

# Een demon in de storkoker; een onderzoeksnotitie uit de Amsterdamse Bijlmermeer

Mildred Kuiperbak

'Is er *winti* na de Bijlmer' vroeg Aad Nuis zich af in *Vrij Nederland* van 26 mei 1984. Een interessante vraag, die al suggereert in welke richting het antwoord gezocht wordt. Het 'erfgoedperspectief' lijkt de auteur weinig belovend: '...verloederde resten van de oude culturen slingeren er rond tussen het afval van de westerse massacultuurindustrie'. Enkelen mogen er kracht uit putten om het leven dragelijk te maken, de toekomst voor deze voorstellingswereld lijkt toch weinig rooskleurig. Dit pessimisme is niet ongerechtvaardigd. In de Bijlmermeer, een enclave waar veel Surinaamse migranten uit de lagere sociale strata hun toevlucht hebben gezocht, kan men steun vinden voor de opvatting dat het 'bijgeloof' hier nog een soort laatste steunpunt vindt voor het voorgoed verdampt. De aandacht die aan het verschijnsel wordt besteed, lijkt dan ook wat overtrokken, menen sommigen, meer door sensatiebejag ingegeven dan door een gedegen wetenschappelijke belangstelling.

Maar is dit voor wetenschapsbeoefenaars een aanvaardbare redenering? Het lijkt mij van niet. Ook als het waar is dat het volksgeloof of, in een wat verouderd-aandoend antropologisch spraakgebruik, het 'animisme', aan een erosieproces onderhevig is, is het juist dan niet zaak dit uitslijtingsproces op de voet te volgen? In Europa hebben wij, als wij even afzien van de inspanningen van historici achteraf, een kans gemist. De kennis die wij hebben over dit soort slijtageprocessen is miniem, en de sociologische theorie is al evenmin goed ontwikkeld.

## 1. Winti en wetenschap

Max Webers vertrouwde inzicht over de rationalisering van de religie in de middeleeuwen blijft natuurlijk zijn betekenis behouden, en geldt zeker ook voor Surinamers. De grote meerderheid van deze groepering heeft geen kennis over, bemoeienis met of belangstelling voor *winti* en al wat hiermee geassocieerd wordt. Ook zij zien dit als een overblijfsel uit het verleden, dat voortleeft in het achterland of bij gedepriveerde categorieën. Er zijn en worden ook pogingen ondernomen de waardering voor de eigen cultuur te vergroten, maar deze stuiten toch op veel ambivalentie. Het is opmerkelijk dat veel elementen uit de

Afro-Surinaamse erfenis nu naar de kinderkamer verwezen worden. De spin-fi-guur Anansi, held van volksverhalen en eens beschouwd als van goddelijke status, heeft nu dezelfde betekenis als de kabouters in Nederland. Alleen in de Bijlmermeer valt ook een andere interpretatie te beluisteren over deze wezens; men meent wel dat de Nederlanders hun religieuze geheimen verhullen achter een kinderlijk-aandoend masker. De demonen zijn immers overal en hoe zou men zich kunnen handhaven zonder hun steun? Alle succes, vooral het in het oog lopende, is te danken aan bovennatuurlijke hulpmiddelen, en een succesvolle groep moet wel beschikken over superieure magie.

De ratio van de middengroepen is niet dezelfde als die van de *winti*-aanhangers in de Bijlmer. Hoe juist Webers diagnose ook geweest mag zijn van veranderingen in de voorstellingswereld die samengaan met sociale stijging en toenemende bestaanszekerheid, aan een analyse van het 'bijgeloof' dat kenmerkend zou zijn voor de massa is hij eigenlijk nooit toegekomen. Pas onlangs zijn er pogingen gedaan om tot eerherstel te komen voor het animisme. Met name Jane Schneider (1987) heeft beargumenteerd dat de bonte voorstellingswereld die gewoonlijk als magie en bijgeloof wordt afgedaan, een andere ethiek vertegenwoordigt en een legitimatie van de belangen van diegenen die buiten het moderniseringsproces bleven.

Het is niet verwonderlijk dat deze opvattingen nu gehoor vinden. Een recessie in de wereldeconomie heeft vertraging gegeven aan incorporatieprocessen. Meer categorieën in zogenaamde 'Derde Wereldlanden' blijven nu steken in de periferie en zien hun hoop op geleidelijke positieverbetering vervliegen. Uit zeer uiteenlopende regio's bereiken ons berichten over oplevende culten van soms dubieuze, maar succes-belovende godheden. Allerlei magische voorstellingen en praktijken leven voort, net als de angst voor hekserij en ander bovennatuurlijk kwaad. Genezingsculten, die zich richten op de bestrijding hiervan, maken eveneens een bloeitijd door.

Ook in Suriname heeft zich een dergelijke ontwikkeling voorgedaan. Het Surinamiseringsproces en de toenemende betekenis van politieke patronage in de jaren zeventig, bracht een categorie mensen op posten in overheidsdienst die waren opgegroeid met 'traditionele' magische voorstellingen. Hun ervaringen van toenemende schaarste aan hulpbronnen, banen en andere kansen bracht hen ertoe deze te interpreteren op de vertrouwde wijze: in termen van zwarte magie. Hekserij (*wisi*) werd dan ook een term voor alledaags gebruik op overheidsburelen, en de verhalen over het uitschakelen van concurrenten met hekserij of toverij zijn dan ook legio.

De medische wetenschap staat voor een raadsel

Een voormalig secretaresse van een statenlid in Paramaribo vertelde hoe zij bijna slachtoffer was geworden van een politiek conflict tussen twee statenleden. (Zij noemt naam en toenaam; ik mag haar hele verhaal bij de betrokkenen controleren – sic.) Het

was in de verkiezingstijd, en een rivaal aasde op de positie van haar chef. Op een dag kreeg zij hevige oorpijn, niets hielp. De dokter (ook met name genoemd) in het Academisch Ziekenhuis stond voor een raadsel. Ten slotte vroeg hij – want zo 'vrijpostig' was hij wel – of een man haar soms in haar oor had gebruikt; hij constateerde namelijk 'een vrouwenziekte' in haar oor. Diep verontwaardigd was zij opgesprongen, vertelde zij, onder het uitroepen van: 'Ik ben niet uit de Maagdenstraat', dat is: Paramaribo's rosse buurt. Wel zeven studenten hebben haar onderzocht, de ene zag een gat in haar oor, de andere een schimmel. Ze kreeg medicijnen, maar de oorpijn bleef. Tot er op een dag een meisje bij haar op bezoek kwam, een nichtje van haar chef. De bezoeker had haar salaris bij zich in een plastic zakje en zei: 'Als je het hebben wilt moet je maar met me meegaan' en ze rende meteen weg. De gedupeerde er achteraan, naar het huis van de 'dievegge'. Daar zat de *bonuman* (traditionele genezer) al klaar. 'Als we je gezegd hadden waar het voor was zou je nooit zijn meegekomen', zo verklaarden zij de list met het salariszakje. Men vermoedde namelijk dat zij, die alle post voor het statenlid openmaakte, ook de *wisi* had opgelopen die in een ervan verborgen had gezeten en die voor de chef bedoeld was geweest. Om kort te gaan, het hele gezelschap ging drie dagen 'naar buiten' om een reinigingsritueel te ondergaan. En inderdaad, daar werd een zeer kwaadaardige demon, gestuurd door een *wisiman* (een heks), vaardig over mijn zegsvrouwe. De demon werd op deskundige wijze ritueel onschadelijk gemaakt door de genezer. Van oorpijn heeft zij nadien nooit meer last gehad. Zij is nog naar de dokter teruggedaan voor controle, en die stond versteld: hij kon niets meer vinden. 'Er staat nu een groot vraagteken achter mijn naam in het dossier', zo besloot ze tevreden. Maar op hun vraag, daar in het ziekenhuis, wat zij eraan gedaan had, had ze gezegd 'niets'. Want over dit soort dingen praat men niet.

