

1. De taal van de emoties

Duivelspacten zijn niet alleen een westers verschijnsel. De weg naar de moderne wereld wordt maar al te vaak, en op allerlei plaatsen in de wereld, door de duivel geplaveid. Snelle economische ontwikkelingen blijken het hekserijgeloof te kunnen activeren. De voorstellingen over contacten met dubieuze of kwaad-aardige machten zijn soms een noviteit, maar vaak ook een nieuwe loot aan de oude stam van geloof in zwarte magie. De voorstellingen over het kwaad veranderen bovendien mee met de ontwikkelingen: we kunnen deze symbolenwereld decoderen als een commentaar op de lotswisselingen van een groepering of, in andere bewoordingen, beschouwen als een historisch logboek.¹

Antropologen hebben dikwijls het bestaan van dit type voorstellingen gesignaleerd. Bij de analyse hiervan is de aandacht echter vooral uitgegaan naar de publieke vormen van gedrag die met deze duivels- of hekserijvoorstellingen samenhangen: naar beschuldigingen en veroordelingen. Het beeld van duivel en heks – de iconografie van het Kwaad – werd tot voor kort als onderzoeksobject verwaarloosd. Hier willen wij laten zien dat een dergelijk onderwerp de moeite van het bestuderen waard is.

Maatschappelijke spanningen leven meestal ondergronds en zijn dan moeilijk te bestuderen voor die antropologen die uitsluitend vertrouwen op de empirische traditie: de observatie en registratie van sociale gebeurtenissen, verdiept met kennis opgedaan uit vraagg gesprekken. Indicatoren die ons op indirecte manier in staat stellen die spanningen te analyseren zijn buitengewoon welkom. De studie van duivelsgeloof en hekserij in al zijn verschillende aspecten is zo'n nuttige omweg. De antropoloog Marwick (1982: 300-313) betoogt dat hekserijbeschuldigingen een goede graadmeter zijn voor sociale spanningen. Dit willen wij als volgt herformuleren: zowel het hekserijgedrag (beschuldigingen, veroordelingen) als het hekserijgeloof leveren belangrijke aanwijzingen over de spanningen die zich in een maatschappij voordoen. De voorstellingen die men zich van het Kwaad maakt (heks, duivel, demon), vormen een goede graadmeter voor onder de oppervlakte levende tegenstellingen. Deze noties vormen te zamen

een 'taal van het emotionele leven', die de contouren van het maatschappelijke spanningsveld verraadt. Dit veld is groter dan een dorp, stam, volk of andere culturele eenheid, de politieke of culturele eenheden die meestal gebruikt worden bij antropologische hekserijstudies. Het spanningsveld ontstaat uit politieke en economische processen die hun oorsprong hebben in veel ruimere, vaak mondiale, 'wereldsystemen'. Hoewel deze processen een 'modern' aangezicht hebben, wordt de taal van het emotionele leven geschreven op archaïsche wijze: ze gebruikt woorden en de syntaxis van de droom, waarin de wonderlijkste en meest verrassende combinaties mogelijk zijn.

Een bekend voorbeeld uit de hedendaagse antropologische literatuur kan dit verduidelijken. Taussig (1980) heeft laten zien dat duivelscontracten, waarvan men in Columbia gelooft dat arbeiders op suikerrietplantages die afsluiten, reacties zijn op economische tegenstellingen in dit gebied. Zoals in Goethes *Faust* verkoopt de mens (de beschermeling) zijn ziel in ruil voor materiële welvaart. Op wat langere termijn moet de contractant zwaar voor deze transactie boeten. Hij krijgt waarom hij vroeg, maar niets van deze winsten beklijft; alles schiet hem door de vingers. Zijn lot is ziekte, wanhoop en een vroegtijdige, verschrikkelijke dood.

Taussigs centrale stelling is dat zich bij de overgang van prekapitalistische naar kapitalistische produktiewijze een ramp heeft voltrokken. Mensen zijn niet alleen van hun bestaanszekerheid beroofd maar ook van hun vermogen de sociale realiteit te begrijpen. De nieuwe wereld is normloos geworden, terwijl inzicht en verbeeldingskracht verstikt zijn. Taussig (1980: 121) is van mening dat het voorstellingsvermogen van grote groepen een knauw heeft gekregen:

'The advance of market organization not only tears asunder feudal ties and strips the peasantry of its means of production but also tears asunder a way of seeing.'

Maar weldra ontwikkelen bepaalde groepen, die een precaire plaats in het economische leven innemen, opnieuw fantastische voorstellingen. Taussig (1980: 123) houdt een pleidooi om de produkten van deze collectieve verbeelding, ook als die verpakt zijn als folklore, en gebruik maken van archaïsche beelden, serieus te nemen:

'To read things as though they were sacred texts, to fill them with the penetrating sadness of the loser and the dejected outsider, projecting the distress that arises in the face of a political and historical nightmare.'

De vraag is natuurlijk hoe wij die 'sacrale teksten' kunnen lezen. Wij delen met Taussig het gevoel dat het demonengeloof – zoals ook het hekserijgeloof – een *via regia* is tot het ondergrondse leven van een maatschappij. Maar hoe te werk te gaan? In het geval van het duivelscontract krijgen we in ieder geval een zekere greep op de zaak door de theatrale samenhang in de gaten te houden. Duivel en beschermeling ontmoeten elkaar in een verhaal dat sterk het karakter draagt

van een toneelstuk. De betekenis kan in dit geval gedecodeerd worden door naar de ontwikkeling van het verhaal te kijken; de gebeurtenissen die volgen op het duivelscontract geven immers de moraal van het verhaal prijs. Maar meestal gaat het slechts om fragmenten, om emotioneel geladen maar onverbonden fantasmen, om 'flashes of insight', zoals Taussig (1980: 120; 1987: 368), in navolging van Walter Benjamin, deze noemt. Bij zulke fragmenten wordt de ontcijfering veel problematischer. De moeilijkheden worden nog vergroot door het feit dat de heftigste gevoelens dikwijls schuilgaan achter de meest onschuldige beelden. Bij het lezen van deze 'sacrale teksten' stuiten we dus op minstens twee problemen: het fragmentarische karakter van de tekst en het feit dat de boodschap, die in de tekst besloten ligt, vaak gemaskeerd is.

Ons voorstel is de verborgen boodschap van dit type fantastische vertellingen te achterhalen door steeds de vraag te stellen wat de verteller bedoeld kan hebben. Dat lijkt vanzelfsprekend, maar gezien de huidige trend in de antropologie om de tekst sacraal te verklaren toch geen overbodige stellingname. De tekst moet opnieuw als problematisch gezien worden. Naast een manifeste kant, vaak van absurdistische of fantastische aard, bestaat er ook een latente boodschap die zich niet onmiddellijk wenst prijs te geven. Teksten hebben dubbele bodems. Met dit verschil tussen manifest en latent willen we beklemtonen dat sommige uitspraken makkelijk gedaan worden, zonder veel pijn of terughoudendheid, terwijl andere daarentegen als buitengewoon moeilijk ervaren worden. Bij zaken als een duivelsgeloof en hekserij kun je verwachten regelmatig op culturele ideeën te stuiten die een sterke verborgen kant hebben. Sommige zaken bespreekt men nu eenmaal liever niet, ook niet onderling.²

Enkele hulpmiddelen voor de ontcijfering zijn voorhanden. Zo valt te denken aan het gebruik van bepaalde psychoanalytische inzichten voor het decoderen van de archaïsche taal waarin de collectieve verbeelding zich uitdrukt. Hierbij gaan onze gedachten in de eerste plaats uit naar Freuds (1900) beroemde 'droomboek': zijn rapport over en commentaar op zijn eigen dromen en die van zijn patiënten en kennissen. Freud wijst op drie processen die volgens hem de droomtaal gestalte geven. De twee belangrijkste processen voor Freud zijn 'verdichting' en 'verschuiving'. 'Verdichting' wijst op het verschijnsel dat één enkele voorstelling verschillende betekenissen kan omvatten en uiteenlopende emoties onder dak kan brengen. Bij 'verschuiving' gaat het om het gebruik van betrekkelijk onschuldige beelden voor zaken die heftige emoties opwekken. In de voorbeelden uit *Die Traumdeutung* gaat het veelal om maskerfiguren, meestal onbelangrijke personen die in de droom verschijnen en slechts door bepaalde nauwelijks opvallende kenmerken doen herinneren aan de actoren waar het werkelijk om gaat.³ Beide mechanismen, 'verschuiving' en 'verdichting', vervormen en vertekenen boodschappen. Bij het derde mechanisme denkt Freud aan de middelen die de droom ten dienste staan om een verhaal te construeren.

Visuele beelden vormen vaak de bouwstenen. Wij zullen dit mechanisme hier de 'enscenering' noemen, de organisatie van onverbonden elementen tot een nieuwe fantastische vertelling. Hoewel Taussig het wetenschappelijk werk van Freud niet noemt, baseert hij zich in feite op dit laatste proces als hij de betekenis van het duivelspact tracht te duiden.

In verschillende delen van de wereld zullen wij aspecten van het hekserij- en duivelsgeloof onder de loep nemen. Soms gebruiken we psychoanalytische inzichten voor de duiding, vaker proberen we de betekenis te benaderen door metaforische uitdrukkingen en andere tropen als zingevers serieus te nemen. De bedoeling van dit duidingswerk is inzicht te verkrijgen in maatschappelijke spanningsvelden. Achtereenvolgens komen aan de orde: het demonengeloof van de Surinaamse Bosnegers, het zombie-geloof van Haïti met enkele opmerkingen over vergelijkbare voorstellingen in Kameroen, de heksenjachten van Salem (1692; New England) en Mora (1668-1670; Zweden). Zelf hebben we onderzoek gedaan in Suriname (Thoden van Velzen en Van Wetering 1988); het ligt dus voor de hand deze gegevens hier uitvoerig te bekijken. Het materiaal over het Haïtiaanse zombie-geloof is regelmatig in discussie en daarom al een reden om er aandacht aan te geven. De gevallen Mora en Salem dienen om de basis voor onze generalisaties wat te verbreden: bij het eerste gaat het om een geval van Europese hekserij; het tweede handelt over een heksenjacht in een 'verlengstuk' van Europa in Noord-Amerika.

2. Boze geesten van de Bosnegers

Het geloof in boze geesten is een vast element in de traditionele Afro-Amerikaanse erfenis (Herskovits 1958: 254-258). Afro-Surinaamse samenlevingen vormen op deze regel geen uitzondering; zowel de Creolen van de kustvlakte als de Bosnegers van het binnenland geloven in het bestaan van boze geesten die onderdeel vormen van een complexe kosmologie.

In Suriname staan deze boze geesten bekend onder de naam *Ampuku* (*Apu-ku*) en *Bakuu* (*Bakru* of *Bakulu*). De Ndjuka Bosnegers van het zuidoosten van Suriname maken een duidelijk onderscheid tussen *Ampuku* en *Bakuu*. De *Ampuku* beschouwen zij als gevaarlijk en vaak kwaadaardig, maar toch als geesten of goden die nu eenmaal onvermijdelijk bij de natuurlijke orde behoren. Deze *Ampuku* zijn goden van het woeste bos, van de wildernis, ongetemde krachten die vaak schade aanrichten, maar waarmee de mens ook tot een bevredigend vergelijk kan komen. We noemen ze Bosgoden. De *Bakuu* of Demonen zijn de meest kwaadaardige onder de bovennatuurlijke wezens, een voortdurend gevaar voor mens en samenleving.

Een akkoordje met een heks. Bezetenheid door een Bosgod geldt al als gevaarlijk, zowel voor het medium zelf als voor de gemeenschap. Bosgoden gedra-

gen zich vaak als bedriegers, die er groot plezier aan beleven mensen voor de gek te houden; soms deinzen zij er ook niet voor terug om het medium en diens naaste verwanten een gemene streek te leveren. Erger is nog dat sommige Bosgoden zich lenen tot alle kwaad en bereid zijn zich voor het karretje van een heks te laten spannen. De heks, degene die door naijver of morbiditeit wordt gedreven, behoeft hiervoor maar heel weinig te doen. Een gang naar een afgelegen plek in het bos, waar de veile wezens huizen, en een eenvoudig offer zijn voldoende. Ziel noch zaligheid wordt verpand; de heks biedt muntjes, kaurischelpen, flessen drank of lappen stof. Dit offer gaat vergezeld van een verzoek aan de Bosgod om een vijand te vervolgen met tegenslag, ziekte of dood. Precies het soort giften dat men ook brengt bij eerzame offeranden; het verschil en het macabere liggen in de strekking van het gebed.

