een algemeen offensief tegen de Soefi-zusters. Waar komt deze ambivalentie vandaan? Is men altijd zo negatief over hen geweest? Welke kenmerken heeft dit offensief?

De aanvallen op de zusters van de broederschap hangen samen met verschuivingen in de Algerijnse islam, en moeten dan ook in dat licht geïnterpreteerd worden. Door de verschillende kritieken te analyseren kunnen we zicht krijgen op de rol die vrouwen gespeeld hebben in de verschuivingen, en wat de gevolgen daarvan voor hen waren. *Gender* en godsdienst zijn ook nog op een andere manier met elkaar verstrengeld.<sup>2</sup> De kritieken laten ook zien hoe al of niet impliciete verwijzingen naar vrouwelijkheid gebruikt worden om de machtsbalansen binnen het religieuze veld te veranderen.

## Dienaren van de heiligen

De Soefi-zusters hebben zich gespecialiseerd in de bemiddeling tussen vrouwen en het bovennatuurlijke. Ze helpen vrouwen om in contact te komen met God via een *marabout*. Een marabout of heilige<sup>3</sup> is een persoon die dicht bij God staat wegens uitzonderlijke kwaliteiten en als zodanig de goddelijke zegen bezit en door kan geven aan gewone gelovigen. Zo'n religieuze hiërarchie is in strijd met het principe in de koran dat niemand tussen de gelovige en God staat. Maar ze is wel

gebaseerd op de ervaring in het dagelijkse leven dat men een hoger geplaatste beter niet direct om een gunst kan vragen, maar via een tussenpersoon. Men heeft 'iemand met schouders' nodig, zoals ze in Algerije zeggen, om een verzoek kracht bij te zetten.

De Soefi-zusters overbruggen de fysieke, sociale en geestelijke afstand tussen vrouwen en marabouts. Vrouwen kunnen vaak niet zelf naar de heilige van hun keus gaan. De heiligdommen, meestal witgepleisterde, overkoepelde gebouwtjes over het graf of een aandenken aan de heilige, bevinden zich veelal buiten de stad. Met name jongere gehuwde vrouwen begeven zich niet onnodig en nooit zonder toestemming van de man op straat, en helemaal niet buiten de stadsgrenzen. Daarom verzamelen de zusters de gebeden en offergaven van de vrouwen die zelf niet mogen of kunnen gaan, en maken zij de pelgrimstocht naar het heiligdom. Ze voeren daar het gangbare ritueel uit van zeven keer rond het graf lopen, kaarsen aansteken en gebeden zeggen. Als er veel geofferd is, of als het een speciale feestdag voor de heilige is, wordt er een rituele maaltijd aangericht van een offerdier.

Als kenners van de weg naar God gewezen door de heilige, verlenen zij geestelijke steun aan vrouwen. Zij geven uitleg over de religieuze beginselen, organiseren en leiden rituelen, en verwoorden verzoeken van gelovigen in gebeden en gezangen. Dit gebeurt vooral tijdens de bijeenkomsten die ze in de stad organiseren bij de mensen thuis. Deze samenkomsten verlopen volgens een vast patroon. Standaardonderdelen zijn het reciteren van de openingsverzen van de koran, en de *dikr*. De *dikr*, Soefi-ritueel bij uitstek, is het vele malen herhalen van de naam van God of woorden ter ere van God. De ordeleden in Maimuna herhalen steeds drie zinnen: 'Glorie aan God', 'Lof aan God' en 'God is groot' (of 'God bescherm ons'), terwijl het islamitische bidsnoer van 33 kralen door hun vingers glijdt. Soms houdt de leidster een preek (*dars*), waarin ze religieuze kwesties uitlegt, de vrijdagpreek van de imam herhaalt en vertaalt voor de vrouwen, en gedragsadviezen geeft. Een vast en belangrijk onderdeel van de diensten zijn ook de *kalâm*, de gezangen over een heilige of de profeet. Bij voorkeur zingen twee rijen vrouwen afwisselend een vers. Ze begeleiden elkaar met behulp van slaginstrumenten en handengeklap. Via deze gezangen wordt de hulp van God en de heiligen afgesmeekt, wordt het verdriet of de ziekte van de deelnemers publiek gemaakt, en wordt troost en advies gegeven.<sup>4</sup>

Een regelmatig, maar niet altijd optredend verschijnsel is dat enkele

le vrouwen 'dansen' op de *dikr* en de *kalâm* en hierdoor in trance raken. Deze trance heeft, naast een religieuze betekenis, een therapeutische werking voor vrouwen die zich om fysieke, sociale of psychische redenen onwel voelen. Dit kan een belangrijke reden zijn waarom een vrouw de Soefi-zusters uitnodigt, of een door hen georganiseerde bijeenkomst bezoekt; de zusters zijn gespecialiseerd in de ritmes en muziek die trance opwekken.

Het lidmaatschap van de orde staat in principe open voor alle vrouwen, maar in de praktijk kan lang niet elke vrouw lid worden. De groepsleden zijn vaak van huis en reizen soms ver naar andere steden of regio's. Soms moeten ze eens per maand weg, maar soms ook twee tot drie keer in de week. Dit maakt het moeilijk voor een gehuwde vrouw met kinderen om mee te doen. Zelfs als ze naast het huishoudelijk werk en de zorg voor de kinderen voldoende tijd vrij zou kunnen maken, zou het niet waarschijnlijk zijn dat haar man haar toestaat zoveel buitenshuis en bij vreemden te zijn. Slechts heel af en toe slaagt een getrouwde vrouw erin om toestemming te krijgen. In die gevallen is de man zelf ordelid of geeft hij toe omdat de vrouw erg trancegevoelig is en alleen door lidmaatschap haar problemen kan oplossen. De meeste *faqîrât* hebben geen man. Ze zijn weduwe of gescheiden, en meestal voorbij de menopauze. Ze behoren overwegend tot de lagere klassen. De allerarmsten worden echter uitgesloten. Bij intreding dient een maaltijd aangeboden te worden aan de hele groep; wie dat niet kan betalen mag niet meedoen. Toetreding vereist bovendien de goedkeuring van de *muqaddama*, de groepsleidster. Zij heeft het laatste woord.