Een geval als dit past naadloos in het interpretatiekader van de klassieke politieke antropologie, zoals deze met name is ontwikkeld in de stadsstudies van Centraal en Zuidoost-Afrika. Constructies van de werkelijkheid, waarin het miraculeuze en het sinistere om de voorrang strijden, blijven zich in een grote populariteit verheugen. Onderzoekers zoals Mitchell en Swartz (zie Marwick 1982), die de trekarbeiders uit 'hun' stamgebieden naar de stedelijke centra volgden, viel het op dat het geloof in kwade machten niet aan betekenis inboette, maar dat er wel veranderingen in gedrag te bespeuren waren. Met name openlijke beschuldigingen van hekserij of toverij werden zeldzaam, terwijl de vrees voor het bovennatuurlijk kwaad niet afnam. Zij opperden hiervoor verschillende verklaringen, die in feite een aanpassing inhielden van de eerder in de tribale samenlevingen opgedane inzichten: concurrentie om schaarse goederen blijft belangrijk, maar de sociale arena's zijn veranderd. Deze interpretaties werden aangevuld door Basil Sansom (1972), in een mijns inziens ten onrechte weinig geciteerd artikel. Hij meent dat de sociale relaties zozeer veranderd zijn, zowel in de stad als in de 'thuislanden', dat een aspirant-beschuldiger die wel een motief heeft om een beschuldiging aanhangig te maken, beseft dat hij of zij hiervoor onvoldoende steun zal vinden in de omgeving en ervan afziet de verdachtmaking openbaar te maken. Sansom ziet het uitblijven van beschuldigingen dus als een gevolg van individualisering; niemand heeft er belang bij zich in de strijd te werpen, want met beschuldiger noch beschuldigde deelt men vitale belangen.

Individualisering dus, gekoppeld aan toenemende concurrentie door afnemende kansen op lotsverbetering. De angst voor zwarte magie en de behoefte die te bedrijven blijven echter bestaan. Dat deze emoties zich niet in beschuldigingen baanbreken, houdt niet in dat zij niet aan de oppervlakte komen. Er zijn andere, antropologen welbekende uitingsmogelijkheden in het informele circuit, zoals bedekte insinuaties in een kleine kring van vertrouwde personen.

Slapeloze nachten komen veel voor, evenals boze dromen, psychosomatische kwalen en 'zenuwen'. De angsten worden omgezet in klachten en voorgelegd aan huisarts of 'traditionele' genezer. Kortom, de preoccupatie met zwarte magie manifesteert zich in de formele en informele gezondheidszorg (Ferrier 1985: 149). De discussie over '*winti*' wordt in Nederland dan ook in deze termen gevoerd; het gaat om 'welzijn' of 'toevluchtsfunctie'. De vragen over '*winti*' die in de openbaarheid komen zijn, soms, en zeker in de Bijlmermeer, of de aanhangers over een eigen ruimte moeten beschikken, maar vooral ook of '*winti*' al dan niet in het ziekenfondspakket moet worden opgenomen. Struikelblok bij dit laatste is steeds het feit, dat er geen algemeen-erkende criteria zijn om bona- en malafide genezers van elkaar te onderscheiden. Het gegeven, dat er in een verzorgingsmaatschappij subsidieregelingen bestaan waarmee mis- en achterstanden bestreden of ingehaald kunnen worden, maakt het voor zaakwaarnemers interessant deze 'definitie van de situatie' te benadrukken. Voor de sociale wetenschap houdt deze echter een gevaar in. De door Van Doorn (1985: 75) zo betreunde 'victimologie' die maar al te vaak samengaat met dienstverlening aan 'het beleid', een prioriteit in de studie van 'minderheidsvraagstukken', draagt bij tot de psychologisering van verschijnselen die primair 'sociaal' zijn en als zodanig geanalyseerd moeten worden.

Voor ons dient de vraag naar het voortbestaan van deze voorstellingswereld centraal te staan. Dat hierbij ook sprake is van een uitslijtings- of routiniseringsproces is buiten kijf, maar maakt de zaak niet minder interessant. Wat het eerste betreft: het is waarschijnlijk dat er meer dan één voorwaarde of 'oorzaak' kan worden aangewezen, en het kan niet de bedoeling zijn hier meer te doen dan er een enkele aan te stippen. Van Wetering (1988) heeft gewezen op de betekenis van het feit dat er door de drughandel zwart geld in omloop is onder Surinamers, dat door middel van ritueel 'gewit' wordt. Dit is een materiële basis voor de versterking van het 'traditionele' geloof.

## 2. Routinisering en tegenkrachten

In de Bijlmermeer is een van de termen voor 'demon', '*bakroe*', een woord geworden voor alledaags gebruik, schijnbaar ontdaan van numineuze kwaliteiten. Men kan het op de muren gekalkt zien. Kinderen weten te vertellen dat er een demon huist in een bepaalde lift of stortkoker. Ook schimmen van overledenen



(*yorka*) waren rond. Traditiegetrouw zijn zij vaak verbonden met de demonen (Herskovits en Herskovits 1936: 106). Maar de associatie van alledaagsheid met verlies aan betekenis is misleidend.

Er zijn demonen die erg 'zwaar' (*hebi*) ofwel beladen zijn en waar men zelden over spreekt. Dit zijn de *bakroë* van het onvervalste duivelspact, die door de voorouders gekocht zijn en die nu als een vloek rusten op de nakomelingen. 'De voorouders' betekent hier: de generatie die rond de eeuwwisseling emplooi vond in goudwinning en rubbertapperij, soms daarbij fortuin maakte maar ook vaak berooid terugkeerde, losgeraakt van een 'traditionele' moraal. Deze 'gekochte' *bakroë* worden vaak als oorzaak aangewezen voor zware vormen van verslaving en criminaliteit bij de jongeren. Opvallend is, dat men nooit spreekt over duivelspacten die nu nog worden afgesloten; altijd gaat het om de zonden der vaderen die bezocht worden aan het nageslacht.

Sommige rondwarende schimmen herinneren aan recente gebeurtenissen. De ene flatbewoonster vertelt de andere dat zij 's nachts een straat-*bakroë* heeft horen schreeuwen. De ander zegt het ook te hebben gehoord en voegt erbij: 'Die man bleef maar gillen', en dat kwam, meenden zij, 'omdat hij "iets" gezien had'. Bij een derde was er ook 's nachts een komen aankloppen, maar wat eenvoudig ritueel had de belager verdreven. Men denkt dat het de geest van een overledene is, een vroegere bewoner. Hij is teruggestuurd naar Suriname omdat hij geen geldig paspoort had en is daar doodgeschoten door een Hindostaan die hem op inbraak betrapte. Hij was familie van mensen die nu nog hier wonen, er lagen nog kleren van hem hier. Misschien was de geest daardoor teruggekomen. Velen weten ook te vertellen van ontmoetingen met schimmen en *bakroës*. Op zichzelf heeft dit niets beangstigends. De wereld is bezield en vol 'wezens'. Lang niet altijd hebben zij een boodschap te brengen aan de toevallige passant, of liever: de voorbijganger ziet de ontmoeting niet altijd als geladen met betekenis voor hem- of haarzelf. Maar de schimmen zijn herkenbaar en concreet. Het verband tussen hun komst en het gewone leven laat zich raden.

Dit soort interpretaties zijn 'traditioneel'. Over sommige kerken van de Evangelische Broedergemeente in Paramaribo wordt bij voorbeeld verteld dat het er spookt. Dat komt, naar men zegt, omdat er conflicten geweest zijn tussen de dominee en de 'dienaren', het genootschap van lijkbewassers. In de hitte van de strijd zijn er woorden gevallen, waardoor allerlei wezens werden opgeroepen, die nu nog het gebouw onveilig maken. Dit soort verhalen lijkt sterk op spookverhalen in Europa, maar er is een groot verschil in betekenis voor degenen die dit spannend thema aanroeren. Degenen die ze over Suriname of de Bijlmer vertellen hebben een veel levendiger en concreter voorstelling van de spoken en wezens die het onheil stichten, en ze zien ook een veel duidelijker verband tussen de geestverschijningen, het 'magisch'-aangerichte onheil en de ruzies.

