

REDACTIONEEL

Van de redactie

De redactie van het tijdschrift *Sociologie*, dat in 2005 ontstaan is uit een fusie van de tijdschriften (*Amsterdams*) *Sociologisch Tijdschrift* en de *Sociologische Gids*, heeft op grond van de bevindingen van de commissie-Baud, gerapporteerd in *Draaien om de werkelijkheid: Rapport over het antropologisch werk van prof. em. M.M.G. Bax* (2013) besloten de artikelen die Bax publiceerde in beide tijdschriften over de casussen Neerdonk en Medjugorje terug te trekken.

Over de casus 'Neerdonk' en het onderzoek in Brabant (1974-1989) van Bax oordeelt de commissie onder meer 'dat het onverantwoord en wetenschappelijk niet aanvaardbaar is om informatie van één sleutelinformant, die expliciet personen, plaatsen en gebeurtenissen heeft veranderd [...] als "waarheid" te presenteren' (Baud 2013: 19). Volgens de commissie 'kan zijn werkwijze als misleidend en wetenschappelijk wangedrag worden bestempeld. Het is zelfs niet onwaarschijnlijk dat Bax (grote delen van) het in zijn oratie opgetekende verhaal zelf samengesteld heeft' (ibid.: 20). Voorts constateert de commissie 'dat de empirische onderbouwing van het onderzoek van Bax in Brabant in het algemeen zowel misleidend, slordig als ethisch discutabel is' (ibid.).

Ten aanzien van de casus Medjugorje stelt de commissie 'grote vraagtekens bij de aard en de verantwoording van het veldwerk van Bax. Zij begrijpt de frustratie van lokale wetenschappers die zich beklagen dat zijn werk niet te controleren valt. Het is hierbij opvallend dat de commissie geen collega's of promovendi van Bax heeft gevonden die meer wisten te vertellen over het veldwerk of met wie Bax in het veld is geweest' (Baud 2013: 26). Met betrekking tot de 'kleine oorlog' in Medjugorje constateert de commissie dat Bax nu zelf erkent dat 'de getallen die hij noemde onjuist zijn' (ibid.: 27). Verder constateert de commissie dat 'De Boer en Jolić niet alleen een aantal andere aantoonbare onjuistheden [hebben] aangewezen in het relaas van Bax, maar ook onwaarschijnlijke interpretaties. Net als in zijn Brabants werk worden deze interpretaties door Bax met grote stelligheid als feiten gepresenteerd, terwijl in de gesprekken die de commissie met hem had, veelvuldig bleek dat het om assumpties of moeilijk te bewijzen interpretaties ging' (ibid.). Er is volgens de commissie sprake van 'slordige of misleidende methodes of interpretaties' (ibid.).

Alhoewel de commissie aangeeft 'onvoldoende bewijs' te hebben gevonden 'om deze in veel opzichten laakbare handelswijze te kunnen kwalificeren als wetenschapsfraude' (Baud 2013: 41) is het oordeel van de commissie over de casussen Neerdonk en Medjugorje voldoende reden voor de redactie van *Sociologie* om de negen respectievelijk twee artikelen die zijn verschenen in het (*Amsterdams*) *Sociologisch Tijdschrift* en de *Sociologische Gids* over de betreffende casussen terug te trekken. Het gaat om de volgende artikelen:

1984 'Officieel geloof' en 'volks geloof' in Noord-Brabant; veranderingen in opvattingen en gedragingen als uitdrukking van rivaliserende clericale regimes	<i>Sociologisch Tijdschrift</i> , 10: 621-647.
1985 Opstand op de Lindenburg; monastieke machtsverhoudingen in een ontwikkelingsperspectief	<i>Sociologische Gids</i> , 32(3): 178-195.
1987 Maria-verschijningen in Medjugorje: rivaliserende religieuze regimes en staatsvorming	<i>Sociologisch Tijdschrift</i> , 14(2): 195-223.
1989 De zieners van Medjugorje: professionalisering en beheersingsproblemen in een Joegoslavisch bedevaartscentrum	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 16(1): 3-19.
1990 Vrouwengekte in Medjugorje: duivelsterreur en pelgrimsdwang in een Joegoslavisch bedevaartsoord	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 17(1): 29-46.
1990 Religieus cliëntelisme in een Joegoslavische boerengemeenschap	<i>Sociologische Gids</i> , 37(2).
1991 De heiligen van Gomila: geloof en geweld in een Joegoslavische boerensamenleving	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 17(4): 111-138.
1992 Hoe de berg heilig werd: de politiek van sacralisering in een Joegoslavische gemeenschap	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 18(4): 3-23.
1993 Medjugorjes kleine oorlog: barbarisering in een Bosnische bedevaartplaats	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 20(1): 3-26.
1996 De doden van Surmanci: de lokale bronnen van 'de oorlog' in Bosnië-Herzegovina	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 23(2): 316-330.
1998 Maria en de mijnenwerpers van Medjugorje: de dynamiek van etnische zuivering in ruraal Bosnië-Herzegovina	<i>Amsterdams Sociologisch Tijdschrift</i> , 25(3): 371-394.

Religieus cliëntelisme in een Joegoslavische boerengemeenschap*

Mart Bax

1. Inleiding

Vergeleken met de studie van politieke patronage of cliëntelisme, verkeert het onderzoek naar religieus cliëntelisme nog in de kinderschoenen.¹ Boss Tweeds 'political machine' in Chicago en soortgelijke configuraties elders in de wereld zijn uitgebreid bestudeerd en de resultaten hiervan zijn bijeengebracht in prestigieuze 'readers' (cf. b.v. Heidenheimer 1970; Schmidt 1977; Gellner & Waterbury 1977), maar wat weten we nog van 'Mary's Machine'? Beoefenaren van de sociale wetenschappen lijken zich tevreden te stellen met het formele (theologisch gefundeerde) model van de rooms-katholieke kerk, waarin God en Christus de patroons zijn die op voorspraak van de heiligen gunsten en bescherming geven aan de sterfelijke mensen. Behoudens een enkele uitzondering (cf. Boissevain 1977), komen ze meestal weinig verder dan de constatering dat dit model een voorbeeldfunctie vervult voor de politieke organisatie (o.a. Campbell 1964; Christian 1972; Cutileiro 1971; Freeman 1968; Gross 1971; Guasti 1977; Kenny 1960; Paine 1971; Pitt-Rivers 1961; Wolf 1969).

