

## Zielskracht, wraakgeesten en zombies. Vertogen rond drugverslaving bij Creools-Surinaamse migranten in Amsterdam<sup>1</sup>

Paul van Gelder & Ineke van Wetering

*De auteurs richten zich op de participatie van Creools-Surinaamse migranten in de drugwereld en onderzoeken de gevolgen van deze betrokkenheid voor de verhoudingen binnen de etnische groep. Zij nemen voorts stelling tegen de opvatting dat 'witte' onderzoekers geen studie van binnenuit kunnen verrichten naar een dergelijk onderwerp. Een van de uitkomsten van het veldonderzoek is dat Creoolse Surinamers meer dan één vertoog rond drugverslaving voeren. De in het Nederlands gevoerde vertogen rond de drugwereld verschillen met vertogen in het Sranan Tongo. Vertogen in het openbaar verlopen anders dan die binnen de eigen vertrouwenskring. Daarnaast blijkt een groeiende sociale differentiatie binnen de etnische groep haar invloed te doen gelden, waardoor ook de vertogen in de eigen taal uiteenlopen.*

Sinds het begin van de jaren zeventig heeft de betrokkenheid bij de handel in harddrugs bepaalde sectoren binnen de Afro-Surinaamse of Creoolse gemeenschap onder grote druk gezet. Er worden krachtige pogingen in het werk gesteld om de eenheid te bewaren en de spanningen de baas te blijven. Geen middel, werelds of ritueel, blijft onbeproefd om een herintegratie te bewerken van diegenen wier normen in toenemende mate zijn gaan afwijken van de geldende in de 'traditionele' groeps cultuur. Daarnaast bestaat ook de neiging groepsleden, vooral verslaafden, 'op te geven', en hen uit te sluiten van het gemeenschapsleven. De problemen die verslaafden nu eenmaal veroorzaken, stellen de onderlinge solidariteit zwaar op de proef. Over deze zaken wordt zelden direct, maar soms wel op een indirecte wijze, gesproken, namelijk in een symbolentaal die ontleend is aan de Afro-Surinaamse erfenis, vaak aangeduid als *winti*, *afkodrey* of *kulturu*<sup>2</sup>. De interpretaties die men op deze wijze geeft van het verschijnsel 'verslaving', houden tegelijk een programma voor ritueel handelen in. Hoewel het 'traditionele' wereldbeeld de greep op velen verloren heeft, is het ons opgevallen dat een modern verschijnsel als drughandel en -verslaving toch een prikkel is tot het instandhouden en opnieuw vormen van oude ideeën. In dit artikel willen wij kijken naar de discoursen of vertogen die rond drugs en verslaving worden gevoerd, door de verslaafden zelf, hun vrienden en bekenden,

partners en verwanten, en door de hulpverleners die, ook vanuit kerken en sekten, de verslaafden willen bijstaan.

Dit is een bij uitstek moeilijk onderwerp voor onderzoek. Over drugverslaving zo min als *winti* praat men gemakkelijk. Zoals te begrijpen valt, is de ambivalentie ten overstaan van dit verschijnsel groot. Aan de ene kant is de drughandel één van de weinige wegen die kunnen leiden naar economisch succes op korte termijn. Aan de andere kant vormt deze een bedreiging voor de kernwaarden in de Creoolse gemeenschap. De hiermee samenhangende gedragingen zoals diefstal en 'scoren' gelden als beschamend. Financiële kwesties worden gewoonlijk al met geheimzinnigheid omringd en dit geldt des te sterker voor inkomensverwerving die het daglicht niet kan verdragen. *Winti* wordt enerzijds gevoeld als een expressie van de collectieve identiteit, maar is anderzijds strikt een zaak voor de privé-sfeer, de familiekring, die buiten het openbaar debat wordt gehouden. Betrokkenheid bij de problematische kanten van beide zaken, drugs en *winti*, is vooral iets voor de lagere strata, waar abstracte discussies op een middenklasse-manier over 'sociale problemen' niet op prijs worden gesteld. Geldt het van binnenuit onderzoeken van de drugwereld in het algemeen al als niet makkelijk, binnen een etnische groep is dit nog een graad moeilijker. Het gaat ons hier echter niet zozeer om de eigenlijke drugwereld, maar om de wijze waarop ervaringen van de betrokkenen benoemd worden en de gebezigde begrippen inhoud krijgen. Wij kijken naar de neerslag van de drugwereld als naar een schimmenspel: het gaat ons om de schaduwen op de wand.

