



Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering

Stengs, I.L.

2012

document version

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stengs, I. L. (editor) (2012). *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering*. Amsterdam University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

pure@knaw.nl

'Ik waag mijn geest er niet aan'

Winti in het publieke domein

INEKE VAN WETERING

De kern van deze bijdrage ligt in een etnografische schets van de gang van zaken bij een reeks van lezingen – met discussie – over een heikel of ‘beladen’ onderwerp: winti. De beschreven evenementen vonden begin jaren tachtig plaats in de Amsterdamse Bijlmermeer en hadden tot doel erkenning te vinden voor een lang verguisde wereldbeschouwing. De presentatie van deze Afro-Surinaamse religie droeg gewoonlijk een feestelijk karakter. Dit is deels intrinsiek aan winti dankzij de muzikale omlijsting en een ‘theatrale’ kant, de manifestatie van bezetenheid brengende geesten, maar was tegelijk een middel om belangstelling te wekken. Winti geldt als exotisch in Nederland, en als attractief voor een publiek dat geïnteresseerd is in alternatieve stromingen. Dit klimaat geeft ondernemers op cultureel terrein een steun in de rug.

Deze verslagen van een aantal festiviteiten zijn product van een antropologisch onderzoek – dus in hoofdzaak gebaseerd op participerende waarneming – naar de ontwikkelingen binnen winti in de Nederlandse verzorgingsmaatschappij. Wat het deel ‘waarneming’ betreft: deze omvatte onder meer het bijwonen van deze openbare bijeenkomsten. De ‘participatie’ heeft bestaan uit het lidmaatschap van een vrouwenvereniging. Dit maakte een kijkje achter de schermen mogelijk. Winti in de openbaarheid wordt al gauw tot folklore; in de privésfeer blijft het religieuze karakter beter bewaard.

De concrete aanleidingen tot de festiviteiten liepen uiteen, en het doel was niet altijd manifest. Soms was de manifestatie deel van een voorlichtingscampagne of een cursus, soms ging het om een openlijke publiciteitsstunt, een ‘wintidag’. De viering van het tienjarig bestaan van een culturele vereniging was een aanleiding, net als de herdenking van een politieke gebeurtenis: ‘Suriname tien jaar een onafhankelijke republiek’. Deze soms conventionele, soms min of meer ‘bedachte’ vieringen werden gevat in het kader van een lezing en beoogden de emancipatie van de creools-Surinaamse groep te bevorderen. Voor wintiaanhangers is dit een ongebruikelijke vorm die is gekozen om de inbedding in de Nederlandse samenleving te vergemakkelijken. Winti riep vragen op en vroeg om uitleg. De casus – de lezingen – laten zien wat de moeilijkheden waren bij de ‘vertaling’ van een ander mens- en wereldbeeld in voor moderne westerlingen aanvaardbare termen, en de problemen die dit met zich meebracht. Het overkoepelen van tegenstellingen tus-

sen generaties en statusgroepen binnen een etnische groepering bleek een problematische onderneming, zoals wij zullen zien.

Winti in Nederland: een ‘probleem’ diende zich aan

Toen de onafhankelijkheid van Suriname in de vroege jaren zeventig op handen was, zagen veel voormalige rijksgenoten de toekomst van het moederland somber in. Velen kozen het zekere voor het onzekere, er kwam een ware migratiegolf op gang. Tot die tijd was de trek naar Nederland – voor studie en opleiding – een elite-aangelegenheid geweest. Wie hier kwam was al voor aankomst doordrenkt van in Nederland geldende opvattingen. Nu vestigden zich hier ook mensen die niet voor de volle honderd procent vertrouwd waren met de in de westerse wereld gangbare denkwijzen of zich daar niet volledig naar wilden richten. Winti kwam Nederland binnen, een Afro-Surinaamse voorstellingswereld die levend was gehouden in kringen die de overstap naar moderne opvattingen slechts gedeeltelijk hadden gemaakt. Hoewel vrijwel alle creolen, Surinamers van deels Afrikaanse herkomst, naar school, dokter en kerk gaan, houden zij daarnaast ook voorstellingen en praktijken in ere die in de nieuwe omgeving vragen oproepen. Dan spreken zij van *kulturu*, de eigen cultuur. Dit begrip is aantrekkelijk voor jonge mensen die op zoek zijn naar hun wortels en een eigen identiteit willen benadrukken. De term winti wordt vaak vermeden, omdat deze term wordt geassocieerd met een belast verleden, waarin de culturele erfenis beschouwd werd als bijgeloof. Een verbod op wintirituelen bleef tot 1971 in Suriname in de wet gehandhaafd, al was er in de praktijk sprake van een gedoogbeleid. De winti, de goden die trance kunnen veroorzaken, werden gewoonlijk op een zaterdagavond vereerd, liefst op een afgelegen plantage waar buitenstaanders niet konden storen. Deze winti-*preys* waren steeds omringd met een zekere geheimzinnigheid. Wie het belang van het ritueel inzag, deed veel moeite om er een hoogtepunt in het bestaan van te maken. Het feestelijke karakter – muziek, dans en offers van voedsel en dranken spelen een grote rol – werd verhoogd door de mogelijkheid te ontsnappen aan de normen van een dominante en als onderdrukkend gevoelde omringende samenleving. De aantrekkingskracht van het verborgene en een ‘spel’ met verbodsbepaling en mogelijk politie-ingrijpen verhoogde de spanning. In principe was en is een wintiritueel een privézaak, een familieaangelegenheid. Het ritueel dient om de eenheid binnen een verwantengroep en indirect ook de gemeenschap te versterken (Stephen 1983: 18; Wooding 1972: 251 e.v.). Dit geldt trouwens ook voor andere feesten, voor de verjaarsviering bijvoorbeeld, die al even betekenisvol is, zelfs belangrijker dan de vermaarde winti-*prey*. Het idee van ‘verjaardag’ is niet vreemd voor autochtonen en vroeg dus niet om bemoeienis. Integendeel, in de aanzetten tot formulering van een cultuurbeleid voor ‘minderheden’ gold ‘integratie met behoud van eigen identiteit’ als een mogelijk beleidsdoel in deze periode, en eigen feestelijkheden leken hieraan een zinvolle invulling te geven. Maar winti vereiste nadere uitleg.

Een culturele manifestatie heeft gewoonlijk een feestelijke vorm. Dit is niet alleen een kwestie van traditie, of omdat, zoals een stereotiep beeld wil, 'Surinamers zo van feesten houden'. Al is het onomstotelijk waar dat organisatoren kunnen terugvallen op een rijke traditie, is dit niet alles. Surinamers houden ervan zich te profileren als meer op Latijns-Amerika dan op Europa gericht, als tegenpolen van de zuinige, weinig uitbundig geachte Nederlandse feestvierders. Maar deze kenschets van de eigen mentaliteit dient ook als verhulling van etnisch streven. Feesten zijn belangrijk voor de mobilisering van een groepering die de onderlinge samenhang voelt verwateren (vgl. Venema 1992: 59). Bovendien was etniciteit in het moederland belangrijk, in de formele politiek en in de informele sfeer (Dew 1978: 198; Kruyer 1973: 152 e.v.). Feesten waren een belangrijk middel om groeiende welvaartsverschillen te overbruggen en tegenstellingen te verdoezelen. Rituelen dienden en dienen ditzelfde doel. Maar ook hier heeft de spanning zich doen voelen tussen feesten van verschillende aard: tussen het openbare of half openbare karakter van een feest in een buurthuis en de geheimzinnigheid van het familiegebeuren waarmee winti steeds omringd is geweest. In Nederland is het niet anders: het gaat om het aanhalen van banden die dreigen te verslappen. En vaak zijn feesten ook verkapte rituelen, of hebben minstens een ritueel aspect. Familiefeesten zijn dus, ook in de nieuwe entourage, als traditioneel te beschouwen en als sacraal. Zeker als het om een kroonjaar gaat, zijn verjaarsvieringen, *friyar' oso*, gelegenheden waarbij het wereldse en het sacrale dooreenlopen (Van Wetering 1986). Als creoolse vrouwen aankondigen: 'Zij gaat dansen', wil dit meestal zeggen dat het de bedoeling is haar schutsgeesten te vereren. Een sacraal element wordt hierbij heel vaak via de muziek en dans binnengebracht. 'Gesmokkeld' moeten we eigenlijk zeggen, want het religieuze element wordt impliciet gelaten. Slechts een goede verstaander kan dit oppakken.