Dit is de prototypische vorm van het contract met de duistere machten van het bos. Hierop bestaan varianten; soms schakelen de Bosgoden de hulp in van hun handlangers, 'kwade dingen' (*takuu sani*) genoemd. Dit zijn onbezielde, robotachtige wezens die mechanisch de gegeven opdrachten uitvoeren. Hoe angstwekkend dit 'duivelspact' ook mag zijn, de voorstelling hiervan mist alle de fantasie prikkelende details die het westers duivelspact kenmerken. Het gaat simpelweg om een karikatuur van respectabel ritueel handelen. Het gevaar ligt juist in het kleine en gemakkelijke van de stap van rechtschapenheid naar verworping, zo schijnt het beeld tot uitdrukking te brengen. Men noemt dit 'hekserij kopen' (*bai wisi*). In het begin van de jaren zestig gold dit als een beangstigende vorm van zwarte magie, die bestond naast andere: de bloedzuigende vampier (*azeman*), 'vergiftiging' en kwaadwillige toverij, het Europese 'maleficium' (Van Wetering 1973a). Vaak liepen deze schrikbeelden ook in elkaar over.

Van rood naar zwart. Jagers die menen Bosgoden ontmoet te hebben zeggen dat ze op Indianen lijken. De confrontatie zou diep in het bos plaats hebben gevonden, onverwacht en plotseling. Deze jagers beschrijven de verschijningsvorm van de geesten als van menselijke lengte, soms iets kleiner, lichtbruin van kleur, soms met rode kleurstoffen ingesmeerd, zoals Indianen dat plegen te doen. Anderen houden echter vol dat de gedaante waarin de Bosgod voor het eerst aan hen was verschenen, die van een Bosneger was. Gemeenschappelijk in al deze verschijningen is het beeld van de 'nobeke wilde', een natuurkind dat, ongecorrumpéerd door de maatschappij, zich spelenderwijs in leven houdt.

Van onverwachte ontmoetingen in het bos gaat een grote dreiging uit. Mediums van Bosgoden tonen zich in het bijzonder gevoelig voor dergelijke gevaren. In hun verhalen wordt dit door symbolische verschuivingen verhuld. Beelden die weinig emoties oproepen worden gebruikt om beladen voorstellingen te maskeren. Zo wordt ook in dit voorbeeld de Demon aanvankelijk gemaskerd ten tonele gevoerd. Het lijkt dan alsof er geen vuiltje aan de lucht is.

Amulafu ging op jacht. Toen hij een eind het bos was ingetrokken, rees plotsklaps een gestalte voor hem op om kort daarna weer te verdwijnen. Alleen door het onverwachte van de ontmoeting, en door de snelle verdwijning in het niets, begreep Amulafu dat hij een Bosgod had ontmoet. Niets aan de verschijning zelf deed overigens aan een geest denken. De Bosgod was alleen wat klein van stuk voor een mens, met dunne beentjes en kleine voetjes. Deze Bosgod was er niet op uit om contact met de mensen te zoeken, terwijl ook duidelijk was dat hij geen kwade bedoelingen jegens Amulafu koesterde. De godheid was kennelijk geheel in zijn eigen bezigheden verzonken geweest. Zoals andere Bosgoden woonde hij ook in het bos en hield zich met de jacht bezig.

De Bosgoden gedragen zich in veel opzichten als mensen. Zij bedrijven de jacht met passie. Slechts enkele vreemde gebruiken maken duidelijk dat het niet om mensen gaat. Terwijl bij voorbeeld Ndjuka's met honden jagen, gebruiken Bosgoden bosvarkens, stekelvarkens, gordeldieren en miereneters. Sommige jagers menen deze beesten gezien te hebben in boten waarvan Bosgoden kennelijk ook gebruik maken. Interessant is het volgende jachtverhaal waarin een 'overvloeier' plaatsvond, een typisch voorbeeld van 'verschuiving' in de freudiaanse zin, dus van een 'onschuldig' beeld naar een dreigende voorstelling.

Op zekere dag achtervolgde Amulafu een kudde bosvarkens die op het punt stond een kreek over te steken. Hij vuurde enkele schoten af maar géén trof doel. Hij staakte het schieten toen achter de kudde een wezen opdook dat er als een Indiaan uitzag. Hij besefte dat dit de verschijningsvorm van een Bosgod was die vermoedelijk de varkens voor zijn schoten had geschut. Maar onder zijn ogen veranderde het creatuur van vorm: de Indiaan werd donker van huidskleur en schrompelde ineen. Deze transformatie eindigde toen het wezen de lengte van een kind had gekregen. Het bleek toen uitgerust met een waterhoofd, was nachtzwart en droeg ook een zwarte *kamisa*, het traditionele kledingstuk van de man. Een Bosgod was in een Demon veranderd.

Al in de eerste helft van deze eeuw had zich deze Demon, dit nieuwe type van boze geest, gemanifesteerd in de maatschappij van de Ndjuka's. Veel ziekte- en sterfgevallen werden eraan toegeschreven. Bij de Ndjuka's van de Tapanahoni werd toen sterk vertrouwd op de effectiviteit van rituele tegenmaatregelen. Het kwaad gold in principe als beheersbaar; in gevallen van hardnekkige demonische bezetenheid werd naar een paardemiddel gegrepen: het exorcisme. Maar er waren toen ook al Bosneger-nederzettingen, op enige afstand van de politiek-religieuze centra gelegen, waar men niet zo ver wilde gaan. Zoals we spoedig zullen zien, schroomde men soms niet een zekere legitimiteit aan de mediums van Demonen te verlenen. Kortom, de accommodementen met de kwade genii liepen sterk uiteen; zij besloegen een spectrum dat loopt van vrijwel volledige aanvaarding, zeker in het geval van de Bosgoden (*Ampuku*), tot de onvoorwaardelijke uitdrijving van Demonen (*Bakuu*) in sommige andere gebieden die door Bosnegers bewoond werden.

3. Demonen en economie

'Es ändert sich die Art, in der die Menschen miteinander zu Leben gehalten sind; deshalb ändert sich ihr Verhalten; deshalb ändert sich ihr Bewusstsein und ihr Triebhaushalt als Ganzes' (Elias 1969: II, 377).

Een boze geest bij de Bosnegers is, zoals elders op de wereld, een kristallisatie van angsten. Het brede scala van boze geesten weerspiegelt verschillende soorten angsten. Sommige zijn van oppervlakkige, tijdelijke aard en richten zich bij voorbeeld op vreemdelingen, andere liggen dieper in de menselijke psyche verankerd. Vooral de angsten van de mens voor zijn eigen asociale strevingen, voor verworping en ontsporing, nemen dikwijls heftige vormen aan. Tegelijkertijd zijn ze niet eenvoudig te analyseren. Dergelijke gemoedsbewegingen blijven immers vaak onbestemd van aard, laten zich niet in één concrete vorm gieten. Een tweede moeilijkheid bij de studie van boze geesten, en de daarachter liggende angsten, is de historische ontwikkeling die een samenleving doormaakt. De Bosnegers zijn in de loop van hun verblijf in het Surinaamse binnenland met verschillende economische mogelijkheden, beperkingen en gevaren geconfronteerd geweest. Deze sociaal-economische verschuivingen beïnvloeden, direct of indirect, de gevoelshuishouding van de participanten in die processen.

Tenminste drie stadia kunnen worden onderscheiden: de commerciële houtkap, de goudindustrie en de fase van geplande ontsluiting van het binnenland door de overheid. Hoewel de grondtrekken van het demonengeloof hetzelfde blijven, brengt elke fase toch zijn eigen accenten en toevoegingen. Het zijn vooral deze variabele elementen die hier aandacht krijgen. In dit gedeelte komen vooral Demonen aan de orde; de reden is dat deze bij uitstek geschikt zijn om uitdrukking te geven aan de onlusten waarmee de bevolking van het Surinaamse binnenland zich geconfronteerd wist.

De houtkappers. Dit stadium valt grotendeels samen met de negentiende eeuw. De Bosnegers, de Ndjuka's ook, woonden in het begin van deze eeuw nog vrijwel uitsluitend in het diepe binnenland. Vanaf ongeveer 1825 werden de eerste nederzettingen in het kustgebied gesticht. De bewoners van deze nieuwe vestigingsplaatsen waren voornamelijk houtkappers. Aanvankelijk droegen hun bezoeken aan het kustgebied een tijdelijk karakter, maar geleidelijk aan besloten steeds meer Bosnegers zich definitief in het kustgebied te vestigen. De berichten over het religieuze leven in die dagen zijn schaars; dit geldt in het bijzonder voor de demonologie. De geschriften van de Matawai Bosneger Johannes King vormen hierop een uitzondering. Het demonengeloof, zoals dat in de groep van King bestaan blijkt te hebben, week vermoedelijk op belangrijke punten af van de situatie elders in het binnenland. King maakte deel uit van een groep die in het grensgebied tussen Bosneger-territoire en plantagekolonie rondzwierf, uitgestoten door stamgenoten op verdenking van hekserij.⁴ Deze Ma-

tawai's stonden in voortdurend contact met andere Bosnegers: Saramaka's van de Suriname-rivier en Ndjuka's van de Tapanahoni. Ook brachten zij regelmatig bezoeken aan Paramaribo. Het demonengeloof dat King beschrijft, weerspiegelt vermoedelijk een situatie van ontworteling. Vrij zeker is in ieder geval dat dergelijke geloofsvoorstellingen in de vorige eeuw een bescheiden plaats innamen.⁵ Bij de groep van King, zoals we nu zullen zien, was dat echter anders.

King schildert in zijn 'Bekentenisboek' (*Bikenti Boekoe*), maar vooral in zijn 'Boek der Verschrikkingen' (*Skreki Boekoe*) de dreiging die van de Demon uitgaat. Het is de moeite waard hem uitvoerig te citeren:

'Luister, wat ze de boze geest noemen is niet de *winti* (geest), die de medicijnmannen in hun dans opwekken, maar het zijn een soort duivelsgeesten die medicijnmannen noch afgodspriesters kunnen beheersen zoals zij willen, want ze zijn kwaadaardig en sterk en zijn in staat op slinkse wijze allerlei kwaad te bedrijven. Ze kunnen zich in verschillende lelijke gedaanten veranderen. Ze kunnen zich omtoveren, alleen om mensen kwaad te doen. Zelfs medicijnmannen zijn niet in staat ze bij iemand uit te drijven als ze hem tot last zijn. Wel, zulk soort geesten zijn nu boze geesten. Als hij bezit van iemand neemt en God zelf zo iemand niet helpt, zal hij zeker sterven (...). Zelfs medicijnmannen doden ze alsof het niets was. Wel, dat noemt men nu boze geesten of duivelsgeesten. In de negertaal noemen wij hen *bakroe*, of *adoompje* of *apoekoe*. Wat ze bidden noemen (verzoek tot aflaten, schr.) is hun onbekend, ze laten zich niet smeken, alleen kwaad en nog eens kwaad weten deze geesten te doen.'⁶

In het *Skreki Boekoe* (n.d.) wijst King de Creolen aan als specialisten op het gebied van Demonen. Vooral de gouddelvers, die tegen het einde van de jaren zeventig van de vorige eeuw regelmatig in Bosneger-nederzettingen in het kustgebied verbleven, beschouwt King als dienaren van de Demonen. Maar ook binnen Kings eigen gemeenschap, de nederzetting Maripaston, bleek een ware Demonen-epidemie te woeden. Niet minder dan tien personen noemt King (ibid.) als bezeten door Demonen; voor een kleine gemeenschap van minder dan 100 inwoners is dat indrukwekkend. Uit de opsomming van King kan men ook afleiden dat niemand immuun was: hij noemt als slachtoffers mannen en vrouwen, notabelen en gewone burgers. King wijst erop dat met de vestiging van een christelijke gemeente in Maripaston aan deze aanvallen van demonen een einde kwam. In de geschiedenis van het binnenland gebeurt dit herhaaldelijk: zodra zich een religieus centrum gevestigd heeft, christelijk of Afro-Surinaams van aard, wordt het demonengeloof teruggedrongen.

Uit het relaas van King wordt duidelijk dat verstandsverbijstering de meest opvallende psychische ontregeling was die door demonen werd veroorzaakt.

'Mijn jongere broer Jacob Vos. Met hem was het zo dat als de boze geest bezit van hem nam, hij twee dagen lang niet meer wist wat hij deed en zelfs niet kon eten. De boze geest liet hem overal heen rennen, in het moeras, de doornstruiken en naar allerlei gevaarlijke plaatsen. Hij wist dan niets meer van zichzelf en trok zich van niemand iets aan, zolang de boze geest zijn lichaam niet had verlaten. Pas als de boze geest hem enige tijd had verlaten, kwam hij weer bij zinnen.'

Het 'pact met de duivel', een vast element in het demonengeloof, zien we ook hier terugkeren. Als King (1981: 17) spreekt over de heks (*wisiman*) zegt hij dat deze in staat is met de Demon overeenkomsten af te sluiten:

'Zij kunnen hem opdragen iemand op afstand te doden, al is de persoon niet in de buurt. Als ze zijn naam maar kennen, spreken ze met de boze geest en geven hem *wisi* (hekserijmiddelen) om bij het slachtoffer te brengen. Op een dergelijke manier doden de *wisiman* heel wat mensen in het binnenland. Maar ook op plantages waar blanken wonen doen ze het zo.'