Een vertoog neemt slechts ten dele een verbale vorm aan; zowel wat gezegd als wat verzwegen wordt, is belangrijk. Onder vertoog verstaan wij dan ook de voor een bepaald tijdstip en sociale categorie specifieke manier om sociale problemen aan de orde te stellen of aan te pakken. Bovendien worden er vaak binnen eenzelfde groepering of categorie verschillende vertogen tegelijk gevoerd: één bestemd voor de openbaarheid en één voor de intieme kring. Deze staan overigens begrijpelijkerwijs niet los van of naast elkaar; er is vaak sprake van een wisselwerking. Zelden is het mogelijk het vertoog in zijn volledigheid te horen; en soms is er sprake van een kakafonie van vertogen.

Om enige duidelijkheid te behouden, willen wij zo nauwkeurig mogelijk aangeven in welke sociale ruimte een bepaald vertoog gevoerd wordt. Wij gaan hierbij uit van het feit, dat er sprake is van een sociale differentiatie zowel bij de organisaties die zich met drughulpverlening bezighouden, als binnen de Creoolse groepering. Tegelijk zien wij allerlei raakpunten tussen belanghebbenden en instituties, waaruit ad-hoc coalities voortkomen, die een stempel op de vertogen drukken.

De studie van vertogen over drugverslaving is niet nieuw in Nederland. Met name Janssen & Swierstra (1982) hebben hiertoe een aanzet gegeven en het is dan ook zinvol hierop voort te bouwen. Zij plaatsen de studie van vertogen binnen de onderzoekstraditie van subculturen, levensstijlen, marginalisering en overlevingsstrategieën. Hun streven is hiermee een eventuele tweespalt tussen benaderingen van het micro- en het macro-niveau, tussen politieke en symbolische benaderingen, te overbruggen. Zij hebben zich echter uitsluitend beziggehouden met het 'modernwesters' vertoog van verslaafden. De visie van andere, niet-gebruikende Creoolse

Surinamers en van de 'traditionele' voorstellingswereld is buiten hun onderzoekskader gebleven.

### Creoolse Surinamers en harddrugs in Amsterdam

Hoewel het gebruik van hasj en marihuana in de jaren zestig wijd verbreid was in Suriname, was de consumptie en handel van cocaïne te verwaarlozen en heroïne totaal onbekend. Aan het begin van de jaren zeventig nam het gebruik van heroïne in Europa en ook in Nederland plotseling een hoge vlucht. In korte tijd hadden de Surinamers een deel van de markt veroverd op de Chinezen, die deze aanvankelijk *in handen hadden*. In het midden van de jaren zeventig, toen Suriname een onafhankelijke republiek werd, nam het aantal migranten sterk toe. Velen van hen waren jong en ongeschoold en vonden geen plaats op de arbeidsmarkt in een periode van economische recessie. De handel in drugs was een van de weinige mogelijkheden om op korte termijn geld te verdienen (cf. Buiks 1983: 44). Volgepakte vliegtuigen uit Paramaribo werden in die tijd op Schiphol opgewacht door drughandelaars, die tussenpersonen en straathandelaars ronselden. Aan jongemannen, die zoekend om zich heen keken en door niemand werden afgehaald, werd dan aangeboden te beginnen met f500 per week. Velen grepen die kans met beide handen aan, al was het maar om een basis te hebben voor een nieuw begin. Dit nieuws verspreidde zich in Paramaribo, waar de werkloosheid ook stijgende was, en waar velen een kans wilden wagen. Onderzoek heeft uitgewezen, dat de meeste verslaafden om sociaal-economische en sociale redenen in de drugwereld verzeild raakten (Biervliet 1975, Janssen & Swierstra 1982, Buiks 1983, Van Gelder & Sijtsma 1988 I). Ook zochten zij het avontuur: zij begonnen met drugs te experimenteren en sommigen van hen eindigden als verslaafden.