Nieuwe initiatieven: een cursus over winti

De opvang van de migrantenstroom was een opgave voor de verschillende takken van dienst- en hulpverlening, voor huisvesting, gezondheidszorg en maatschappelijk werk. Ook scholen en kerken werden geconfronteerd met een publiek dat bijzondere eisen stelde of afweek van de bekende patronen. Al snel rees er behoefte aan voorlichting. Formele instellingen ontwikkelden initiatieven om begrip te wekken voor de behoeften en visies van een nieuwe cliëntèle. De overheid riep welzijnsstichtingen in het leven die ook tot taak hadden te bemiddelen in sociale en culturele kwesties. De media peilden de manifestaties van nieuwigheden.

Aanvankelijk was deze voorlichting in handen van erkende deskundigen. In Amsterdam-Zuidoost bijvoorbeeld, een stadsdeel bekend als de Bijlmermeer, waar de instroom van Surinamers groot was geweest (Verhagen 1987), werden voorlichtingsavonden belegd bij de polikliniek Ganzenhoef. Verpleegkundigen startten er in de laatste maanden van 1982 een cursus: 'Het verre vreemde dicht bij huis'.

Men nodigde sprekers uit die in Suriname werkzaam waren geweest, vaak hooggeschoolde specialisten die nooit buiten de paden van de erkende westerse medische aanpak waren getreden. Er werden vragen gesteld over de mogelijkheden van wintitherapie naast de gebruikelijke methoden. Meestal toonden de deskundigen zich bescheiden: 'Wij weten eigenlijk niet wat een psychose is' en 'we plakken er vaak maar een etiket op'. Daarnaast kwamen mensen aan het woord die getuigden baat te vinden bij 'traditionele' middelen. Enkele sprekers slaagden erin traditionele concepten zo te 'vertalen' dat deze begrijpelijk werden voor een westers denkend publiek. Het effect van rituele praktijken op het welbevinden valt niet te verwaarlozen, was een van de stellingen.

Hoewel er allerlei kwesties aan de orde kwamen die de gemoederen nog jarenlang zouden bezighouden, kwam men toch niet echt verder. Er bleef een kloof bestaan tussen buitenstaanders – Surinamers en niet-Surinamers – en wintiaanhangers. De discussies werden gevoerd door westerlingen, er waren maar heel weinig echte aanhangers aanwezig. Als een gelovige, die voor zijn belevingswereld wilde opkomen, zich al eens verstoutte een lans te breken voor de traditie, stuitte dit zelden op begrip. Toen een van hen bijvoorbeeld repte van een mirakel – een magische operatie waarbij de oorzaak van de ziekte, een steen of schadelijk voorwerp, uit het lichaam van de patiënt was verwijderd – volgden er boze reacties: 'Geloof u dat zelf?' De verpleegkundigen toonden zich ontevreden. Zij hadden niet zozeer behoefte aan debatten over geloof en scepsis, maar hoopten op praktische aanwijzingen waar zij in hun dagelijks werk iets aan zouden hebben. Op zulke vragen kwam eigenlijk nauwelijks antwoord. Sprekers die een wetenschappelijke onderbouwing zochten, maar toch een goed woordje wilden doen voor de culturele erfenis, namen soms hun toevlucht tot medisch-materialistische argumenten, zoals 'de kruiden die worden toegepast in behandelingen bevatten werkzame bestanddelen'. Angstreductie speelde een grote rol in de argumentatie: begrip voor mensen die vastgeraakt zijn in angst voor boze magie. Maar de door de Verlichting beïnvloede woordvoerders konden toch vaak niet nalaten zich wat ironisch uit te laten. Vrolijk vertelden zij bijvoorbeeld hoe zij er als stoute kinderen in geslaagd waren straffeloos taboes te overtreden, te snoepen van offerandes die voor de geesten waren bestemd. Daarna gleeed de discussie al te vaak weg in oubolligheden, en de andersdenkenden, voor zover nog aanwezig, verlieten boos de zaal.

In deze discussie, bijna symbolisch voor een eerste openingsfase, lag de scheidslijn tussen een westerse en een niet-westerse visie. De westerse domineerde, hooggehouden door een 'oude' Surinaamse elite, in samenspel met de gevestigde orde van autochtone geestverwanten. Winti maakte in deze kringen nauwelijks een echte kans. Dit verklaart ook de afwezigheid van de echte aanhangers. Zij waren overwegend laaggeschoold, in ieder geval te laag om toegerust te zijn voor de concurrentiestrijd in een complexe samenleving. Zij verwachtten dan ook niet dat hun stem gehoord zou worden. In het moederland werd het vertoog bepaald door de geletterden, en daarin was geen plaats voor volksreligiositeit. Wie vooruit wilde in de wereld, deed niet aan winti. Wie er wel bemoeienis mee had, vaak om rede-

nen van familieleoyaliteit, zweeg erover in het openbaar. Er heerste een sociale code van zwijgzaamheid over 'de Afrikaanse erfenis' en alles wat hiermee samenhang. Angst voor sociale daling was een belangrijk motief. Hoewel er een stroming gegroeid was die herbezinning op het eigene voorstond, Wi Egi Sani genaamd (onze eigen dingen, de culturele erfenis, zie Voorhoeve en Lichtveld 1975), bleef dit in sociaal opzicht een marginaal verschijnsel. Deze beweging had vooral weerklank gevonden onder intellectuelen die een opleiding in Nederland hadden afgerond. Van Surinaamse zijde werd de behoefte aan voorlichting van Nederlandse kant met lede ogen gezien. De gedachte aan lezingen en discussies wekte meer onrust dan belangstelling.

Winti uit de taboesfeer

Het Nederlands denkklimaat, zoals men dat in de kolonie gekend had, bestond niet meer. Na de Tweede Wereldoorlog was Nederland uitgegroeid tot een verzorgingsmaatschappij en gevestigde opinies waren ter discussie gesteld. Deze ontwikkelingen boden ook kansen voor een nieuwe generatie Surinamers. Hun voorsprong in kennis van de taal, en de behoefte aan mensen in de zorgsector die vertrouwd waren met wat er onder migranten leefde, maakte hen tot ideale culturele bemiddelaars. Opleidingen via sociale academies en universiteiten hebben een nieuwe middengroep doen ontstaan die zich gemakkelijk kon opwerpen als woordvoerder voor de eigen en andere migrantengroepen (Koot en Venema 1985; Venema 1992: 61).

In het Nederlandse minderhedencircuit werd vaak eerder of liever gesproken over culturen dan over groepen (Vermeulen 1984). Dit maakte het ook voor deze zaakwaarnemers (Köbben 1983) belangrijk zich te beraden over de vraag welke cultuur zij moesten vertegenwoordigen. Hoewel zij zich allereerst richtten op het moderne westerse vertoog – de strijd tegen racisme en discriminatie stond in deze periode hoog op de agenda – hoopten zij toch ook de culturele dimensie in de emancipatiestrijd te betrekken. Meestal afkomstig uit een sociale laag die in het moederland dichter bij 'de cultuur' stond, stonden zij vaak positiever tegenover de Afro-Surinaamse erfenis dan de oude elite. Maar vaak ook was er sprake van een diep gevoelde ambivalentie. Bezinning op de betekenis van winti zagen zij vaak als belangrijk, soms om persoonlijke redenen, soms vanwege belangrijke contacten met de achterban. Vaak zien wij ook dat herbezinning leidt tot een selectie: het scheiden van gewaardeerde en verwerpelijke geachte elementen. Ook kwam men hierbij tot nieuw gereproduceerde vormen, waarbij kennis uit literatuur en nieuwe ervaring meetelt (vgl. Van Gelder en Van Wetering 1991). Zij leidden gewoonlijk de welzijnsorganisaties, de centra, de buurthuizen waar subsidieverlening de discussie over multiculturalisme en het contact tussen 'culturen' een impuls gaf. Zij waren belangrijk als organisatoren van lezingen die het onderwerp van deze bijdrage vormen.

Deze generatie, die dichter bij de Afro-Surinaamse opvattingen stond, deed dan ook van zich horen. De toon werd anders, er ontstond een wisselwerking. De belangstelling in Nederland voor alternatieve stromingen was een stimulans. Sommige Surinamers werden opener, niet langer bang kansen op sociale acceptatie te verspelen, en lieten de vroegere schroom varen. Het doel was winti uit de taboesfeer te halen. Er werden radio-uitzendingen aan winti gewijd, er was wintiritueel op de televisie te zien, alles met het doel de communicatie tussen etnische groepen te bevorderen.