De vrachtvaarders. Rond 1885 breken zich grote veranderingen baan in het Surinaamse binnenland. Waren al sinds het begin van de jaren zeventig van de vorige eeuw goudzoekers actief in de kustvlakte, het gebied beneden de vallen en de stroomversnellingen, tien jaar later werden rijke *placers* ontdekt aan de bovenloop van de rivieren in Suriname en Frans Guyana. Het transport naar dit El Dorado kon uitsluitend plaatsvinden met korpalen van Bosnegers. Zij gebruikten deze monopoliepositie voor het afdwingen van hoge vrachttarieven. De *patrons*, de booteigenaren, verdienden geld als water. Massaal keerde men het oude houthakkersbedrijf de rug toe om zich op het transport van goudzoekers, hun gereedschap en hun victualiën te gaan toeleggen (De Beet en Thoden van Velzen 1977). Jonge verwanten werden voor een appel en een ei aan het werk gezet; zij moesten dagen lang punteren tegen de stroom op met een korpaal die één tot twee ton lading vervoerde. Enkele malen per dag moest de boot ontladen worden. Dan sjouwde de bemanning de zware vrachten over glibberige stenen in stroomversnellingen naar een hoger niveau in de rivier. Viel er 's nachts regen, dan schoot ook vaak de nachtrust erbij in. Urenlang stonden de Bosnegers dan te hopen om te voorkomen dat de boot zou zinken. De vrachtvaarders werkten hard; velen hadden last van rugklachten, anderen gingen door tot ze erbij neer vielen. De achterblijvers in de dorpen lieten ze aan hun lot over. Vrouwen en kinderen leden vaak gebrek; in sommige gebieden kwamen zelfs hongersnooden voor. Dit tweede stadium kan als volgt worden samengevat: volledige participatie in de geldeconomie door alle volwassen en gezonde mannen; jonge mannen ploeterden voor weinig geld voor ouderen; de *patrons* verwaarloosden hun traditionele plichten.

Voor de demonologie van deze periode moeten wij in sterke mate terugvallen op de geschriften van W.F. van Lier, die zijn materiaal in hoofdzaak tussen 1910 en 1926 verzamelde. Hij onderhield veel contacten met Ndjuka's van het Tapanahoni-gebied, waar hij ook enkele jaren als bestuursambtenaar verbleef (De Groot 1969). Van Lier (1945: 6) omschrijft de Demon als volgt:

'Bakroe is een kwelgeest, die zich in allerlei gedaanten, zoals padden, vogels, vooral de Didibrikraoe, enz. kan voordoen. Veelal verschijnt hij echter voor het menselijk oog, als een dwergje van het mannelijk geslacht met een waterhoofd, terwijl de eene helft van het lichaam van hout is, de andere van vleesch en been.'

Van Liers opmerking dat het dwergje van het mannelijk geslacht is suggereert dat mannen in het demonendrama centrale actoren zijn. Het roept de vraag op naar de identiteit van de man die in dit fantasma als demonische dwerg wordt uitgebeeld. Wij suggereren dat het de vrachtaarders zijn geweest die hier de verbeelding hebben geprikkeld. Zij onderwierpen zich volledig aan de eisen van de goudindustrie, een grove vorm van kapitalistische roofbouw op natuur en mens.

De iconografie wijst in de richting van *Verdinglichung*: het wezen is immers voor de helft van hout. In symbolentaal wil dat zeggen dat er een reductie van menselijkheid heeft plaatsgevonden. Om succes te hebben in de moderne kapitalistische wereld moet de mens zich kennelijk niet gedragen als een schepsel van vlees en bloed maar als een ding, een machine. Soms drukt men zich ook anders uit: dan wordt gesteld dat de houten kant, de ongevoelige zijde, dient om slagen mee af te weren (Herskovits en Herskovits 1936: 10⁵; Vernon 1980: 4). Het is het eelt waarover de mens moet beschikken om te kunnen voortbestaan.

Eenzelfde vrees voor *Verdinglichung* komt ook naar voren in de angsten rond 'kwaadaardige dingen' (*takuu sani*), de knechtjes van de Bosgoden. Het begrip 'kwaadaardige dingen' is op zichzelf interessant: het vraagt de aandacht voor het mechanische, het onmenselijke in wat sommigen doen. Een boze geest is als 'een ding', niet iets menselijks dat zich kan aanpassen aan veranderende omstandigheden. Het medium waarvan de geest bezit heeft genomen, is teruggebracht tot een robot, die slechts standaardreacties kan voortbrengen. Aggressiviteit en geldingsdrang beginnen tot de normale, automatische reflexen te behoren waarop het psychisch beheerscentrum, ego en superego, nauwelijks meer vat lijkt te hebben. In de hoogtijdagen van de vrachtaard (1885-1925) hebben de vrachtaarders zich inderdaad vaak als demonen of machines gedragen: onderhoudsplichten ten opzichte van verwanten werden verwaarloosd. In de jacht op het fortuin, zo herinneren de oude mannen zich vandaag nog, trad de *patron* voor zichzelf en zijn bemanningsleden als een beul op.

Nog meer dan in de tijd van Johannes King leken de angsten verinnerlijkt te zijn. Zeker, ook toen nog vreesde men dat Demonen door Creolen of andere vreemdelingen als 'wachters' over hun bezittingen waren aangesteld. Maar de iconografie met haar nadruk op mannen van de eigen groep en op *Verdinglichung* wijst op angsten die naar binnen zijn gekeerd. Het lijkt ons moeilijk de gedachte te verwerpen dat de hoogconjunctuur van het begin van deze eeuw en de vele psychische ontregelingen, door de Ndjuka's als demonische aanvallen begrepen, iets met elkaar te maken moeten hebben. Van Lier (1945: 6) noemt het lijden van patiënten met verstandsverbijstering grenzeloos. Hij voegt daaraan toe dat hem slechts weinig gevallen van genezing bekend zijn.

'Een verschrikkelijke, misschien wel de verschrikkelijkste vorm van bakroe is wel, naar mijn oordeel, de lauw (krankzinnigheids) bakroe. Geen geval van krankzinnig-

heid – er komt betrekkelijk veel krankzinnigheid voor onder de boschnegers – dat niet door een bakroe werd veroorzaakt.’

Of de vlagen van verstandsverbijstering waaraan sommige verwanten van King in de vorige eeuw leden, van andere aard zijn dan de gevallen van psychische ontregeling die Van Lier beschrijft, valt niet meer te achterhalen. Het lijkt er echter op dat het in die periode van de transportindustrie meer om psychotische aandoeningen ging, die vermoedelijk in samenhang gezien moeten worden met de hoogconjunctuur en met overspannen verwachtingen en de onvermijdelijke tegenslagen die daarbij horen. Zoals wij later zullen zien, werd de vrachtvaarder als de belangrijkste actor in dit demonendrama beschouwd.

Een belangrijk en voor deze periode vermoedelijk specifiek element is het ‘het binden van de ziel’ (*tee akaa*). Tegenwoordig hoor je Ndjuka’s hier maar weinig over; kennelijk spreekt het niet meer zo tot hun fantasie. Het gaat om een speciale techniek die de heks benut om zijn slachtoffer schade toe te brengen. Kwaadaardige, geperverteerde individuen, heksen dus, binden de *akaa* (*akaa* betekent ‘ziel’ of ‘levenskracht’) van het slachtoffer vast. Hoewel er geen directe koppeling met de Demon wordt gelegd, behoort ‘de gebonden ziel’ tot de grootste verschrikkingen uit de bloeitijd van de transportindustrie. Dit schrikbeeld werpt licht op de angsten waarmee mensen in die dagen te kampen hadden. Bovendien ligt er een vrij nauwe associatie tussen hekserij en Demon, zoals er tussen hekserij en *tee akaa* bestaat. Het lijkt daarom juist dit angstbeeld in de demonologie op te nemen. Van Lier (1945: 8) schrijft hierover:

‘Wee degeen van wien het den wisiman (heks) gelukt is zijn *akaa* te vangen en vast te binden! Heeft de *wisiman* goed het land aan het slachtoffer en beoogt hij diens volkomen vernietiging, dan bindt hij niet alleen de *akaa* vast, doch hij spijskert die vast en wel liefst aan een Kankantreeboom, ver in het woud. Of erger nog, de *akaa* wordt, stevig vast gebonden en bezwaard, midden in de rivier geworpen.’

En Van Lier (ibid.) vervolgt:

‘Wat zijn de gevolgen van een gebonden *akaa*? In de eerste plaats openbaart zich dat voor de persoon in kwestie, in deveine bij alles wat hij onderneemt. Voortdurend pech op de jacht, misoogst van zijn kostgrond enz. om van lichamelijk leed en andere onheilen niet te spreken. Verder, hij wordt een querulant, ligt voortdurend met zijn omgeving overhoop en zoo meer. Voor vrouw en kinderen verandert hij, van een liefhebende man en vader, in een tiran. In één woord hij is geworden iemand die tot straf voor zichzelf en zijne omgeving leeft.’

Van Lier (ibid.) tekent hierbij nog aan dat het in alle hem bekende gevallen van mensen die hieronder lijden, om mannen gaat. De door de schrijver genoemde iconografie doet vermoeden dat hier de angst om aan de kant geschoven te worden, zich niet langer in het centrum te bevinden waar ‘de dingen gebeuren’, de kern van het schrikbeeld is. Daarom vermoedelijk ook het beeld van zich vastgespijkerd te voelen op een afgelegen plaats in het bos. Het tweede beeld sugge-

reert ook verbindinglijnen met de overheersende problematiek. De ziel bezwaard met stenen zinkt naar de bodem van de rivier. Maar de rivier is tevens de 'lokaliteit' van het succes, de plaats waar fortuin gemaakt wordt. Aan de oppervlakte passeren de succesvolle *patrons*, met zwaar beladen boten op weg naar een opdrachtgever die met gevulde buidel staat te wachten.

De migranten. Na 1925 gaat het snel bergafwaarts met de welvaart van Bosnegers. De goudvelden raken uitgeput en de vraag naar wilde rubber neemt af. Hierdoor verandert in enkele jaren tijd een tekort in vervoerscapaciteit in een overschot. Het zou tot de tweede helft van de jaren vijftig duren alvorens door ontsluiting van het binnenland nieuwe economische vooruitzichten konden ontstaan. Het massale vertrek van vele tienduizenden Surinamers naar Nederland in de jaren zeventig opent nieuwe mogelijkheden voor Ndjuka's die zich in Paramaribo als ondernemers willen ontplooien. Ten tijde van ons eerste veldwerk (1961-1962) had deze welvaartsgolf de dorpen in het Tapanahoni-gebied schijnbaar nog niet bereikt. Neemt men echter het ruimere economische veld in ogenschouw, dus ook de migranten die in Paramaribo, of op ontwikkelingsprojecten in het binnenland werken, dan wijzigt zich het beeld. Het blijkt dan duidelijk te gaan – voor de tweede maal in de geschiedenis van de Ndjuka's – om een samenleving die aan centrifugale krachten blootstaat: velen die in overheidsdienst werken, of zich als kleine ondernemers hebben gevestigd, verdienen goed, de achterblijvers in de dorpen profiteren daar maar ten dele van. Vooral in de jaren zeventig zijn deze welvaartsverschillen sterk toegenomen. Zoals we zullen zien, verraadt de nieuwe demonologie zowel de spanningen in de besloten, traditionele dorpsgemeenschap als de fricties die het gevolg zijn van een groeiende kloof tussen arm en rijk.

In veel gebieden van het binnenland die door Bosnegers bewoond worden, doet zich de laatste twintig jaar⁷ een hausse in demonische bezetenheid voor, die een nieuwe demonologie meebrengt. Het succes van de migranten wekt tegelijkertijd wantrouwen op: zij worden ervan verdacht het met de Demonen op een akkoordje te gooien. In die filosofie verdenkt men succesvolle mannen ervan Demonen te kopen om concurrenten uit de weg te ruimen. Dit lijkt sterk op het contract met een slechte Bosgod, een onderdeel van het traditionele hekserijgeleuf. Maar deze 'Meesters van de Demon' (*Bakuu basi*) of 'chefs', zoals we ze hier zullen noemen, hebben vaak een economisch doel voor ogen. Onthullend voor het gewijzigd klimaat is de aankoop van Demonen als geldmachines of werkezels.⁸

Atjado kocht bij een Hindostaan in Paramaribo twee Demonen, een vrouwtje en een mannetje. De twee Demonen werkten als paarden. Welk werk Atjado ook aannam, of het nu om het bouwen van een huis of om een boot ging, of het aanleggen van een kostgrond, hij slaagde er altijd in het sneller dan wie dan ook af te maken. Het waren de Demonen die dit voor hem opknaptten. Toen Atjado op sterven lag, bracht hij zijn zus-

ter op de hoogte. Die kon dit geschenk wel gebruiken; zij was een weduwe en had het zonder hulp van anderen moeten rooien. De Demonen deden alles voor haar. Maar inmiddels had het koppel Demonen zich voortgeplant: zes meisjes en zes jongens. Demonen hadden ze ter wereld gebracht. Atjado's zuster had hier geen plaats voor. Ze zond de kinderen naar haar familieleden. Korte tijd later deden zich overal in haar familie gevallen van demonische bezetenheid voor. Op haar sterfbed bekende Atjado's zuster dat zij de Demonen gestuurd had. Haar familieleden waren soms minder gelukkig met dit geschenk. Sommigen redeneerden dat ze geen werk hadden voor deze Demonen. Ze hadden al een kostwinner. Zelf verdienden ze geen geld, dus wat deed je dan met een Demon?