In dit artikel wil ik betogen dat het daarnaast nuttig is religieus cliëntelisme te bezien als een betrekkelijk zelfstandig veld van onderzoek naar vooral *intermenselijke* bindingen – analoog aan politiek cliëntelisme. Ik zal dat adstrueren met een casus uit Joegoslavië. In Medjugorje, een Mariale bedevaartplaats in de deelrepubliek Bosnië-Hercegovina, heeft zich in de afgelopen jaren een religieus cliëntagenetwerk ontwikkeld rond enkele zieners, dat een aanzienlijk deel van de parochianen omvat. Deze cliëntelistische configuratie verkeert op gespannen voet met de 'officiële', door de plaatselijke kerk geleide Mariale devotie. Pelgrims, kerkleiders en wereldlijke overheidsfunctionarissen zijn van groot belang voor de ontwikkeling van die omstreden configuratie.

Dit artikel geeft eerst een beschrijving van het ontstaan en de ontwikkeling van dat 'alternatieve' cliëntage netwerk. Een nadere vergelijking, vervolgens, met de theorie van politiek cliëntelisme leidt tot enkele opmerkelijke conclusies. Gevestigde opvattingen en centrale noties in die theorie zijn van weinig belang of in het geheel niet relevant in de onderhavige context. Cliëntelistische

formaties van religieuze signatuur lijken een geheel eigenstandige dynamiek te vertonen en een eigensoortige ontwikkelingslogica. Deze conclusies kunnen een attenderende functie vervullen bij verder onderzoek naar religieus cliëntelisme en tevens aanzetten tot een meer stelselmatige vergelijking van religieus en politiek cliëntelisme.

2. Religieuze rivaliteit en de genese van religieuze intermediairs

Medjugorje is een afgelegen boerendorpje in het ruige karstgebied van Hercegovina. Tegenwoordig vormt het met achtenzeventig andere parochies het bisdom Mostar, dat zijn naam ontleent aan de stad waar de bisschop zetelt.

Van hun komst naar deze streek – dat was omstreeks 1370 – tot na het midden van deze eeuw voerden de paters franciscanen vrijwel de alleenheerschappij op het gebied van de zielzorg in het grootste deel van het tegenwoordige bisdom. Verschillende pogingen tot het vestigen van een diocesane organisatie, met een seculiere bisschop en seculiere priesters voor de bediening van de parochies, leden schipbreuk. Pas in de jaren zestig, na het in religieus opzicht repressieve bewind van Tito, begon die franciscaanse hegemonie te wankelen. De gespannen verhoudingen tussen kerk en (communistische) staat werden toen beter, en de nieuw benoemde (seculiere) bisschop Vlavec van Mostar wist een coalitie te sluiten met de overheid. In ruil voor enig staatstoezicht kreeg hij de gelegenheid om seculiere priesters op te leiden en met hulp van de overheid in de parochies te vestigen; de franciscanen zouden moeten wijken. Na toestemming van Rome begon de prelaat met de uitvoering van zijn plannen. Onder dikwijls fel protest van de bevolking en de franciscanen werden eenentwintig van de drieënzestig franciscaanse parochies voorzien van seculiere priesters. In 1967 wist Mgr. Vlavec dit getal met nog twaalf uit te breiden. Toen in 1975 bekend werd dat Rome overwoog nog eens vijf franciscaanse parochies toe te wijzen aan het bisdom, bereikten de spanningen een hoogtepunt. Het behoud van juist deze parochies (waaronder ook Medjugorje) was van levensbelang voor de franciscanen: ze vormden vanouds de centra van hun belangrijkste recruteringsgebieden voor personeel. Een krachtig schriftelijk protest aan Rome werkte echter averechts: de overste van de franciscanen werd gesuspendeerd. De bisschop legde dit uit als excommunicatie en verklaarde de aanwezigheid van alle franciscanen in de parochies daarom strijdig met het kerkelijk recht. Hij meende dat nu alle parochies onder zijn beschikkingsmacht waren gekomen.

In deze uiterst gespannen situatie werden de eerste verschijningen gerapporteerd. Maria openbaarde zich naar verluidt voor het eerst op 24 juni 1981 en daarna bijna dagelijks aan zes kinderen: vijf tieners (vier meisjes en een jongen) en een jongetje van negen jaar. De paters franciscanen hebben deze gebeurte-

nissen van meet af aan geleid en gestimuleerd. Spoedig trok het genadeoord vele duizenden pelgrims; eerst uit het eigen land, maar weldra ook – en steeds meer – uit het buitenland.

Niet iedereen was gelukkig met die spectaculaire groei. Met name de bisschop van Mostar was er weinig mee ingenomen. Na enkele vergeefse pogingen tot cooptatie heeft hij vrijwel niets onbeproefd gelaten – zelfs fysieke dwangmiddelen heeft hij niet geschuwd – om de verdere ontplooiing van de beweging tegen te gaan en haar leiders in diskrediet te brengen. Maar zijn activiteiten werkten averechts. Hij haalde zich niet alleen het misnoegen van steeds meer gelovigen op de hals maar ook van de Moeder Gods die dat, naar verluidt, geregeld bij monde van de zieners liet weten. Mede hierdoor raakte de slagvaardigheid en de speelruimte van de prelaat, evenals van zijn diocesane priesters, ernstig beperkt.