Enkele wijken in Amsterdam zijn centra van drughandel en -gebruik voor Surinamers: de Zeedijk en de Bijlmermeer. Hoewel het gemeentebestuur pogingen doet om de situatie daar te verbeteren en vooral om de reputatie van deze wijken en van de stad als geheel te verhogen, blijft het probleem weerbarstig. Beleidmakers staan een 'geïntegreerde aanpak' voor (Ahmed et al. 1988), waarbij men voorwaarden wil scheppen voor een menswaardig bestaan voor de verslaafden en tegelijk de overlast wil terugdringen. Zowel in de binnenstad als in de Bijlmer werden allerlei soorten opvangcentra ingericht maar deze plaatsen was meestal slechts een kort leven beschoren. Sommige werden beheerd door algemene Nederlandse instellingen, andere door etnische organisaties die hiertoe subsidie van de overheid ontvingen. Vaak bleek het onmogelijk om drughandelaren te weren, zodat deze centra weer gesloten werden. Ook stuitten de pogingen om nieuwe centra te openen onveranderlijk op grote weerstand bij de omwonenden vanwege de overlast en de toenemende gewelddadigheid. Het beleid van methadonverstrekking is volgens velen ook geen oplossing gebleken. Toch ziet het er wel naar uit, dat het gebruik van heroïne zich inmiddels gestabiliseerd heeft. Van cocaïne kan dit echter niet gezegd worden (Van Gelder & Sijtsma 1988, I: 152). Het gebruik en de handel van drugs hebben alleen vaste voet gekregen bij bepaalde sectoren van de Creools-Surinaamse groepering. Tevens hebben enkele sectoren er belang bij.

De wisselvalligheden en de ontoereikendheid van het overheidsbeleid hebben, samen met het falen van de formele hulpverlening, veel ruimte gelaten voor het particulier initiatief. Naast enkele algemene organisaties die aansturen op het beheersen van het druggebruik of op afkicken, is het terrein open voor vrijwilligers. Verslaafden die niet van deze hulpprogramma's willen weten, vallen terug op informele netwerken. Diegenen die zich niet van hen willen afkeren, zijn bij deze vormen van hulpverlening goeddeels op zichzelf aangewezen. Waar de sociale afstand tot de verslaafden het kleinst is, bij verwanten en soms ook partners, zijn de risico's het hoogst. Diefstal, inbraak en fysiek geweld zijn de 'kosten' die men moet meerekenen. Wij willen hier bezien hoe de verschillende betrokkenen, die deel uitmaken van de netwerken van verslaafden en handelaars, op de problemen reageren en ze het hoofd proberen te bieden.

### **Etniciteit en de Surinaamse drugwereld in de Nederlandse antropologie**

Tot dusver zijn de sociale gevolgen van de betrokkenheid bij drugs voor de niet-gebruikende of handelende leden uit etnische groepen onderbelicht gebleven. De aandacht is vooral gericht geweest op de drugwereld zelf als afzonderlijk onderzoeksterrein. Deels kan dit worden toegeschreven aan de invloed van het beleid op het onderzoek. Aanpassingen van het beleid vereisen gegevens over participatie, ook van migrantengroepen, en het meeste onderzoek op het gebied van etnische studies wordt dan ook door de overheid gefinancierd. Hoewel deze situatie veel te wensen overlaat en vaak bekritiseerd is (Van Praag 1987), hebben de antropologen geprobeerd er het beste van te maken en zowel theoretische als praktische doeleinden na te streven. Dit streven wordt bemoeilijkt door de beperkingen op de onderzoeksvrijheid in de politieke arena van het laatste decennium. De woordvoerders van migrantengroepen profileren zich graag als 'zwart' tegenover de zogenaamde 'witte' onderzoekers en betwisten de laatsten het recht het onderzoeksterrein binnen de gelederen van deze groepen te betreden (De Lange 1985; Serkei 1984). Dit heeft verschillende consequenties, niet alleen voor de wijze waarop het onderzoeksobject wordt afgebakend, maar ook voor rapportage en theorievorming.

'Witte' onderzoekers die zich toch op dit 'verboden terrein' wagen – en de drugwereld is zo'n terrein – wachten zich wel uitspraken te doen die mogelijk als discriminerend worden ervaren. In de discussie over het afglijden van jongeren naar de randgroepering wijzen zij, als bij afspraak, naar factoren die buiten de etnische groep gelegen zijn: de economische recessie, de oppermachtige 'witte' samenleving, het overheidsbeleid. Hoe relevant deze factoren ook zijn, de verklaring is tot een sjabloon geworden. De stelling 'marginalisering leidt tot etnisering' is, antropologisch gesproken, de kern van het bestaande inzicht in de materie. In deze visie is de etnische groep niet langer subject, maar object.