Het huren van zo'n boze geest als werkezel of geldmachine is geen ongevaarlijke zaak. Soms komt de Demon namelijk met nieuwe eisen; hij dreigt dan zijn diensten niet langer te verstrekken tenzij hem een mensoffer wordt gebracht (Lenoir 1973: 140). Heeft de Demon dat eenmaal gekregen, dan is hij waardeloos geworden als 'machine' die in een economische onderneming ingezet kan worden. Hetzelfde geldt voor die gevallen waarin een 'chef' besluit zijn Demon op zijn medeburgers los te laten. Het maakt de boze geest ongeschikt voor verder werk.

In andere gevallen 'springt' de Demon over naar andere verwanten van de chef, mensen die op geen enkele wijze gekend waren in het oorspronkelijke contract. Pas veel later kregen zij daar lucht van, en dan was het vaak al te laat. Dit gebeurde met de familie van Atjado. De mediums vallen dus uiteen in twee categorieën: zij die actief een relatie met een Demon aangegaan zijn en diegenen die, zonder daar ooit naar gestreefd te hebben, bezeten zijn geraakt van zo'n boze geest.

Dat er van een nieuw type Demon sprake is blijkt ook uit allerlei kenmerken en gedragingen die als nieuw worden gezien in deze samenleving. De taal die een Demon tegenwoordig uitkraamt is het Surinaams zoals dat in Paramaribo gesproken wordt. De uitspraak gebeurt met de intonatie van een radio-omroeper (Vernon 1980: 21). Een enkele keer lijkt de Demon ook wat Chinees machtig te zijn, de taal van de winkeliers. Nieuw is ook dat de grote meerderheid van de Demonen-mediums vrouwen zijn.⁹ In de hoogtijdagen van de transportindustrie lag het accent op de rol van de man, toen de voornaamste actor in het demonendrama. Ook worden allerlei nieuwe iconografische attributen genoemd. Mediums weten soms te vertellen dat de Demon die zij zagen de gedaante aannam van een lichtgekleurd Creools kind, of eigenlijk een pop, in mooie stadse kleren (Vernon 1980: 4). Deze nieuwe vorm van demonische bezetenheid is dus duidelijk gerelateerd aan het stadse milieu en de glamour die daarbij hoort in de ogen van de bevolking van het bosland. Interessant is ook dat men aan de Demon een onverzadigbare 'lekkere honger' toeschrijft; de Demon wil grote hoeveelheden suiker opeten, soms een heel vat (Lenoir 1973: 139-140). Vernon (1980: 14) vermeldt dat de Demon vooral gebrand is op consumptieartikelen die alleen in winkels te krijgen zijn: thee, koekjes, koffie en blikjes

corned beef. Het is de plicht van de 'chef' van de Demon dit alles in grote hoeveelheden te leveren; kan hij dit niet langer volhouden, dan zal hij het leven van een van zijn matriverwanten moeten aanbieden. Dat men vaak een mannelijk medium als 'chef' ziet is iets waarop wij nog terugkomen.

In Vernons (1980, 1985) studie van het demonengeloof in Tabiki, een dorp aan de benedenloop van de Tapanahoni, speelden de betrekkingen met Paramaribo een cruciale rol. Meer behoudende elementen in de gemeenschap, priesters van de traditionele bezetenheidsculten, waarschuwden voor terugkerende migranten. De lading, die deze retourmigrant in hun boot vervoerden, fungeerde als een Trojaans paard; tussen al die rijkdom reisden de Demonen mee als kakkerlakken (Vernon 1980: 31). Weldra braken in het dorp ernstige conflicten uit tussen de trekarbeiders onderling. Object van beschuldiging was een oudere man die jarenlang in Paramaribo had gewoond. Hij stond van twee kanten bloot aan kritiek. De dorpsnotabelen, de oudere gerespecteerde mannen, hielden hem voor dat hij maar beter in de stad had kunnen blijven. Maar de situatie dreigde pas goed uit de hand te lopen toen zijn 'nichte' (een jongere vrouw uit zijn matrilineage) in trance onthulde dat zij door een Demon bezeten was, gestuurd door haar oom. Nu kwam aan het licht dat de oudere man een koppel Demonen had gekocht in Paramaribo. De kinderen van deze boze geesten waren nu aan het uitzwermen over de familieleden van de 'chef'. De vrouw beschuldigde de man ervan de dood van zeven mensen op zijn geweten te hebben. De notabelen gaven de oude migrant, die weigerde een bekentenis af te leggen, een flinke schrobbering. De mediums, want inmiddels claimden ook andere vrouwen door Demonen bezeten te zijn, ondergingen enkele rituele handelingen die er voor moesten zorgen dat de kwade genii hun menselijke voertuigen niet zouden schaden. Van een exorcisme, zoals dat in grote delen van het Bosnegergebied wordt uitgevoerd, was geen sprake. Een van de mediums begon met een eenvoudige medische praktijk. Vernon (1980: 22) vermeldt dat zij dit alleen deed als de meest prominente medicijnman tijdelijk niet in het dorp was.

Deze nieuwe vormen van demonische bezetenheid hebben een aantal kenmerken gemeen. Omdat de meeste mediums vrouwen zijn, geeft het demonendrama haar een centrale plaats. Hoewel zij zelf medium van een Demon zijn, wijzen zij de beschuldigende vinger naar mannen. Mannen, in hun behoefte geld te verdienen, zijn verantwoordelijk voor de eerste, beslissende aankoop. Vrouwen zijn eigenlijk slachtoffer. De 'chef' stuurt de Demon of een van diens kinderen rechtstreeks naar een vrouw, of de Demon zelf besluit over te springen. In beide gevallen kan de vrouw niet verantwoordelijk worden gesteld.

Nieuw is ook de assertiviteit en zelfs agressiviteit van de vrouw. Mediums produceren vaak een eindeloze stroom van woorden, waarbij zij geen tegenspraak dulden. Mediums eisen winkelgoederen op voor consumptie, frisdranken bij voorbeeld. In trance beschuldigen de mediums anderen van hekserij, iets dat tot de taboes van deze samenleving behoort; het geldt niet alleen als onbehoorlijk, maar ook als zondig om de levenden van hekserij te beschuldigen. Vernon (1980: 29) heeft ook enkele malen gezien dat mediums mannen en vrouwen sloegen, die van hekserij verdacht werden. Slechts op het laatste moment konden omstanders verhinderen dat de beschuldigde gelynacht werd. Het eerste

dorpshoofd vatte zijn oordeel over het gebeuren als volgt samen: '... little ladies who run around the village with *winti* screaming in their heads trying to kill people'.

Hoewel de meeste actoren in demonendrama's vrouwen zijn, concentreren de angsten zich op beide seksen. Mannen worden immers bijna altijd afgeschilderd als de eerst verantwoordelijken; in hun jacht op economisch succes zouden zij begonnen zijn met het inhuren van Demonen. Vrouwelijke mediums gedragen zich agressief, babbelen en spilziek. Hierdoor houden ze zich aan de stereotypen die over vrouwen in omloop zijn. In de conversatie tussen mannen duikt vroeger of later ook het onderwerp van vrouwelijke veeleisendheid en verkwisting op. Mannen houden het liefst de knip op de beurs; vrouwen hebben in hun ogen een gat in hun hand en vormen daardoor een bedreiging voor de spaarcentjes van de man. In overeenstemming hiermee schildert men de Demon af als onverzadigbaar; hij moet voortdurend met zoetigheid tevreden gesteld worden en koestert een felle begeerte naar de consumptiegoederen uit de winkel. Hierbij speelt ongetwijfeld ook een rol dat vrouwen tegenwoordig lange perioden in Paramaribo doorbrengen, zonder dat zij een geldinkomen verdienen. Vroeger was dat niet het geval; vrouwen bleven toen achter in de oude stamgebieden, om de 'kostgronden' te bewerken. Hier komt nog bij dat de aanspraken die zij, de vrouwelijke migranten, maken op de beurs van hun echtgenoten, botsen met de verplichtingen die de kostwinner blijft houden ten opzichte van zijn eigen matriegroep, zijn moeder en zusters in het bijzonder. De mogelijkheid die een bepaalde categorie vrouwen heeft het consumptieniveau op te voeren – door het verblijf in Paramaribo en een grotere afstand tussen man en zijn matriegroep – doet waarschijnlijk ook vrees voor eigen en vrouws kooplust ontstaan.

De relatie tussen deze bezetenheid en het stadse milieu is duidelijk aangegeven. De eerste manifestatie van demonische bezetenheid breekt zich baan onmiddellijk na terugkeer uit Paramaribo, vaak nog voordat men de stadse kleren heeft kunnen verwisselen voor de 'pagne', een wikkelrok, de traditionele dracht van vrouwen in Ndjuka-dorpen. De verschijningsvorm die men de Demon toedent, is veelzijdiger geworden: naast de dwerg met zijn houten kant duikt de fraai geklede pop op, gekleed als een Creoolse.

Een laatste belangrijk punt in de iconografie is het groepsgewijze optreden van de Demonen. In verhalen uit voorgaande perioden komt men dit thema niet tegen. Soms ligt de oorzaak voor de groepsvorming van de boze geesten aan het begin, bij de allereerste transactie in de stad. Atjado, de man die wij eerder ten tonele voerden, kocht een mannelijke en een vrouwelijke Demon, die zich spoedig gingen voortplanten. Lenoir (1973: 139) vermeldt het geval van een Paramaka (een van de drie Bosnegergroepen van Oost-Suriname), die ervan verdacht werd in Paramaribo een kleine partij Demonen gekocht te hebben. Bewoners van het dorp Tabiki vertelden Vernon (1980: 17) dat zij twaalf Demonen

tussen de huizen hadden zien sluipen. Een bekend medicijnman moest er ten slotte aan te pas komen om de Demonen met een stok van de daken te slaan. Ook Greens (1974: 254-256) *case-study* van een demonendrama bij de Matawai (Bosnegers in West-Suriname) laat zien hoe één Demon zich snel kan vermenigvuldigen. Jaren na het begin van het drama waren er nog zes van de oorspronkelijke Demonen actief. Hoewel alle geschiedenissen beginnen met een contract tussen een koper ('chef') en één of enkele Demonen, groeit hun aantal vaak razendsnel; het lijkt op een kwaadaardig gezwel dat zich in hoog tempo door het sociale weefsel uitzaait.

Niet altijd is duidelijk hoe een bepaalde voorstelling over boze geesten in verbinding gebracht kan worden met het patroon van sociaal-economische veranderingen. Neem bij voorbeeld het laatste punt: de snelle vermenigvuldiging van demonen. Is dit een commentaar op de sociale stroomversnelling waarin de Bosnegers door migratie en urbanisatie terecht zijn gekomen? Het is mogelijk, maar we weten het niet zeker. Maar wél duidelijk lijkt de verbinding tussen perioden van snelle economische verandering en het ontstaan van nieuwe en pregnante duivelsbeelden. Deze fantasmen zien we dan ook als het resultaat van een psychisch verwerkingsproces.

4. Zombies

De zombie is een bekende figuur in de folklore van het Caribisch gebied; voornamelijk maar niet uitsluitend bekend op Haïti. Ook de zombie behoort tot de fantasiewereld van demonen en duivelspacten. Het geloof illustreert op pakkende wijze wat het lot is van de uitgebuite plantagearbeider. Deze variant van het demonengeloof komt, zo postuleren wij, uitsluitend tot leven bij een bevolkingsgroep die de zuigkracht ondergaat van een plantage-economie. Waar deze voedingsbodem ontbreekt, lijkt het beeld onvoldoende aan de fantasie te kunnen appelleren om een vaste plaats te krijgen in de voorstellingswereld over de bovennatuur.