### Het verval van de Soefi-orde

De activiteiten van de *faqîrât* moeten geplaatst worden in de geschiedenis van het maraboutisme en de grote mystieke Soefi-orde. In Noord-Afrika is maraboutisme een belangrijk onderdeel van de islamitische godsdienstbeleving. Hoe verder men van Mekka richting Marokkaanse westkust gaat, hoe meer wit- of groengekalkte koepeltjes men in het landschap aantreft. Sommige heiligen, zoals Sidi Abd-al-Qadir, worden in meer landen vereerd, anderen zijn slechts regionaal of lokaal bekend. De volgelingen van een aantal heiligen hebben zich georganiseerd in religieuze ordes.

In veel van deze ordes neemt het contact met het bovennatuurlijke een mystieke vorm aan; men spreekt dan van Soefi-ordes. Elke orde kent haar eigen pad (*ṭarīqa*) waarlangs men via verschillende stadia van geestelijke ontwikkeling aan het eind de toestand van extase (*ḥāl*) kan bereiken, waarin men één wordt met God en het goddelijke begrijpt. Mensen die die toestand bereikt hebben, worden als heiligen beschouwd en omdat ze een speciale relatie met God hebben kunnen ze bij Hem bemiddelen en Zijn *baraka* (zegen) doorgeven aan hun volgelingen (Eickelman 1981: pp. 222-223). De ordes verschillen aanzienlijk van elkaar in de manier waarop ze georganiseerd zijn, in de vorm waarin ze zich religieus uitdrukken en in de mate van hiërarchie tussen leden, leiders en grondleggers. Sommige ordes beoefenen wilde praktijken zoals bezetenheidsrituelen gepaard gaande met zelfverwonding of slangenbezwering. Andere ordes keuren dit ten strengste af. Sommige zien hun heilige enkel als een godsdienstleraar die geen object van devotie hoort te worden, andere aanbid-den hun stichter als ware het God (zie Crapanzano 1973: pp. 2-3).

Het Soefisme beleefde haar bloeiperiode in de tweede helft van de vorige eeuw. Maimuna, in die tijd nauwelijks meer dan een militaire post naast een klein dorp, had zelf geen religieus centrum. Maar in 1881 telde men in het burgerlijk territorium van Maimuna wel 598 formele Soefi-leden - vrouwen niet meegeteld - van zes ordes op een totale bevolking van 13.828 moslims (Rinn 1884: p. 523). Dit aantal nam nog toe; in 1897 waren er 1947 aanhangers (Depont & Coppolani 1897: p. 215).

In tegenstelling tot wat de vaak gebruikte term 'broederschappen' voor de Soefi-ordes doet vermoeden, waren niet alleen mannen lid, maar ook vrouwen. In Maimuna waren rond de eeuwwisseling 220 van de 1947 leden vrouwen (Depont & Coppolani 1897: pp. 315 ff.) In heel Algerije waren toen maar liefst 27.000 vrouwen formeel verbonden met een Soefi-orde.<sup>5</sup>

Wetenschappers hebben weinig aandacht geschonken aan de deelname van vrouwen in de Algerijnse ordes, noch aan de relatieve openheid van het Soefisme ten opzichte van vrouwen in het algemeen. Hoewel ook in het Soefisme vrouwen verre van gelijkgesteld werden met mannen, bood ze veel meer mogelijkheden voor vrouwen dan de 'orthodoxe' islam. Met name een mystica is beroemd geworden en nagevolgd: Rābiʿa al-ʿAdawiyya, waarschijnlijk geboren in 717 in Basra en gestorven in 801. Zij introduceerde het thema

van de pure liefde in de Soefi-mystiek en is daar eeuwen lang om vereerd (Schimmel 1982: p. 147; Smith 1928/1984: p. 5; Gürsoy-Naskali 1983). Uit biografieën blijkt dat veel van de leidende mannelijke mystici, ook Abd-al-Qadir, op het mystieke pad voorgaan werden door hun moeder. Moeders konden deze religieuze leidersrol vervullen omdat de islam in navolging van de profeet geen celibaat kent voor geestelijke leiders. Enkele beroemde mystica's, zoals Fatima van Cordoba, telden ook niet-verwante mannen onder hun leerlingen. Vrouwen waren soms patrones of spiritueel leidster van een Soefi-loge, en ze richtten zich daarbij niet altijd alleen op vrouwen (Schimmel 1982: pp. 148-150). Van de Algerijnse Soefi-zusters is bekend dat zij regelmatig eigen bijeenkomsten hielden of soms - zich wat terzijde houdend - samen met mannen. Ze hadden hun eigen leidsters die ceremonies presideerden en de nieuwelingen inwijdden (Rinn 1884: pp. 88-89). De activiteiten van de *faqîrât* in Maimuna zijn dus geen uitzondering maar gebaseerd op een lange traditie.

Niet alleen over vrouwelijke Soefi's maar ook over vrouwelijke heiligen is weinig bekend. Men doet het in algemene werken vaak voorkomen of alle marabouts mannen zijn. Als we echter een aantal incidentele aanwijzingen verzamelen dan komen we, althans voor Algerije, tot een redelijk lange lijst van vrouwelijks marabouts (zie bijvoorbeeld Débèche 1957: p. 33; Dermenghem 1954/1982: p. 180; Dermenghem 1960: p. 190; Milliot 1909: p. 48; Provansal 1975: p. 72). Vrouwelijke marabouts hebben soortgelijke krachten en rechten als mannelijke, ze kunnen *baraka* overdragen en offers accepteren. Wel zijn ze als groep minder talrijk, minder machtig, minder geaccepteerd - vooral door mannen -, en minder menselijk dan hun mannelijke evenbeelden.<sup>6</sup>

Na 1900 raakten de ordes in verval. Op het ogenblik hebben ze in Maimuna nog maar weinig leden. Mannen en vrouwen belijden niet openlijk hun lidmaatschap meer, ze schamen zich ervoor om met een orde geïdentificeerd te worden en geven er niet graag informatie over. Er zijn nog enkele kleine groepjes over, een vijftal vrouwen dat elke week een keer bij elkaar komt om te bidden, een Tijaniya groep van ongeveer dertig oude mannen en de Qadiriya *faqîrât*.

Ook de marabouts hebben geleden. Veel heiligdommen zijn gesloten of vernietigd. Zo is de lokale schrijn van Sidi Abd-al-Qadir, de patroon van de *faqîrât*, verdwenen bij de aanleg van een nieuwe weg. De zwakkere marabouts, dus vooral de vrouwelijke, werden het eerst

getrotten. Het heiligdom van Lalla Maimuna, een alleen plaatselijk bekende vrouwelijke heilige en volgens sommigen naamgeefster van de stad, is al een aantal jaren geleden verdwenen en haar legende is bijna vergeten.