Er was hiervoor een basis gelegd. Al in de jaren zeventig, en vooral vanaf de vroege jaren tachtig zijn publicaties over deze voorstellingswereld verschenen die een ander geluid lieten horen. De invloed van cultureel getint nationalisme in het moederland deed zich ook in Nederland voelen. Nog steeds is in iedere goede boekhandel het werk van Stephen (1979, 1983, 1986, 1990) te vinden. Deze auteur, die lang werkzaam geweest is als psychiatrisch verpleegkundige bij het Amsterdamse AMC, heeft vanuit zijn eigen ervaring gepoogd begrip te wekken voor een andere manier van kijken naar de problemen die zich onder migranten voordoen. De schrijver richtte zich tot een breed publiek, gaf veel praktische aanwijzingen en wilde de sfeer laten proeven. Stephen plaatste zich op een grensvlak tussen twee werelden en probeerde een kloof te overbruggen. Deze publicaties beoogden niet alleen de vele vragen te beantwoorden die waren gerezen, maar ook om de emancipatie van een minderheidsgroep te bevorderen.

Dit spoorde met een ontwikkeling in de antropologie die zich in de jaren zestig had ingezet. Het monopolie van het westerse wereldbeeld en de westerse wetenschap werd kritisch bekeken. Sinds Castaneda zich als tovenaarsleerling had ontpopt, bezag men onderwerpen als sjamanisme in een ander licht. Dit opende ook voor winti – met zijn trance veroorzakende kanten – een ander perspectief. In de Surinamistiek had Wooding (1972) de spits afgebeten. Wooding, die de meest gedegen en gezaghebbende studie over winti op zijn naam heeft staan, presenteerde zich ook als praktiserend aanhanger. Hij beperkte zich niet tot de traditionele taak van de antropoloog, beschrijven en interpreteren, maar trad op als genezer, als ‘ethnotherapeut’. In 1984 heeft hij inzage gegeven in zijn praktijk en verslag gedaan van zijn werkwijze. Zijn boek heeft veel invloed. Een buitenstaander die een systematisch overzicht zoekt, raadpleegt het. Jonge Surinamers op zoek naar hun wortels putten er inspiratie uit.

In Nederland vinden religies en wereldbeschouwingen van migrantengroepen erkenning. De overheid heeft bijvoorbeeld de inrichting van gebedsruimten voor de aanhangers van wereldgodsdiensten als islam en hindoeïsme financieel ondersteund. In de Bijlmermeer zagen veel niet-islamitische Surinamers de bouw van een moskee, waarvoor subsidie werd verleend, met afgunst aan. In de creoolse groep groeide de behoefte winti als een aspect van de eigen identiteit te benadrukken. Als uitvloeisel volgde een reeks manifestaties waarbij de eigen cultuur werd uitgedragen. De gemeente Amsterdam voerde hierin een actief beleid, ter wille van het behoud of de ontwikkeling van een ‘culturele identiteit’ (zie ook Venema

1992: 90). Publicaties in boekvorm waren één middel, lezingen en uitzendingen op radio en televisie een ander. Deze ondersteunden verschillende strevingen. Sommigen hoopten op een behuizing, een gebouw dat als centrum zou kunnen dienen voor de aanhangers. Een andere weg lag in de mogelijkheid tot erkenning van de therapeutische waarde van winti in de gezondheidszorg voor migranten. Onder de slogan 'winti in het ziekenfondspakket' verenigde zich in de jaren zeventig en tachtig een aantal aanhangers. Naarmate duidelijk werd dat winti niet anders behandeld zou worden dan andere alternatieve geneeswijzen, raakte dit streven op de achtergrond. Voor veel van de aanhangers zou trouwens een erkenning van winti als religie of wereldbeschouwing voldoende zijn geweest.

Representatie van 'cultuur' en wederzijdse afhankelijkheid

De zaakwaarnemers stelden zich de emancipatie van de achterban ten doel (Köbben 1983), en een manifestatie met als thema winti was mogelijk geworden. Een openbare wintibijeenkomst – een nieuwigheid – stelde de organisatoren van dergelijke evenementen voor de opgave een vorm te vinden waarin de cultuur aan buitenstaanders gepresenteerd kon worden. Als partij die over hulpbronnen beschikte – openbare ruimten beheerde, de weg in de welzijns- en subsidiewereld kende – waren zij tegelijk afhankelijk van een achterban, aangewezen op de medewerking van mensen die met de cultuur vertrouwd waren en winti waar konden maken. Er moest een etnische ambiance worden geschapen met traditionele gerechten, kleidij en muziek. De bemiddelaars moesten een beroep doen op mensen die dit alles geloofwaardig gestalte konden geven, en desnoods in trance konden gaan. Muzikanten, kokkinnen en mensen die als medium konden optreden, werden hiervoor ingehuurd, de subsidiegelden benut, en bovendien werd er entreegeld geheven.

Formeel gesproken dienden de beheerders alleen activiteiten te organiseren die de emancipatie van de groepering die zij vertegenwoordigen ten doel hadden. Maar dit doel was niet duidelijk omschreven. Bovendien ondervonden de nieuw aangestelde welzijns- en opbouwwerkers vaak grote moeilijkheden bij het mobiliseren van de achterban. Al snel bleek dat de aangeboden cursussen voor voortgezette scholing geen trekpleister waren, evenmin als de naai- en handwerk-bijeenkomsten speciaal voor vrouwen opgezet. De openbare ruimten waren vooral in gebruik als persoonlijk beheerd café. Ook maakten de beheerders van meet af aan gebruik van hun positie door deze ruimten te verhuren. Muziekgroepen, zich vaak aandienend als typisch cultureel, maar daarbij sterk commercieel ingesteld, kregen er makkelijk vaste voet. Dit winstbejag voor persoonlijke doeleinden heeft vaak schandaal verwekt en geregeld de lokale bladen gehaald. Maar controle op deze praktijken ontbrak. Dit nam zulke vormen aan dat verenigingen met culturele doeleinden soms grote moeite hadden ergens onderdak te vinden voor hun activiteiten. Maar niet alleen deze commercie nestelde zich in de open ruimten,

de beheerders zelf deden er hun voordeel mee. De verhuur voor familiefeesten was een extra bron van inkomsten.

In creoolse kring waren en zijn vrouwen vaak bereid een eigen feest voor familie, vrienden en bekenden te geven, en hiervoor een ruimte te huren. Zij stellen prijs op een groot aantal gasten, het feestvieren is deel van de etnische inspanningen die vrouwen uit de 'heffe des volks' zich getroosten (Van Wetering 1986, 1998). Zij sparen er vaak lang voor om dit zo groots mogelijk op te zetten. Zij hebben hier belang bij, want de contacten met beter gesitueerde of meer succesvolle verwanten bieden voordelen. Voor een dergelijke grootschalige etnische onderneming zijn de flats waarin zij wonen te klein, dus het feest wordt vaak in een buurthuis of andere ruimte gevierd. Het mobiliseren van familieleden en vrienden voor deze bijeenkomsten wordt ook vergemakkelijkt als deze worden aangekondigd als een festiviteit. Dit gaf de bestuurders van welzijnsstichtingen, die hun opbouwwerk gestalte moesten geven en hun functie en ontvangen gelden moesten legitimeren, een argument in handen. Deze feesten zouden de saamhorigheid en de identiteit versterken van een groepering die zich een plaats moest veroveren in een nieuwe omgeving.

In de moderne ruimten waar deze organisaties over beschikken, is het op zichzelf al moeilijk genoeg om een natuurlijke sfeer te scheppen, en de nieuwe middengroep is zelf al nauwelijks bereid of in staat om een indruk van authenticiteit te wekken. In kleding en spraak onderscheiden zij zich bij deze gelegenheden zowel van autochtonen als van de achterban. Zo zal een mannelijke welzijnswerker gewoonlijk meer sieraden dragen dan zijn autochtone collega, een vrouwelijke zal liever sterven dan verschijnen in het traditionele creoolse *koto misi*-kostuum. Zij draagt een moderne versie, wél gemaakt van 'Afro-print'-stoffen, maar met andere snit, want de *koto* is 'uit'. De hoofddoek is gevouwen in een stijl die populair is gemaakt door bijvoorbeeld Miriam Makeba (Koningsbloem 1997). De vrouwen die de optredens verzorgen, zijn juist heel trots op hun kostuum en besteden er veel zorg aan. Het odium van een slavernijverleden dat erop zou rusten, deert hun niet. Dit is een culturele strijd, die in stilte wordt gevoerd. Hoe duidelijk deze markeringen van sociale lagen of standen ook zijn, deze verschillen worden niet in het openbaar besproken. Bij deze manifestaties gaat het erom een gesloten front te vormen tegenover de buitenwereld.