In Suriname is het begrip bij de Creoolse groep bekend (*djumbi*), maar wordt opgevat als een synoniem voor vooroudergeest (Herskovits 1936: 106; Wooding 1973: 134). Vermoedelijk werd het pas rond de eeuwwisseling geïntroduceerd, toen de hausse in goud- en rubberwinning veel gelukzoekers uit het Caribisch gebied naar Suriname lokte. In Suriname was de plantage-economie toen al lang in verval; er ging geen bedreiging of verleiding meer van uit. De uit Haïti geïmporteerde noties konden geen wortel schieten. Dat het begrip toch als synoniem voor 'vooroudergeest' (*yorka*) werd geaccepteerd, kan erop duiden dat men het wel in verband kon brengen met traumatische ervaringen uit het verleden. Voor de stelling 'geen plantages, geen zombies' levert dit dan ook een bewijs uit het ongerijmde. Echt tot bloei komt het zombie-geloof alleen in de schaduw van

plantages, die steunen op een systeem van onvrijwillige arbeid. Gevallen die dit vermoeden bevestigen ontlene wij aan Haïti, Columbia en Kameroen.

Haïti. Zombies zijn mensen die, hoewel reeds dood en begraven, door magie tot leven gewekt kunnen worden.¹⁰ Eenmaal weer onder de levenden is hun bestaan plantaardig: zij lijken geen wil meer te bezitten, het zijn ontzielde werktuigen geworden in de handen van zombie-meesters. De zombie eet, verstaat wat gezegd wordt; hij kan zich bewegen en zelfs spreken, maar hij leeft zonder geheugen of bewustzijn. Métraux (1959: 250-251) voegt hier nog aan toe:

'The zombi is a beast of burden exploited mercilessly by his master who forces him to toil in his fields, crushes him with work, and whips him at the slightest pretext, while feeding him on the blandest of diets. The life of the zombi, on the mythical level, is similar to that of the old slaves of Santo Domingo. The "houngan" (medicijnman, schr.) is not satisfied with the everyday tasks performed by his dead slaves, but uses them for dishonest acts such as raiding his neighbours' crops. (...) Zombis can be recognised by their vague look, their dull almost glazed eyes, and above all by the nasality of their voice, a trait also characteristic of the "Guédé", the spirits of the dead.'

Met enige regelmaat verschijnen in de populaire en wetenschappelijke pers verslagen van onderzoekers die menen dat zombies echt bestaan. Hurston (1938) ontmoette op Haïti Felicia Felix Mentor, een vrouw die op het platteland rondzwierf; de dorpelingen beschouwden haar als een echte zombie. Mars (1945, 1947), een psychiater die Felicia heeft kunnen onderzoeken, toont echter aan dat er duidelijke medisch-psychologische redenen bestaan voor de aandoeeningen waaraan de vrouw leed en dat er dus geen enkele reden is om te menen dat het hier om een zombie zou gaan.

Maar elke generatie levert weer nieuwe pleitbezorgers voor het bestaan van zombies. De etno-farmacoloog Wade Davis (1983, 1985) heeft over zijn positieve bevindingen een artikel en een boek gepubliceerd. Het boek is lovend besproken in *Times Literary Supplement*, meestal toch geen onkritisch medium (Gleason 1986). Het gaat om het volgende geval.

In een kliniek op Haïti krijgt Davis de gelegenheid te spreken met twee 'zombies'. Het belangrijkste voor zijn onderzoek wordt Clairvius Narcisse. Volgens de medische gegevens van een plaatselijk ziekenhuis stierf Narcisse in 1962. Hij was toen 42 jaar oud. Naar eigen zeggen was hij slechts schijndood, hij zag zijn zuster huilen, hij wou met haar spreken maar dat lukte niet meer. Tijdens het kisten werd er een spijker door zijn wang geslagen. Drie dagen later werd hij opgegraven, geslagen, geboeid en als slaaf aan het werk gesteld op een suikerplantage. Twee jaar later overleed de zombie-meester en daarmee vielen ook de magische ketenen van hem af. Toch wachtte Narcisse met terugkeer naar zijn oude dorp tot zijn broer, met wie hij overhoop lag over een akker, overleden was. Toen dat het geval was, en Narcisse weer terugkeerde, bleek dat zijn dorpsgenoten bepaald niet gelukkig waren met deze wederopstanding uit de

dood. Zijn akkers waren al door anderen overgenomen. Er moest politie aan te pas komen om hem te beschermen tegen de woede van zijn dorpsgenoten.

Dit was allemaal bekend voor Davis met zijn onderzoek begon. De gegevens die Davis krijgt van Angelina, Narcisses zuster, geven een nieuwe dimensie aan de zaak. Zij vertelt dat haar broer in veel ruzies betrokken was. Soms over vrouwen, soms over land, maar er was altijd wat. Men nam hem kwalijk dat hij geen verantwoordelijkheid wenste te aanvaarden voor de kinderen die hij verwekte. Vechtpartijen waren vaak het gevolg. Bovendien was hij zowel rijk als gierig. Als eerste in het dorp kon hij het riet op zijn huis door een zinken dak vervangen, maar een lening van 20 dollar, waar zijn broer hem om vroeg, was te veel gevraagd. Angelina vermoedt dat een ongelukkige geliefde Narcisse aan een tovenaar verkocht had. Anderen houden het erop dat Narcisse gronden voor zichzelf wenste te reserveren waarop hij geen recht had. Hoe dan ook, Narcisse werd 'verkocht' aan een tovenaar die hierdoor het recht verwierf hem tot zombie te maken.

Geleidelijk aan wordt het Davis duidelijk dat Narcisse berecht was door een volkstribunaal. Zombies zijn pariahs, mannen of vrouwen die zich in hun gemeenschap onmogelijk gemaakt hebben en die, na berechting door een geheim genootschap, uitgeleverd worden aan de tovenaar. Die maakt de veroordeelden schijndood, laat eerst een begrafenis plaatsvinden, waarna het slachtoffer wordt opgegraven, gewekt uit zijn bewusteloosheid, en gedwongen substanties te eten waardoor verlies aan geheugen en andere hersenfuncties optreedt. Van het slachtoffer was toen weinig meer over dan een beest met arbeidskracht, rijp om te werk gesteld te worden voor de zombie-meester.

Davis redeneert nu als volgt: de zombies zijn asociale die door hun gemeenschap berecht werden, schuldig bevonden en bestraft. Deze pariahs krijgen vervolgens een gif toegediend dat verlamingsverschijnselen veroorzaakt die aan een *zombificatie*-proces doen denken. Na een paar dagen krijgt hij een tegengif toegediend dat het slachtoffer wekt uit zijn slaap. Davis wenst het zombie-fenomeen dus letterlijk te nemen: hij gelooft dat mensen levend begraven worden om later, tijdens nachtelijke rituelen, weer opgegraven te worden. Maar Davis is nooit persoonlijk aanwezig geweest bij zo'n graafpartij bij duisternis. Hij beschikt ook niet over verslagen van ooggetuigen die feitelijk en betrouwbaar zijn. Velen beweren dat zulke rituelen voorkomen, maar alleen Narcisse kan in detail vertellen wat hem overkwam. De laatste was zelf echter te veel slachtoffer, en leed misschien onder waandenkbeelden die bij deze, voor pariahs, sociaal voorgeschreven ziekte horen.

Het gaat vermoedelijk in Haïti om twee verschillende zombie-mythen. Waar het tegenwoordig op neer lijkt te komen, is dat personen die zich het ongenoe-gen van de gemeenschap op de hals gehaald hebben door geheime genootschappen (*Bizango*) met tal van machtsmiddelen, waaronder 'zombificatie' worden

bedreigd. In deze mythe is de zombie minder slachtoffer, maar eerder handlangers van een rijke boer. Deze zombie-meester stuurt hem er dan 's nachts op uit om geld en andere bezittingen van boeren te roven. De zombie-knecht reist met een fantastische snelheid die groter is dan die van een auto; ook vliegt hij over grote afstanden door de lucht (Mars 1945: 38). Deze versie van het hekserijgeloof draait dus om een hekserijbeschuldiging die vaak gericht is aan het adres van rijke en gierige boeren en hun trawanten. Het geloof heeft een nivellerende functie. Bovendien verklaart deze mythe waar de rijkdom van het slachtoffer vandaan komt.

De slachtoffers worden na veroordeling geboycot. Het is mogelijk dat deze pariahs ook toxische stoffen toegediend worden, maar nodig is dat niet. Personen die door de gemeenschap met de nek worden aangekeken, hebben vaak minder weerstand tegen ziekteverwekkers. Is er eenmaal een vergif toegediend, dan gaat het nog sneller bergafwaarts. Het slachtoffer glijdt dan weg in een ziekte waarvoor het scenario al gereed ligt. In sommige culturen betekent dit dat men vervalt tot hysterisch gedrag; in andere gevallen wordt demonische bezetenheid het pathogene patroon dat aangemeten wordt; in Haïti wordt het slachtoffer gedwongen de rol van zombie te accepteren.

Een andere zombie-mythe is van oudere datum. Deze dateert uit een vroeger tijd toen de slavernij was afgeschaft en de plantage-eigenaren schreeuwden om arbeidskrachten. Het lijkt waarschijnlijk dat in die dagen mannen werden gereseld, en ook dat deze nieuwe slaven zich tot willoze werktuigen voelden gereduceerd. Tegenwoordig is er geen gebrek meer aan goedkope arbeid waarmee de basis voor deze mythe is komen te vervallen.

Kameroen. Ook hier komt de mythe daar voor waar plantages naast zelfvoorzienende boerengemeenschappen bestaan; waar men het geloof in de levensvatbaarheid van het eigen bedrijf nog niet heeft opgegeven en vreest dat de plantage, de concurrerende produktiewijze, arbeidskracht zal onttrekken aan de eigen bedrijven. Ardener (1970: 147) vermeldt het bestaan van dit type voorstellingen bij de Bakweri in West-Kameroen. Zij waren sterk gekant tegen de incorporatie in de plantage-economie die de kolonisatoren van de grond trachtten te krijgen. Zowel Duitsers als Engelsen hebben lange tijd getracht om de zo betreurde 'lethargie' van de Bakweri te doorbreken. De Bakweri schilderden de dreiging die van de plantages uitging in schrille kleuren: jongemannen zouden in vrachtwagens afgevoerd worden naar een bergtop waar zij als zombie-slaven moesten werken.

Columbia. Ook bij de Columbiaanse suikerrietkappers, waar Taussig (1980) veldwerk verrichtte, komen geloofsvoorstellingen voor, duivelspacten, die sterk aan de zombie-mythen doen denken. Ook hier lijken deze het streven van een boerenbevolking te legitimeren om arbeidskrachten te behouden voor het eigen bedrijf. Het lot van plantagearbeiders wordt als deerniswekkend, onpro-

fijtelijk en vernederend afgeschilderd. Zij worden ervan verdacht duivelscontracten af te sluiten met winstoogmerken, om produktie en loon zoveel mogelijk op te voeren. Maar in de ogen van de boeren brengen de contracten slechts rampspoed.

Het werk op de plantages wordt beschouwd als het zwaarste en minst verkieslijke, zelfs als de lonen hoog zijn. De arbeiders klagen dat zij wel geld verdienen maar niet behoorlijk te eten hebben. De boeren in de omgeving zien dat hun eigen geldinkomsten lager zijn, maar zij beschouwen zichzelf toch als beter af, want behoorlijk gevoed. Plantagearbeid doet vermageren en maakt vroeg oud, menen zij. De boeren fetisjeren het suikerriet als een gewas dat de mens uitdroogt of opeet, en zij zien het als de God van de grootgrondbezitters (Taussig 1980: 94-95).

De beeldvorming rond het duivelspact laat zien dat er, in ideologische termen gesproken, van een ontmoedigingsbeleid sprake is. Degene die zo'n pact sluit zal vroeg sterven onder ondragelijke pijnen. Het geld dat hij verdient zal hem geen duurzaam voordeel brengen: het is alleen geschikt voor de aankoop van luxe- en consumptiegoederen: mooie kleren, drank en voedsel. Voor produktieve investeringen is dit ongeschikt: het land of het vee dat men ermee koopt zal onvruchtbaar blijken te zijn. Niet alleen de boeren, maar ook de plantageopzichters en leidinggevende figuren in boeren- en arbeidersorganisaties zijn ervan overtuigd dat er zulke contracten worden gesloten.

Taussig (1980: 95-96) misschien ook; hij beschrijft het geval van een jongeman die, het slopend plantagewerk beu, een poging deed de duivel te hulp te roepen. Gewapend met de gecombineerde kennis van plaatselijke magie en de toverkunst uit een op de markt gekocht boek voerde hij een zelfbedacht ritueel uit. 'Hij verkocht zijn ziel om geld te krijgen zonder ervoor te hoeven werken', was het commentaar van Taussigs informant.