Dit zijn de lokale gevolgen van een verschuivende machtsbalans tussen elkaar beconcurrerende religieuze regimes in Algerije. Een religieus regime wordt door Bax omschreven als 'een meer of minder geformaliseerde en geïnstitueerde constellatie van afhankelijkheidsverhoudingen, gelegitimeerd door een door religieuze specialisten gepropageerde religieuze gedachtengang' (Bax 1985: p. 25). Vormden in de negentiende eeuw nog vooral de verschillende ordes elkaar verdringende regimes, na 1903 ging de strijd vooral tussen de ordes enerzijds en een scripturalistische islam anderzijds. In dat jaar startte onder leiding van Ben Badis een hervormingsbeweging die de vorm van de Algerijnse islam fundamenteel veranderde. Volgens Gellner slaagde deze zeer diepgaande en snelle beweging erin om een ommekeer teweeg te brengen in het dominante religieuze ideaal: '... in 1900, to be a full Muslim involved participation in the saintly rituals. Some five decades later, the dominant view is that such participation deprives one of the right to make such a claim' (1981: p. 165). Aan de ene kant is er een islam die uitgedrukt wordt via maraboutisme, bemiddeling, zoenoffers, rituele en devotionele overdaad en hiërarchie. Zij is overwegend ruraal en tribaal. Aan de andere kant is er een islam met een 'puritanical, unitarian, individualist, scripturalist ideal of a single deity, which has disclosed its final message in a definitive Revelation available to all who care to read it. This version spurns mediation, and neither requires nor formally allows clergy: it presupposes only a literate class of scribes who act as guardians and exegetes of the revelation' (Gellner 1981: p. 159).

Deze met elkaar concurrerende Algerijnse religieuze groeperingen vertonen een aantal opmerkelijke overeenkomsten met de rivaliserende katholieke machtsconstellaties die Bax in zijn artikelen in dit tijdschrift beschreven heeft. Ook in Noord-Brabant (Bax 1985) en in het Joegoslavische Medjugorje (Bax 1987) staat een devotieel overdadig, mystiek, monastiek, ruraal en volks regime tegenover een op soberheid gericht en mystiek afwerend, urbaan en burgerlijk religieus regime. Alleen zou men dit laatste in Algerije niet het clericale of diocesane regime kunnen noemen, gezien de afwezigheid van een clerus en een kerkhiërarchie in de scripturalistische islam.

Er is nog een opvallende overeenkomst in de islamitische en de

katholieke situatie. Als we de maraboutische islam vergelijken met de reformistische islam dan zien we dat de laatste een sterke neiging vertoont om vrouwen waar mogelijk uit te sluiten (Gellner 1981: p. 163). Hoewel Bax niet expliciet ingaat op de verschillende betekenissen van vrouwen in en voor de door hem beschreven rivaliserende katholieke regimes, kunnen we uit zijn materiaal opmaken dat hiervoor hetzelfde geldt. De Soefi-zusters van Maimuna vinden in Medjugorje hun evenbeeld in de Franciscaanse zusters en de vrouwelijke zieners, en de islamitische vrouwelijke marabouts zou men kunnen vergelijken met de maagd Maria. Tegelijkertijd zijn niet alleen onder de Algerijnse schriftgeleerden maar ook onder de Joegoslavische en Noord-Brabantse clerus vrouwen opvallend afwezig. Deze parallellen wijzen erop dat vrouwen en opvattingen over vrouwen blijkbaar een machtsfactor zijn in de concurrentieprocessen tussen religieuze regimes.

Door de geschiedenis heen werden in Algerije de Soefi-orde door het politieke regime gevreesd. Het gevaar school in hun organisatiegraad - hun netwerken vertakten zich tot in alle uithoeken van het land -, hun discipline en hun rijkdom (Depont & Coppolani 1897: pp. 176 ff.; Eickelman 1981: pp. 225 en 248). Tijdens de koloniale periode waren de Franse overheersers bang voor manipulatie van de ordes, eerst door het Ottomaanse regime en rivaliserende koloniale machten, later door het Algerijns verzet. Via de ordes zou de politieke oppositie gekanaliseerd kunnen worden. Tegen het eind van de negentiende eeuw echter waren de meeste Algerijnse maraboutische leiders gebonden aan de Franse autoriteiten. De Algerijnse nationalist konden nu op hun beurt de ordes beschuldigen van collaboratie met 'de vijand', in dit geval de gehate Franse bezetters. De religieuze reformisten speelden in op dit politieke proces, en versterkten het daardoor weer. De hervormingen begonnen in het oosten van het land, in Constantine, geleid door religieuze specialisten afkomstig uit de kleine burgerij. De reformisten zetten een uitgebreid onderwijsnetwerk op, waardoor hun anti-maraboutische en anti-Westerse ideeën snel over andere regio's en klassen verspreid konden worden. Economische processen van urbanisering en industrialisering versnelden de verschuiving van een rurale naar een meer urbane islam.

Na de onafhankelijkheid in 1962 heeft de stigmatisering van de marabouts en de ordes zich voortgezet. Onder het bewind van president Boumedienne worden er in Maimuna een islamitisch instituut



en verschillende nieuwe moskeeën gebouwd. De imams worden een soort door de staat betaalde ambtenaren en komen onder toezicht van het Ministerie van Godsdienstzaken te staan. De schriftgeleerden (*Culamâ*) en de imams veroordelen de trance-praktijken, een wezenlijk onderdeel van de meeste Soefi-rituelen, en bestempelen de marabouts en hun dienaren als charlatans; radio, televisie, koranscholen en luidsprekers op de moskeeën zorgen ervoor dat deze veroordeling tot in de verste uithoeken van het land gehoord kan worden. Vaak kan men de opmerking horen dat er heiligdommen neergezet zijn door de Fransen om zo de aandacht van de Algerijnen van de politiek af te houden. Soms schildert men marabouts af als niet langer relevante overblijfselen van vroeger; nu er overal moskeeën zijn en iedereen de vrijdagpreek kan horen zouden de gelovigen geen heiligen meer hoeven te vereren.