De Surinaamse bevolking van de Bijlmermeer is heterogeen, en de meeste in-

woners, vooral geschoolden en degenen die tot de middengroepen behoren, staan ambivalent tegenover *winti*. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de zwarte magie een plaats gevonden heeft in het humoristisch repertoire van het Surinaams volkstoneel: liefdesperikelen, twee vrouwen die wedijveren om de gunsten van één 'macho', een onbetrouwbare medicijnman die op geld uit is; een stuk over deze thema's is, zoals de leider van een gezelschap verklaart, 'uit het leven gegrepen' (*De Nieuwe Bijlmer*, 2 juni 1988). Maar het publiek dat hier komt om te lachen, vergaat de lach ook heel snel, zoals spelers en publiek weten. In crisissituaties grijpen Surinamers vaak naar de oude voorstellingswereld terug (Stephen 1986: 193). Het gaat dan gewoonlijk om ziekte, tegenslag en sterfgevallen. Maar ook als het om zaken gaat waar grote geldbedragen mee gemoeid zijn of bij de spreekwoordelijke concurrentie om schaarse goederen, rijst er al gauw verdenking dat boze machten in het spel zijn. Bij velen is er sprake van balanceren op een grens tussen de zogenaamde westerse rationaliteit en het 'bijgeloof'.

### 3. Ambivalentie

De ambivalentie neemt verschillende vormen aan. Sommige Creoolse intellectuelen, die van jongsaftaan vertrouwd zijn geweest met het culturele erfgoed en er ook waardering voor hebben, zijn vaak bereid de traditionele religie tegenover critici van buiten te verdedigen. Dit plaatst hen voor een vertaalprobleem. Zij moeten de 'rationele' taal van de dominante groep, de middenklasse en elite gaan spreken, en goede gronden aanvoeren voor zaken die eigenlijk in hun wereldbeeld alleen nog symbolische waarde hebben. Zij zoeken het dan in de richting van 'medisch materialisme', de betekenis van kruidenkennis, of de therapeutische waarde voor mensen die er nog steeds in geloven. Tegenover een antropoloog kunnen zij vaak de verleiding niet weerstaan te laten merken dat zij wel doorhebben hoe het 'eigenlijk' zit met de *afkodré* of 'afgoderij', zoals *winti* ook genoemd wordt. Zij vertellen dan graag dat zij als schoolkinderen de offergaven wel zagen liggen; de eieren, limonade en andere drank, de snoepjes voor de demonen. Ondanks de vermaningen van de oudere generatie hier nooit of te nimmer aan te komen, op straffe van allerlei verschrikkingen, overtraden zij natuurlijk deze verboden en zie..., er gebeurde niets. Ondanks hun verdediging gaat het dan toch om een triomferende 'ratio' die langs de ratio van de aanhangers heen gaat, hun vormen van geloof en van scepsis. Dat de gelovige ouderen misschien wel plezier gehad hebben in de snoeplustige kleintjes, dat religie met een knipoog beleden kan worden, maar toch: beleden, komt in deze vereenvoudigde discussie niet aan de orde. De aansluiting met de beleevingswereld van de gewone gelovigen is dan eigenlijk verbroken.

Ook bij de 'echte' gelovigen, de mensen die, op bedekte wijze, wel weten willen dat zij 'aan *winti* doen', wordt overigens wel gelachen over *wisi*.

## Dronken bezoek

Toen ik eens was aangelopen bij een oude dame, één van de oprichtsters van de vrouwenvereniging waar ik lid van was, om iets te horen over de beginperiode, kwam er een luidruchtig en aangeschoten gezelschap binnen, plastic zak met bierflesjes in de hand. Er bleek ook nog jenever in de kast te staan, wat de opgeruimde stemming nog verhoogde. Al snel werden de laatste schandalen doorgenomen, over geld, ongelukken en zwarte kunst. Ze praatten zo vlug in het Surinaams dat ik het zo nu en dan niet kon volgen. 'Als ik ziek ben doen ze me niks, want ik ben zelf een genezer', dat ving ik wel op. En het gesprek ging verder over de verschrikkingen en mogelijkheden van magie. Mijn gastvrouw vertelde van haar echtgenoot, die bij een bekende firma in Paramaribo had gewerkt en plotseling stierf, twee dagen nadat hij met pensioen was gegaan. Dat was buitengewoon verdacht, de jaloezie van onze medemens kende weer geen grenzen. Maar zo zag de beschonken genezer het niet: 'Geen wonder, met een vrouw die *wisi* heeft' schertste hij. Dolle pret, men schold elkaar vrolijk uit voor alles wat lelijk was. Ten slotte schopten de gasten de inmiddels lege fles in een hoek en stapten op.

Zo loslippig als men bij deze gelegenheid was, zo geheimzinnig doet men op andere momenten. Meestal is het onmogelijk op directe wijze informatie te krijgen over demonen of andere aspecten van de voorstellingswereld. Toen ik pas lid geworden was van de al genoemde vrouwenvereniging, die zich het behoud van eigen cultuur ten doel heeft gesteld, verwachtte ik dat men wat opener zou zijn, maar dit was niet het geval. Ik hoorde de clubleden vaak terzijde ginnegappen waarbij termen zoals '*bakroe*' vielen, maar zodra ik me in de conversatie mengde – ik zei bij voorbeeld een keer in mijn argeloosheid 'maar ik dacht altijd dat dat iets ergs was, zoals *wisi*' – wekte ik grote hilariteit, maar een antwoord kreeg ik niet. Humor rond gedeelde vooronderstellingen kan een volmaakt afschermingsmechanisme zijn. Ik begreep toen wel dat het begrip veel positiever geladen is, en met meer ambivalentie wordt bekeken dan bij voorbeeld bij de Ndjuka (zie elders in dit nummer) gewoon is.

Pas veel later werd men meer ontspannen over mijn belangstelling en kreeg ik gewone tekst en uitleg. Toen ik op een keer een foto kwam brengen die ik van een van de oudere leden gemaakt had trof ik haar achter de naaimachine, druk bezig met allerlei bonte lapjes die ik inmiddels had leren herkennen als gewijd aan bepaalde godheden uit het *winti*-pantheon. De *bakroe* hoort er ook bij. Zij was een jurk aan het naaien met ingezette stukjes in de vorm van stropdassen langs de zoom; 'het is toch een man, die *obia*', zei ze erbij. De goden moeten vereerd worden, een beetje verwend met aandacht: 'alles is vertroeteling'. Er lagen ook andere lappen, in de kleuren en dessins gewijd aan de moedergodin *Aisa*. 'Ja', zei ze op mijn onuitgesproken vraag: 'ik heb een *Aisa* en een Indiaan als schutsgeest'. 'En een *obia*', vulde ik behulpzaam aan. 'Dat is hetzelfde', legde ze uit, een *bakroe* is een *obia*. En een *bakroe* is er altijd bij. 'Die van mij', zo vervolgde zij, 'laat me alles weten wat er gebeurt, ook al ben ik er niet bij; hij snuffelt overal rond. In mijn droom zag ik een meisje met een mand op haar hoofd, het was Irma en nog een van onze clubleden. De volgende morgen had zij Irma opgebeld en



gezegd: "Je bent de straat gaan betalen" (term voor een inleiding op een ritueel, waarbij allerlei goede gaven in de vorm van zoetheid voor de 'wezens' op straat worden neergezet [vide infra]). 'Wat', had ze stomverbaasd geantwoord: 'hoe weet jij dat?' 'Het is mijn *bakroe*', zei zij en de ander moest lachen.