Ook inhoudelijk stelt de presentatie van winti of *kulturu* de organisatoren voor een opgave. Een multicultureel publiek heeft uitleg nodig. Hoewel men vooral de overtuigingskracht zoekt in de elementen die zich lenen voor theater: muziek, zang en dans, en, niet te vergeten, demonstraties van trance, deze aspecten vragen om toelichting. Vandaar dat de lezing – op zichzelf een modern westers element – onmisbaar is. De keuze van degene die de lezing geeft, is dus een belangrijk punt. De spreker moet iemand zijn die in twee werelden thuis is, de westerse en de traditionele. Ook moet hij of zij zich instellen op verschillende doelgroepen in het publiek. De buitenstaanders hebben andere verwachtingen dan de achterban. Ook is de kans groot dat zij, om verschillende redenen, aanstoot nemen aan de presen-

tatie. De betrokkene staat voor een keus. Is het raadzaam te 'vertalen', uit te leggen wat de betekenis is van het schijnbaar exotische, of is het beter het publiek te behagen met een hoog gehalte aan mysterie? Deze bijdrage wil iets laten zien van de moeilijkheden die onvermijdelijk rijzen bij deze evenementen.

Een reeks van manifestaties¹

Voormannen van verschillende Surinaamse organisaties in Amsterdam hebben de krachten gebundeld en het initiatief hernomen. Niet langer domineren de 'witten' het toneel met een cursus, 'de mensen zelf' zullen nu een bijdrage leveren aan multicultureel Nederland. Zij organiseren een wintidag in het multifunctionele centrum Ganzenhoef op 26 juni 1983. Er is veel reclame voor deze manifestatie gemaakt – het Ganzenhoefcomplex, verzezen als een tast- en zichtbaar symbool van de ideologie van de jaren zeventig – is de ideale plek. Somber weliswaar, met het vele grauwe beton, maar de cultuur zal voor kleur zorgen. De opkomst is dan ook groot. Het is geen creoolse gewoonte op tijd – Nederlandse tijd – te komen, dus op het officieel aangekondigde openingsuur is de duistere manifestatiezaal nog erg leeg. Jonge mannen, uitgedost volgens de informele regels van creoolse masculiniteit, met omgedraaide petten en donkere brillen, zijn bezig de apparatuur te testen. Maar tegen vieren loopt het toch vol. Het welzijnswerk, van alle kleur, is goed vertegenwoordigd. Journalisten, antropologen, maar ook dames op leeftijd in vol Surinaams ornaat, het lijkt wel of niemand die 'iets met winti heeft' is thuisgebleven.

Een zangkoor opent met een lied ter ere van het Opperwezen. De zangeressen heffen de armen ten hemel, dit hoogste wezen wordt geassocieerd met het lucht-ruim, en draagt een aan Ghana ontleende naam, *Anana Kedianan Kedianpon*. Was dit in Suriname ook gebruikelijk? Ik twijfel, meestal is het Opperwezen niet het object van een cultus, en zeker niet van verering in het openbaar. Het lijkt een symbolisch gebaar dat winti een plaats moet geven tussen de wereldgodsdiensten. Een religie zonder Opperwezen zou misschien een vreemde indruk maken.

De spreker betreedt het toneel. Hij draagt een Afrikaans gewaad en wordt aangekondigd als een expert, een *Tata Kulturu*, Vadertje Cultuur. Dit is een innovatie, een beetje te vergelijken met de *Goedoe Papa*, de creoolse tegenhanger van Sinterklaas, geïntroduceerd in Suriname om zich niet aan het koloniale imperialisme uit te leveren. Dat de keuze viel op zijn persoon, is niet toevallig. Hij is afkomstig uit het binnenland, waar de Afrikaanse elementen uit de cultuur in veler ogen het best bewaard zijn gebleven (Stephen 1986: 19), maar hij kan ook bogen op een professorstitel aan een Amerikaanse universiteit. Hij geeft aanschouwelijk onderwijs met behulp van een schoolbord. Hij laat een schema zien van concentrische cirkels waarin de goden en krachten die de menselijke natuur bepalen, zijn samengevat. Dit is iets nieuws, maar maakt school. Het maken van een dergelijk schema wordt een vaak gekozen vorm om uitleg te geven over het mens- en wereldbeeld

van een tot nu toe orale traditie (zie bijvoorbeeld Stephen 1983: 34-35; 1986: 30). Hij bespreekt ook de verschillende godenpantheons en voert zo nu en dan de danspassen uit die bij de betreffende cultus horen. Dit verlevendigt het betoog. Het publiek weet dit te waarderen

Hij doorspekt zijn lezing met identiteit versterkende zinsneden en wisselt een formele en een informele benadering af: 'Jezus was een groot man, Gandhi, Mao Tse Toeng – wie heb je allemaal – maar ik ben ook een groot man.' De Afrikaan, de neger is niets minder, dat is een belangrijk deel van de boodschap. De herkomst uit Afrika benadrukt hij sterk. 'Alle cultuur komt daarvandaan' verklaart hij. De discussie over Bernals geruchtmakende *Black Athena* (Lefkowitz 1992) heeft ook hier een echo. Hij is een rad spreker en heeft kennelijk goed geluisterd naar Amerikaanse predikers die in de stedelijke getto's daar actief zijn (vgl. Hannerz 1969). Hij benadrukt ook het instrumentele van de relatie met de goden: 'Wat is een godheid waard die niets voor je doet?' Applaus volgt.

Ook de relatie met de Nederlandse samenleving komt ter sprake. Onderzoek heeft uitgewezen dat het een neger was die het Nederlandse koningshuis gered heeft van de ondergang: 'Ga het maar onderzoeken.' Het was de fameuze medicijnman Kwassie² die naar Nederland was geroepen en had gezorgd dat de lijn werd voortgezet. De waardering in de zaal is groot, fertiliteit staat als waarde hoog genoteerd. Enkele heren verkneuterden zich al bij de gedachte dat zij persoonlijk een bijdrage zouden leveren. Ons koningshuis geniet een zekere waardering, wat sceptische of maatschappijkritische auteurs hier ook van mogen zeggen (zie bijvoorbeeld Cairo 1980: 123). Onze vorstin met haar stevig postuur voldoet bovendien geheel aan de normen die in creoolse kring als aantrekkelijk gelden. Maar het is duidelijk dat Nederland alle redenen heeft de Surinaamse inbreng op waarde te schatten.

Hij trekt ook de lijnen door van de Surinaamse naar de Nederlandse voorstellingen. Na een korte schets van het beeld van de *bakroë*, deels een demon, deels een plaaggeest die appelleert aan de rebelse kanten van de menselijke persoonlijkheid, vervolgt hij, onder algemeen gegniffel in de zaal: 'Hoe noemen ze dat hier? Een kabouter, juist.' Maar onschuldig is het niet, waarschuwt hij, en hij geeft een schets van de kwalen die het aanhalen van de demonen kan veroorzaken. Hartinfarcten bijvoorbeeld zijn hieraan te wijten, poneert hij met grote stelligheid.

Een aantal andere machten, krachten en goden passeren de revue. De godenwereld is complex. Meestal wordt de indeling aangehouden naar natuurlijke elementen: krachten die horen bij het pantheon van lucht- of aardegeesten. De watergoden horen bij de aarde, evenals de *Vodu* of *Fodoe*, de slangen- of reptielengeesten. Ook de Indiaanse geesten worden hier soms toe gerekend. Dan zijn er natuurlijk de voorouders en de verschillende machten van de wildernis, het bos, waar ook de demonen huizen (zie Herskovits en Herskovits 1969; Wooding en Stephen, *passim*). De voorstellingswereld is historisch gegroeid, kent veel varianten en regionale verschillen. Veel toehoorders zijn verknocht aan de visies die zij van huis uit hebben meegekregen. Bovendien zijn zij vaak overtuigd van de theologische

correctheid van de eigen opvattingen. De spreker zelf heeft zijn eigen binnenland-versie, die niet op alle punten overeenkomt met de opvattingen uit het kustgebied. Stof te over voor discussie dus. Het is niet de bedoeling dit alles hier in detail weer te geven.

De spreker roert ook het thema van de sekseverhoudingen aan. Deels bevestigt hij vrouwen in hun streven volwaardig mee te tellen, ook in de religie. Sommige culten, zoals die van de *Kromanti*, de luchtgoden, gelden als typisch mannelijk, maar hij verklaart dat vrouwen wel degelijk medium kunnen zijn van dit type geest. Maar tijdens de menstruatie kan een schutsgeest niet over een medium vaardig worden, dat spreekt. Hierin volgt hij de traditie. Ook benadrukt hij het verschil tussen de seksen: 'Vrouwen zijn vrouwen en mannen zijn mannen, dat is de natuur.' Met het onderstrepen van het menstruatietaboe raakt hij aan een heet hangijzer. Jonge vrouwen accepteren dit niet altijd als vanzelfsprekend, maar de populaire muziekgroepen, meestal mannenbolwerken, zien dit als elementair in de cultuur (vgl. Venema 1992: 136).