Ook de staatsoverheid was aanvankelijk weinig content met de snelle ontplooiing van de devotie en heeft herhaaldelijk geprobeerd de zes nieuwbakken intermediairs te isoleren en zelfs geestelijk gestoord te doen verklaren. Maar mede omdat de devotie veel buitenlanders aantrok, wat de economie van die streek zeer ten goede kwam, stelde de overheid zich na enige tijd soepeler op. Niettemin is ze tot op heden een uiterst wisselvallige en onberekenbare koers blijven volgen.

De Heilige Stoel, ten slotte, nam na vrij korte tijd (naar buiten) een neutrale houding jegens de devotie aan en werkte de franciscanen niet langer openlijk tegen.

Het indrukwekkend aantal gelovigen en de frequente en geregelde Mariale boodschappen (die niet zelden de handelwijze van de bisschop en diens priesters kritiseerden) waren er in niet geringe mate debet aan dat het diocesaniseringsproces tot stilstand kwam. De franciscanen wisten zelfs terrein terug te winnen door het opbouwen van een netwerk van multifunctionele gebedsgroepen in vrijwel alle parochies van Mostar.² En bijna al die groepen bleven in nauw contact met het 'hoofdkwartier' in Medjugorje.

Kortom, wisten de franciscanen dus enerzijds een goed deel van hun domein te heroveren mede dankzij de jonge religieuze intermediairs en hun Mariale boodschappen, anderzijds werden zij ook gedwongen dat 'wapen' voortdurend in stelling te houden. Want alleen door een duurzame patstelling van de bisschop, diens priesters en Rome was het mogelijk het eigen regime uit te bouwen en een sterke onderhandelingspositie te verkrijgen. Ongewild echter droegen de franciscanen hierdoor bij tot een opmerkelijke machtsontplooiing van de zieners.

3. Pelgrims en het ontstaan van een visionaire cliëntage

Toen Maria naar verluidt voor de eerste maal aan de zes kinderen op de berg Podbrdo verscheen, riep dat bij hen gevoelens van onzekerheid op. Ze gingen daarom naar de plaatselijke pastoor, pater Vjekoslav. Deze spoorde hen aan de volgende avond weer naar de berg te gaan en de Moeder Gods te vragen wat ze verlangde. In aanwezigheid van enkele vrienden en familieleden deelde de Vrouwe – die alleen door de kinderen werd gezien en gehoord – mee dat ze hier geregeld zou terugkomen om te bidden voor de vrede. Ze gaf de kinderen de opdracht de mensen op te wekken om ook te komen bidden.

Aan deze spontane devotie kwam spoedig een einde, doordat een cordon politieagenten uit een naburige grote plaats de toegang tot de berg afsloot. Maar Maria liet weten dat ze voortaan in het kerkgebouw aan de kinderen zou verschijnen. Daarmee ving een periode aan – die voortduurt tot op de huidige dag – van dagelijkse verschijningen in de context van de liturgische cultus. Op een vaste tijd en onder het toezicht van de dienstdoende franciscanen deelden de zieners de gelovigen mee wat de Vrouwe hen opdroeg. Meestal hadden haar boodschappen betrekking op de kerkelijke leefregels.

Het lag niet erg voor de hand dat de devotie een puur binnenkerkse aangelegenheid zou blijven, onder de supervisie van de paters. Immers, pelgrims maken deel uit van een specifieke religieuze cultuur. Daarin nemen de liturgische cultus en de sacramenten een belangrijke plaats in. Maar pelgrims zijn ook en allereerst belijders van een praktische religie, die oplossingen biedt voor fysieke en andere persoonlijke problemen. Zij richten zich op heilige plaatsen en vooral op personen in wie zich naar hun opvatting – en niet zelden tegen die van de kerkelijke leiders in – de hemelse kracht direct en tastbaar manifesteert (vgl. Brown 1982; Christian 1972; Dupront 1967; Eliade 1959; McKevitt 1988; Sallnow 1987; Turner & Turner 1978). Dit was ook het geval in Medjugorje. Steeds meer pelgrims zochten de zieners in hun woningen op. Ze vroegen hen om een persoonlijke voorbede, om handoplegging, ‘het zegenen’ van kruizen, rozenkransen en water uit de bron bij de kerk alsmede van aarde en stenen van de verschijningsberg. Hierdoor verschoof het zwaartepunt van de devotie steeds meer naar de woningen van de zieners. Daar ontwikkelde zich allengs – tot groot misnoegen van de plaatselijke clerus – een visionaire cliëntage, met een cultus waarvan de zieners het centrum vormen en waarin gebed, genezing en het doorgeven van hemelse kracht de hoofdbestanddelen zijn.³

4. Bereikbaarheidsproblemen: oorzaken en oplossingen

Amper twee jaar na de eerste verschijningen werden de deuren van de vier nog actieve zieners al bijna dagelijks platgelopen.⁴ Dezen poogden, geholpen door

familie en vrienden, de almaar wassende stroom hulpzoekenden op te vangen en in goede banen te leiden. Vrijwel dagelijks hield elk van hen enige 'diensten' in een van de vertrekken van het ouderlijk huis. Desondanks ontstond er 'filevorming'. Pelgrims, lang niet altijd geduldig, moesten wachten tot zij naar binnen konden. Enkele ondernemende dorpelingen zagen hier hun kans op enige bijverdienste en boden de pelgrims brood, fruit en drinken aan. Naar dorpsmaatstaven moet er een buitensporig onorderlijke drukte zijn ontstaan, die de nog altijd waakzame politie niet welgevallig was. Naar verluidt werden er talrijke boetes uitgedeeld aan de pelgrims wegens het verstoren van de openbare orde, en aan de neringdoenden voor het drijven van handel zonder vergunning. Zij die niet wilden betalen werden tijdelijk in hechtenis genomen.