Het zicht op andere processen die mogelijk tot etnisering leiden wordt op deze wijze belemmerd. De percepties, opvattingen, reacties en tegenmaatregelen, kortom, het vertoog, dat binnen de etnische groep wordt gevoerd, onttrekt zich aan de waarneming. De observaties van de onderzoekers geven soms wel aanknopings-

punten voor andere interpretaties, maar deze klinken niet door in de conclusies. De gangbare antropologische opvatting dat etnisering een tweezijdig proces is, dat gevormd wordt door krachten zowel van buiten als binnen de groep, is hiermee verlaten.

In deze bijdrage willen wij laten zien dat het zinvol is deze impasse te doorbreken en dat het mogelijk is een studie van een heikel onderwerp te maken zonder de betrokken groep te stigmatiseren. Ervan uitgaand dat participatie in de drugwereld naast risico's ook kansen op gewin en macht met zich meebrengt (Van Gelder & Sijtsma 1988, I), willen wij nagaan hoe dit in verschillende vertogen tot uiting komt. Het meervoud 'vertogen' is hier geboden. Zoals gezegd: etnische groepen zijn niet als homogene eenheden te beschouwen; ook hier doen zich interne differentiaties voor. Deze manifesteren zich in de vorm van klassen of statusgroepen, te onderscheiden naar beroepen, scholingsgraad, religieuze affiliatie en mate van integratie in de omringende samenleving. Deze segmenten onderscheiden zich in hun vertogen. Het ligt bovendien in de lijn der verwachting dat er zich verschillen voordoen tussen de vertogen die in het Nederlands en het *Sranan Tongo* gevoerd worden. Het eerste is mede afgestemd op communicatie met de buitenwereld, het tweede vooral op intern gebruik. Ook het laatste, dat soms geënt is op *winti* of 'de culturele erfenis', behoeft niet homogeen te zijn. Het is denkbaar, zelfs waarschijnlijk, dat verschillende segmenten binnen de etnische groep verschillende accenten aanbrengen bij het reproduceren van het gedeeld cultuurgoed. Zoals wij zullen zien geeft een onderwerp als drugverslaving hiertoe alle aanleiding.

Janssen & Swierstra hebben een expliciet verband gelegd tussen de institutionele verhoudingen waarin de verslaafden leven en hun vertoog. Belangrijk is hun bevinding (1982: 18 e.v., 65) dat de heroïne-structuur zich heeft verzelfstandigd als onbedoeld gevolg van een aantal bij elkaar komende factoren zoals het marktmechanisme, democratisering, lange leerplicht, uitkeringen, studiebeurzen, een vrijetijdscultuur en het belang van handelaars en hulpverleners. De processen die hiertoe leidden en de nieuw-ontstane structuren onttrekken zich in belangrijke mate aan het blikveld van de betrokkenen, maar dezen voelen wel aan dat zich hier mogelijkheden openen. De verslaafden bijvoorbeeld zullen de instituties zoals hulpverlening en gevangenis 'omfunctionaliseren' (1982: 19), zodat deze beantwoorden aan hun doeleinden. Niet alleen Janssen & Swierstra (1982: 401), ook Biervliet (1975: 199), Buiks (1983: 184), Van Gelder & Sijtsma (1988, I: 47, 131) en Van Gemert (1988: 53) signaleren dat men "goed de weg weet" in de verzorgingsmaatschappij. Het vertoog dat wordt ontwikkeld legitimeert dit: als slachtoffers van koloniale uitbuiting heeft men nu recht te profiteren van de geboden kansen. Deze vertogen scheppen een collectieve oplossing voor de tegenstrijdigheden binnen een sociaal systeem dat zijn beloften niet waar kan maken, maar, aldus Janssen & Swierstra (1982: 56), het zijn symbolische oplossingen. Het trof deze auteurs (1982: 391) hoe reïficerend een aantal Surinaamse verslaafden sprak over heroïne als over 'dat ding' (*a sani*, in het *Sranan Tongo*). Ook Buiks (1983: 122) en Van Gelder & Sijtsma (1988, I: 55) hebben dit opgemerkt. Janssen & Swierstra zien dit spraakgebruik als een aanwijzing dat verslaafden de macht van heroïne in hun bestaan als zodanig erkennen; zij interpreteren dit dus eigenlijk als een vorm van fetisjering (cf. Thoden van Velzen 1990). Met de andere machten weten zij wel te

schipperen, lijken de verslaafden met hun vertoog te willen zeggen. De verzelfstandiging lijkt een kerngegeven in de positie van verslaafden, die ook hun verhouding ten opzichte van verwanten en vrijwilligers onder de hulpverleners beïnvloedt. Deze heeft hen als het ware losgemaakt van andere sociale verbanden, maar tegelijkertijd aan de heroïne uitgeleverd.