Na de pauze, waarin etnische hapjes te krijgen zijn, wordt een drum ingewijd. Toevallig heb ik deze drum, met nationale Surinaamse ster erop, al eerder in gebruik gezien, maar het gaat hier om een demonstratie van een inwijdingsritueel. Deze drum is belangrijk, en wordt bespeeld ter ere van Moeder Aarde, de belangrijkste winti in het pantheon. Hierbij wordt de spreker geassisteerd door een ervaren drumspeler en door een vrouw. Deze vrouw houdt ook een korte toespraak, eveneens over de sekseverschillen. Vrouwen gelden als belangrijk in de wintireligie. Zij zijn, zoals gezegd, vaak de motor achter de rituelen die deze voorstellingswereld levend houden. Vrouwen moeten vaak moeite doen om mannen erbij te betrekken. Misschien wil de spreekster de mannen in de zaal gerust stellen met de verzekering dat zij binnen winti toch een eigen terrein hebben, de *mannengre obiya*, waar vrouwen geen aanspraak op maken. De relaties tussen de seksen zijn altijd een gevoelig punt in de creoolse groep.

Een culturele groep uit Den Haag voert nu een toneelstuk op. Het verhaal erachter is gauw verteld. Een jongeman heeft een taboe overtreden en wordt nu vervolgd door een boze geest, optredend als een spook. Hij raakt buiten bewustzijn, maar wordt bijgebracht en succesvol behandeld door een medicijnman. Er is veel zorg besteed aan de aankleding, en de zaal vindt het schitterend. Het geldt als reclame voor het eigene, het geheime zelf. Ook al lijkt dit alles heel simpel voor de buitenstaander, voor de betrokkenen is het prikkelend dit op het podium te zien. Tot slot volgt een winti-*prey*, waarin alle belangrijke goden ten tonele worden gevoerd. De spelers doen hun best om er een emotionele lading aan te geven. Indiaanse geesten die voor veel gezelligheid zorgen, manifesteren zich in hun kleurige kledij, en de angstaanjagende, gevaarlijke bosgeesten leggen ook hun ziel erin. Voor de niet-ingewijde blijft het toch een beetje moeilijk in de juiste sfeer te raken. De medicijnman bijvoorbeeld verschijnt in een uitdossing die doet denken aan het stereotiepe beeld van een Afrikaanse toverdokter. Wij kennen dit uit stripverhalen voor kinderen, of van de beelden tot voor kort bijvoorbeeld te zien in het museum

van Tervueren. Maar dit deert het publiek niet. Het kostuum staat hem ook wel goed, maar toch, het is niet gemakkelijk authenticiteit op de planken te brengen. In werkelijkheid zijn de rituelen soms vrij sober, en dat leent zich niet echt voor toneel. Vandaar dat men naar andere modellen grijpt.

Het vragenuur, na afloop, loopt uit op een confrontatie. Weliswaar zijn er aan het begin belangrijke vragen gesteld, maar niet iedereen waardeert de antwoorden. Gelukkig voor de organisatoren zijn de meeste genodigden en andere buitenstaanders al vertrokken, het wordt meer een creools onderonsje. Er heerst een sterk ethos van 'Afrika voorop'. De overtuiging is nu eenmaal bij velen gevestigd dat *kulturu* Afrikaans is. Maar er zijn intellectuelen in de zaal. De vraag rijst dus: hoe komen de Indiaanse geesten erbij? Die waren er toch niet, in Afrika? De spreker maakt zich ervan af: er leefde van alles in Afrika, ook – dit om een eventuele volgende vraag voor te zijn – Hindoestanen. De volgende vragensteller gooit het niet over de intellectuele boeg, maar slaakt een sacrale kreet en begint met microfoon en stoelen te gooien. Dit wordt door sommigen opgevat als een manifestatie van mannelijke magische vermogens, *obiya*. Hij slingert ze weg over een betrekkelijk grote afstand, dus de omstanders zoeken een veilig heenkomen. *Sop-winti* menen anderen, drankwinti. Er zijn er ook die zich over de agressor ontfemen en hem afvoeren. Er blijft toch een licht gevoel van ontredding achter; dit was niet de bedoeling. Een kleine groep van bekende wintiaanhangers verzamelt zich voraan in de zaal. Een paar jonge vrouwen dansen nog wat, onder begeleiding van een paar drummers. Zo is de orde weer wat hersteld. Maar om twaalf uur moet de zaal worden ontruimd, dus dat is het einde van de dag.

Het blijft enige tijd stil over winti, in het openbaar. Pas in 1985 worden er weer initiatieven genomen. Op 21 april 1985 belegt het Kwakoe Jongeren Centrum een bijeenkomst over winti. De organisatoren hebben geconstateerd – zo blijkt uit de aankondiging – dat er sprake is van een opwaardering van dit Surinaamse erfgoed. Veel Surinaamse jongeren tonen een opmerkelijke belangstelling voor hun roots, omdat zij zich hier in Nederland bewust worden van hun *black identity*. Het Kwakoebestuur acht het van groot belang dat er op verantwoorde wijze wordt omgegaan met dit onderwerp, en dat dit verre wordt gehouden van sensatie en geheimzinnigheid. Men heeft Henri Stephen als spreker uitgenodigd, die als bij uitstek deskundig bekendstaat, en een reputatie heeft opgebouwd met zijn publicaties.

Het zaaltje van Kwakoe – in het gebouw op het dan nog bestaande Bijlmerplein – is eigenlijk te klein. Ook buitenstaanders – journalisten, antropologen, historici die zich met Suriname bezighouden – zijn uitgenodigd. Achter de bestuurstafel hebben drie heren plaatsgenomen, een jongerenwerker die als voorzitter optreedt, de spreker en een in de wijk bekende wintitherapeut. Ook is er een bestuurslid van Kwakoe aanwezig. In zijn openingstoespraak laat de dagvoorzitter een goed creools geluid horen: hij legt de nadruk op eenheid en saamhorigheid. Stephen houdt zijn lezing en volgt hierbij in hoofdlijn wat hij al op schrift gesteld heeft. Maar

Surinamers zijn geen grote lezers, dus voor velen is het toch nieuw. Ook hij benadrukt dat men 'via winti zijn identiteit vindt'.

De jongerenwerker pakt dit thema op. Om de stelling te onderbouwen dat er sprake is van een opwaardering van de culturele erfenis, wijst hij erop dat er 'signalen zijn vanuit de media', radio en televisie. Hij meent dat we hier niet te maken hebben met een modeverschijnsel, zoals de zo populaire electric boogie en disco. Ook stelt hij voorop dat dit een beweging is, gericht tegen koloniale onderdrukking, die algemene steun verdient van creolen. De zaal wordt roerig: 'Zeg maar negers,' wordt er geroepen vanaf de achterste banken, 'wij zijn de *Nengre* van Paramaribo.' Impliciet betekent dit: over *black identity* – belangrijk in de lokale politiek die sterk zwart-wit georiënteerd is – willen wij zelf ons zegje zeggen, en 'jullie daar hoeven ons over winti niets te vertellen.' Maar hij laat zich niet van het hoofdthema afleiden: het is belangrijk dat er een wintihuis komt. Er is al een moskee, de Hindoestanen krijgen een tempel, en wij? 'Wij creolen zijn aan lager wal geraakt.' Hij constateert een verlies van normen en waarden. Er is een generatiekloof en weinig aandacht voor geestelijke zaken. Er zijn veel problemen, werkloosheid, drugs, huisvestings- en relatieproblemen. Ons zelf, onze ziel of *akra* (Herskovits en Herskovits 1969: 44 e.v.; Stephen 1983: 10, 36; Wooding 1973: 122 e.v.) lijdt eronder. Een herbezinning op de waarden in winti zou goed zijn, want 'winti is het laatste wat wij hebben'. Dus, concludeert hij: 'Wij moeten een vuist maken voor een "voedoe-huis".' De *voedoe*, *fodoe* of *vodu* – de spelling is niet uniform – of reptielengeesten, gedomineerd door Moeder Aarde, gelden als de hoeders van de onderlinge solidariteit. Rhetorisch vraagt hij zich af: 'Wie zijn wij eigenlijk? Wij gaan van het kastje naar de muur, en dan is er nog de koloniale verdeel-en-heerspolitiek.' Wedijver zou niet goed zijn. Deze uitspraak kan nauwelijks verhullen, of duidt er juist op, dat de rivaliteit intens is tussen organisaties en wintispecialisten in spé. Nederlanders hebben er vaak meer belangstelling voor dan wij, vervolgt de spreker, en ze weten er vaak ook meer van. Zijn oproep tot slot luidt: 'Maak geen speelbal van winti' en: 'Verkoop winti niet voor een appel en een ei.'