#### 4. Individualisering

De *bakroe* als nieuwsgierig jongetje en als boodschapper, dit is conform het bestaande beeld (Wooding 1973: 193). Er zijn uitvoerige discussies geweest over het karakter en de kenmerken van de verschillende godheden; in de tijd van het echtpaar Herskovits (1936: 66) was het al moeilijk een duidelijk onderscheid te maken tussen de lagere godheden en demonen, in de Bijlmermeer is het nu begonnen werk. Er zijn schakeringen in de opinies, maar in grote lijn kent men drie typen godheden: hoge vrouwelijke en mannelijke godheden aan de ene kant en daarnaast de lagere wezens die altijd als stoute jongetjes worden gezien. Over ondeugende meisjes heb ik nooit horen praten. Het is opmerkelijk dat deze typen goden, in drievoud, geacht worden in ieder mens aanwezig te zijn en verering te verlangen. Dit is een interessante ontwikkeling, die bij mijn weten niet eerder werd geregistreerd. Steeds is *winti* beschreven als een familiereligie, waarbij de verschillende goden zich manifesteerden bij verschillende verwanten, zodat men als collectiviteit vrijwel het hele pantheon 'in huis' had. Nu de familieleden verspreid leven, in Suriname, in Nederland en ook daarbuiten, en het steeds moeilijker wordt de familie voor ritueel en beraad bijeen te brengen, is het gewenst dat het individu alle goden in zich vertegenwoordigd heeft. Embryonaal was dit ook al in Suriname aanwezig; de menselijke ziel (*akra*) werd geacht verschillende schutsgeesten (*djodjo*) te omvatten die dezelfde zijn als de goden (cf. Wooding 1973: 125), maar nu beschouwt vrijwel iedere *winti*-gelovige zich als medium van verschillende goden en geesten tegelijk. Ieder beschikt over een van de vele *Aisa*'s of moedergodinnen, een van de gerespecteerde mannelijke godheden, een Afrikaanse (*Kromanti*) of een Indiaanse (*Ingi*), en een van de minder gerespecteerde wezens, die in het totaal van de schepping toch niet gemist kunnen worden. Een mens heeft drie 'geestelijken', zo werd mij uitgelegd, twee goede en een slechte, zo zijn wij nu eenmaal geboren. Bij de laatste categorie behoren de demonen. De gewone aanhanger houdt deze driedeling aan: vrouwelijke en mannelijke geesten van hoger orde en een restcategorie, bestaand uit allerlei wezens en krachten van een mannelijk en problematisch karakter. Deze indeling is in de praktijk van het religieuze leven belangrijker dan enige andere, meer theologisch gefundeerde. Interessant is, dat men uitgaat van een androgyn mensbeeld; er schuilen in iedere ziel mannelijke zowel als vrouwelijke krachten die erkenning en waardering verdienen. De krachten die de mens in moeilijkheden brengen worden als mannelijk beschouwd.



De goden worden soms bijna gelijkgesteld met psychische krachten, en het menselijk gedrag wordt soms verklaard aan de hand van de eigenschappen die de schutsgeesten worden toegeschreven. Een slordige huisvrouw moet een *leba* hebben, zo redeneert men, en zij wordt ook aangeduid als 'een *leba*', een godheid van Afrikaanse herkomst die vaak verschijnt in de vorm van een slons (Herskovits en Herskovits 1936: 68).

De verwijzingen naar agressiviteit in verband met lagere goden zijn zo veelvuldig dat deze haast tot routinisatie moeten leiden. Querulantie als karaktertrek en streberigheid wordt aan demonen geweten, dus een driftkikker krijgt te horen: 'De *bakroe* is zeker weer los'. Zelfs 'met je verkeerde been uit bed stappen' wordt als een manifestatie van deze demon gezien. Maar ook ernstiger zaken; diefstal wordt bij voorbeeld geïnspireerd door *bakroe* (Wooding 1973: 195; Stephen 1983: 59). Een *bakroe* wordt voorgesteld als een kind en geassocieerd met kinderlijkheid. Toen een dame op leeftijd op een verjaarsfeest verscheen op witte gymshoenen en in een roze T-shirt met een Mickey Mouse voorop weet men dit aan haar *bakroe* en meende men ook dat haar grote dochters dit hadden moeten voorkomen. Lastige kinderen worden met demonen vergeleken. Het symbool, de kleine donkerkleurige rebelse dwerg, wordt dan bijna identiek met de werkelijkheid.

Voor alle menselijke eigenschappen ligt dus wel een spirituele verklaring gereed. Deze psychologisering kan er gemakkelijk toe leiden dat men de eigen symboliek gaat doorzien zodat de godenwereld het magisch karakter verliest. Een begrepen God is immers geen God, zoals Rudolf Otto (1963: 28), in navolging van Tersteegen, aannam.

Vreemd genoeg gaat deze laatste veronderstelling niet op. De godenwereld blijft voor de echte *winti*-aanhangers een 'mysterium tremendum ac fascinosum', terwijl men voortdurend psychologiseert en op andere wijze bezig is de goden alledaags te maken. Dit laatste is bovendien geen recente ontwikkeling.

Een ander gevolg van individualisering is, dat er geen sprake kan zijn van exorcisme, het uitdrijven van een 'kwade geest'. Er is in de Creoolse groep geen institutie of organisatie met een voldoende sterk draagvlak om de schutsgeesten van anderen als 'boosaardig' te kunnen karakteriseren. De geesten hebben, net als de mensen, hun goede en kwade kanten, zo luidt de consensus, en het gaat erom het kwaad weg te nemen of een gevaarlijke kant te neutraliseren. Openlijke beschuldigingen komen om dezelfde reden al evenmin voor. Men vergenoegt zich met roddelen in kleine kring.

Het religieus ideaal – in het reine te zijn met alle machten en krachten die in de ziel leven – is allerm minst door routinisatie aangetast. Wie deze staat bereikt is 'sterk' en dus onkwetsbaar tegen magische aanvallen. Persoonlijk ritueel wordt dan ook uitgevoerd met dit oogmerk, en ook, tegelijkertijd, omdat men verwacht dat het de mens ook in materieel opzicht voor de wind zal gaan als hij of zij

op goede voet staat met de goden. Het teken dat men deze staat bereikt, krijgt men vooral uit dromen; als de goden zich helder manifesteren en duidelijke boodschappen brengen is dit een teken van hun gunst. Droominterpretatie is een van de belangrijkste divinatiemethoden, wat niet verwonderlijk is in een geïndividualiseerde groepering die weinig collectieve rituelen in ere kan houden. Wie dromen krijgt die voor de omgeving van betekenis zijn, kan aanspraak maken op een positie van informeel leiderschap.

Voor mensen met grote zorgen is dit ideaal overigens niet makkelijk te verwezenlijken; velen hebben meer nachtmerries dan mooie dromen. Dat wordt opgevat als een teken dat 'de wezens met je bezig zijn'. Veel goden manifesteren zich dan ook in demonische gedaante, en wie veel van zulke nachtmerries heeft interpreteert dit als een aanwijzing dat het tijd wordt een ritueel te houden. Hoofden van huishoudens, die zich verantwoordelijk voelen voor het wel en wee van hun naasten, zien in hun dromen dan ook vaak een teken dat er sprake is van '*notu*', een noodsituatie waarin ritueel ingrijpen geboden is. De aanhangers van winti karakteriseren zichzelf dan ook vaak als '*notusma*', letterlijk: 'noodmensen'.

De *bakroe* – de kleine zwarte dwerg – is maar één van de verschijningsvormen waarin 'nood-situaties' zich aandienen. Traditionele beelden van gevaar zijn die van de bosgeesten, de vijandige Indiaan en Bosneger, maskerfiguren voor anderen en eigen agressie. Men is ermee vertrouwd en deze geesten manifesteren zich heel vaak in de Bijlmermeer. In feite veel vaker dan de gerespecteerde goden. Ieder die 'aan *winti* doet' wil zijn of haar aspiraties tot uitdrukking laten komen in een 'hoge' winti. Maar de geesten die met enige regelmaat vaardig worden over de adepten zijn lage winti, die hun mediums 'schande geven'. Dit is de voornaamste reden waarom men demonpossessie vreest: de verborgen en verboden drijfveren blootgeven en daardoor over de tong gaan.

Nu is er minder verborgen en verboden voor *winti*-aanhangers dan voor mensen uit de middengroepen. Op niets wat menselijk is rust een taboe. Maar dit wil niet zeggen dat iemands privé-leven zomaar openbaar wordt gemaakt. Iemand die ongewild in trance raakt, wordt onmiddellijk door de omstanders opgevangen, en in de veilige beslotenheid van een zijkamertje gebracht om daar de 'boodschap' van de *winti* in vertrouwde kring vrij te geven. De aard van het dansen in trance is een indicatie over de aard van de *winti*, die het aanwezig publiek begrijpt, maar het fijne van de 'boodschap' wordt niet openbaar gemaakt. Heel veel wordt geaccepteerd, maar onbeheerste agressie, doldraaien, ongeremde scheldpartijen worden betreurd en 'geven schande'. De angst voor afglijden naar het asociale is groot bij de lagere strata. De reactie op deze afkeurenswaardige trances is steevast de verzuchting: 'Zij heeft haar *winti* niet goed verzorgd', en de moraal is 'meer offers, meer ritueel'.