Dit is een interessante zienswijze, die echter vragen oproept. Creoolse Surinamers spreken vaak over 'dingen' of 'dat ding' zonder dat er sprake hoeft te zijn van fetisjering. Vaak is dit niet meer dan verhullend spraakgebruik, een middel tot afscherming naar buiten toe, en het oproepen of suggereren van intimiteit tussen de gesprekspartners. Voorlopig moeten wij deze interpretatie dan ook zien als een hypothese die nader empirisch onderzoek vergt.

### **Het vertoog in de openbare sfeer: schaduwen op de muur**

De invloed van de drugwereld wordt niet openlijk besproken binnen de Surinaamse gemeenschap; niemand heeft er belang bij. Voor velen is het ook traumatisch, evenals het opheffen van de categoriale organisaties (cf. Van Gelder & Sijtsma 1988, I: 32). De situatie in de hoofdstad lijkt niet te verschillen van die in Rotterdam zoals deze door Buiks (1983) is beschreven. Ook hier zijn verslaafden niet te handhaven in clubhuizen, omdat hun aanwezigheid de handel aantrekt, en handel en gebruik verstrengeld is (Van Gemert 1988: 15, 25, 46). De invloed van het door de dealers in omloop gebrachte zwarte geld is indirect maar onmiskenbaar merkbaar. De Bijlmermeer wordt gewoonlijk beschreven als een wijk met 'achterstanden'. In een aantal opzichten is dit ook juist, maar in andere niet. Een argeloze bezoeker ziet met één oogopslag dat de verschillen in levenspeil groot zijn. Er zijn Surinamers die getroffen worden door de kortingen op uitkeringen en op de grens van het bestaansminimum balanceren.<sup>3</sup> Anderen, daarentegen, laten duidelijk blijken dat dit voor hen niet geldt. De omvang en het type auto, de kleding en de overvloedige sieraden doen vermoeden dat ze het geld laat rollen. Bij de vrouwen zijn dat vooral de jongeren. Het vermoeden rijst dat Buiks' observatie (1983: 208) over het doorsluizen van geld van *wakaman* naar disco-girls ook hier van kracht is. Bij nadere kennismaking wordt verder duidelijk dat gokken, volgens Buiks (1983: 17) een aangewezen weg om zwart geld uit te geven, eveneens zeer populair is. In het algemeen valt op dat alle georganiseerd vermaak voor de buurt duur is en eigenlijk buiten het bereik van bejaarden en uitkeringstrekkers valt. Op de aangeplakte posters kan men de toegangsprijzen voor dansavonden en boottochten lezen: 25 tot 35 gulden is normaal, en de consumptieprijzen zijn navenant.

#### *Een vallende ster*

Eind 1983 werd er een plan bedacht om, via een particulier initiatief, de leefbaarheid van de G-buurt in de Bijlmermeer te verhogen. Het was de bewoners allang een doorn in het oog dat Ganzenhoef, het culturele centrum van de wijk, meestal leegstond. De voornaamste evenementen waren de Surinaamse dansavonden waar bekende bands optraden. Voor ouderen was er eigenlijk nooit iets te doen. De stichting *Sitara* (Ster) wilde de impasse doorbreken, de verschillende groepen in de Bijlmer dichter bij elkaar brengen, en meer begrip kweken voor elkaars cultuur.