De zieners en hun helpers zochten naar een oplossing. Zij meenden die te vinden in wat later bekend werd als het 'bindersstelsel'.⁵ Speciaal voor dat doel geselecteerde tussenpersonen bezochten op geregelde tijden de particuliere adressen waar de pelgrims en pension waren (de bouw van hotels is tot op heden verboden). In overleg met de gasten en na onderling beraad werd een rooster van 'diensten' opgesteld. De pelgrims zouden zich in kleine groepjes verzamelen op het kolossale kerkplein – waar het altijd een onoverzichtelijke drukte is – en vandaar door een binder op onopvallende wijze naar de woning van een van de zieners worden geleid, wat ongeveer een kwartier lopen betekende. Het leek een effectief systeem, maar het pakte anders uit. De reguliere politie, of de geheime staatspolitie die steeds onopvallend aanwezig was (en nog steeds is), kreeg er spoedig de lucht van wat hier gebeurde. De binders werden beboet, evenals veel pelgrims, op grond van hun overtreden van het verbod op processies en andere religieuze optochten. Het leek erop alsof men terug was bij af. Spoedig echter deed zich een (duurzame) oplossing voor. Deze kwam uit een wel heel onverwachte hoek.

5. Een overheidscoup en een monopolistische organisatie

Het was de Joegoslavische reisorganisaties – alle staatsinstellingen – in 1983 al duidelijk dat zich in Medjugorje een religieus toerisme van belang ontwikkelde. Twee van hen, Kuna Tours en Kompas, hadden een vergunning in de wacht gesleept voor het organiseren van excursies voor de in Medjugorje verblijvende gasten. (De aan- en afvoer van bedevaartgangers was al vergeven aan grotere collega's.) Ondanks de reclame op het kerkplein en vanuit hun kantoortjes in de plaats wilde het niet erg vlotten met hun onderneming. Weinig pelgrims hadden belangstelling voor een tocht naar een oude stad, een waterval, of een andere bezienswaardigheid. En de buitenlanders die met eigen bussen kwamen, verzorgden zelf hun uitjes. Maar de ondernemersfunctionarissen lieten het er niet bij zitten. Ze zochten contact met enkele binders. In ruil voor een geregelde

aanvoer van pelgrims boden ze hun een aantrekkelijke baan in hun organisatie.

In kleine gemeenschappen zijn geheimen moeilijk te verbergen. Spoedig kwam het besprokene dan ook ter ore van de zieners en de overige binders. Bij deze groep – de kern van de latere gebedsgroep Emanvel – bracht het voorstel grote beroering en verontwaardiging.⁶ Het was, meende men, een regelrechte coup. Binnen de kortste keren zou iedereen, van ziener tot binder en pensionhouder, geheel afhankelijk zijn van Kuna en Kompas. De gevolgen zouden niet te overzien zijn. Men weigerde dan ook onverbiddelek elk verder contact.

Maar, zoals een informant tijdens een uitvoerige bespreking eens opmerkte, zelfs zwart water kan de berg wit wassen, waarmee hij bedoelde dat vijandige partijen toch van elkaar kunnen profiteren. De patstelling waarin de zieners en hun helpers door toedoen van de overheid tegen eind 1983 waren beland, dwongen hen na enige tijd toch tot onderhandelen. De formule waarmee de partijen elkaar vonden was verrassend eenvoudig (maar ook 'onwaardig', zoals een pater franciscaan mij eens toebeet). In ruil voor een geregelde toevoer van pelgrims die een excursie van een bepaalde prijs met Kompas of Kuna maken, zal de reisorganisatie onder leiding van een binder zorg dragen voor het vervoer van die bedevaartgangers van en naar de woning van een van de zieners. De binders hebben het alleenrecht op de verkoop van 'deelnemerschap' aan zulke gekoppelde excursies. Beide partijen zouden aldus van elkaar profiteren: de reisorganisaties hebben een geregelde klandizie, de zieners en hun helpers omzeilen het processieverbod, terwijl ieder een grote mate van autonomie behoudt op het gebied van zijn eigen 'huishouding'. (Als reactie hierop legden de franciscanen in hun preken nog meer nadruk op Christus en de sacramenten, maar een openlijke veroordeling konden deze religieuze ondernemers zich natuurlijk niet veroorloven.)

Deze opmerkelijke symbiose dwong de zieners en hun intermediairs echter wel tot een hechtere organisatiestructuur en een straffere functieverdeling. De gebedsgroep Emanvel, in 1984 opgericht als ontmoetings- en bezinningscentrum voor de zieners, werd spoedig daarop 'hoofdkwartier' van het nieuwe cliëntagenetwerk. De vaste staf ervan bestaat sindsdien uit: vier zieners, negen binders, die ieder met een groepje van een kleine vijftien pensionhouders is verbonden; twee personen die de correspondentie verzorgen en twee belast met het coördineren van de cultische bijeenkomsten. Tot hetzelfde team behoren voorts nog enkele tolken en een boekhouder. Want ook een meer georganiseerde deelname aan het economische verkeer was noodzakelijk geworden sinds de samenwerking met een door de staat gecontroleerde onderneming.⁷