Het offensief tegen het devotionele regime via de media, de scholen en de moskeeën heeft zijn uitwerking niet gemist; maraboutische praktijken zijn sterk verminderd en degenen die ze nog niet opgegeven hebben houden dat meer en meer geheim. Men schaamt zich er voor uit te komen dat men een marabout bezoekt of naar Soefibijeenkomsten gaat. Tijdens mijn onderzoek bleek men altijd bereid om over de opmerkelijke kunsten van Soefi's in vroeger dagen te praten, over het bezweren van slangen, het veranderen van gloeiend houtskool in snoep, of de zelfverwonding met kettingen en messen. Maar als ik informatie vroeg over hedendaagse en minder spectaculaire bijeenkomsten, veinsden de mensen er niets van af te weten of ze te veroordelen, hoewel ze soms later actief participant bleken. Ze waren ook zeer inventief als het er om ging mij weg te houden van trancebijeenkomsten; het was meer bij toeval dat ik er toch een aantal bijwoonde.

## **Godsdienst en gender**

De achteruitgang en stigmatisering van het maraboutisme en de Soefi-ordes, heeft andere gevolgen voor mannen dan voor vrouwen. Maraboutisme wordt nu geacht 'vrouwengodsdienst' te zijn. Deze benoeming verwijst enerzijds naar het feit dat vrouwen vaker dan mannen marabouts bezoeken of aan Soefi-trancerituelen deelnemen. Tegelijkertijd drukt ze een hiërarchische ordening tussen de beide vormen van geloofsbeleving uit: alleen al door het mara-

boutisme als vrouwelijk te bestempelen, kwalificeert het reformistische regime haar eigen geloofsopvatting als beter, want mannelijker.

Wat zijn de redenen dat mannen zich massaler dan vrouwen tot de reformistische islam bekeerd hebben? De reformisten zijn nooit principieel tegen onderwijs aan vrouwen geweest, maar vrouwen hebben veel minder dan mannen kunnen profiteren van onderwijsmogelijkheden en hebben minder te maken gehad met urbanisering en industrialisering. In de reformistische islam monopoliseren mannen de functie van religieus specialist; er zijn geen vrouwelijke imams of schriftgeleerden. Ook wordt het vrouwen moeilijk gemaakt als gelovige actief te zijn. Mannen worden aangespoord in de moskee te bidden, vrouwen wordt aangeraden dat thuis te doen. Vrouwen horen eigenlijk niet naar Mekka te gaan voordat hun man geweest is, en niet te bidden als hun man dat ook niet doet. Opvattingen over reinheid en onreinheid belemmeren vrouwen meer dan mannen om te bidden, te vasten, heilige plaatsen te bezoeken, of de koran aan te raken. Meisjes mogen wel koranlessen volgen, maar als er op de televisie kinderen wedijveren in reciteren dan zijn zij opvallend afwezig.

Als religieuze ervaringen overeenkomstig de dominante ideologie bijna exclusief voor mannen gereserveerd zijn, dan is het begrijpelijk dat vrouwen zoeken naar andere vormen van religieuze ervaring. Of zoals Ouitis zegt:

Le groupe féminin s'est alors rabattu dans sa pratique quotidienne, sur un ensemble de culte beaucoup plus 'païen' qu'islamique: arbres réputées marabout, génies des lieux, et bien entendu sur le culte des saints: ainsi, si les jours de fêtes religieuses sont, pour les hommes, autant d'occasions d'organiser des prières collectives, ils sont, pour les femmes, celles de faire la tournée des saints du village et des dechra voisines. Bien sûr, l'observation des règles de l'Islam n'est pas absente dans le culte féminin, mais elle n'intervient que bien plus tard, vers la vieillesse' (Ouitis 1984: p. 78).

Zonder de heiligen en zonder de *faqîrât* die de weg naar hen wijzen met gebeden, gezangen of trances, zouden de vrouwen in religieus opzicht aan zichzelf overgeleverd zijn. Vooral de jongere vrouwen; oudere vrouwen, niet langer gehinderd door onreinheid als gevolg van menstruaties, vrijages of geboortes, noch door controlerende echtgenoten of regels voor ruimtelijk gedrag, hebben meer mogelijk-

heden zich in de dominante geloofsvorm te uiten.

Er zijn nog andere redenen waarom vrouwen zich meer aangesproken voelen tot maraboutisme dan mannen. In haar artikel over heiligenverering in Marokko<sup>7</sup> wijst Mernissi erop dat niet alleen uitsluiting van vrouwen uit de formele islam maar ook hun uitsluiting uit het seculiere psychische en medische zorgsysteem het belang van heiligen voor vrouwen versterkt (Mernissi 1977). Haar analyse kan ook toegepast worden op Algerije; ook hier zoeken vrouwen meer dan mannen bij psychische of lichamelijke kwalen hun heil bij marabouts. Ze hebben minder geld en minder bewegingsvrijheid om zich tot andere hulpverleningsinstanties te wenden. Ze zijn meer dan mannen verantwoordelijk voor het welzijn van alle gezinsleden. Ze zijn ook primair verantwoordelijk voor de reproductie, falen op dit gebied wordt, ook als het de man betreft, hen het eerste aangerekend. Bovendien hebben lichamelijke kwalen meer sociale gevolgen voor vrouwen; ziekelijke of onvruchtbare vrouwen worden gemakkelijk verstoten.

Daarnaast hebben trancerituelen een andere betekenis voor vrouwen dan voor mannen. In Noord-Afrika hebben Soefi-rituelen zich vermengd met vele lokale varianten van bezetenheidsriten. Bezetenheid komt, wereldwijd gezien, vaker bij vrouwen voor dan bij mannen. Hiervoor zijn vele verklaringen gegeven, waar ik hier verder niet op in wil gaan.<sup>8</sup> Wel wil ik een verklaring noemen die in deze context van belang is, namelijk dat vrouwen meer aan bepaalde, door hun sociale en economische positie beïnvloede, lichamelijke en psychische kwalen lijden die door in trance te raken deels verholpen worden. Economische vooruitgang, en met name een verbeterd voedselpatroon, zijn van belang geweest voor het afnemen van de bezetenheidstrance (en daarmee waarschijnlijk van het Soefisme) in het algemeen. Dit neemt niet weg dat een bepaalde groep Algerijnse vrouwen nog steeds baat vindt bij trancerituelen voor hun kwalen en klachten.