Het bestuur was gemengd samengesteld; een Nederlandse 'zaakwaarnemer' (Köbben 1983), die lang actief was geweest bij het stimuleren van amateurtoneel in Suriname, had het initiatief genomen. Een Hindostaan, die hij nog kende uit die periode, steunde hem hierin en samen hadden zij contact gezocht met een Creoolse vereniging. Daar had men positief op het voorstel gereageerd. De bedoeling was vooral de ouderen te bereiken, die nu vaak 's avonds het huis niet uit durfden te gaan uit angst beroofd te worden. Deze angst was een slechte zaak, was het algemeen gevoelen. Zo zouden de Bijlmerbewoners dieper in het isolement en in een neerwaartse spiraal van wantrouwen geraken. Het begin moest echter bescheiden zijn; eerst moesten de mensen eens bijeenkomen. Het idee was dan ook een gezellige middag te organiseren en daar verder plannen te ontwikkelen voor een ouderensoos. Er werd subsidie aangevraagd bij het wijkopbouworgaan en deze werd toegezegd. Bij de voorbereiding van deze eenvoudige zaak bleken er een aantal voetangels en klemmen te zijn. Het zou moeilijk worden 's avonds iets in Ganzenhoef te organiseren, meent een Nederlandse onderbeheerster van theater De Gans, ook gehuisvest in het complex. Zij zou de contactfiguur moeten zijn, maar zij weigert 's avonds na zes uur nog naar haar werkplek te komen. Zij durft de 500 meter van de metro naar het centrum niet meer in haar eentje af te leggen, omdat zij wordt bedreigd met beroving en verkrachting. Er ontstaat dan enige verwarring in het gesprek waar de bedreiging nu vandaan komt: van binnen of buiten Ganzenhoef? Het blijken niet de junks te zijn die buiten rondhangen, maar de muziekgroepen; deze organiseren activiteiten die zeer lucratief zijn, en dulden geen rivalen die voor minder prijzig vermaak zorgen. Zij zijn namelijk bang klanten te verliezen, als er alternatieven zijn. Nu gaan de mensen erheen omdat er niets anders is, en de ouderen blijven thuis. Het is nu zover gekomen dat het beheer weigert de ruimte te verhuren aan stichtingen met culturele doeleinden. Men berust erin dat het centrum, buiten de weekeinden als er dansavonden zijn, voortdurend leeg staat. Ganzenhoef was eigenlijk aangewezen als algemeen cultureel centrum, ook voor niet-Surinaamse bewoners. De Surinamers hebben immers hun eigen centrum, dat door de stichting SIB wordt beheerd. De vergadering van Sitara verloopt verder wat chaotisch; het gesprek verzandt in allerlei sterke verhalen over geweld en bedreiging met geweld. De ouderenmiddag wordt inderdaad gehouden, maar de belangstelling is heel gering. De stichting sterft hierna een natuurlijke dood. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, december 1983).

Wij zien hieruit, dat de toestand in de Bijlmermeer niet veel verschilt van de door Buiks beschreven verhoudingen in Rotterdam. Ook waar geen sprake is van directe bemoeienis van drughandelaren, is de indirecte uitstraling van een wereld waar geld en geweld een grote rol spelen groot. Muziekgroepen en bands zijn niet, zoals drughandelaars, met illegale zaken bezig. Objectief gezien bestaat er voor muzikanten geen aanleiding zich het gedragspatroon van dealers aan te meten. Maar het voorbeeld is gegeven, er liggen kansen, er is geld mee gemoeid, en de normen verschuiven. De situatie rond Ganzenhoef lijkt oppervlakkig gezien geaccepteerd; het wijkopbouworgaan noch enige andere organisatie verzet zich tegen de gang van zaken. In het publieke vertoog over het slecht functioneren van het centrum Ganzenhoef worden deze kwesties niet aangeroerd (cf. Verhagen 1987: 96). Er zijn andere incidenten die doen vermoeden dat ook de directe vervlechting van drughandel en organisaties, waar Buiks melding van maakt, hier voorkomt. In ieder geval zijn de organisatievormen in de wijk, die participatie van de bewoners en inspraak

mogelijk moeten maken, geïmmobiliseerd; ook de drughandelaars nemen deel aan het overleg over de aanpak van de problematiek.

#### *Het stokkend wijkoverleg*

In het cultureel centrum Ganzenhoef is een voorlichtingsavond over harddrugs belegd, maar de opkomst is gering. De burgers, of hét nu autochtone of Surinaamse Nederlanders zijn of wijkbewoners van andere origine, hebben kennelijk geen behoefte gevoeld zich te laten voorlichten over deze kwestie of betrokken te worden bij discussies over het beleid. De afwezigen hebben gelijk: ook aan het eind van de avond tekenen zich geen duidelijke visies af en van afronding is geen sprake. Met groot vertoon van boosheid en retorische uitroepen stelt een groepje jonge Surinamers het wanbeleid aan de kaak. Zij klagen over 'symptoom-bestrijding' en over het 'afbouwen' van het categoriaal welzijnswerk. Dit laatste heeft, menen zij, nu juist zulke goede projecten; als er maar meer subsidie kwam, dan zouden wij wel resultaten zien. Luid applaus vanuit het zaaltje. Hun stijl van spreken is interessant en echt Surinaams: een partij die zich te kort gedaan voelt, brengt met verve en welsprekendheid een aanklacht naar voren, die dan beantwoord moet worden door een tegenpartij, waarop een neutrale groep een bemiddelingsvoorstel kan doen. De laatste zetten bleven echter achterwege, niemand biedt tegenspel. Achter een tafeltje zitten enkele vertegenwoordigers van Surinaamse organisaties en twee politiemannen. In een kring rondom het stoom-afblazend groepje zijn een aantal vertegenwoordigers van, naar hun uiterlijk te oordelen, progressief-linkse partijen en opbouwwerkers gegroepeerd, en ook bestuursleden van welzijnsinstellingen elders in de stad. Terzijde leunen een aantal figuren in zwart leer met zonnebrillen. Mijn Surinaamse begeleidster, die beter dan ik is ingevoerd in deze wereld, wijst fluisterend de drugdealers onder hen aan. Zo nu en dan mengen dezen zich in de discussie, maar zij nemen overwegend een afwachtende houding aan. De welzijnswerkers en bestuurders zitten wat te lachen op de achtergrond. Alleen de wijkagent, die de aanvallen beu wordt, raadt het gezelschap aan naar het gemeentebestuur te stappen, waar het beleid gemaakt wordt. Tenslotte is men het moe en de avond wordt beëindigd. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, 14-10-1982).