6. Medjugorje's 'Sindikat' in 1989

Aan de rand van het kerndorp ligt Pansion Medjugorje, een gemoderniseerd

huis dat twaalf gasten kan bergen. Het bedrijfje wordt gerund door een ouder echtpaar samen met hun inwonende zoon Mirek en diens vrouw. Op een avond vroeg in mei, wanneer de bedevaart weer goed op gang komt, worden er twaalf Nederlandse pelgrims afgezet. Net als de meeste bedevaartgangers zullen ze er een week blijven. Nog maar nauwelijks binnen vragen enkelen direct al wanneer ze de zieners kunnen ontmoeten. De gastvrouw zegt dat die het vreselijk druk hebben, maar dat er morgen een 'vriend' van hen komt die misschien wel kan helpen. Tijdens het ontbijt komt er een man binnen. Het is Janko Sirol, eertijds werkzaam als mecanicien op het vliegveld van Mostar. In het Duits (hij spreekt ook Engels) vertelt Janko het volgende. Bijna alle pelgrims willen een van de zieners graag persoonlijk ontmoeten. Vroeger ging dat gemakkelijker, maar de grote toeloop van pelgrims en de strenge overheidsmaatregelen hebben het vrijwel onmogelijk gemaakt. Alleen in combinatie met een door de staat erkende excursie kan men een van de zieners nog aan huis ontmoeten. Deze week staat er een tocht naar het oude stadje Mostar op het programma. De excursie kost (ongeveer) veertig gulden, daarnaast wordt er een bijdrage gevraagd van (ongeveer) dertig gulden voor de bestrijding van de bijkomende kosten. Janko verontschuldigt zich hiervoor met een vage verwijzing naar de 'andere regels' die in dit deel van Europa gelden. Men kan zich bij hem opgeven. 's Avonds zal hij komen vertellen wanneer er voor hen plaats is. Bijna alle pelgrims geven zich direct op, sommigen mopperend over zoveel staatsinmenging.

De volgende dag, tijdens de middagmaaltijd, vertellen enkele pelgrims over hun vergeefse pogingen om een andere oplossing te vinden. Bij de twee kantoor-tjes van de staatsreisbureaus werden ze niets wijzer, en bij de kerk hadden ze ook van alle kanten te horen gekregen dat er geen alternatieven waren. Wel kon men – en dat werd benadrukt door een franciscaan – dagelijks in de avond mis de zieners op afstand zien (ze bevonden zich dan op het koor), en eenmaal per week nog op de verschijningsberg, maar persoonlijk contact was dan vrijwel uitgesloten.

's Avonds kwam Janko terug. Voor over twee dagen had hij voor hen kunnen reserveren. Alle pelgrims gaven zich nu op. Janko noteerde hun namen en gaf hen, na betaling ('graag in dollars, marken of guldens') een 'karta naročit' (een kaartje voorzien van een speciale notitie en zijn handtekening).

Twee dagen later, tegen zes uur in de morgen, stopte een bus van Kompas voor het pension. Janko, die de twaalf pelgrims persoonlijk begroette (en controleerde) bij het instappen, vertelde dat ze nog twee groepen moesten ophalen: een Nederlandse en een Duitse, waardoor het totale gezelschap op ruim veertig personen kwam. De hele reis naar Mostar en terug werden de 'toeristen' begeleid door een functionaris van Kompas, een vrouw gekleed in het uniform van de reisorganisatie. Pas even buiten Medjugorje, op de terugweg naar het gehucht waar een van de zieners woont, nam Janko het over. Hij heette de 'pel-

grims' – niet langer toeristen genoemd – welkom namens wat hij noemde 'de gemeenschap van Emanvel' en vertelde hen dat ze aanstonds zouden aankomen bij het huis van Mirjana, die hen met vreugde zou ontvangen. Hij gaf hen instructies over het naar binnen gaan en het afgeven van te zegenen voorwerpen. Voorts vertelde hij in grote lijnen het verloop van de bijeenkomst. Tot slot drong hij er nog op aan dat men pas op een teken van hem, wanneer de bus weer gereed stond, het huis zou verlaten.

De bijeenkomst, waarin het gebed, de ontmoeting met de Moeder Gods en het ontvangen van de 'bijzondere genade' centraal staan, verliep volgens plan. Een klein uur later waren de pelgrims weer op weg naar hun pensions. Tijdens de avondmaaltijd kwamen de tongen los. Iedereen was enthousiast. Men vond de 'bijzondere genadegaven' de kosten en moeite dubbel en dwars waard. Een praatgrage Limburgse deelde mee dat ze uit pure dankbaarheid nog maar een 'mooi briefke' (ze bedoelde Nederlands geld) in het offerblok bij de uitgang van Mirjana's huis had gestopt. Het bleek dat anderen haar voorbeeld hadden gevolgd. Voldaan ging men naar bed – behalve de schrijver van dit artikel (die deel uitmaakte van het groepje pelgrims) en Mirek, die sinds jaar en dag een van zijn belangrijkste informanten in het dorp is.

De jonge pensionhouder bracht me op de hoogte van de jongste gebeurtenissen en ontwikkelingen. Mirca was sinds enkele maanden terug uit Italië, waardoor er nu weer vier zieners 'in bedrijf' waren. Twee binders hadden een goede baan gekregen in Amerika (een rijke pelgrim uit dat land had hen daartoe uitgenodigd). De plaats van boekhouder van Emanvel was daardoor vacant geraakt. En omdat Mirek vroeger boekhouder was geweest bij een bedrijf in het naburige Citluk (een positie die hij had verloren door zijn betrokkenheid bij de devotie), had men hem als opvolger aangewezen. Alle binders, liet Mirek weten, hadden vroeger goede banen gehad, maar waren die om dezelfde reden als hijzelf kwijtgeraakt. De autoriteiten hadden zich de laatste tijd rustig gehouden, maar ze waren niet bereid meer pensionvergunningen aan particulieren af te geven dan de honderddertig die men nu al enkele jaren had. De hotelbouw (van staatswege) werd nog altijd tegengehouden in Medjugorje. Voorlopig bleven de eigen mensen dus, naar zijn overtuiging, nog de baas. Een van de tien binders was voor enige tijd in het buitenland, onder andere om fondsen aan te boren. Want, aldus Mirek, van deze excusies kun je niet leven. 'Wij hebben ons pension... maar de anderen...'. Hij rekende me voor dat Emanvel al een aantal jaren een kleine vijftienhonderd pelgrims per week ontvangt, verdeeld over honderddertig pensions met een gemiddeld beddenbestand van tien. Voor elke verkochte excursie krijgt men zo'n dertig gulden. Hiervan gaat ongeveer tien gulden naar de pensionhouder, terwijl het restant verdeeld moet worden over de tien binders, de zieners en de andere medewerkers. Ondanks de – bijkomende – onregelmatige inkomsten (waarover Mirek verder niets kwijt wil) is dit naar zijn

mening veel te gering. Iedere binder moet elke week de gasten van dertien pensions verzorgen; dat zijn er dus ongeveer honderdvijftig. En elke ziener ontvangt wekelijks zo'n driehonderdvijftig pelgrims, verdeeld over ongeveer acht bijeenkomsten. Half schertsend besloot hij: 'Het syndikat is goed, maar de ekonomija moet verbeterd worden'.⁸ En met een zeer devote wens voor een goede nachtrust nam hij afscheid.