Er worden een paar liederen gezongen ter ere van de goden en dan is er gelegenheid tot vragenstellen. Een vrouw, een bekende figuur in het informele circuit van wintiaanhangers, bijt de spits af. Ze opent heel direct en agressief, onderwerpt de spreker aan een soort examen: 'Hoeveel luchtgoden zijn er, en hoe is hun naam?' Dat is geen probleem voor de spreker, en nu werpt zij zich op de voertaal. Zij wil dat er *Nengre*, *Sranan tongo* ofwel Surinaams, wordt gesproken. 'Wat een shit,' zegt de voorzitter. 'Natuurlijk zou onze eigen taal beter zijn om dingen uit te drukken, maar we leven hier in een multiculturele samenleving. We zoeken erkenning, dus we moeten verstaanbaar zijn.'

De volgende opponent heeft kritiek op Stephens optreden bij 'Sonja' (Barend) op de televisie. Hij heeft haar de mogelijkheid gelaten een loopje te nemen met winti. Stephen antwoordt dat hij zelf ook niet tevreden is over deze uitzending, maar dat het soms erg moeilijk gemaakt wordt je eigen visie naar voren te brengen.

Weer komt de vraag op naar de niet-Afrikaanse elementen in winti. Stephen aanvaardt dat de religie zich, vanaf een basis van Afrikaanse begrippen, verder ontwikkeld heeft en nieuwe elementen heeft opgenomen. Een jonge man, die zich aankondigt als ‘muziekjongen’, vraagt zich bijvoorbeeld af waarom de Surinaamse Indianen geen negerwinti krijgen. Er volgen vragen over de kruiden, de verschillen tussen de regio’s, over de invloed van het christendom, dit alles in groot detail. Belangrijk is dat er bij alle kritiek op de woorden van de spreker luid applaus klinkt. Men heeft behoefte aan verzet tegen de voormannen en woordvoerders, en probeert de spreker klem te zetten. De voorzitter grijpt in en roept op tot eenheid.

Er volgt een vraag, in het Surinaams, over de vele oplichters die zich opwerpen als rituele specialisten, wat valt hiertegen te doen? De voorzitter meent dat men de eigen schutsgeesten moet versterken, dan heeft men geen hulp nodig van beunhazen, en de spreker adviseert vooral eerst bij de familie te rade te gaan en niet op een open markt steun te zoeken. De discussie wordt in een gemengde voertaal voortgezet. Weer zegt een vrouw dat zij geen *Patata tongo* wil horen, maar wordt eraan herinnerd dat de bijeenkomst ook bedoeld is om vooroordelen in de buitenwereld weg te nemen.

De volgende vraagsteller wil meer weten over de filosofische aspecten die Stephen genoemd heeft. Deze antwoordt dat hij die vraag nu juist, nog onlangs, in een lezing in ‘De Cosmos’ behandeld heeft, en dat men hem gevraagd had hier nu speciaal op de praktische kant in te gaan. Dit is meteen een antwoord op de gestelde vraag waarom Wooding er vanavond niet bij is. Woodings boek is voor velen te moeilijk, verklaart de Kwakoebestuurder. ‘Ons geloof is gecompliceerd,’ besluit de dagvoorzitter, en de drummers worden uitgenodigd te gaan spelen. Een sacraal lied moet de eenheid herstellen. Er wordt wat ruimte gemaakt om te dansen, maar de stemming is er kennelijk niet naar. De meest kritische vragenstelster ziet haar culturele plicht, en vertolkt de *Vodu*, maar zij blijft de enige. Zij bevestigt wel op deze wijze haar aspiraties voor leiderschap. In de wandelgangen wordt de discussie voortgezet. Een vrouw moppert dat haar vragen niet worden beantwoord, een andere – half plagend, half gefrustreerd – dat haar winti niet vaardig over haar is geworden.

24 juni 1985. De vrouwenvereniging Abaisa, die zich het behoud van de traditionele winticultuur ten doel stelt, viert haar tienjarig bestaan in de manifestatiezaal van hetzelfde multifunctionele centrum Ganzenhoef. Behalve een tentoonstelling van *anyisa*, de traditionele gesteven en gevouwen hoofddoeken, een evenement voor de jeugd en een dansavond, staat er ook een lezing op het programma. Dezelfde spreker is uitgenodigd die al furore maakte onder wintiaanhangen op de eerste wintidag. Dat sommige aanwezigen toen zo demonstratief hun onvrede hebben getoond, heeft aan de populariteit van de spreker geen afbreuk gedaan. Hij heeft in ieder geval geen boeken over het onderwerp geschreven, wat in de ogen van de aanhangen voor hem pleit. Want wat wordt opgeschreven kan nooit ‘echt’ zijn volgens gezaghebbende opvattingen.

Er is nu veel minder publiek aanwezig. Er is ook minder publiciteit aan gegeven. Het is meer een bijeenkomst voor een beperkte groep van Bijlmerbewoners die vertrouwd zijn met winti en de leden van de vrouwenvereniging persoonlijk kennen. De spreker heeft een groot aantal mannen gemobiliseerd, zodat er geen gebrek is aan drummers. Alle drums in het bezit van particulieren, muziekgroepen en verenigingen in de buurt staan opgesteld. Het gezelschap zit als het ware in een ruime kring, de spreker achter een tafel met de bestuursleden van de vereniging, de leden van de groep die als koor optreden hierachter, de groep van mannen/drummers en het publiek.

De opening is, zoals de spreker aankondigt, 'ceremonieel'. Hij demonstreert zijn kennis van een geheimtaal, spreekt een gebed uit tot het Opperwezen, zoals dit hoort bij de cultus van de luchtgoden, en men zingt een aantal liederen ter ere van deze belangrijke geesten. Hij legt uit dat het nu te laat is, na zonsondergang, om de voorouders nog aan te roepen en plengoffers te brengen. Hiermee laat hij zijn deskundigheid blijken. In plaats hiervan gaat een heer op leeftijd voor in het gebed: het Onze Vader in het Surinaams. Voor een creoolse vereniging zou het weglaten van dit christelijke element ter opening ondenkbaar zijn. Hierna zingt het koor liederen ter ere van Moeder Aarde, de belangrijkste winti. De drum die speciaal bestemd is voor de verering van de Aarde en de reptielengeesten wordt nu onthuld, het kleed eraf gehaald en enkele virtuozen uit de groep, twee vrouwen en een jonge man, beginnen te dansen. Van beide vrouwen is bekend dat zij medium zijn van een slangengeest, en hun demonstratie is dan ook heel overtuigend. Vooraf had een van beiden al verklaard niet in trance te zullen gaan: 'Ik waag mijn geest er niet aan.' Dit evenement wordt opgevat als een manifestatie voor buitenstaanders, het moet 'echt' lijken, maar het niet helemaal zijn. De scheidslijn tussen echt en show is niet altijd goed vol te houden, zoals al snel blijkt. De jonge man, een virtuoze danser, raakt wel degelijk in trance en weet niet van ophouden.³ Men brengt hem water in een kalebas, en ook bier. De winti wordt omhelsd en zo geëerd.

Het is tijd voor de lezing. De spreker opent heel bescheiden: 'Je kunt anderen geen les geven.' Dit is gepast bij deze gelegenheid. Veel van de aanwezigen zijn medium van belangrijke winti, dus deze mensen hoeft hij niets te vertellen. Hij geeft er de voorkeur aan er een gespreksbijeenkomst, een gedachtenwisseling van te maken, in plaats van een lezing. Dit heeft als voordeel, voegt hij eraan toe, dat men ook vragen kan stellen. Met dit laatste stelt hij zich weer op als autoriteit. Dat is noodzakelijk, want de westerse formule van gedachtenwisseling suggereert dat hij zou willen profiteren van de kennis van anderen, een zwaktebod. Op wintigebied zijn er maar twee bronnen van ware kennis: de mondelinge overlevering en de inspiratie van de goden zelf. Wie bij anderen zijn licht wil opsteken, beschikt dus, per definitie, over te weinig kennis en kan een ander niets vertellen. Hij verzoekt het publiek niet te schelden en niet boos te worden. Dit is niet ten onrechte, zoals wij gezien hebben. Hij wijst ook op de mogelijkheid kosteloos advies te krijgen inzake problemen. 'Hier krijg je gratis antwoord, maar als je mij thuis belt moet je betalen,' waarschuwt hij.