De zombie-mythen van Haïti, Kameroen en tot op zekere hoogte ook die van suikerrietkappers van Columbia, beelden in felle, overtrokken kleuren een scenario uit dat laat zien wat er gebeurt als men te gretig ingaat op de verleidingen van de nieuwe ondernemersklasse. Zombie-mythen, nog duidelijker dan de demonische beelden van de Surinaamse Marrons, waarschuwen voor toenemende betrokkenheid bij moderne economische processen. Door breed uit te meten aan welke verzoeken men blootstaat, geven zij inzage in eigen gevoelshuishouding. Zo blijkt ook hier het exotische en fantastische direct gerelateerd aan opdringend kapitalisme, met zijn masker van rationaliteit en zijn praktijk van fetisjering, dehumanisering en roofbouw.

5. Hekserijpaniek in Zweden

Tussen 1668 en 1677 was Zweden¹¹ het toneel van omvangrijke heksenvervol-

gingen. Vooral de heksenprocessen die zich tussen 1668 en 1670 afspeelden hebben sterk de aandacht van tijdgenoten en van latere generaties getrokken. Een rol hierbij heeft ongetwijfeld het boek *De Betoverde Weereld* van Balthasar Bekker gespeeld. Aan dit werk was een appendix toegevoegd waarin de 'bekenntnissen' van de Zweedse heksen waren opgenomen. Het was Bekkers bedoeling om hiermee het onzinnige van dit 'bewijsmateriaal' te laten zien.

De moeilijkheden begonnen in de Pinksterdagen van 1668 in Aälvdalen – of Elfdalen, zoals Bekker het nog noemde (Ankarloo 1971), een afgelegen gebied in Centraal-Zweden met een marginale agrarische economie. Gertrud Svensdotter, een twaalfjarig meisje, onthulde dat zij Blåkulla bezocht had, een duivelswei die slechts door een luchtreis op de rug van bepaalde geesten bereikbaar was. Daar had een heksensabbat plaatsgevonden met als hoogtepunten een inzegening en doop door de duivel; een overvloedige maaltijd die afgerond werd met dans en geslachtsgemeenschap met de Vorst der Duisternis. De nieuw geïnitieerden konden dan als assistenten van de duivel gaan functioneren. Het weglokken van kinderen naar Blåkulla was een van hun eerste taken. Deze voorstellingen waren ook al in voorgaande eeuwen in Zweden opgetekend (Wall 1978).

Nieuw waren de grote aantallen mensen die erbij betrokken waren. Want Gertrud vertelde dat zij niet de enige was die deze luchtreizen maakte. Tijdens een rechtszitting noemde zij de namen van vele anderen die zij op de duivelswei was tegengekomen. Een 17-jarig meisje, eveneens uit Elfdalen, ondersteunde haar onthullingen. Tientallen mensen werden verhoord; 29 werden schuldig bevonden, van wie 12 ter dood werden veroordeeld. De namen van 30 anderen werden op een reservelijst geplaatst voor toekomstig onderzoek. In december 1668 kwam een nieuw gerechtshof bijeen; de zitting werd gehouden in Mora, waarbij niet alleen verdachten uit Elfdalen maar ook uit dorpen van het gebied Dalarna voor de rechters werden gebracht. Nu werden er zes doodvonnissen uitgesproken. Vrouwen die weigerden een bekentenis af te leggen en geen berouw vertoonden werden als een gevaar beschouwd voor het geestelijk welzijn van anderen; zij zouden het vooral op kinderen gemunt hebben die zij probeerden mee te lokken naar Blåkulla.

Deze 18 vonnissen worden door een hoger gerechtshof opnieuw bekeken. Er volgde één vrijspraak, terwijl vier kinderen van 9 tot 12 jaar strafverlichting kregen; één veroordeelde stierf voordat men aan een uitspraak toekwam. Twaalf veroordeelden werden in mei 1669 in Elfdalen ter dood gebracht (Ankarloo 1971: 118, 120). De beschuldigers waren bijna altijd kinderen in leeftijd variërend van 9 tot 17 jaar. De slachtoffers waren meestal vrouwen, soms leeftijdgenoten van de meisjes, vaak ook hun moeders of grootmoeders.

Hiermee bleken de problemen niet voorbij. In 1669 volgden nieuwe onthullingen in Oxberg, grenzend aan Elfdalen, en in de parochie Mora. Onder druk van de bevolking vroegen de plaatselijke autoriteiten om rechters met ruimere

bevoegdheden. Stockholm reageerde hierop door een commissie in het leven te roepen die met koninklijke volmacht mocht werken. Begin augustus 1669 begon de commissie haar werkzaamheden. Op 27 augustus was de gehele rechtsgang voltooid: één man en 20 vrouwen werden ter dood veroordeeld. De executies volgden enkele dagen later in Mora en Elfdalen.

De stroom van geruchten, beschuldigingen en bekentenissen was toen nauwelijks meer te stuiten. Het centrum van de 'witch craze' bleek nu verschoven naar dorpen ten oosten van het Siljan-meer. Op een rechtszitting in december 1669 werden 60 verdachten voorgeleid. Een vrouw werd door niet minder dan 105 kinderen beschuldigd. De tweede koninklijke commissie sprak geen doodvonnissen uit. De straffen bleven beperkt tot tuchtigingen met de roede. In 1670 trad een derde koninklijke commissie in functie. Deze sprak 19 doodvonnissen uit. In januari 1671 werden deze uitgevoerd: twee waren uit Mora afkomstig, twee uit Elfdalen, zeven uit Orsa, acht uit Leksand, allemaal plaatsen om of ten noorden van het Siljan-meer. Hiermee was de hekserijvervolgung van Dalarna en Elfdalen over haar hoogtepunt heen. Andere gebieden in Zweden gingen daarna gebukt onder de onrust.

Interpretatie. De plaatsen die genoemd worden bij de eerste 'hekserijpaniek' van 1668 tot 1671 liggen in Dalarna, langs het Siljan- en Orsa-meer of, zoals in het geval van Elfdalen en Oxberg, langs de Osterdalalven, een rivier die in het Siljan-meer uitmondt. Het moet in de 17e eeuw in economisch opzicht een marginaal gebied zijn geweest. De rivieren en meren lagen in een gebied dat vrijwel geheel overdekt was met naaldhout. Langs de rivieren trof men wat kleine boerenbedrijven aan. Maar op nog geen 50 kilometer ten zuidwesten van het Siljan-meer ligt de mijnstad Falun, bekend vanwege zijn kopermijn. Zweden was in de 17e eeuw een land dat vrijwel voortdurend oorlog voerde. Die oorlog werd betaald uit de verkoop van koper (Roberts 1973, 1979). Het meeste koper kwam uit de mijn van Falun. Falun, de motor van de Zweedse oorlogseconomie, was in die dagen een plaatsje van 5.000 inwoners van wie ongeveer 1.000 in de mijn werkten. Buitenlandse handelshuizen hadden hier hun vertegenwoordigers. Falun moet een merkwaardig *Fremdkörper* zijn geweest in deze afgelegen streek van Zweden. Een centrum van mijnbouw met internationale contacten in een streek die economisch marginaal was; een arm landbouwgebied, dun bevolkt en met een groot vrouwenoverschot (Friberg 1953: 229-241) door de voortdurende oorlogen die Zweden voerde. Sommige elementen uit de demonologie wijzen erop dat de onrust in Midden-Zweden, en de hekserijvervolgungen die hieruit voortkwamen, in verband gebracht kunnen worden met het contrast tussen Falun en de omliggende streek.

In de voorstellingswereld zijn veel traditionele beelden opgenomen die ook al in de 16e eeuw konden worden opgetekend: de duivelswei, de luchtreizen, de inversie van een christelijk ritueel met zijn inwijding en doop. Maar in de 'be-

kentenissen' van de heksen uit de dorpen rond het Siljan- en Orsa-meer komt een beschrijving van de duivel voor die we nergens anders gevonden hebben:

Na te hebben geroepen: 'Antesser (naam van de duivel), kom, voer ons na Blokula' kan de prins der duisternis in vele gedaanten verschijnen 'maar wel meest met enen grauwen rok, roden broek en blauwe koussen; hebbende enen roden baard, hogen hoed, met veel kakelbonte linten rondom en lange linten aan den broek. Hy voert hen dan door de Lucht (...)'.¹¹

En ook is het volgende stuk uit de bekentenissen van de heksen interessant. Het is weer Bekkers weergave:

'En om te weten wat besonder groot vermaak sy daar genieten dat hen kan bewegen om so plegtlik God en den Hemel af te staan; sy konnen hier veel beter doen. Want merkt doch eens hoe heerlijk hen de Duivel daar onthaalt. De spyse welke daar gegeten word is koolsop met spek, haverpap, boter, melk en kaas. Niet anders ja, maar di sal alles buiten twijfel beter zijn dan sy het self in hunne huizen hadden. Hoort watse seggen: dat dit somtijds wel, en somtijd qualik smaakt. 't Vermaak dat daar op volgt is mogelijk so veel te groter. Ja, want na de maaltijd werd er gedanst, met grouwelijk vloeken en sweeren (...)'.¹²

Al dit voedsel wordt aangesleept door speciaal voor dit doel aangewezen beesten, 'wechdragers' genoemd, die op roof uitgaan. Katten of raven worden als voorbeeld genoemd.

Over de tonelen die zich op Blåkulla afspelen schrijft Bekker geamuseerd:

'Die van Erfdalen hebben bekend (weten deze menschen wel wat sy bekennen) dat de Duivel self voor haar op de harp speelt. Daar na gaat hy, met die hem meest gevallen in de kamer, (een teken dat er noch enige eerbaarheid op den Duivel is) hebbende met haar aldaar vleeschelijke gemeenschap: welk sy ook *Alle* bekennen met hem gehad te hebben. Dat mist nooit, het is er altijd by: de Duivel moet te lydig (geil, schr.)¹² op oude besjes (want sodanige waren 't meest) verslinderd zijn.'

Het beeld van de heks is hier getekend als een 'mengfiguur', een grauwen rok, een boerenkiel dus, maar broek en hoed op bonte wijze versierd. Dit was vermoedelijk hoe de boeren het leidinggevend personeel van de kopermijn zagen en de kooplieden die zich daar hadden gevestigd. Een afgunstige toon klinkt door in de beschrijving van het voedsel. Het vermaak dat zich in de huizen van de kooplieden van Falun zou afspelen stelde men zich voor als orgieën. Het lijkt erop dat men aangetrokken en afgestoten wordt door deze plaats van rijkdom. Het is natuurlijk een speculatie die steunt op slechts één tekst, de 'bekentenissen' van de heksen van Mora. Maar deze interpretatie wordt ook ondersteund door de gegevens van Ankarloo, waaruit blijkt dat niet Falun zelf, maar de streek onmiddellijk ten noorden hiervan in gisting geraakte. Twee processen versterkten hier elkaar: de confrontatie met de luxe van Falun en de differentiatie binnen de eigen gemeenschap. Sommige boeren zullen waarschijnlijk geprofitteerd hebben van de afzetmogelijkheden die een markt van 5.000 mensen, niet werkzaam in de landbouw, nu eenmaal biedt.

Evenals bij de demonen van de Surinaamse Marrons, en de zombies van Haïti, spreken de Zweedse duivelsvoorstellingen een duidelijke taal. In de 'bekenntnissen' van de heksen verschijnt een duivel die trekken vertoont van de rijke kooplieden van Falun. De fantasieën vertellen hoe men wordt 'weggedragen' naar een paradijs van aardse genietingen. Een geprononceerde economische tegenstelling tussen de welvaart van de mijnstad en de eenvoudige deugdzaamheid van het omringende platteland leidt tot intrapsychische conflicten, waarbij afstoting en aantrekking om de voorrang vechten.

6. Madame Bubble

In Taussigs (1980) studie over duivelspacten in Columbia en Peru dienen voorstellingen over de macht van demonen als symbolische voertuigen om aan vervreemding uitdrukking te geven. Voor Taussig is het duivelspact een manier om het onbegrijpelijke in de nieuwe kapitalistische orde begrijpelijk te maken: de reductie van mensen tot dingen, het fetisjisme van geld en goederen en de onmenselijkheid van wereldse machthebbers. Veelzeggend is dat de duivel soms als een blanke Europeaan of Noordamerikaan wordt voorgesteld. Op deze wijze geven zwarte en Indiaanse arbeiders met behulp van symbolentaal gestalte aan hun ervaringen met koloniale exploitatie, overheersing en gewelddadigheid. Belangrijker nog is Taussigs (1980: 17) stelling dat vooral nieuwbakken proletariërs, de suikerrietkappers die zelf geen land meer bezitten, ervan verdacht worden pacten met de duivel te sluiten. Zij zijn de groep die leeft in het besef dat meer of minder riet kappen het verschil uitmaakt tussen een dragelijk of zelfs redelijk welvarend leven en langzaam krepereen. Geen wonder dat de gedachte wortel geschoten heeft dat deze groep de hulp zoekt van de Vorst der Duisternis.