Door hun lagere sociale, economische en culturele positie zijn vrouwen dus langer afhankelijk gebleven van het maraboutische regime. Terwijl de meeste mannelijke leden van de Qadiriya hun mystieke praktijken inmiddels afgezworen hebben, komt de vrouwelijke tak van de lokale afdeling nog regelmatig bij elkaar. De religieuze strijd is echter nog niet afgelopen; de laatste jaren is er een opmerkelijke opmars te zien van de formele, scripturalistische islam, ook onder de jonge vrouwen die inmiddels voldoende onderwijs hebben genoten om daarover te lezen en mee te kunnen praten. Tegelijker-

tijd is er een reactie van oplevend Soefisme, geïnspireerd door uit Frankrijk terugkerende migranten. Uit brieven van mijn Algerijnse kennissen blijkt dat, sinds mijn onderzoek, deze ontwikkelingen zich verder voortgezet hebben. Beide regimes spelen in op de in het algemeen sterk toegenomen religiositeit.

Door te zeggen dat maraboutisme en Soefi-praktijken typisch iets voor vrouwen is, brengt men zowel een hiërarchie in godsdienstvormen als een hiërarchie tussen mannen en vrouwen naar voren. Hoe de opvattingen over een 'lagere' godsdienst verstrengeld zijn met de opvattingen over een 'lagere' sekse, zien we in de kritiek die geuit wordt op de verdedigsters van het Soefisme onder de vrouwen, de *faqîrât*.

### Stigmatisering

De meningen over de Soefi-zusters zijn zowel nauw verbonden met de algemene kritiek op het maraboutisme als met de opvattingen over vrouwen en vrouwelijkheid.

De vijandige reactie van de oude vrouw die ik in het begin van dit artikel beschreef, waarin ze de Soefi-zusters ervan beschuldigde onwetend te zijn, niet te kunnen 'lezen', dat wil zeggen de koran niet te kennen, en het alfabet te verhaspelen, weerspiegelt de scripturalistische verwerping van maraboutisme als volks bijgeloof van analfabeten.

Met de zin 'Mensen die naar heiligen gaan doen alsof God gelijken heeft' uit de vrouw de zware beschuldiging dat het polytheïsten zijn. Het bidden tot heiligen alsof deze gelijk zijn aan God, of de poging om tot een mystieke vereniging met het Goddelijke te komen, wordt door reformisten veroordeeld als een vorm van polytheïsme en dus ketterij. In een adem door worden de vrouwen ook nog van economisch opportunistische beschuldigd, wat parallel loopt aan de afschildering van marabouts en hun volgelingen als charlatans die munt slaan uit de bijgelovigheid van onwetenden.

De religiositeit van de *faqîrât* wordt sterk betwijfeld. Andere vrouwen zeiden over hen: 'ze gaan minstens een keer per dag naar de moskee, maar dat is een dekmantel. Het zijn hypocrieten' en 'mannen vinden het zondig, maar ze kunnen hen niet verbieden in de moskee te bidden'.

De vrouwen en mannen die dit soort kritiek uitoefenen plaatsen zichzelf intellectueel en religieus boven de ordeleden. In deze kritiek

demonstreren zij hun kennis van de dominante islamitische ideeën en van de regels voor vrouwelijk godsdienstig gedrag. Het gaan bidden bij een heilige of het meedoen aan bezetenheidsrituelen wordt gezien als een bezigheid van ongeletterden, vooral vrouwen dus, die het ware pad van de islam nog niet ontdekt hebben. Toch wordt niet alleen dit, maar ook pogingen van de ordeleden om zich te conformeren aan dominante islamitische praktijken, door te bidden, op pelgrimstocht te gaan of de moskee te bezoeken, bekritiseerd. Want de heersende idee over vrouwelijke religiositeit is dat vrouwen niet in staat zijn de geloofsleer te begrijpen en daarom niet net moeten doen alsof dat wel zo is. Ze horen niet naar de moskee te gaan omdat ze dan mannen zouden afleiden van het gebed. Vrouwen hebben in principe dezelfde religieuze rechten en plichten als mannen, maar ze horen hier alleen gebruik van te maken binnen de door vader, man of voorged gestelde grenzen. Elke vrouwelijke godsdienstbeleving die niet door mannen geautoriseerd is wordt veroordeeld.

Een tweede soort kritiek doet denken aan de beschuldiging dat religieuze ordes gebruikt worden door 'de vijand' om oppositie tegen de status quo aan te wakkeren. Verschillende groepen worden hierbij geïdentificeerd als 'de vijand', afhankelijk van de spreker.

Een vrouw die bevreesd was voor het opkomend conservatisme en fundamentalisme zei:

De meeste van deze vrouwen realiseren zich niet wat ze doen als ze lid worden van de groep. Ze hebben alleen hun relatie met God in het hoofd en proberen zoveel mogelijk vrouwen voor hun zaak te winnen. Ze praten veel maar denken niet na over wat ze zeggen. Ze laten zich beïnvloeden door de imams. De Moslim Broederschap<sup>9</sup> gebruikt deze groep om haar ideeën onder vrouwen te verspreiden. Ze worden beïnvloed door de leider van de Broeders. Ze leren de vrouwen dat ze de principes van de Broeders aan moeten hangen; dat ze de sluier moeten dragen. Daarmee gaan ze in tegen de (emancipatoire, W.J.) bedoelingen van de regering en tegen de ideeën van vrijheid voor vrouwen. Enkele imams hier werken voor de Broederschap; in plaats van de koran uit te leggen bekritisieren ze de regering en preken over de leerstellingen van de Broeders. Ze zijn moeilijk te vangen omdat ze zich achter de officiële godsdienst verbergen.

De ordeleden worden ook wel gezien als een willig werktuig in de handen van politieke groeperingen:

Tijdens de schermutselingen tussen Marokko en Algerije over de Saha-

ra spraken de *faqîrât* in hun preken over de oorlog en baden tot de marabout en God voor een oplossing. Ze zamelden ook kleren in voor de kinderen van de Sahara, maar slechts een deel werd weggestuurd, de rest verdween. Dat laat zien dat ze niet alleen maar liedjes zingen, maar ook politiek werk doen, niet?

Een nieuwe variant op het vijand-motief is de beschuldiging van feminisme:

Sommige van die vrouwen zijn lid van de UNFA (Union Nationale des Femmes Algériennes, de nationale vrouwenorganisatie, W.J.). De leiding van de UNFA gebruikt ze om de vrouwen te benaderen, want zij komen alle huizen binnen. Tussen de liederen door houden ze praatjes en geven informatie. Ze sporen vrouwen aan om actief te worden en deel te nemen, bijvoorbeeld aan de komende verkiezingen. Van de ene kant is dit goed, maar aan de andere kant is het belachelijk. Het is goed voor de UNFA-leiding die haar ideeën verspreid ziet, maar het is ook belachelijk omdat de vrouwen die praten nauwelijks weten wat ze doen. Ze laten zich beïnvloeden door allerlei ideeën. Er wordt misbruik gemaakt van hun onwetendheid.