Dan begint hij toch zijn uiteenzetting. Ter opening een retorische vraag: ‘Wat is winti, een god of een afgod?’ Het is niet helemaal duidelijk met welke opposenten hij in debat is gegaan, vermoedelijk de vanouds bekende christelijke kerken die zich zo sterk keren tegen alles wat winti heet. Hij vervolgt met een heel verhoog over ‘machten’, die verschillen in zicht- en tastbaarheid. Het lichaam is zicht- en tastbaar, en voor velen synoniem met of symbool voor de ziel of het zelf, waar winti zich in manifesteren (Stephen 1986: 16). De goden zijn niet zicht- of tastbaar, maar, net als de wind, doen zij hun invloed voelen. Bij zijn uiteenzettingen houdt hij zich in hoofdlijnen aan de opvattingen uit het binnenland, waar hij mee vertrouwd is. Dit strookt niet altijd met de opvattingen van de stadsbevolking, hier in meerderheid aanwezig, en geeft aanleiding tot vragen en debat. Men wil toch graag komen tot een eensluidende visie, dus de geschilpunten worden niet te sterk aangezet. Een van de drummers die bekendstaat als ritueel specialist, wil in discussie gaan over de rol van het zelf en de geesten van de voorouders, maar dit wordt voorkomen. Een vrouw, de voorzitter van de vrouwenvereniging, drukt hem met grote kracht op zijn stoel terug. Het publiek komt terug op de kruidenkwestie, en velen geven blijk van deskundigheid.

De spreker trekt zich niet al te veel van spitsvondige vragen aan, die erop gericht zijn hem te ‘vangen’, zoals ‘hoeveel geesten hebben de kruiden?’ Hij reageert met een uiteenzetting over de achterliggende theologie of filosofie – de vraag die bij de Kwakoebijeenkomst was blijven liggen. Overigens maakt ook hij zich ervan af door te zeggen: ‘Winti is net als alle andere religies, met dit verschil dat wij ons aan de geboden en wetten houden.’ Dit is ook het verschil met mensen die verwestersen, ‘die onderhouden andermans wetten’. Volgt een terzijde over Hindoestanen, de grote etnische concurrent, en hier dus de theologische oppositie: ‘Wie geeft iemand het recht andermans god een afgod te noemen?’

Als er tot slot wordt gedrumd en gezongen voor de *Vodu*, begint een van de aanwezige mannen te dansen en wild met zijn armen te zwaaien. Hij gaat weer zitten, met het hoofd achterover, duidelijk in trance. Hoe het precies is gegaan heb ik niet kunnen zien, maar ineens barst er een ruzie los. Het zou gaan om een verkeersongeluk waar een van beiden bij betrokken is geweest en gewond is geraakt. Ik hoor het pas als de drummers al inpakken. Het gaat misschien om de oorzaak van het ongeluk zowel als zijn herstel. De ruziemaker twijfelt aan het laatste. De stoelen vliegen in het rond. Iedereen is bezorgd, sjort aan de vechters, vermaant ze en probeert ze in bedwang te houden. Iedereen bemoeit zich ermee, moraliseert en probeert erachter te komen hoe het zo gelopen is. Niemand weet er het fijne van of wil er hardop over speculeren. Men geniet ook zichtbaar van de sensatie. De leden van de vrouwenvereniging die, als organisatoren, proberen de gemoederen te kalmeren, moeten de zaal nog aanvegen en de stoelen stapelen, een goede gelegenheid om een en ander nog eens door te nemen. Er worden herinneringen opgehaald aan andere heerlijke ruzies waaraan men ook actief heeft meegedaan.

Feesten brengen allerlei gevaren met zich mee. Venema (1992: 45-6, 80 e.v.) heeft een levendig beeld geschetst van de intensieve sociabiliteit, de behoefte aan wijd-

vertakte netwerken, de preoccupatie met goede en slechte reputaties, de spanningen tussen mensen met pretenties en 'negerachtigheden', 'hoge' en 'ruwe' manieren. Vaak hebben de gevaren met de angst voor roddel, jaloezie en hiermee verband houdende 'zwarte magie' te maken. Venema behandelt deze kanten van het gevaar uitvoerig, maar gaat niet zozeer in op de uitingen van directe agressie, die ook gevreesd worden. Men is zich van de risico's sterk bewust. Na afloop van een viering slaakt menigeen – oude dames voorop – de verzuchting hoe prachtig het is dat alles zo mooi en zo rustig verlopen is. Dit moet keer op keer opgemerkt worden; het is niet vanzelfsprekend. Ook is het zo dat deze dames op leeftijd zich tegelijkertijd met kracht en verve in de conflicten storten, verbaal en fysiek. Ook vrouwen zijn trots op hun gevechtskracht, al wordt die vaak defensief ingezet. Mannen zijn meestal de verstoorders van de zo gewenste orde, zoals wij in het bovenstaande hebben gezien. Maar van een echte seksescheiding op dit punt is geen sprake; de ambivalentie ten opzichte van krachtsvertoon overheerst bij allen. Bij de keuze van sprekers voor een lezing speelt dit ook een rol: mannetjesputters met krachtige, desnoods aanvechtbare meningen genieten de voorkeur. De redelijkheid en discussiestijl die opgeld doet in de middengroepen, mist overtuigingskracht bij een groot deel van het publiek.

In november 1985 wordt op verschillende plaatsen herdacht dat Suriname tien jaar lang een onafhankelijke republiek is. Ook in Ganzenhoef viert men 'Srefidensie', onder het motto: 'Cultuur brengt saamhorigheid'. De opkomst is niet groot, het publiek bestaat voornamelijk uit buurtbewoners. Er zijn verschillende bands uitgenodigd, die culturele muziek laten horen, dat wil zeggen, muziek waarin op directe of indirecte wijze gerefereerd wordt aan winti. Een groep zet een lied in ter ere van de belangrijkste godheid in het wintipantheon, *Aisa* of Moeder Aarde. De voorzitter van een van de vele creools-Surinaamse verenigingen licht dit toe: 'Moeder Aarde is overal, hier in Nederland ook. Daarom vereren wij Moeder Aarde hier ook.' En hij voegt er onthullend aan toe: 'Want wij zijn maatschappelijk hulpbehoevend.' Een man begint te dansen op deze muziek, zoals dat hoort, want men vereert de goden behalve zingend en drumspelend ook dansend. Er volgen nog meer mannen die een nummer weggeven, onder luide toejuichingen. Als er één van het podium valt, geeft dit incident veel vrolijkheid. Maar hiermee is het sacrale deel van de bijeenkomst afgelopen, de rest wordt aangekondigd als pure ontspanning, een westerse tegenstelling eigenlijk, niet erg cultureel. Maar de zaal loopt nu pas goed vol.

Als Achterhuis (1984: 30, 81, 104-105, 210) constateert dat het welzijns- en opbouwwerk, ondanks een grote expansie, ook onder buitenlanders niet alleen weinig resultaten boekt, maar dat, integendeel de in het leven geroepen stichtingen de emancipatie van immigranten belemmeren, komt hij tot zijn conclusie zonder kennis te hebben genomen van de tevredenheid over deze situatie bij de belanghebbenden. 'Maatschappelijk hulpbehoevend zijn' – en blijven – komt velen van de hier aanwezigen niet slecht uit. Ook in de voorstellingswereld krijgt dit besef een plaats: Moeder Aarde zal zich over haar nieuwe ingezetenen ontfermen.

Tot slot

Waarschijnlijk behoren manifestaties zoals hier beschreven bij een voorbije periode. De leuze ‘winti in het ziekenfondspakket’ is, evenmin als het streven naar een wintihuis, nog actueel. Deze projecten zijn trouwens niet meer dan een randverschijnsel geweest. Destijds gaven de woordvoerders van de groepering prioriteit aan kwesties als racisme en discriminatie, zoals zij later, in de jaren negentig van de vorige en aan het begin van de nieuwe eeuw, het slavernijverleden op de agenda plaatsten. Maar feesten blijven, met of zonder verholde winti.

De vraag is op zijn plaats welke invloed de verzorgingsmaatschappij heeft op de presentatie van wat een migrantengroep als cultuur ziet. Vanuit de buitenwereld rijzen er nieuwe vragen. Er is een nieuwe sociale laag ontstaan die op een eigen wijze bijdraagt aan de representatie van de cultuur. Dit gaat in interactie met een achterban die zich traditiegetrouw als de hoeders van deze cultuur beschouwt, en dit gaat niet zonder de nodige spanning. Een samenspel tussen welzijnswerkers en achterban, de media en pressie vanuit alternatieve groeperingen hebben een religie voor het voetlicht en in de sfeer van de folklore gebracht.