Vaak wordt de demon gezien als een kracht die van buiten komt. Zoals Stephen (1983: 23) en Wooding (1984: 122, 138) benadrukken, hebben Surina-

mers vaak de neiging de eigen agressie op de omgeving te projecteren. Deze externalisering, soms door buitenstaanders als een gebrek aan psychologische sofisticatie of als een vorm van zelfbedrog betreurd, vergemakkelijkt waarschijnlijk het bespreekbaar maken van wat de 'bezochte' persoon dwarszit. De genezer die een dergelijke interpretatie onderschrijft zal eerder het vertrouwen winnen van de patiënt of cliënt dan de therapeut die volhoudt dat het kwaad in de mens zelf schuilt. In groeperingen waar de therapeut gewoonlijk een verwant is van de door boze machten geplaagde medemens, en verwantschap als het enige duurzame, maar broze, sociale verband geldt, is externalisering bovendien een bijna onmisbare beleefdheidsvorm. Zolang de schuldige buiten de vertrouwde kring gezocht wordt, is een goede verstandhouding gewaarborgd; de 'ware' schuldige hoort immers thuis in het geestenrijk.

Er volgt nu een beschrijving van een geval waarin een demon onschadelijk wordt gemaakt. Dit dient ook om te laten zien wat een veelsoortige lading de term 'demon' dekt. Wij zien hieruit ook hoe Surinamers uit deze subcultuur omgaan met problemen waarover men in brede kring een volstrekt ander discours voert. Het gaat hierbij om een bij uitstek 'modern' probleem: succes of falen op school. Voor alles wordt duidelijk hoezeer men ook in deze kring gesteld is op 'vooruitkomen in de wereld', een ideaal dat vaak als specifiek voor geschoolden of middengroepen gezien wordt. De oplossing wordt gezocht in een *winti*-ritueel. De 'definitie van de situatie': een demon die het leerproces tegenwerkt, wordt gegeven door de grootmoeder. In een droom had zij gezien wat de oorzaak was voor het feit, dat haar kleindochtertje teruggezet dreigde te worden van de basis naar de kleuterschool. Zij construeerde een werkelijkheid in 'traditionele' termen, waarin zeer 'moderne' ervaringen een plaats vinden. In deze diagnose in sprookjestermen kon het meisje geheel meeleven.

#### Te biecht bij de bereboot

Toevallig kon ik aanwezig zijn bij dit ritueel, want het is niet gebruikelijk hierbij buitenstaanders uit te nodigen. Ik belde aan bij Ma Milie, een lid van 'mijn' vrouwenvereniging, omdat wij als club uitgenodigd waren bij een verjaarsviering van iemand van wie ik het adres niet wist. Zij stond net op het punt de deur uit te gaan. Ik zei dus verheugd, in de volle zekerheid dat jarigen blij zijn met een maximaal aantal gasten: 'dan loop ik met je mee'. Maar dat was helemaal de bedoeling niet, zag ik. Zij keek mij somber aan en zei: 'Ik weet het nummer niet precies en ik moet eerst nog even bij anderen hier in de flat zijn, op nr. x'. Ik voelde de reserve wel maar zei: 'Toevallig wil ik daar ook nog even langslopen want ik wil die vrouw voor mijn verjaardag uitnodigen'. Zij schrok op, zag ik, keek mij onderzoekend aan en zei toen: 'vooruit dan, loop maar mee'.

In de kamer was een gezelschap verzameld, waarvan ik enkele oudere dames als medeflatbewoners en adepten van de Afro-Surinaamse cultuur herkende. De vrouw des huizes kwam de keuken uit, ik groette haar en nodigde haar uit. Op dit laatste ging zij niet in maar zij zei mij te gaan zitten. Een van de jongere vrouwen stootte een buurvrouw aan en vroeg zachtjes: 'Maar wat moet zij nu hier?' Mijn clubgenote en 'sponsor' voor dit moment hoorde dit en reageerde met: 'Je weet niet waar het goed voor is'. Door



aan een toevalligheid een betekenis van hoger orde toe te schrijven plaatste zij mijn aanwezigheid in een ander perspectief en de impliciete kritiek verstomde. Ma Dina, zoals de gastvrouw meestal respectvol wordt aangeduid, nam plaats op een stoel naast de keukendeur en haar kleindochter Cynthia van zes jaar kwam op haar schoot zitten. Er werd zorgzaam een dweiltje voor de stoel gelegd om de vaste vloerbedekking te beschermen. Ma Milie, met wie ik was meegekomen, pakte intussen haar boodschappentas uit die vol rituele paraphernalia bleek te zitten; zij was als therapeute gekomen. Nu pas begreep ik haar aarzeling mij mee te nemen, maar ik was natuurlijk blij dat het zo gelopen was. Zij ging de kring rond met een klein flesje, waaruit zij iets op ieders handpalmen sprenkelde. 'Smeer het ook in je nek', riep zij mij krachtig toe omdat ik dit nog niet uit mijzelf had begrepen of misschien ook om tegelijk andere trage, hardleerse of van 'bijgeloof' afkerige figuren in het gezelschap wat aan te sporen. Dit is een vast onderdeel van ritueel handelen. Wat in het binnenland van Suriname een plengoffer is, heeft in de stad een andere, schijnbaar onopvallende vorm gekregen. Het is een wijding; de ziel wordt in een sfeer van sacraliteit gevoerd, en verborgen vitale energieën worden opgeroepen. Dit was trouwens niet het gebruikelijke floridawater, de bij iedere Chinese winkel in de Bijlmermeer verkrijgbare eau de cologne; het was sterker en had een bittere ondertoon. Achteraf vermoed ik dat de demonen werden opgeroepen. Wij werden allemaal uitgenodigd op te staan; het 'Onze Vader' werd gebeden. Ma Milie vroeg de kleine Cynthia op strenge toon of zij dit kende. Dit bleek nog niet het geval te zijn. 'Dan moet jij het ook leren', zei de therapeute, 'want dat kent iedereen'.

Vervolgens gaf Ma Milie iemand in de keuken de opdracht een kalebas met water te vullen en zij begon een plengoffer, op het dweiltje aan de voeten van Ma Dina. De situatie werd gedefinieerd. Ma Milie bad tot de ziel van Ma Dina, terwijl zij telkens een paar druppels water liet vallen: 'Een grootmoeder is meer dan een moeder; zij ziet soms dingen die zelfs een moeder ontgaan. Ik bid allereerst tot God, en dan tot haar ziel (yeye) en al haar geleidegeesten. Het kind leert niet goed op school, zij is brutaal en doet niet wat de juffrouw zegt. Zij moet beter luisteren. Moeder Aarde, ik pleng koel water, ik roep U te hulp, want zonder leren zal het niets worden'. Daarna werd de andere grootmoeder, Cynthia's vadersmoeder, verzocht een gebed te komen uitspreken, en vervolgens alle andere vrouwen, naar anciënniteit. Zij waren de tantes. Ten slotte werd er een man uit de keuken gehaald, die daar een baby de fles gaf. Ook hij sprak goede wensen uit. Ik mocht de rij sluiten.

Daarna werd de snoeptas ingepakt. Alles had klaargestaan naast de drank op de tafel, het lekkers smaakvol geschikt. Een reep chocola stond schuin omhoog tussen de zuurtjes en de 'spekken'; wat zo slecht is voor kindergebitten is bij uitstek geschikt voor demonen. Er waren ook sigaren bij. Allen die bijdroegen aan het welslagen van het ritueel werden intussen gesterkt met een glaasje jenever of whiskey.

Daarna gingen we naar buiten. Weer hoorde ik enige aarzeling in de gelederen van de tantes wat ze met mij aan moesten, maar opnieuw zei Ma Milie: 'Je weet niet waar het goed voor is'. We droegen een plastic tas met zeker 5 kilopakken suiker, een paar flessen champagne, en een koperen emmer met een rode sjaal eraan. Wij gingen naar buiten langs de achtertrap, slingerden langs donkere natte paadjes – het was november en al vroeg donker – tot we bij de wei langs het water kwamen, waar een steigertje is. We sopten erheen, de jonge tantes tobbed op haar naaldhakken, elkaar waarschuwend voor hondepoep, die trouwens toch niet te onderscheiden viel.

De therapeute ging voorop; er werden spekken in het water gegooid, een pot honing en limonadestroop geleegd. De familieleden stonden vlakbij, en voor mij in de achterhoede was niet zo duidelijk wat er gezegd werd. Er werd een emmertje water geput; ik



hoorde een plons. Later mocht ik het emmertje dragen en de lege tassen. Ik was dus al tot assistente ad hoc bevorderd.