De vrouw die deze opmerking maakte stond tamelijk positief tegenover de emancipatiegedachte en de vrouwenorganisatie. Men kan zich echter voorstellen hoeveel scherper deze kritiek geklonken zou hebben uit de mond van iemand die tegen vrouwenemancipatie was.

De *faqîrât* worden dus gezien als pionnen in de handen van zeer uiteenlopende en elkaar bestrijdende groeperingen, niet alleen omdat ze tot een concurrerend religieus regime behoren maar ook omdat het vrouwen zijn. Hun stigma van manipuleerbaarheid berust voor een groot deel op de idee dat vrouwen onwetend zijn in godsdienstige en politieke zaken, en het versterkt dat idee weer.

Een laatste regelmatig terugkerende beschuldiging is dat de *faqîrât* slechts materieel gewin zoeken, ja zelfs onrechtmatig gelden naar zich toetrekken. Er wordt gefluisterd dat de leidster rijk is geworden van het geld dat de mensen haar gegeven hadden om aan de heilige te offeren; ze zou er de winkel naast haar huis mee betaald hebben. Een vrouw zei:

Ze doen het niet voor God, ze doen het niet voor de *ajr* (een beloning in het hiernamaals, W.J.) maar ze doen het om fortuin te maken. Ze buiten het altijd uit. (...) Ze zeggen dat het geld besteed wordt aan

goede werken maar in de praktijk komt het ergens anders terecht. Mijn grootmoeder was vroeger lid, maar toen ze ontdekte wat er met het geld gedaan werd is ze uit de groep gestapt.

Toen ik daarop vroeg waarom de groep dan de week ervoor uitgenodigd was om te komen bidden voor deze zieke grootmoeder, zei ze:

Ze hebben zichzelf uitgenodigd. Veel vrouwen uit de groep kennen haar en zij wilden op ziekenbezoek komen. Ze waarschuwden van tevoren, zodat mijn tante niets anders kon doen dan vast te beginnen met het rollen van de couscous.

Een andere vrouw zei:

Ze doen het alleen voor het geld en voor het eten. En na afloop roddelen ze over wat ze bij jou te eten kregen. Met hun kwade tongen strooien ze rond dat ze daar en daar goed aten, maar dat die en die slechts een armzalig maal serveerden.

Naast de meer geestelijke beloningen voor hun activiteiten, zoals beloning door God in het hiernamaals of psychologische opluchting door trance, genieten de *faqîrât* zeker ook van de materiële beloningen zoals goed eten en uitstapjes naar buiten. Voor mensen die hun diensten nodig hebben, of die lid willen worden, is het zeker een belasting om een ritueel maal te moeten aanbieden. Maar dit verklaart op zich niet waarom de groep zo verguisd wordt. Wanneer mannelijke religieuze bemiddelaars worden uitgenodigd om bij iemand thuis te komen bidden, een dode te wassen, een huwelijk in te zegenen of een begrafenis te leiden, dan worden ze zonder problemen uitgenodigd voor het eten. Het is ook heel normaal dat men hen geld geeft voor hun diensten; dat wordt zelfs niet opgevat als een betaling, maar als een gift.

Het probleem ligt vooral in het feit dat de *faqîrât* vrouwen zijn. Terwijl voor mannelijke religieuze bemiddelaars een geldelijke beloning bijdraagt tot hun status en een uitdrukking is van de *baraka* die aan hen toegeschreven wordt, leidt het voor vrouwelijke bemiddelaars tot een vermindering aan status. Doordat zij geld aannemen of een maaltijd accepteren, wordt hun religiositeit juist betwijfeld in plaats van bevestigd.

Deze reactie kan slechts begrepen worden binnen de bredere context van algemene economische verschillen tussen mannen en vrou-

wen. Het stigma is onderdeel van opvattingen over hoe vrouwen zich tot economische hulpbronnen dienen te verhouden. De Soefi-zusters zelf delen in de heersende mening dat het niet netjes is voor vrouwen om buitenshuis voor geld te werken. Ze ontkennen daarom heftig dat ze materieel gewin voor ogen hebben. Ze schuiven de beschuldiging door naar de vrouwelijke muzikanten. Deze vrouwen uit de lagere klasse die muziek maken op bruiloften zouden wel geld vragen voor het spelen van muziek waarmee trance opgewekt kan worden. Terwijl critici de ordeleden verlagen tot het niveau van ordinaire muzikanten, niet alleen door hen te beschuldigen van geld verdienen maar ook van te luid en te vrolijk zingen, benadrukken de zusters dat ze daar ver boven verheven zijn door hun religieuze kennis en dienstbaarheid en doordat het aan hen gegeven geld een offer aan de heilige is. Ter versteviging van hun religieuze image noemen ze zichzelf liever niet *faqîrât* (letterlijk 'de armen') maar *gnâdiz* wat zoveel betekent als 'mensen die berouw hebben' (Rinn 1884: p. 89).

Een laatste stigmatisering hangt samen met de rol van de Soefi-zusters in bezetenheidsrituelen. Terwijl vroeger het in trance geraken een algemeen onderdeel was van de godsdienstbeleving, is dat nu niet meer het geval. Het zich overgeven aan trancedansen wordt nu gezien als iets dat alleen nog maar gedaan wordt door marginalen in de samenleving. Trancedansers worden bij voorbaat beschouwd als afkomstig uit de lagere bevolkingsgroepen, als zwart, vrouwelijk, en lichamelijk, psychisch en sociaal zwak. In de praktijk zijn niet alle trancedansers arm, zwart en vrouw, maar dit verandert het lage aanzien van deze bezigheid niet. De trancedansers worden minder gezien als gelovigen die eenwording met God of de heiligen zoeken, dan als zielige figuren die geen controle meer hebben over hun eigen geest, en in trance een uitweg zoeken uit hun psychisch lijden.