7. Discussie en conclusies

Een confrontatie van de voorgaande beschrijving met enkele gevestigde opvattingen en centrale noties op het gebied van politiek cliëntelisme leidt tot verschillende opmerkelijke conclusies. Deze kunnen een attenderende functie vervullen bij verder onderzoek van religieus cliëntelisme in het algemeen en visionaire cliëntagenetwerken in het bijzonder. Want Medjugorje vormt bepaald geen unicum. Ook elders in Europa, evenals daarbuiten, hebben zich visionaire cliëntagenetwerken ontwikkeld, die zich min of meer duurzaam wisten te handhaven in een spanningsveld gevormd door de institutionele (rooms-katholieke) kerk en de door haar geleide devotie enerzijds, en wereldlijke machthebbers anderzijds.⁹

Een eerste punt heeft betrekking op de rolontwikkeling van de zieners. Die kan men karakteriseren als patronisering. Het passief doorgeven van (hemelse) boodschappen ('go-between') en het eventueel manipuleren ervan ('broker'), maakte steeds meer plaats voor het rechtstreeks vergeven van 'hulpbronnen van de eerste orde' – kenmerkend voor de patroon – zoals bijzondere genade of hemelse kracht die geacht wordt gedurig in de zieners aanwezig te zijn. Verschillende onderzoekers van politiek cliëntelisme hebben erop gewezen dat een dergelijke rolontwikkeling in de actieve politiek betrekkelijk weinig voorkomt (onder anderen Boissevain 1966; Mayer 1966; Paine 1971). Het ten behoeve van cliënten omzetten van strategische contacten in hulpbronnen van de eerste orde (de handel in 'connecties' inruilen voor door de kiezers gevraagde goederen) is in de cliëntelistische politiek volgens die auteurs een riskante onderneming. De kredietwaardigheid van de politicus wordt erdoor zichtbaar. Dit maakt hem kwetsbaar en heeft negatieve gevolgen voor het aantal cliënten dat hij aan zich kan binden. Kortom, politici in een cliëntelistische context zullen, mits zij in de actieve politiek blijven, veelal de rol van intermediair ('broker') blijven vervullen. Onder leiders van visionaire cliëntagenetwerken daarentegen, lijkt patronisering, zoals die zich voltrok aan de zieners van Medjugorje, een meer geregelde ontwikkeling te zijn (vergelijk in dit verband met McKevitt 1988; Macklin & Crumrine 1973; Gabriel 1968).

Dit verschil in rolontwikkeling hangt waarschijnlijk vooral samen – een volgend punt – met verschillen in de aard van de hulpbronnen. Anders dan bij poli-

tielike patronage, is er bij religieus cliëntelisme voornamelijk sprake van hulpbronnen die objectief gezien niet schaars zijn. Bijzondere genade, zegen, bovennatuurlijke kracht en hemelse liefde zijn in principe in onbepaalde mate aanwezig (in tegenstelling tot land, banen, vergunningen, subsidies). Dit verschil heeft vermoedelijk ook belangrijke consequenties op het stuk van strategie – waarover aanstonds meer.

Een derde overwegingspunt betreft concurrentie. Het bleek dat de ziensers van Medjugorje nauwelijks met elkaar wedijveren; ze vormen zelfs een tamelijk gesloten front. Eenzelfde beeld komt naar voren in andere beschrijvingen over ziensers die in elkaars buurt opereren (cf. McKevitt 1988; Macklin & Crumrine 1973; Vissers 1989). Wat dit betreft is er een frappant verschil met leiders van politieke cliëntagenetwerken die, weliswaar dikwijls achter de schermen, in een nooit aflatende strijd met elkaar verkeren. Natuurlijk houdt ook deze karakteristiek in niet geringe mate verband met de aard van de hulpbronnen. Voor ieder van de ziensers is – om het zo eens uit te drukken – gedurig genoeg zegen, bijzondere genade en bovennatuurlijke kracht voor handen om aan hun gelovige cliënten uit te delen. Evenmin behoeven de ziensers elkaar te bestrijden op het stuk van cliëntenmobilisatie. Er blijken steeds voldoende cliënten voor ieder van hen aanwezig; sterker: er zijn er gedurig in potentie teveel. Dit voert naar een volgend punt dat betrekking heeft op strategie.

Leiders van politieke cliëntagenetwerken zijn er gedurig op gericht het aantal cliënten nodig voor de continuering van hun politieke positie op peil te houden of zelfs uit te breiden. Daartoe dient de communicatie tussen beide partijen optimaal te zijn. Bereikbaarheid is dan ook een fundamenteel begrip in de strategie van leiders van politieke cliëntagenetwerken. En om die bereikbaarheid te optimaliseren bedienen zulke politieke leiders zich bijna altijd van 'sociale relais', mensen die een min of meer continue verbinding onderhouden tussen de leider en de cliënten (cf. Bailey 1969; Boissevain 1974; Scott 1970; Bax 1976). Voor leiders van visionaire cliëntagenetwerken vormen cliënten een minder schaars goed. In Medjugorje, maar ook in andere gevallen (cf. b.v. McKevitt 1988 en Gabriel 1968), blijkt er steeds een overaanbod. In een dergelijke context lijkt een strategie van beperkte bereikbaarheid, door het instellen van 'sociale weerstanden' (mensen die communicatie afremmen of tegenhouden), voor de hand te liggen. In Medjugorje werd die strategie gevoerd, en er zijn aanwijzingen dat dit evenzeer elders gold (cf. McKevitt 1988; Vissers 1989; Auclair 1968; Gabriel 1968). Ook de vroegere woestijnvaders en pilaarheiligen lijken die strategie gevoerd te hebben (cf. Brown 1982).