Ook sommige historici bieden materiaal over de sociaal-economische context van demonische bezetenheid. Volgens Cohn (1975: 252) was het demonengeloof vooral belangrijk voor een elite in de steden. Vergelijkbare aanwijzingen komt men vooral tegen in het werk van Baschwitz (1966: 38), Thomas (1971: 564) (vgl. Ook De Waardt in dit nummer); zij menen dat vooral ambitieuze jongemannen verdacht werden. Wanhopend aan hun kansen om langs 'normale' weg succes te boeken, zouden zij het met Satan op een akkoordje gooien. Deze gedachte heeft zijn bekendste uitwerking gevonden in de mythe rond de Faustfiguur.

Ook in sommige andere historische studies legt men een duidelijk verband tussen sociaal-economische ontwikkelingen en het demonengeloof. Boyer en Nissenbaum (1974) tonen aan dat de heksenjacht van Salem¹³ van het eind van de zeventiende eeuw begon met speculaties over kansen om te kunnen profiteren van een stadse welvaart. Eerst toen er zich in dit deel van New England dui-

delijke verschillen in levenspeil tussen stad en platteland begonnen af te tekenen, deed zich een epidemie van demonische bezetenheid en hekserijvervolgving voor. Demos (1982: 385) heeft een samenvatting van deze verschillen gegeven die de breuk tussen Falun en het omringende Zweedse platteland in gedachten roept.

'For Salem was a place split down the middle – was, in fact, two places of markedly different spatial, economic and cultural orientations. On the one side (near the coast) stood Salem Town, a flourishing center of commerce, cosmopolitan in outlook, and urban in style, dominated by an increasingly affluent cadre of merchants and tradesmen. On the other hand (in the interior) lay Salem Village, an agricultural hamlet of limited resources, provincial, homogeneous, wedded to traditional ways and values.'

In Salem Village, een agrarische gemeenschap waar zich een tekort aan land voelbaar had gemaakt, was men zich pijnlijk bewust van de ontwikkelingen op commercieel gebied in het aangrenzende Salem Town. De handelaren die daar de toon aangaven, waren ook Puriteinen maar, in de ogen van de boeren, mensen die bezweken waren voor de lokstem van de Mammon. Voor hun gevoel had de duivel in Salem Village zelfs een bruggehoofd weten te bouwen. De factiestrijd tussen welgestelde en arme takken van families zette zich ook in de agrarische gemeenschap voort. De heksenjacht begon vanuit het huis van dominee Samuel Parris, een voormalig planter die, na op Barbados door tegenslagen te zijn getroffen, de wijk had genomen naar New England, waar hij in zaken was gegaan. Na een nieuwe mislukking zocht Parris zijn toevlucht in het gewijde ambt. Vanaf de preekstoel klaagde Parris de handelaren aan die door hun corrupte levensstijl de eerzaam werkende boerenfamilies bedreigden en in verleiding brachten. Boyer en Nissenbaum (1974: 162) maken aannemelijk dat Parris zelf gekweld en gefascineerd was door deze vertegenwoordigers van de Mammon. In Parris' pastorie had Tituba, een slavin die mee was gekomen uit Barbados, een plaats gevonden. Elizabeth, de negenjarige dochter van Parris, en een aantal van haar vriendinnen, kwamen regelmatig luisteren naar haar verhalen over zwarte magie. De felle aanklachten van dominee Parris, de Westindische demonologie, en een hekserijgeloof dat ook in New England voorkwam, waren de ingrediënten waaruit de 'witch bitches', zoals de meisjes genoemd werden, hun demonologie fabriceerden. De duivel beloofde de kinderen van Salem geld, mooie kleren, nieuwe schoenen en allerlei andere zaken die omgeven waren met de glamour van een stadse levensstijl. De gedaanten waarin de duivel aan de kinderen verscheen was als welvarende boer of koopman.

Boyer en Nissenbaum (1974: 209-216) wijzen ook op de overeenkomst tussen deze geloofsvoorstellingen en de symbolen die Bunyan in *The Pilgrim's Progress* gebruikte, zoals bij voorbeeld 'Mr. Wordly Wiseman' en 'Mr. Money-Love'. Vooral de door Bunyan ten tonele gevoerde 'Madame Bubble' wordt als uiterst verraderlijk afgebeeld. Zij draagt mooie kleren, houdt van dineren, ze

spreekt gladjes met een glimlach aan het eind van elke zin. Madame Bubble vingert voortdurend aan het goud in haar grote beurs, en zij voelt zich op haar gemak met personen die slim zijn in het vergaren van rijkdommen. Werelds, welgesteld, verfiijnd, belooft zij gouden bergen aan de jongemannen die haar zullen volgen: een schrikbeeld voor een Puriteinse samenleving.

Een markante economische tegenstelling roept conflicten op maar ook nieuwe fantasmen. Vanuit de ongecorrumpeerde kinderwereld komen de aanklachten tegen de krachten van het verderf. Ook hier, evenals in het Zweedse geval, verraaft de ambivalentie in de voorstellingen van de kinderen zich duidelijk. De duivel mag griezellig zijn, maar hij verschijnt in de gedaante van een welvarende boer of koopman, die mooie kleren en schoenen belooft. Het is de mannelijke tegenhanger van Madame Bubble.

7. Nabeschouwing

De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat een toenemende preoccupatie met demonische machten samenhangt met sociaal-economische verschuivingen. Het valt op dat dit evenzeer voorkomt bij een veranderingsproces dat welvaartsstijging veroorzaakt (Suriname) als in situaties waar eerder sprake is van groeiende onzekerheid en armoede, zoals bij de Columbiaanse suikerrietkappers (Taussig 1980). In dit opzicht lijkt er ook geen wezenlijk verschil te bestaan tussen westerse en niet-westerse samenlevingen.

Bij het geven van verklaringen voor demonische bezetenheidsepidemieën in westerse samenlevingen in de late Middeleeuwen namen historici zoals Cohn (1975: 252) wellicht al te snel als vanzelfsprekendheid aan dat een demonengeloof slechts kon gedijen op de voedingsbodem van een strenge morele code. De bezetenheidsepidemieën in kloosters geven natuurlijk een zekere grond aan deze veronderstelling. Ook voor Salem is deze verklaring, zij het met voorzichtigheid, wel naar voren gebracht (Demos 1982). Toch lijkt religieuze repressie géén noodzakelijke voorwaarde voor de bloei van duivelsfantasieën.

De hekserijvervolgingen in Salem kunnen noch als 'hysterische epidemieën' afgedaan worden, zoals Hansen (1969: 117) poneerde, noch als uitsluitend het gevolg van macro-economische en politieke verschuivingen, de stelling die Bednarski (1982) verdedigt. Psychische mechanismen zijn belangrijk, maar de machtsarena bepaalt hoe en op welke momenten deze mechanismen zich kunnen manifesteren (Thoden van Velzen en Van Wetering 1988). De katalysator voor de eruptie van demonische culten ligt in verschuivingen en tegenstellingen op economisch en politiek gebied. Ook de 'paden', die de beschuldigingen volgen, kan men niet in kaart brengen zonder grondige kennis van macro- en micro-economische verhoudingen.

De verlokkingen van een nieuwe welvaart, samengaand met een grote onze-

kerheid of men hier ooit van kan profiteren, geven de demonen kracht. De demonen laten van zich horen in economische 'backwaters', plaatsen die aan de rand van een welvarend gebied liggen: in Zweden langs het Siljan-meer, vlak bij de 'boomtown' Falun; in Salem Village, grenzend aan Salem Town, in economisch opzicht een groeipool; in Suriname in perifere gebieden in het binnenland.

De hekserijbeschuldigingen gingen vaak gepaard met innerlijke conflicten. Zoals Boyer en Nissenbaum (1974: 210) het formuleren: 'The witchcraft testimony itself makes plain that even those who felt most uneasy about those developments (oprukkende welvaart, schr.) were also deeply attracted by them'. De 'witch bitches' van Salem stelden zich in hun theatrale optredens met hand en tand te weer tegen de verlokkingen van de duivel. Onthullend voor het innerlijk conflict was de snelheid waarmee men in Salem van aanklager tot heks kon veranderen. Vooral in de periode dat men rijke kooplieden aanklaagde, schrijven Boyer en Nissenbaum (1974: 211), begonnen sommige meisjes ook zichzelf te beschuldigen, daarmee aangevend dat het gevaar niet als extern werd gezien, maar direct verbonden was met eigen psychische roerselen.

De studie van hekserij en demonenculten ligt aan twee zijden onder vuur. Steeds weer steekt in de antropologie een stroming de kop op die de geesten en goden, en de manifestaties daarvan, letterlijk wil nemen. 'Zombies bestaan echt', heette het in 1935 en weer opnieuw een halve eeuw later. In plaats van sacralisering of demonisering te onderkennen als een poging tot pregnante betekenisgeving – door aan aspecten van het bestaan magische krachten toe te kennen, haalt men ze immers naar voren uit het alledaagse en profane – wil men terug naar het absurde. Zo vergroot men de kloof met de mensen die men door studie nader had willen komen en stoot men hen weer terug in een zogenaamde staat van 'primitief denken' waar moderne mensen aan ontgroeid zouden zijn, maar zich wel aan willen vergapen. Ook ontnemt men zich op deze wijze de kans mystificaties te ontsluiëren, een van de taken van de sociale wetenschappen.

Andere antropologen gaan uitsluitend een sociologische weg bij de verklaring van hekserijfenomenen. Hekserij en vooral de hekserijbeschuldiging worden aangegrepen om het spanningenpatroon in een maatschappij bloot te leggen. Dit is een noodzakelijke stap, maar deze verwaarloost de veelzeggende 'taal'. Uit het werk van Ankarloo (1971, 1983) over de Zweedse hekserij zijn ons geen beschuldigingen bekend, gericht tegen rijke kooplieden, en zeker géén beschuldigingen aan het adres van vertegenwoordigers van buitenlandse handelshuizen in Falun. Toch spelen al deze figuren in de fantasiewereld van de Zweedse boeren een cruciale rol. De duivel heeft niet voor niets de grauwe boerenkiel aangevuld met allerlei luxueuze en opzichtige kledingstukken. Ook in Salem vermoet de duivel zich als rijke koopman. Moraal: door ook naar het hekserijgeloof en

symboliek te kijken, krijgen we inzicht in het ruimere spanningsveld, de beschuldiging leert ons alleen over spanningen binnen gezin en familie.

De symboliek stelt ons in staat een beweging naar binnen te maken, van de economisch-politieke arena naar het individuele, psychische spanningsveld. De 'grauwe boerenkiel' die de duivel ook aan heeft getrokken, duidt op identificatie van boeren met rijken. In Salem speelt het conflict zich niet alleen tussen rijk en arm af, maar is het tegelijkertijd een intern conflict, zoals blijkt uit het krampachtige, hysterische verweer tegen de materiële verlokkingen waar Satan mee werkt. Bij de Tapanahoni Ndjuka's ligt het nauwelijks anders. Vernon (1985: 15) kon dit optekenen uit de mond van vrouwen die vaak in demonische trance kwamen:

'The nearest I heard to ambivalence expressed about money was a comment on the great desire it is capable of inciting: "This thing they call money is a terrible thing. As soon as you see it, your whole body starts to tremble!"

Ten slotte is het goed erop te wijzen dat de duivelsfolklore weliswaar geschreven is in een sacrale taal (Taussig 1980: 123), maar dat die taal ook ontcijferd kan worden met profane inzichten. De Zweedse duivel met zijn boerenkiel, koopmansbroek en zijn hoed met veren is een prachtig voorbeeld van wat Freud 'verdichting' heeft genoemd. Ook 'verschuiving', voor Freud het tweede belangrijke mechanisme dat het functioneren van onbewuste processen beheerst, duikt regelmatig op in de constructie van de demonologie. Bij onze studie van voorstellingen over boze geesten van de Ndjuka's werden wij regelmatig getroffen door de verschuiving van beelden: de Demon, zoals we zagen, manifesteert zich meestal als een kleine zwarte dwerg, maar niet dan nadat hij het masker van de onschuldige Indiaan heeft laten vallen. En als laatste mechanisme verdient de encenering aandacht. Wij spraken vaak over 'demonendrama's' omdat mensen, in hun streven tot betekenisgeving, zelden alleen op losse symbolen vertrouwen, maar deze liever verwerken tot complete toneelstukjes.

Noten

1. Dit artikel is een bewerking van een oudere publikatie (Thoden van Velzen en Van Wetering 1982). De gegevens die wij in dit artikel gebruikten, werden door ons verzameld tijdens elf perioden van antropologisch veldwerk in het Tapanahoni-gebied van Oost-Suriname. Het eerste veldwerk vond plaats in 1961 en 1962 en nam totaal 18 maanden in beslag. De overige perioden varieerden in lengte van enkele maanden tot enkele weken. Deze kortere veldonderzoeken verrichtten wij in de periode 1965-1988, soms gelijktijdig in hetzelfde dorp, soms op verschillende tijden in verschillende dorpen. Wij zijn Caroline Dissel, Peter Geschiere, Lisette van den Hoogen en Hans De Waart erkentelijk voor hun commentaar bij de eerste versie van dit stuk.