Een vraag over de methode waarmee deze gegevens verkregen zijn, is ook op zijn plaats. Deze traditionele antropologische aanpak van het participierend waarnemen is bij uitstek kwalitatief. Het gaat om impressies, onvermijdelijk subjectief en misschien niet representatief. Het gaat maar om een beperkt aantal waarnemingen, vier cases – manifestaties – in totaal. De vraag rijst onvermijdelijk, aan het eind: wat hebben wij er eigenlijk aan? Wat zijn ze waard?

Mijn antwoord is dat bevindingen van deze aard zelden naar voren komen in interviews. De achterban is weinig geneigd de buitenwereld via vraaggesprekken inzage te geven in de eigen belevingswereld, terwijl woordvoerders zich gevoelen een ideologie uit te dragen waarin de eenheid van de groep centraal staat. Dit wordt nog versterkt door de neiging van overheid en zaakwaarnemers de migrantengroep te beschouwen als een gemeenschap met een cultuur (vgl. Baumann 1996). Wat de antropoloog treft, is juist de discrepantie tussen de vertogen die groepssteun krijgen en de sociale werkelijkheid waarmee men geconfronteerd wordt bij het onderzoek. Wat in de openbaarheid komt, is de visie van de geletterden, en deze doet zelden recht aan de pluriformiteit van bestaande opvattingen. Deze stroomlijning is niet alleen kenmerkend voor de representaties van cultuur die gangbaar zijn bij het middenkader. Ook de wintiaanhangers hebben hun maskers. Als zij met verve spreken over de wenselijkheid van mooi verlopende, rustige feestelijkheden, en hoe hun religie de harmonie bevordert, verdoezelen zij hun ambivalente gevoelens over agressie en assertiviteit, en het magisch potentieel van dezelfde religie.

De tegenstelling tussen het kwalitatieve en kwantitatieve onderzoek wordt soms wat te sterk aangezet. Ook in deze cases zou een combinatie mogelijk zijn, zoals Köbben (1977: 104) al gesuggereerd heeft. Het applaus dat sprekers krijgen, de inhoud van de opmerkingen en vragen – kritisch of ondersteunend – en andere

veelzeggende reacties geven aanwijzingen over de receptie van het vertoog, en zeggen iets over de representativiteit ervan. Deze methode heeft ook als voordeel dat men antwoorden krijgt op vragen die vooraf niet gesteld zijn. Etnografie moet verrassen, wil zij iets betekenen. De etnografische beschrijving heeft door de gedetailleerdheid als het ware een uitwaaiing tot gevolg: er komen onvermoede kanten naar voren. Köbben (1977: 105) vergelijkt de onderzoeker met een legpuzzelaar: bij stukjes en beetjes legt hij of zij de gegevens bij elkaar om tot een afgerond beeld te komen. De methode kan tegengif leveren tegen de politieke correctheid van het moment, en doorbreekt het monopolie van de woordvoerders. Dat wintiaanhangers zich in het openbaar, en in weerwil van een vertoog waarin het woord neger taboe is verklaard,⁴ als negers presenteren, is onverwacht en opmerkelijk. Het debat over deze kwestie was bij het beschreven evenement niet aan de orde, maar leeft op de achtergrond. Zoals Macdonell (1986: 47) opmerkt: 'Wat gedacht wordt in het ene discours houdt verband met wat niet daar, maar ergens anders wél gedacht wordt.'

Ook is het verrassend – en misschien teleurstellend – te zien hoe diepgeworteld het verzet bij de gewone man en vrouw is tegen modernisering op het gebied van kennis. De meest succesvolle spreker neemt standpunten in die soms bijna fundamentalistisch aandoen. Het zijn aanwijzingen dat de kloof tussen de sociale geleidingen dieper is dan meestal wordt aangenomen. Ook dit zou nooit in vraaggesprekken naar voren komen. Onderzoek zoals door de overheid geëntameerd richt zich gewoonlijk op integratie en sociale cohesie. De methode en de vraagstelling hebben meestal tot gevolg dat de uitkomsten van zulk onderzoek zelden blootleggen waar knelpunten zitten. Wat uit dit materiaal naar voren komt zijn inderdaad niet meer dan puzzelstukjes en het beeld is zeker niet compleet, maar geeft stof tot verder nadenken.

Noten

- 1 De nu volgende manifestaties worden beschreven in de tegenwoordige tijd, 'the ethnographic present'.
- 2 Voor minder mythisch gekleurde bijzonderheden over Kwassie zie Price 1979.
- 3 Métraux (1972: 138) vermeldt hetzelfde over voodooaanhangers uit Haïti die optraden in een show te Parijs. In Amsterdam heeft men toneelvoorstellingen moeten afgelasten, omdat de acteurs steeds in trance raakten bij de begeleidende muziek, wat als erg pijnlijk werd ervaren.
- 4 De stichting 'Eer- en herstelbetalingen slachtoffers van slavernij in Suriname' heeft geëist dat de woorden neger en creool uit het woordenboek worden geschrapt. Als de uitgeverij dit niet inwilligt, dreigt de stichting Van Dales te gaan verbranden op de Dam in Amsterdam (*NRC Handelsblad* en *Het Parool* 31 december 2001). Een week later verklaart de heer Roy Groenberg, voorzitter van deze stichting en verbonden aan de stichting Kwakoe, dat de laatste actie voorlopig is uitgesteld, maar dat hij zich 'in overleg met een man of vijftien uit mijn achterban beraadt over nog te nemen stappen.' (*Het Parool* 8 januari 2002; *NRC Handelsblad* 8 januari 2002.)

Literatuur

- Achterhuis, H. (1984 [1980]) *De markt van welzijn en geluk*. Baarn: Ambo.
- Baumann, G. (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernal, M. (1987) *Black Athena*: New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Cairo, E. (1980) *Ik ga dood om jullie hoofd*. Haarlem: In de Knipscheer.
- Dew, E. (1978) *The Difficult Flowering of Suriname*. Den Haag: Nijhoff.
- Gelder, P. van en I. van Wetering (1991) Zielskracht, wraakgeesten en zombies. *Medische Antropologie*, 3 (1): 3-27.
- Hannerz, U. (1969) *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, M.J. en F.S. Herskovits (1969 [1936]) *Suriname Folk Lore*. New York: AMS Press.
- Köbben, A.J.F. (1977) Participerende observatie, ja! Maar hoe en waartoe? *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 4 (3): 301-310.
- (1983) *De zaakwaarnemer*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Koningsbloem, T. (1997) De koto is een dwangbuis. *Siboga*, 7 (1): 14-23.
- Koot, W. en P.U. Venema (1985) Etnisering en etnische belangenbehartiging bij Surinamers. *Migrantenstudies*, 1 (1): 4-17.
- Kruyer, G.J. (1973) *Suriname: neokolonie in rijksverband*. Meppel: Boom.
- Lefkowitz, M. (1992) Not out of Africa. *The New Republic*, februari 10, 29-36.
- Macdonell, D. (1986) *Theories of Discourse*. Oxford: Basil Blackwell.
- Métraux, A. (1959/1972) *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books.
- Price, R. (1979) Kwasimukamba's Gambit. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 135 (1): 151-169.
- Stephen, H.J.M. (1979) *Geneeskruiden van Suriname*. Amsterdam: De Driehoek.
- (1983) *Winti: Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Karnak.
- (1986) *De macht van de Fodoe Winti*. Amsterdam: Karnak.
- (1990) *Winti en psychiatrie*. Amsterdam: Karnak.
- Venema, T. (1992) *Famiri nanga kulturu: Creoolse sociale verhoudingen en Winti in Amsterdam*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Verhagen, E. (1987) *Van Bijlmermeerpolder tot Amsterdam Zuidoost*. Den Haag, Sdu.
- Vermeulen, H. (1984) *Etnische groepen en grenzen*. Weesp: Het Wereldvenster.
- Voorhoeve, J. en U.M. Lichtveld (1975) *Creole Drum*. New Haven/London: Yale University Press.
- Wetering, W. van (1986) Een sociaal vangnet: quasi-verwantschap, religie en sociale orde bij de Creoolse Surinamers in de Amsterdamse Bijlmermeer. *Sociologische Gids*, 33 (4): 233-252.
- (1998) Dan ben je een vrouw in dit land. In: M. Gijswijt-Hofstra en R. van Daalen (red.), *Gezond en wel: vrouwen en de zorg voor gezondheid in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wooding, Ch.J. (1973 [1972]) *Winti: een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname*. Meppel: Krips Repro.