Besluiten we deze beknopte preliminaire vergelijking van religieus en politiek cliëntelisme, dan lijkt de conclusie niet ongegrond dat de verschillen tussen beide in belangrijke mate zijn terug te voeren op de aard van de hulpbronnen en de numerieke verhouding van leiders en cliënten. Vooral hierdoor vertonen de bei-

de soorten cliëntelisme belangrijke verschillen in dynamiek en ontwikkeling.

Tot slot nog een meer algemeen, programmatisch punt. Decennia geleden al voerde Eric Wolf een pleidooi voor een meer stelselmatige studie van wat hij noemt 'parallel structures', zoals patroon-clientrelaties, in complexe samenlevingen. Hierdoor zouden we ons inzicht in de dynamiek van die samenlevingen kunnen vergroten (Wolf 1966). Wat de studie van politiek cliëntelisme betreft is Wolfs oproep niet vergeefs geweest. Er zijn daarover talrijke studies verschenen die ons inzicht in de feitelijke werking van bestuur en staat op lokaal en supra-lokaal niveau hebben vergroot. Wat het onderzoek op het gebied van religie aangaat heeft Wolfs oproep nauwelijks weerklank gevonden. Religie is nog steeds het stiefkind van de sociale wetenschappen dat een aparte, eenzijdig culturologische of symbolische behandeling krijgt. De onderhavige casus – over een 'parallel structure' van de institutionele kerk – lijkt evenwel uit te wijzen dat zijn pleidooi ook van toepassing is op dat gebied van menselijk samenleven. Meer nog: de ontwikkeling van een visionair cliëntagenetwerk in Medjugorje verduidelijkt niet alleen de dynamiek van het religieuze veld aldaar, maar werpt tevens meer licht op de interdependentie van religieuze en wereldlijke macht.

Noten

* Dit artikel is gebaseerd op veldwerk dat met tussenpozen werd uitgevoerd in 1984, 1985, 1986, 1988, 1989. De meeste namen in dit stuk zijn pseudoniemen. Ik dank mijn informanten voor hun veelzijdige hulp en de redactieleden van dit tijdschrift voor hun commentaar en kritische kanttekeningen.

1. Ik gebruik de termen patronage en cliëntelisme dooreen (vgl. Weingrod 1977).
2. Meer informatie over die gebedsgroepen in Bax 1987 en 1989.
3. Een uitvoerige beschrijving van de inhoud van die cultus en de vele acties daartegen van de plaatselijke clerus vindt men in Bax 1989.
4. Twee zicners 'haakten af': de een verhuisde naar Sarajevo, en bij de ander stopten de verschijningen. Deze laatste trouwde en runt samen met haar man (via een staatsvergunning) een etablissementje voor frisdranken en koek tegenover de kerk.
5. Men dient steeds te bedenken dat openbare religieuze bijeenkomsten in Joegoslavië alleen gehouden mogen worden op door de staat daartoe aangewezen plaatsen. De Kroatische term is 'zajednac', wat letterlijk betekent bijeenhouder of samenhouder. Het woord is ontleend aan de tabaksverbouw die, samen met de wijnbouw, de belangrijkste bestaansbron van de peasants in die streek vormt. Een 'zajednac' – het Nederlandse equivalent in kringen van tabaksverbouwers is binder – is een soepel gemaakte twijg die in een haakvorm uitloopt. De twijg wordt om een bundel tabaksbladen gevoegd. Aldus bijeengehouden, worden ze vervoerd en opgehangen om 'het goede bij de zon te halen'. Binders kunnen ook weer makkelijk bijeengehouden worden en samen gehangen en vervoerd worden. Er is een Kroatisch gezegde dat luidt: zonder binder geen (rijpe) tabak – wat ongeveer wil zeggen dat men een bepaald doel niet kan bereiken zonder het bijbehorende middel. Deze nieuwe betekenis van 'zajednac' is algemeen bekend onder de bevolking van Medjugorje. Men hanteert hem in het onderlinge verkeer, maar tegenover buiten-

staanders gebruikt men het woord vriend ('prijatelj').

6. Meer over die plaatselijke gebedsgroep en zijn diverse (omstreden) functies in Bax 1989.

7. De economische finesses zijn mij nog steeds niet geheel duidelijk. Een functionaris van Kuna Tours beweert dat Emanvel op last van de overheid de juridische status van (ongeveer onze) coöperatie heeft aangenomen, waardoor het mogelijk is haar aandeel in de 'excursie'-inkomsten te bepalen en fiscaal te belasten. Enkele binders die ik goed ken, zeggen dat die status nog steeds niet vaststaat. Op juridisch gebied, beweren ze, is de strijd nog volop gaande of een gebedsgroep, als deel van de kerk, al dan niet onder de (goedeels vrijgestelde) caritasregeling valt. Die binders betogen voorts dat de ontvangen gelden in een gemeenschappelijk fonds gaan, waaruit de pensionhouders een deel ontvangen en de rest wordt verdeeld op basis van gelijkheid onder de leden van Emanvel. Overigens wordt er beweerd, met name in franciscaanse kringen, dat dit excursiegeld slechts een fractie vormt van een veel grotere bron van inkomsten die, naar verluidt, afkomstig zijn van individuele pelgrims en gebedsgroepen in het buitenland. Stelselmatig onderzoek hiernaar zal wel tot het domein der vrome wensen blijven behoren.