2. Wij wijzen hier met enige nadruk op omdat het verschil tussen manifest en latent regelmatig onderzoekers tot relativerend of kritisch commentaar brengt. Uit psychoanalytische hoek gebeurde dit bij voorbeeld door Spanjaard (1969, 1988), terwijl het onderscheid

nog onlangs kritisch besproken werd door de antropoloog Herdt (1987: 81).

3. Uit de appendix van de Nederlandse vertaling van *Die Traumdeutung* geheten 'Verklaring van psychoanalytische begrippen' (Freud 1987: 774-794) nam ik de volgende verduidelijkingen van deze concepten over: Verschuiving (*Verschiebung*): 'Eigenaardigheid van onbewuste psychische processen, inhoudende dat de emotionele lading behorend bij een bepaalde gedachte of voorstelling, daarvan wordt losgemaakt en zich bindt aan een andere gedachte of voorstelling'. Verdichting: (*Verdichtung*): Bij de verdichting vertegenwoordigt één enkele voorstelling in zichzelf verschillende associatieketens; zij bevindt zich daar waar deze ketens elkaar kruisen.

4. Vergelijk De Beet (1981: 3) waaruit blijkt dat de moeder van King niet naar haar oude dorp mocht terugkeren. Tal van indirecte aanwijzingen in Green (1974: 63-68) lijken tot eenzelfde conclusie te leiden.

5. Voor de komst van de houtindustrie nam het *Bakuu*-geloof in de oude stamgebieden slechts een bescheiden plaats in. Zo weten wij bij voorbeeld dat tijdens de grote iconoclastische zuiveringen die rond 1890 aan de Tapanahoni plaatsvonden, géén Demonen werden uitgedreven. Zeer waarschijnlijk betekent dit dat *Bakuu*-bezetenheid in die dagen niet of nauwelijks voorkwam. Ook Ma Fiida, de sjamaan en exorciste die in de jaren negentig furore maakte (Thoden van Velzen en Van Wetering 1988: 105-110), dreef geen *Bakuu* uit.

6. Voor deze en andere passages uit het werk van King hebben wij dankbaar gebruik gemaakt van de vertalingen van Miriam Sterman. Voor King was *bakroë* (Demon) of *apoekoe* (Bosgod) kennelijk hetzelfde: misschien heeft dit te maken met de marginale positie die de groep van King innam, wonend in het grensgebied tussen plantagekolonie en de traditionele woongebieden van de Bosnegers.

7. Wij vermoeden dat er in de periode 1925 (einde van de welvaart als gevolg van de achteruitgang van de goudindustrie) en 1965 (opkomst van een nieuwe klasse welvarenden onder de Bosnegers) een afname is geweest van demonische bezetenheid. Over goede gegevens beschikken we echter niet. Wel weten we zeker dat Demonen als furien familiegroepen van vrachtaarders vervolgden die zich vergrepen hadden aan de bezittingen van hun werkgevers. Bij divinatie kwam dit regelmatig naar voren. Fantasieën over de gevolgen van welvaartstoename kennen we, voor deze periode, niet. Geen 'Embarassment of Riches' dus, want die waren er niet.

8. De belangrijkste bronnen zijn Green (1974, 1978), Lenoir (1973) en Vernon (1980, 1985). Bovendien hebben wij over deze Demonen materiaal kunnen verzamelen bij het anti-hekserijorakel van *Gaan Gadu* in Diitabiki, Tapanahoni (Thoden van Velzen en Van Wetering 1988).

9. In 1988 was bezetenheid door demonen *de rigueur* in vele Ndjuka-dorpen. Van een matrilineage van ongeveer 200 mensen werd gezegd: 'Als je wilt weten wie *Bakuu* heeft, kun je beter vragen wie *niet* door een Demon bezeten is'.

10. Voor het stuk over zombies hebben we passages overgenomen uit een boekbespreking van H.U.E. Thoden van Velzen in *Het Parool* van 12 december 1986. De voornaamste bronnen waren Bourguignon (1959), Diederich (1983), Davis (1983, 1985), Hurbon (1979), Laguerre (1980), Métraux (1959) en Simpson (1945).

11. Wij zijn dank verschuldigd aan Nellejet Zorgdrager voor haar vertaling van relevante stukken uit Ankarloo (1971), verreweg de belangrijkste bron. Het verslag van de 'bekentenissen' van de heksen in Mora is als appendix toegevoegd aan Bekker (1691). De centrale plaats van de kopermijnbouw in de geschiedenis van Zweden wordt besproken in Hekscher (1954: 79) en Mead (1981: 83-87).

12. Volgens Verdams *Middelnederlandsch Handwoordenboek* ('s-Gravenhage 1932 2:

331) betekent *liden* o.a. 'honger gevoelen, lust gevoelen, hongeren naar'. Hier dus vertaald met 'geil'.

13. De belangrijkste publikatie voor het gedeelte over Salem is Boyer en Nissenbaums (1974) onvolprezen verslag over hun historisch speurwerk. Demos (1982) is essentieel als achtergrond voor het begrijpen van het hekserijgeloof in New England.

Geraadpleegde literatuur

- Ankarloo, B., *Trolldomsprocesserna i Sverige*. A.-B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm 1971.
- Ankarloo, B., Das Geschrei der ungebildeten Masse: zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse. In: C. Degn, en H. Lehmann & D. Unverhau (red.), *Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge*. Karl Wachholtz Verlag, Neumünster 1983.
- Ardener, E., Witchcraft, economics, and the continuity of belief. In: M. Douglas (red.), *Witchcraft, confessions and accusations*. Tavistock, Londen 1970.
- Baschwitz, K., *Hexen und Hexenprozesse: die Geschichte eines Massenwahns*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1966.
- Bednarski, J., The Salem witch-scare viewed sociologically. In: M. Marwick (red.), *Witchcraft and sorcery: selected readings*. Penguin Books, Harmondsworth 1982.
- Beet, C. de, Inleiding. In: C. de Beet (red.), *Johannes King: berichten uit het bosland (1864-1870)*. Bronnen voor de studie van Bosneger samenlevingen 7. Vakgroep Culturele Antropologie, Utrecht 1978.
- Beet, C. de, en H.U.E. Thoden van Velzen, Bush Negro prophetic movements: religions of despair? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 133 (1977): 100-135.
- Bekker, B., *De betoverde weereld*. Daniel van den Dalen, Amsterdam 1691.
- Bourguignon, E., The persistence of folk belief: some notes on cannibalism and zombies in Haiti. *Journal of American Folklore* 72 (1959): 36-46.
- Boyer, P., en S. Nissenbaum, *Salem possessed: the social origins of witchcraft*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1974.
- Cohn, N., *Europe's inner demons: an inquiry inspired by the great witch-hunt*. Heinemann, Londen 1975.
- Davis, W.E., The ethnobiology of the Haitian zombie: on the pharmacology of black magic. *Caribbean Review* 12 (1983): 19-21, 47.
- Davis, W., *The serpent and the rainbow*. Simon & Schuster, New York 1985.
- Demos, J.P., *Entertaining Satan: Witchcraft and the culture of early New England*. Oxford University Press, Oxford 1982.
- Deren, M., *The Voodoo Gods*. Granada Publishing Ltd., Londen 1975 (1953).
- Diederich, B., On the nature of zombi existence. *Caribbean Review* 12 (1983): 14-17, 43-46.
- Elias, N., *Ueber den Prozess der Zivilisation*. Francke, Bern/München 1969 (1939).
- Freud, S., *De droomduiding*. Sigmund Freud Nederlandse Editie; Psychoanalytische duiding 2/3. Boom, Meppel/Amsterdam 1987 (1900).
- Friberg, N., Dalarnas befolkning på 1600-talet. *Geografiska Annaler* 35 (1953), 145-415.
- Gleason, J., Notes from underground. *Times Literary Supplement* (1986) 725.
- Green, E.C., *The Matawai Maroons: an acculturating Afro-American society*. The Catholic University of America (academisch proefschrift), Washington 1974.
- Green, E.C., 'Winti' and Christianity: a study in religious change. *Ethnohistory*, 25 (1978): 251-275.
- Groot, S.W. de, *Djuka society and social change: history of an attempt to develop a Bush*

- Negro community in Surinam 1917-1926*. Van Gorcum, Assen 1969.
- Hansen, C., *Witchcraft at Salem*. George Braziller, New York 1969.
- Hekscher, E.F., *An economic history of Sweden*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1954.
- Herdt, G., Selfhood and discourse in Sambia dream sharing. In: Barbara Tedlock (red.), *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Herskovits, M., *The myth of the negro past*. Beacon Press, Boston 1958 (1941).
- Herskovits, M., en F.S. Herskovits, *Suriname folk-lore*. Columbia university contributions to anthropology 27. Columbia University Press, New York 1936.
- Hunter Wilson, M., Witch-beliefs and social structure. *American Journal of Sociology*, 56 (1951): 307-313.
- Hurbon, L., Sorcellerie et pouvoir en Haiti. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 48 (1979): 43-52.
- Hurston, Z.N., *Tell my horse*. Philadelphia 1938.
- King, J., *Berichten uit het bosland (1864-1870)*. Bronnen voor de studie van Bosneger samenlevingen 7. Vakgroep Culturele Antropologie, Utrecht 1981.
- King, J., *Skreki boekoe*. Vakgroep Culturele Antropologie, typescript, Utrecht n.d.
- Laguerre, M.S., Bizango: a Voodoo secret society in Haiti. In: S.K. Teft (red.), *Secrecy*. Human Sciences Press, New York 1980.
- Laroche, M., The myth of the zombi. In: R. Smith (red.), *Exile and tradition*. Longman & Dolhausie University Press, Londen 1976.
- Lenoir, J.D., *The Paramaka Maroons: a study in religious acculturation*. The New School for Social Research (academisch proefschrift), New York 1973.
- Lier, W.F. van, *Iets over de Boschnegers in de Boven-Marowijne*. Van Ommeren, Paramaribo 1919.
- Lier, W.F. van, *Een en ander over het wisi-begrip bij de Boschnegers*. Oliviera, Paramaribo 1945.
- Mars, L.P., The story of zombi in Haiti. *Man* 21-22 (1945): 38-40.
- Mars, L.P., *La lutte contre la folie*. Port-au-Prince 1947.
- Marwick, M., Witchcraft as a social strain-gauge. In: M. Marwick, (red.), *Witchcraft and Sorcery: selected readings*. Penguin Books, Harmondsworth 1982.
- Mead, W.R., *A historical geography of Scandinavia*. Academic Press, Londen 1981.
- Métraux, A., *Voodoo in Haiti*. André Deutsch, Londen 1959.
- Robbins, R.H., *The encyclopedia of witchcraft and demonology*. Peter Nevill, Londen 1959.
- Roberts, M., *Sweden's age of greatness: 1632-1718*. Macmillan, Londen 1973.
- Roberts, M., *The Swedish imperial experience: 1560-1718*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Simpson, G.E., The belief system of Haitian Vodun. *American Anthropologist* 47 (1945): 35-59.
- Spanjaard, J., The manifest dream content and its significance for the interpretation of dreams. *International Journal of Psychoanalysis* 50 (1969): 221-235.
- Spanjaard, J., *Over dromen en groetheidswanen*. Boom, Meppel/Amsterdam 1988.
- Taussig, M.T., *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980.
- Taussig, M., *Shamanism, colonialism and the Wild Man: a study in terror and healing*. The University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Thoden van Velzen, H.U.E., en W. van Wetering, Voorspoed, angsten en demonen. *An-*

- tropologische Verkenningen* 1 (1982): 85-118.
- Thoden van Velzen, H.U.E., en W. van Wetering, *The Great Father and The Danger: religious cults, material forces, and collective fantasies of the Surinamese Maroons*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; Caribbean Series 9. Foris, Dordrecht 1988.
- Thomas, K., *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Weidenfeld & Nicolson, Londen 1971.
- Vernon, D., Bakuu: possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony. *Nieuwe West-Indische Gids*, 54 (1980): 1-30.
- Vernon, D., *Money magic in a modernizing Maroon society*. Ilcaa, Tokyo 1985.
- Wall, J., *Tjuvmjolkande Väsen: ii Yngre nordisk tradition* (English summary; Magical milk-stealing creatures in later Nordic tradition). Almqvist & Wiksell International, Uppsala 1978.
- Wetering, W. van, *Hekserij bij de Djuka: een sociologische benadering*. Academisch proefschrift, Amsterdam 1973 (a).
- Wetering, W. van, Witchcraft among the Tapanahoni Djuka. In: R. Price (red.), *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. Doubleday Anchor, Garden City (NY) 1973 (b).
- Wooding, C.J., *Winti: een afro-amerikaanse godsdienst in Suriname; een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*. Krips Repro, Meppel 1972.