Tussen de flats is een kinderspeelplaats met een klimrek in de vorm van een boot, die 'de bereboot' genoemd wordt. Zoals bekend huizen de demonen in opmerkelijke punten in het landschap, in rivieren, grote rotsformaties of hoge bomen. In de lokale verhoudingen is de 'bereboot' zo'n punt dat zich leent voor betekenisgeving. Daar moest Cynthia dan ook een plengoffer brengen, en dat deed zij, zij gooide een fles champagne leeg. Zij moest ook 'praten': 'Ik moet goed leren, ik moet gehoorzaam zijn', zo werd haar voorgezegd. 'Ik luister naar Jezus en naar de juffrouw op school. Dag mevrouw de koekepeer', zei de kleine.

Ma Milie begon intussen in de berm en van de bomen langs het pad takjes en blad te verzamelen. Wij liepen langs Gliphoeve 2 waar Cynthia geboren is en waar haar grootmoeder gewoond heeft. Maar we stopten daar niet, we gingen naar een tunnel onder de weg door. Van deze plek had Ma Dina gedroomd. Dat was al een poos geleden, en ze hadden nog niets aan die droom gedaan. Nu Cynthia dreigde teruggezet te worden van de 'grote' naar de kleuterschool vond de familie het toch raadzaam het ritueel uit te voeren waar Ma Dina op aangedrongen had.

Ma Dina had namelijk gedroomd dat Cynthia op deze plek een witte demon had ontmoet, een 'bakra' (Nederlander), een afschrikwekkende figuur. Cynthia beaamde dit toen wij er aangekomen waren: 'Ik was hier met twee andere kinderen en daar zat die engerd, en daar zat ik', zij wees het aan.

Haar tweede grootmoeder nam haar nu mee naar de waterkant en maakte haar hoofd nat met koud grachtwater. Zij liet trots zien hoe nat haar haar was. Het meisje had zichzelf en haar ervaringen geplaatst in het door haar grootmoeders droom geschapen kader. 'Het kwaad', de schrik die zij had doorgemaakt, werd opnieuw beleefd, volgens algemeen aanvaarde beginselen van de psychotherapie. En zij was er duidelijk trots op de heldin van dit drama te zijn.

Hierna liepen wij snel terug, nu langs de voorkant van de flat. De 'kruiden' die Ma Milie geplukt had onderweg gingen, met een aantal andere, in een kruidenbad dat werd aangemaakt in een koperen bekken. Er ging iets bij van het grachtwater dat we geput hadden maar ook floridawater; het rook heel lekker. Nu het 'kwaad' was teruggebracht naar de plek waar het vandaan kwam en daar was weggewassen, restte nog de plicht de goede voornemens te bevestigen.

Tot zover de demon als schrikbeeld; vaak in de persoon van een buitenstaander. Soms, zoals in dit geval, een Nederlander, vermoedelijk een als boeman optredende Nederlandse onderwijzeres.

## 5. Demonen in de conversatie

Het seksuele motief in demonpossessie, zo vaak beschreven, ontbreekt niet. De incubus is in het pantheon vertegenwoordigd als bosgeest, de *Ampuku*: een medeminnaar uit de geestenwereld die erop uit is de relaties met het andere geslacht te verstoren. De *Ampuku* verschijnt aan vrouwen in de droom als een zwarte man die seksuele gemeenschap met haar heeft. Allerlei stoornissen, variërend van onvruchtbaarheid of andere ontregeling van het voortplantingsvermogen tot frigideiteit of een onvermogen duurzame relaties met het andere geslacht te on-

derhouden, wordt aan geesten van dit type toegeschreven. Deze geesten zijn zeer gevreesd maar spelen een ondergeschikte rol in de gesprekken van vrouwen onderling. Het is opmerkelijk dat mannen die als traditionele genezers (*bonuman*) optreden (Wooding 1973: 232, 349, 376; Stephen 1983: 54) hierover meer te melden hebben dan vrouwen zelf. Ik vermoed dat dit vooral te maken heeft met trots; niemand laat graag een kwetsbare kant zien. Bezetenheidsverschijnselen van dit type zijn te genezen, en een verantwoordelijk hoofd van een huishouden zou niet graag toegeven te lijden onder een ontregelde gevoelshuishouding of belangrijke rituele plichten te hebben verzaakt.

De *Ampuku* heeft verschillende verschijningsvormen, en de incubus is er maar een van. Agressiviteit en aspiraties naar welvaart worden veel vaker besproken. Een vrouw vertelde een droom: zij had een kleine, zwarte man in een grijze auto zien rijden, met rood, wit en blauw erop. 'Dat is een *Ampuku*', was het deskundige oordeel van de ander. Een derde vrouw, behept met een *Akantamasi*, een andere bosgeest, kreeg ook het advies ermee in een auto te gaan rijden. Ook een demon wenst immers 'vertroeteling'.

De angst voor het afglijden naar het asociale is niet denkbeeldig, en deze weg wordt ook geplaveid door de demonen. Het is niet voor niets dat de *bakroe* zich vaak aan het eind van rituelen manifesteren. Als ieder in spanning geleefd heeft over het welslagen en even uitzakt, en er bovendien veel gedronken is, grijpen de 'wezens' die er immers ook zijn, maar nog geen gelegenheid gehad hebben zich te manifesteren, hun kans. Rituelen duren vaak heel lang in de Bijlmermeer, daarvoor worden mensen moe. De organisatoren houden de gasten graag zo lang mogelijk vast; dit verhoogt het prestige. Reden om naar huis te gaan hebben de genodigden ook nauwelijks, dus men blijft bijeen in een wat ongestructureerde situatie. Dan komen er vaak ruzies, half als grap bedoeld, half in ernst. Het ene woord lokt het andere uit en voor wij het weten zijn de demonen los.

#### Een demon in de metro

Het eigenlijke ritueel is afgelopen, er wordt gegeten en gedronken en veel gegrapt over *bakroe*. Florrie heeft veel succes geoogst met haar trance van een bos-Indiaan, haar haren hingen los en ze had er een sigaar bij opgestoken.

Aangemoedigd door de aandacht mengt ook de *bakroe* Desmondje zich in de vrolijkheid. 'Hoeveel is 1 + 1?', kraait Florrie onder luide toejuichingen. Schoolprestaties relateert men graag; het was niet het sterke punt van de aanwezigen. Men antwoordt de *bakroe* ook, zoals dat hoort: 'Drie'. 'Geslaagd', roept Florrie, die meteen bij een molli-vriendin op schoot ploft. Daarbij gaat er een glas om en Desmondje wordt vermanend toegesproken, wat hem niet zint. Iemand die niets in *mati* ('lesbische') verhoudingen ziet, heeft weer andere bezwaren: 'het moet uit zijn met die potterij hier'. Bovendien vindt een derde dat Florrie al genoeg over de tong gaat en het niet moet overdrijven.

Een paar dagen later horen wij dat Florrie uit haar huis is gezet. De deurwaarder is geweest, en ze is voorlopig ergens ondergedoken. Het was haar eigen stomme schuld, is het meest gehoord commentaar. Ze werd betrapt op zwartrijden in de metro, en toen heeft ze 'geregeerd', dat is: ze ging als een bezetene tekeer. Twee controleurs moesten

haar vasthouden; ze hebben haar tegen de grond gedrukt. Toen zijn 'ze' van alles gaan uitzoeken, en het kwam uit dat zij huurschuld had, en ook tegelijk werkte en een uitkering kreeg. Nu is ze ontslagen op haar werk en haar huis kwijt. Wat de publieke opinie tegen haar deed keren was, dat ze het kasgeld van anderen, dat zij in beheer had, erdoorgejaagd had voor haar eigen rituelen: 'Zij is altijd bezig met *winti*-dingen, en het wordt nooit wat'. 'Ze raakt in trance op allerlei soorten muziek, dat kan nooit goed zijn, het geeft haar schande' en 'Dat is wat een niet in de hand gehouden demon met je doet' is de moraal.

De krachten die de *winti* profaan maken zijn sterk, en toch slijt het geloof niet echt uit. Dit wordt alleen begrijpelijk als er emoties in het spel zijn die even sterk zijn als onbeheersbaar. Bovendien kunnen zij alleen ter verklaring worden aangevoerd als zij 'structureel' zijn; dat wil zeggen: steeds door sociale verhoudingen worden gereproduceerd. Een van deze krachten is de noodzaak voor hoofden van huishoudens de groep bijeen te houden en de eindjes aan elkaar te knopen. Assertiviteit is hierbij een onmisbare eigenschap, maar ongemerkt kan men zich hierbij toch met demonen inlaten en geconfronteerd worden met de keerzijde van deze medaille.