8. Naast 'sindikat' is de term 'mafia' in omloop, zowel bij voorstanders als bij tegenstanders van de visionaire beweging (vgl. Craig 1988; Cviic 1988; Tanner 1988).

9. Onder andere in: Ierland (Corish 1985); Frankrijk (Beevers 1953; Bloys 1970; Estrade 1899; Guilhot 1973; Auclair 1968); Spanje (Gabriel 1968); Mexico (Macklin & Crumrine 1973; Watson 1964); Italië; (Boniface 1966; McKevitt 1988).

Geraadpleegde literatuur

- Auclair, R., *Kerizinen, Apparitions en Bretagne?* Parijs 1968.
- Bailey, F.G., *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics*, Oxford 1969.
- Bax, M., *Harpstrings and Confessions. Machine Style Politics in the Irish Republic*, Amsterdam 1976.
- Bax, M., Mariaverschijningen in Medjugorje. Rivaliserende religieuze regimes en staatsontwikkeling in Joegoslavië, *Sociologisch Tijdschrift* (1987): 195-223.
- Bax, M., De zieners van Medjugorje. Professionalisering en beheersingsproblemen in een Joegoslavisch bedevaartcentrum, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (1989): 1-17.
- Beevers, J., *The Sun Her Mantle*, Dublin 1953.
- Bloys, L., Celle Qui Pleure. In: J. Petit (red.), *Oeuvres*, Parijs 1970: 111-259.
- Boissevain, J., Patronage in Sicily, *Man* (N.S.), (1966): 18-33.
- Boissevain, J., *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford 1974.
- Boissevain, J., When the saints go marching out: Reflections on the decline of patronage in Malta. In: Gellner, E., en J. Waterbury (red.), *Patrons and Clients*, Londen 1977: 81-96.
- Boniface, E., *Padra Piuo de Pietrelcina*, Parijs 1966.
- Brown, P., The rise and function of the holy man. In: idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, 1982: 103-152.
- Campbell, J.K., *Honour, Family and Patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford 1964.
- Christian, William A. jr., Holy People in Peasant Europe, *Comparative Studies in Society and History*, (1973): 106-114.
- Christian, William A. jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Londen 1972.
- Corish, B., *The Irish Catholic Experience*, Dublin 1985.

- Craig, M., *Spark from heaven. The mystery of the Madonna of Medjugorje*, Londen 1988.
- Cutiliero, J., *A Portuguese Rural Society*, Oxford 1971.
- Cviic, C., Certitude and Doubt at Medjugorje, *The Tablet*, 1988 (June 18.): 701.
- Dupront, A., Tourisme et pèlerinage, *Communications* (Parijs), (1967): 97-121.
- Eisenstadt, S.N., en L. Roniger, Patron-Clients Relations as a Model of Structuring Social Exchange, *Comparative Studies in Society and History*, (1980): 42-77.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane*, New York 1959.
- Estrade, J.B., *Les apparitions de Lourdes*, 1899.
- Freeman, Susan Tax, Religious aspects of the social organisation of a Castilian village, *American Anthropologist* (1968): 34-49.
- Gabriel, J., *Présence de la très Sainte Vierge à San Damiano*, Parijs 1968.
- Gross, D.R., Ritual and conformity: a religious pilgrimage to Northeastern Brazil. *Ethnology* (1971): 129-148.
- Guasti, L., Peru: Clientelism and internal control. In: S.W. Schmidt e.a. (red.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*, Berkeley 1977: 422-438.
- Guilhot, H., *La vraie Mélanie de la Salette*, 1973.
- Gellner, E., en J. Waterbury (red.), *Patrons and Clients*, Londen 1977.
- Hall, A., Patron-Client Relations. Concepts and Terms. In: S.W. Schmidt e.a., zie boven, p. 510-512.
- Heidenheimer, A.J. (red.), *Political Corruption. Readings in Comparative Analysis*, New York 1970.
- Kenny, M., Patterns of patronage in Spain, *Anthropological Quarterly* (1960): 14-23.
- Macklin, B.J., en N.R. Crumrine, Three North Mexican Folk Saint Movements, *Comparative Studies in Society and History* (1973): 89-105.
- Mayer, A.C., Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In: M. Banton (red.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londen 1966: 97-123.
- McKevitt, C., *Suffering and sanctity: an anthropological study of a saint cult in southern Italy* (unpublished ph.d. thesis London School of Economics) 1988.
- Paine, R., A Theory of Patronage and Brokerage. In: idem (red.), *Patrons and Brokers in the East Arctic*, Toronto 1971: 8-22.
- Pitt-Rivers, J.A., *People of the Sierra*, Chicago 1961.
- Sallnow, M.J., *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cusco*, Washington 1987.
- Scott, J.C., Corruption, Machine Politics, and Political Change. In: Heidenheimer (red.), zie boven, p. 549-564.
- Schmidt, S.W. e.a. (red.), *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, Berkeley 1977.
- Tanner, M., Holy Visions Anger Bishop, *The Independent*, 21-11-1988.
- Turner, V., en E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York 1978.
- Vissers, S., *Tussen kerk en kapel. Over een heilige priester en zijn vereerders in hedendaags Portugal*, (ongepubliceerd manuscript), Nijmegen 1989.
- Watson, S., *The Cult of Our Lady of Guadalupe*, Collegeville 1964.
- Weingrod, A., Patronage and Power. In: Gellner en Waterbury (red.) zie boven, p. 41-51.
- Wolf, E.R., Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. In: M. Banton (red.), zie boven, p. 1-23.
- Wolf, E.R., Society and symbols in Latin Europe and in the Islamic Near East: some comparisons. *Anthropological Quarterly* (1969): 287-301.