Niet overal in de wijk is men zo gelaten of lacherig. Oudere Surinamers, die de gevolgen van drugverslaving ondervinden in de familiekring, treft men niet aan bij dit soort voorlichtingsavonden, maar eerder in de kerken. Het openbaar en seculier terrein is als platform voor discussie door de direct betrokkenen eigenlijk zo goed als verlaten. Er tekent zich geen duidelijk vertoog af, dat door herkenbare categorieën wordt gesteund.

### **Vertogen binnen particulier beheerde publieke ruimten**

#### *De kerken*

De kerkgenootschappen die zich in het openbaar hebben uitgesproken over het vraagstuk van drugverslaving, behoren tot twee hoofdcategorieën. Ten eerste, de erkende kerkgenootschappen, rooms-katholiek en protestant. Bij de laatstgenoemden hebben wij voornamelijk te maken met de Evangelische Broedergemeente, die veel Creoolse aanhangers telt.<sup>4</sup> In de tweede plaats zijn er sekten, zoals de Pinkster-



gemeenten, die de laatste tijd sterk in opmars zijn onder de Creolen, zowel in het moederland als in Nederland.<sup>5</sup> Bij de leden van de gevestigde kerken zijn veel mensen te vinden die de orthodoxe opvattingen combineren met allerlei elementen uit het volksgeloof, *kulturu* of *winti*. De leden van de Pinkstergemeente nemen een veel afwijzender standpunt in ten aanzien van de traditionele religie. Deze organisaties hebben echter gemeen dat zij in het openbaar een vertoog voeren over drugverslaving. Wat de kerken betreft valt het op dat de rooms-katholieke parochie in de Bijlmermeer zich het meest onomwonden heeft uitgesproken. Dit vertoog lijkt sterk op het 'formele' vertoog zoals dit in de middengroepen gevoerd wordt. De Evangelische Broedergemeente heeft zich, voor zover wij hebben kunnen nagaan, van formele uitspraken onthouden; het openbaar vertoog lijkt op dat van de Pinkstergemeente.

#### *Het dilemma van de kerken*

In het Ganzenhoef-complex is ook een kerkelijke ruimte ondergebracht, 'De Nieuwe Stad'. Hier wordt een dienst gehouden op gezamenlijk initiatief van de parochie, de stichting 'De Regenboog', die zich opvang en herintegratie van drugverslaafden ten doel stelt, en een Surinaamse studiegroep. De kerkdienst is geen mis in eigenlijke zin, hoewel er gelegenheid is ter communie te gaan, wat veel van de aanwezigen ook doen. Een koor van Franciscanen zingt moderne liederen, gecomponeerd voor een eigentijds publiek, en de pastor geeft twee parochieleden, een man en een vrouw, de gelegenheid een stuk voor te lezen. Het is een brief van een verslaafde, die een levensecht beeld geeft van de dilemma's waarvoor de ouders van verslaafden zich geplaatst zien. De teneur is, dat wij de verslaafden niet de rug mogen toekeren, maar dat vrije verstrekking van drugs of vervangingsmiddelen geen oplossing kan bieden. Het vertoog wijkt dus af van het seculiere; de gelovigen nemen afstand van het politiek-linkse 'progressieve' vertoog, dat de boventoon voert in het debat van beleidmakende kringen in de hoofdstad. Na de dienst, tijdens een informeel samenzijn, laten sommigen blijken dat zij het ingenomen standpunt te gematigd vinden; velen zijn voor een beleid van gedwongen afkicken, maar dit wordt niet door allen gedeeld. Er wordt een voorstel gedaan een gespreksgroep voor ouders van verslaafden op te richten, waar men zich ook kan buigen over de vraag hoe dit probleem het beste kan worden aangepakt. Nu is iedereen eigenlijk ontevreden; de *futuboi*, de loopjongens, worden opgepakt, maar de grote handelaars gaan vrijuit. Eén Creool twijfelt aan de effectiviteit van alle maatregelen, met name aan de benodigde medewerking in Surinaamse kring: "Affiches van een aanloospreekuur zullen onmiddellijk worden afgerukt, onder het uitroepen van de meest onzedelijke termen". Het valt op dat er weinig Surinamers of Antillianen aanwezig zijn bij deze dienst; behalve enkele lichtgekleurde jonge vrouwen en een Chinese familie zijn de aanwezigen autochtoon. De migrantenpopulatie, hoewel goed vertegenwoordigd binnen de rooms-katholieke kerk, bewaart dus afstand. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, 29-1-1984).