## 6. Relaties tussen de seksen

Als 'motor' in deze betekenis kunnen ook de sekseverhoudingen gelden. Het valt namelijk op dat ook die vrouwen die gewoonlijk geneigd zijn tot scepsis inzake *winti*, wel grijpen naar traditionele rituele middelen als zij, haar dochters of kleindochters, door rivalen in deze sfeer worden bedreigd.

Deze emoties hebben niet alleen met affectieve zekerheid, geborgenheid of seksualiteit als zodanig te maken, maar met de grote betekenis die sekserelaties sinds generaties hebben voor het mobiliteitspatroon in het Caribisch gebied. Zoals Mintz (1971: 28) heeft opgemerkt, heeft een seksuele code van concubi-naat en het erop na houden van 'buitenvrouwen' een stempel gedrukt op de inheemse middengroep in plantagekolonies. Patronage door een kleine kring van vermogende heren was een bron van inkomsten voor een groot aantal vrouwen. Dit seigneuriaal gedrag vond navolging onder de lagere strata; het werd gedemocratiseerd en als 'normaal' aanvaard (Hoetink 1961). Zowel onder Surinamers in het land van herkomst (Buschkens 1973: 154-5) als bij de migranten in Nederland zijn dit soort patronageverhoudingen tussen de seksen gebruikelijk. Zolang het gemiddeld inkomen van mannen gemiddeld tweemaal zo hoog is als dat van vrouwen (Kruijer 1973: 183) zullen relaties met mannen wel belangrijk blijven in de aspiraties van vrouwen. Weliswaar hebben vrouwen in Nederland recht op een uitkering, maar hierin zien mannen weer een argument om zich aan hun verplichtingen te onttrekken (Lenders en Van de Rhoer 1983: 90, 155).

Aan de opschriften op rituele benodigdheden die te koop zijn op de markt in de Bijlmermeer kunnen wij dit aflezen. Success, prospering, compelling, fun,

'kon na mi' (Kom bij mij) en 'moni masra' (heer van het geld) staat er te lezen op flesjes olie, wierook en kaarsen. Hieruit alleen al blijkt hoe sterk men seksualiteit en geld verbonden ziet. Het aanknopen van seksuele relaties wordt door vrouwen gemotiveerd met de wens 'iets meer te krijgen'. 'God gaf me mijn kut om mee te werken', zoals één van haar het op niet mis te verstane wijze uitdrukte. De angst buiten de stroom van geld en goederen te raken doet haar vaak de aarzelingen opzij zetten, die door slechte ervaringen zijn ingegeven. Dit motief wordt zo algemeen onderkend, dat de gang van een vrouw naar een genezer (*bonuman*) al snel geïnterpreteerd wordt als een poging een relatie veilig te stellen. Omgekeerd zijn mannen hierop verdacht; hoewel zij graag voor 'macho' spelen en trots zijn op het aantal kinderen dat zij bij verschillende vrouwen verwekt hebben, voelen zij zich ook vaak bedreigd. Zij zijn soms afgunstig op vrouwen die 'overal makkelijker aankomen'. Zij menen al snel dat vrouwen hen magisch proberen te 'binden'; 'kroi' is de term voor deze gevreesde vorm van magie. Overigens laten zij zich op magisch gebied evenmin onbetuigd; Schoonheym (1980: 64) vermeldt dat mannen vrouwen soms 'dresseren' tot prostitutie te hunnen bate. Ziekten en ongelukken wijten mannen vaak aan de magische agressie van een jaloerse of wrokige ex-partner. Zij vertellen hier ook graag over. Het is een belangrijk, wijdverbreid en geaccepteerd thema, waarmee de verteller altijd op een aandachtig en sympathiserend gehoor kan rekenen. 'Zo zit de wereld nu eenmaal in elkaar', iedereen kan erover meepraten. Ook mensen die 'nergens aan geloven' ondersteunen dit soort interpretaties. Het is als het ware de stoplap van deze religie geworden.

Voor vrouwen, wie er veel aan gelegen is haar zelfrespect te bewaren en die toch aangewezen zijn op financiële steun van mannen die hen maar al te vaak vernederen (zie bij voorbeeld Buschkens, loc. cit.), is dit innerlijk conflict alleen al een bron waaruit de innerlijke demon ontstaat. Machteloze woede, in psychologische termen. Maar voor de vrouwen zelf is de demon meer dan een symbool: een realiteit, zowel een krachtbron als een gevaar.

Olga, een veerkrachtige moeder van 10 kinderen, vertelde met verve hoe haar man, die vast werk had bij Bruynzeel, zijn geld placht te verkwanselen over talloze liefjes in Paramaribo. Als hij dan dronken thuiskwam, werd hij agressief. Heel vaak trok zij dan met de kinderen naar haar moeder. Nadat hij zijn roes had uitgeslapen, verscheen hij dan weer voor moeders deur. In tergend-traag tempo imiteert zij de conversatie die zich dan ontspon: 'Moesje?...' 'Ja, me jonge...' Achter de deur siste Olga dan: 'Wat doe je? Heeft hij je ooit een tientje gegeven?' Nee, dat was waar. 'Maar als de kinderen ziek zijn, krijgen ze gratis medische behandeling', redeneerde de moeder. Dan voelde ik de *winti* komen, zei Olga, 'en hij heeft geregéérd. Ze waren allemaal bang voor me'. Dat laatste geeft achteraf nog grote voldoening.

Deze verhoudingen en de ermee samengaannde spanningen en verdenkingen



hebben repercussies voor andere relaties. Niet alleen de (ex-)partners, ook moeder en zusters doen een beroep op mannen om financiële ondersteuning. Moeders zullen dan ook soms in de verleiding komen de relaties van hun zoons met hun partners te ondermijnen en willen stevast die van de dochters goed houden, in beide gevallen alleen al uit financiële oogmerken. De interpretaties van ziekten en ongevallen wordt hieraan aangepast. Toen Eva's nieuwe schoonzoon, die zich van een eerste vrouw wilde scheiden om met Eva's dochter te kunnen trouwen, een aanrijding kreeg, wist zij zeker dat 'die vrouw' erachter zat, hoewel zij zulke interpretaties bij anderen gewoonlijk als 'bijgelovigheid' afdeed. Ook Rosa achtte het raadzaam 'iets te laten doen' door een ritueel specialist toen de tijd voor de bevalling van haar dochter naderde. Zij hadden allerlei viezigheid voor de voordeur gevonden, en waren er zeker van dat de ex-vrouw dat er neergegooid had en dat de rommel '*hebi*' was, met beheksingpogingen beladen.

Wie het goed heeft voelt altijd de druk van de aanspraken van armere verwanten. Ook al erkent men die aanspraken niet altijd als gerechtvaardigd, het neemt de noodzaak niet weg de afwijzing voor zichzelf te rechtvaardigen: 'Die mensen zijn ook altijd blut, het lijkt wel of een *bakroe* hun geld opeet'. Maar familierelaties moeten worden aangehouden, ook al geeft het conflicten tussen partners, anders zou het wel eens op een scheiding kunnen uitlopen. Louise vertelde over de jaloerse familieleden van haar man, die haar kleren te luxueus vinden. Toen ze haar veertigste verjaardag gevierd had, waren ze tot 's morgens vroeg door blijven dansen, het was erg gezellig geweest. Maar toen ze de volgende dag aan het opruimen was kwam er iemand die zei: 'Heb je gezien wat er voor de deur ligt? Er moet iemand een ei kapot hebben laten vallen'. Maar Louise dacht dat het niet gevallen was, want dan zou het alle kanten uit zijn gespetterd. Nee, het was met opzet neergelegd daar. Ze was erheen gegaan met chloor, en had ertegen gepraat: 'Ik weet niet wat dit is, wat je bent of wat je komt doen, maar als het is om kwaad te doen, verdwij dan'. Maar ze was zo ontdaan geweest – ze was alleen in huis geweest op dat moment – dat ze in een soort trance-staat geraakt was. Later hadden ze haar gezegd dat er van alles had kunnen gebeuren: 'De *Ampuku* re-géeerde'.