De *faqîrât* als organisatoren en deelnemers aan trancerituelen delen in de lage status die deze activiteit heeft gekregen. Sommige stedelingen in de middenklasse die hen voor een religieuze bijeenkomst thuis uitnodigen bedingen vooraf dat er geen trance-opwekkende muziek gespeeld zal worden; vaker echter nodigen ze hen helemaal niet meer uit. De goeude burgerij gedooft nog wel trance-ervaringen op haar bruiloftsfeesten, in de late uurtjes als de kritische gasten weg zijn, uit medelijden met haar geestelijk zwakkere leden, maar zij zal geen bijeenkomsten meer patroneren. De positieve religieuze waarde van trance is verdrongen door een negatieve psycholo-



gische, met als gevolg dat de geestelijke capaciteiten van de *faqîrât* gezien worden als gebrekkig. In hen culminerende in het algemeen aan vrouwen toegeschreven eigenschappen: ze zijn niet alleen onwetend, maar ook niet in staat hun geest onder controle te houden.

## Conclusie

Het offensief tegen de zusters van de broederschap, en met name de manier waarop de kritiek op hen onder woorden is gebracht, vertoont een patroon dat ook in veel andere contexten naar voren komt. Het is het patroon dat mensen die tot groepen behoren die in termen van *macht* sterker zijn dan andere groepen waarmee ze te maken hebben, van zichzelf denken dat ze in menselijk opzicht *beter* zijn dan de anderen (Elias & Scotson 1976: pp. 7-9). Door de Soefi-zusters af te schilderen als bijgelovig, onwetend, polytheïstisch, manipuleerbaar, geldbelust, van lagere afkomst en mentaal zwak, sluit het gevestigde religieuze regime hen buiten de eigen groep en kent zichzelf daarmee tegenovergestelde, superieure menselijke eigenschappen toe. De aanval op de zusters maakt deel uit van de aanval op het maraboutisme in het algemeen.

De aard van de kritiek, het vrijelijk uiten hiervan, en de gevolgen (zoals de vernietiging van marabouts of het verbieden aan echtgenote of dochters om naar marabouts of Soefi-bijeenkomsten te gaan) drukt een verschuiving uit in de machtsverhoudingen tussen rivaliserende groeperingen binnen de Algerijnse islam. Terwijl in de vorige eeuw vooral de Soefi-ordes elkaars superioriteit betwistten verscheen na 1900 een nieuwe organisatie die in een verbazingwekkend snel tempo de gelovigen aan zich wist te binden en hen haar ideologie op wist te leggen. Dit betekent niet dat de gelovigen radicaal braken met een bekende geloofsvorm en een nieuwe accepteerden. De schriftgeleerden en hun religieuze gedachtengang worden nu algemeen beschouwd als religieus superieur aan maraboutische leiders, hun leer en praktijken, maar dit neemt niet weg dat vele gelovigen er een dubbele loyaliteit op na houden. Ze hebben er hun eigen redenen voor om het contact met de marabout niet geheel te verbreken. We zagen in het voorgaande dat juist vrouwen door hun lagere sociale positie vaker zo'n reden hebben.

De aanval op de zusters zegt niet alleen iets over de religieuze verhoudingen maar ook over de man-vrouw verhoudingen. Gods-

dienst en *gender* zijn op een complexe manier met elkaar verstrengd. Zo wordt religieuze dominantie uitgedrukt in *gender*-termen. Dat wil zeggen dat opvattingen over vrouwelijkheid en mannelijkheid gebruikt worden om de eigen religieuze groep te onderscheiden van, en hoger te stellen dan de andere. In de Algerijnse situatie betekent dit dat vrouwen tot buitenstaanders gemaakt worden door de reformisten; ze worden uitgesloten van het religieus leiderschap en beperkt in hun godsdienstbeleving, op grond van een vermeend gebrek aan de daarvoor benodigde menselijke eigenschappen (kennis, beoordelingsvermogen) of bezit van ongewenste eigenschappen (veelvuldige onreinheid). Ik noemde hierboven al dat een soortgelijk patroon te vinden is in de door Bax geanalyseerde rivaliserende groepen binnen de katholieke kerk waar eveneens wel vrouwelijke ordeleden zijn, maar geen vrouwelijke pastoors of bisschoppen. Daarmee benadrukt het dominante regime dat er verschillen bestaan tussen mannen en vrouwen en tevens dat mannen 'beter' zijn. Dit betekent dat genus-dominantie ook uitgedrukt wordt in religieuze termen: vrouwen zijn 'minder' omdat zij zich inlaten met een lagere godsdienstvorm. Ze moeten echter ook de mindere blijven. Daarom zijn mannen niet bereid om, ondanks hun kritiek op de bijgelovigheid van vrouwen, hen op voet van gelijkheid binnen de scripturalistische islam te accepteren.

Het zijn met name de Soefi-zusters die met kritische roddel afgestraft worden omdat zij proberen deze hiërarchische patronen tussen mannen en vrouwen als wel tussen reformistische en maraboutische islam, te doorbreken. Want als bemiddelaars tussen vrouwen en het bovennatuurlijke tasten ze zowel dominante opvattingen over de relatie tussen de gelovige en God of over vrouwelijke religiositeit aan, als ook de mannelijke controle over contacten met het bovennatuurlijke. Door geld en goederen aan te nemen eigenen ze zich een potentiële economische machtsbron van mannelijke bemiddelaars toe. Als organisatoren van bijeenkomsten voor vrouwen kunnen ze functioneren als communicatie-kanaal voor niet alleen het rivaliserende religieuze regime maar ook andere vijandige groeperingen, zoals de extreem-fundamentalisten of de feministen. Hun versturende macht wordt ingeperkt door zowel coöptatie als stigmatisering. Ze worden zowel gebruikt door imams en andere mannen om greep te krijgen op het geloof en het gedrag van vrouwen, terwijl tegelijkertijd hun godsdienstig werk belachelijk wordt gemaakt, omlaag wordt gehaald en bestempeld als bijgelovig en kettens.

Het zou misschien verbazing kunnen wekken dat de mannelijke

reformistische kritieken vaak verwoord werden door vrouwen in de hierboven gegeven voorbeelden. Waarom vallen zij hun eigen sekse af? Hun gedrag wordt begrijpelijker als we bedenken dat het allemaal vrouwen waren die door een hogere opleiding en/of een hogere leeftijd dichter bij de dominante ideologie stonden en de dominante opvattingen ook konden verwoorden. Het geeft aan hoever deze ideologie al doorgedrongen is, ook onder vrouwen. Daar komt bij dat ze in gesprekken met mij, een niet-moslim, in eerste instantie steeds de formele islamitische normen naar voren brachten. Maar deze verdedigsters van de officiële leer hadden hun praktijk daar nog niet altijd bij aangepast. Hoewel ze gezien hun positie wat minder afhankelijk waren van marabouts dan andere vrouwen, gingen ook zij, naar later bleek, nog wel eens naar marabouts of trancebijeenkomsten; maar wel in het geheim. In hun veroordeling van de Soefi-zusters veroordelen ze ook zichzelf; ze bevestigen en accepteren daarmee de idee dat ze tot een sekse behoren met minder religieuze en andere deugden dan mannen. Ze herhalen daarmee een patroon dat ook in andere machtsrelaties optreedt: dat minder machtigen het negatieve beeld dat de gevestigden van hen hebben deels gaan overnemen.