Het geloof in magie is een zichzelf-versterkend mechanisme. Mensen die, al is het maar half en half, in *afkodré* geloven en in een persoonlijke conflictsituatie geraken, zullen hier dan naar teruggrijpen en het schijnbaar-toevallige als 'intentioneel' zien. Wat een verdedigingsmiddel is voor de een, is een poging tot beheksing voor de ander. De magische aanvallen nopen de bedreigden op hun beurt weer zich met rituele middelen te verdedigen.

Dit mechanisme blijft werken, zolang de 'motoren' aan staan. Dat wil zeggen, men blijft deze visie op de werkelijkheid aanhouden, zolang de verhoudingen waarin men leeft niet wezenlijk veranderd zijn, zolang mensen ten prooi zijn aan diep in het persoonlijk leven ingrijpende conflicten die aan hun positie gekoppeld zijn.

## 7. Slot

Daar waar het aanknopen van relaties met mannen kansen geeft aan vrouwen om zich geld en prestige te verwerven, maar waar de concurrentie hevig is, zal dit levensterrein beladen zijn met magische gevaren. Dit is kenmerkend geweest voor koloniale samenlevingen zoals het voormalig Nederlands-Indië (zie de bijdrage van Moesbergen in dit nummer) en Suriname (zie Thoden van Velzen en Van Wetering, idem) en blijft geldig voor die groeperingen waar deze sekseverhoudingen niet wezenlijk zijn veranderd. Hoewel het in Moesbergens artikel gaat om een middengroep die in de knel raakt, en bij de Creolen in de Bijlmermeer om lagere strata, is dit verschil in sociale positie niet doorslaggevend. Stijging op de maatschappelijke ladder langs deze weg was en is voor beide groeperingen immers een reëel perspectief.

Voorstellingen over zwarte magie en demonengeloof lopen hierbij, als zo vaak, dooreen. In een groepering die vertrouwd is met ritueel handelen is men altijd bedacht op misbruik. Ook gaat men er eveneens van uit dat de demonen, die in iedere ziel sluimeren, geactiveerd zullen worden bij intense rivaliteit. Opmerkelijk is, dat het hier om demonen gaat die de mens van nature eigen zijn, niet om 'gekochte' demonen. Dit laatste type ziet men niet als een vorm van kwade macht waarover gewone mensen beschikken; deze is voorbehouden aan degenen die echt fortuin maken. Zowel het kopen van *bakroe* als het spectaculaire financiële succes heb ik alleen als zaken uit het verleden horen noemen. Zoals gezegd wordt algemeen aangenomen dat de echte duivelspacten in een eerdere historische fase door mannen zijn afgesloten. Hierbij vergeleken ziet men het eigen door demonen geïnspireerd optreden van nu als 'kinderwerk'.

Opmerkelijk is ook, dat openlijke beschuldigingen van hekserij of toverij zo zelden voorkomen, in feite heel atypisch zijn. Meestal gaat het om roddel en bedekte aantijgingen, en om klachten die bij de 'traditionele' genezer naar voren komen. Dit is in overeenstemming met de bevinding dat er, buiten de beperkte kring van naaste verwanten, weinig duurzame relaties zijn, en dat mensen in alle andere relaties geen vitale belangen delen. Het hierboven al gesignaleerde individualisme biedt geen basis voor gezamenlijk optreden bij een verdenking.

Deze bijdrage is gebaseerd op gesprekken met vrouwen. Het is interessant te zien wat haar mening is over demonen en het duivelspact. Vaak immers worden vooral vrouwen genoemd als ontvankelijk voor bezetenheid door op seksueel verkeer beluste demonen. Ook in de Surinamistiek ontbreekt dit thema niet, zoals wij gezien hebben. Vrouwen erkennen het bestaan van deze machten, maar zijn er, althans in de onderlinge gesprekken, niet sterk mee gepreoccupeerd. Voor vrouwen is vooral de eigen agressie en rebellie belangrijk, en haar verlangen naar welvaart. Ook de gevaren hiervan; buiten zichzelf raken, met schande worden overladen en afglijden naar het asociale zien zij duidelijk voor zich. Maar

over het algemeen zien zij haar *bakroe* als ondeugend, niet als slecht. Een demon herbergen wordt, zoals gezegd, gedefinieerd als iets 'normaals'; in iedereen hui-zen goden en demonen, en men heeft deze machten van tijd tot tijd nodig.

Dit beeld verschilt eigenlijk weinig van dat bij Bosnegers of Europeanen. In grote lijn waren mannen altijd de eersten om duivelspacten te sluiten; deze actoren werden ook eerder gezien als meesters over de demon dan als slachtoffers. Naarmate de tijd verstreek raakten meer vrouwen met demonen geïnvolveerd, maar haar macht over de geest en de winst bij de transactie werden duidelijk lager ingeschat (cf. Cohn [1975: 233]; De Waardt in dit nummer). Creoolse vrouwen schijnen dit in de symbolentaal te beamen, met dit accentverschil dat zij zichzelf toch niet als machteloze prooi van de demon zien.

Dit alles staat vermoedelijk in verband met het feit dat de vrouwen, als hoedsters van de Afro-Surinaamse religie, over een grote mate van autonomie beschikken. Deze religie geldt in hoge mate als een privé-aangelegenheid, als een *oso-sani* (huis-zaak). Als zelfstandige hoofden van huishoudens kunnen vrouwen, ook binnen haar eigen informele organisaties, tot op grote hoogte het discours bepalen. Afgezien van de dyadische relatie tussen genezer en cliënt is familie, huishouden of vrouwengroep de enige context waarin de werkelijkheid rond *winti* gestructureerd wordt. Ongewenste 'definities van de situatie', waarin vrouwen zouden worden voorgesteld als willoze slachtoffers van sacrale of profane machten, kunnen hier geen ingang vinden. Vrouwen zien zichzelf als actoren, die verantwoordelijk zijn voor de eigen transacties, zowel op het materiële als het spirituele vlak.

Mijn dank voor constructieve kritiek gaat uit naar Lodewijk Brunt, Jojada Verrips en Wilhelmina van Wetering

## Literatuur

- Buschkens, W.F.L., *The family system of the Paramaribo Creoles*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1974.
- Cohn, N., *Europe's inner demons*. Heinemann, Londen 1975.
- Doorn, J.A.A. van, Het miskende pluralisme. In: G.G. Cain e.a. (red.) *Etnische minderheden*. Boom, Meppel-Amsterdam 1985, p. 67-96.
- Ferrier, J.M., *De Surinamers*. Coutinho, Muiderberg 1985.
- Herskovits, M.J., en F.S. Herskovits, *Suriname folklore*. AMS Press, New York 1969 (1936).
- Hoetink, H., Gezinsvormen in het Caribisch gebied. *Mens en Maatschappij* 1961, p. 81-93.
- Kruijer, G.J., *Suriname, neokolonie in rijksverband*. Boom, Meppel 1973.
- Lenders, M., en M. v.d. Rhoer, *Mijn god hoe ga ik doen?* SUA, Amsterdam 1984.
- Marwick, M., (red.), *Witchcraft and sorcery*. Penguin, Harmondsworth 1982.
- Mintz, S.W., The Caribbean as a socio-cultural area. In: M.M. Horowitz, *Peoples and cul-*

- tures of the Caribbean*. Garden City, New York 1971.
- Otto, R., *Het heilige*. Paul Brand, Hilversum 1963 (1917).
- Sansom, Basil, When witches are not named. In: Max Gluckman (red.), *The allocation of responsibility*. Manchester University Press, 1972: 193-226.
- Schneider, Jane, Spirits and the spirit of capitalism. Conferentie Religious Regimes and State Formation. VU, Amsterdam 1987.
- Schoonheym, P.E., *Je geld of... je leven*. ICAU, Utrecht 1980.
- Stephen, Henri J.M., *Winti, Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Nederland*, Amsterdam 1983.
- Wetering, W. van, Ritual laundering of black money among Surinam Creoles in The Netherlands. In: Ph. Quarles van Ufford en M. Schoffeleers (red.), *Religion and development*. Free University, Amsterdam 1988, p. 247-264.
- Wooding, Ch.J., *Winti, een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname*. Krips Repro, Meppel 1973.
- Wooding, Ch.J., *Geesten genezen*. Konstapel, Groningen 1984.