## Noten

- \* Dit artikel is gebaseerd op gegevens verzameld in 1981 en 1982 in 'Maimuna', een provinciehoofdstad met ongeveer 65.000 inwoners in Algerije. Het is een bewerking van enkele paragrafen uit mijn proefschrift *Women without Men. Gender and Marginality in an Algerian Town* (Leiden: E.J. Brill, 1987) als bijdrage aan het symposium *Heksenjacht toen en nu* dat in december 1987 te Nijmegen gehouden werd.
- 1 Deze orde der Qadiriya is genoemd naar Abd-al-Qadir al-Djilani die haar in de twaalfde eeuw in Bagdad stichtte. Soefisme en haar technieken werden eerder in dit tijdschrift behandeld door De Rooij (1986).
- 2 Voor de Engelse term *gender* kan in het Nederlands de letterlijke vertaling 'genus' uitstekend dienen om de sociaal-culturele constructie van het vrouw- of man-zijn aan te geven, en deze te onderscheiden van biologische aspecten (sekse). Voor dit doel wordt ook soms het woord geslacht gebruikt, maar dat is door mogelijke associaties met voortplanting, dus sekse, minder geschikt als differentiërend begrip. Op verzoek van de redactie is hier echter de Engelse term gebruikt omdat die herkenbaarder zou zijn.
- 3 Een islamitische heilige verschilt op een aantal formele punten van een katholieke heilige, maar in de praktische verering van beiden zijn er veel

- overeenkomsten (zie Driessen 1985).
- 4 Tapper en Tapper hebben in een interessant artikel (1987) soortgelijke religieuze bijeenkomsten van vrouwen in Turkije vergeleken met die van mannen.
  - 5 Niet elke orde accepteerde vrouwen even gemakkelijk. Vrouwen voelden zich vooral thuis bij de Rahmaniya, de Tijaniya en de Qadiriya.
  - 6 Ook markante punten in het landschap, zoals een opvallende oude boom, hoge berg of heldere bron, worden soms als heilige plaatsen beschouwd en marabout genoemd. Deze van origine niet-menselijke marabouts worden vaker gepersonifieerd als vrouw dan als man, wat te herleiden is uit de namen en eretitels die men hen geeft.
  - 7 Voor de centrale rol van vrouwen in het Marokkaanse Soefisme zie ook Dwyer 1978.
  - 8 Ik zal dit verschil in bezetenheid bij vrouwen en mannen en de verklaringen hiervoor uitgebreid behandelen in mijn artikel 'De dans ontsprongen. Een interdisciplinaire benadering van bezetenheid', in: C. Brinkgreve, W. Jansen (red.), *Vrouw en waanzin* (in voorbereiding, titels onder voorbehoud). Voor een voorlopig overzicht zie Jansen 1987.
  - 9 De Moslim Broederschap is een extreem fundamentalistische organisatie die zich vanuit Egypte over de Arabische wereld verspreidt.

## Literatuur

- Bax, M., 'Religieuze regimes en staatsontwikkeling; notities voor een figuratie-benadering', *Sociologisch Tijdschrift* 12 (1985), 1, pp. 22-47
- Bax, M., 'Maria-verschijningen in Medjugorje. Rivaliserende religieuze regimes en staatsvorming', *Sociologisch Tijdschrift* 14 (1987), 2, pp. 195-223
- Crapanzano, V., *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973
- Débèche, D., 'Quelques musulmanes illustres de l'Algérie', *Encyclopédie Mensuelle d'Outre-Mer* 77 (1957), pp. 32-33
- Depont, O. & Coppolani, X., *Les confréries religieuses musulmanes*. Alger: Jourdan, 1897
- Dermenghem, E., *Le culte des saints dans l'Islam*. Paris: Gallimard, 1982 (orig. 1954)
- Dermenghem, E., *Le Pays d'Abel*. Paris: Gallimard, 1960
- Driessen, H., 'Heiligen, marabouts en volgelingen: vergelijkende notities over een cultureel complex in het Westelijk Mediterrane gebied', in: Jansen, W. (red.), *Lokale islam*. Muiderberg: Coutinho, 1985, pp. 13-26
- Dwyer, D.H., 'Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam', in: Beck, L. and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, pp. 585-598

- Eickelman, D., *The Middle East. An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1981
- Elias, N., J.L. Scotson, *De gevestigden en de buitenstaanders*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1976 (orig. 1965)
- Gellner, E., *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Gürsoy-Naskali, E., 'Women Mystics in Islam', in: Utas, B. (ed.), *Women in Islamic Societies*. London/Malmö: Curzon Press, 1983, pp. 238-244
- Mernissi, F., 'Women, Saints, and Sanctuaries', *Signs* 3 (1977), pp. 101-112
- Milliot, L., *La femme musulmane au Maghreb*. Paris: Rousset, 1909
- Ouitis, A., *Possession, Magie et Prophétie en Algérie*. Paris: Arcantère, 1984
- Provansal, D., 'Le phénomène maraboutique au Maghreb', *Genève-Afrique Acta Africana* 14 (1975), pp. 59-77
- Rinn, L., *Marabouts et khouan. Etude sur l'Islam en Algérie*. Alger: Jourdan, 1884
- Rooij, P. de, 'Als Soefis het op hun zenuwen krijgen ... Antropologie-beoefening tussen voorstellings- en belevingswereld', *Sociologisch Tijdschrift* 13 (1986), 1, pp. 108-129
- Schimmel, A., 'Women in Mystical Islam', *Women's Studies International Forum* 5 (1982), 2, pp. 145-151
- Smith, M., *Rābi'ā the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 (orig. 1928)
- Tapper, N., R. Tapper, 'The Birth of the Prophet; Ritual and Gender in Turkish Islam', *Man* 22 (1987), 1, pp. 69-92