De pastorale zorg wordt ook op de straat voortgezet als het zogeheten *consolatio fratrum*, de vertroosting der broeders (Rapport 1973; IBVR 1988). De gemeenteleden organiseren samen met straathoekwerkers speciale diensten voor Surinaamse verslaafden, bijvoorbeeld met kerstmis. Men zingt gezamenlijk kerstliederen, er is een korte preek en een gebed, en daarna een gezamenlijke maaltijd. Tussen de organisatoren en gasten blijft bij deze gelegenheden toch een afstand bestaan. Het

verschil tussen het vertoog van de kerkleden en de druggebruikers is tijdens de kerkdienst met name te horen bij het zingen van kerstliederen. Traditionele liederen als 'Stille nacht, heilige nacht' zijn voor de gebruikers te zwaar en te serieus, waarschijnlijk ook te autochtoon. Zij geven hoorbaar de voorkeur aan de gospels, die een bandje, later bij het eten, ten gehore brengt. Omgekeerd wekken de getuigenissen van een aantal ex-verslaafden, waarin zij de nadruk leggen op de 'liefde van Jezus' voor de armen en misdeelden, zichtbare weerzin op bij die aanwezigen die meer traditioneel zijn ingesteld. Dit soort verschillen doet de aanwezigen tijdens het eten al snel in afzonderlijke groepen uiteenvallen.

Bij een dienst van de Pinkstergemeente in de Bijlmermeer, die niet expliciet rond dit thema is opgezet, is voelbaar dat de kwestie van verslaving de gemoederen intens bezighoudt. Bij de voorbede van de pastor voor de verslaafden en hun familieleden is de spanning tastbaar; bij het zingen en hardop bidden klinkt een grote emotionele intensiteit door. Het is duidelijk dat hier ouders en grootouders van verslaafden aanwezig zijn. Ook de preek en de getuigenissen van de gelovigen maken duidelijk hoe groot de betekenis van deze kwestie is voor de gemeente; in het vertoog staat voorop dat er maar één weg is uit deze situatie, die van de bekering. In de gebeden voor bijzondere noden wordt Gods alomtegenwoordigheid benadrukt voor allen, ouderen in het bijzonder, die zich onzeker en bedreigd voelen. Zonden, ziekten en afgoderij bestrijdt men met gebed en handoplegging; ieder probleem wordt benaderd als een demon die moet worden uitgedreven. In hardnekkige gevallen doet men ook inderdaad aan exorcisme door onderdompeling.

Uit het bovenstaande is duidelijk dat kerken en sekten de verslaafden niet in de steek willen laten maar toch, impliciet of expliciet, als eis stellen dat zij zich conformeren aan de normen van de omringende samenleving. De verslaafden die er al blijk van hebben gegeven hier niet toe bereid te zijn hebben dus weinig raakpunten met deze organisaties. Voor de naaste verwanten van de verslaafden zijn de kerken en sekten wel belangrijke platforms waar vertogen worden gevormd.

### **De privé-sfeer: de verslaafden en hun verwanten**

In de literatuur over Surinaamse verslaafden, waarin het marginaliseringsperspectief dominant is, wordt vaak aangenomen dat de familiesolidariteit om allerlei voor de hand liggende redenen veel van haar vanzelfsprekendheid heeft verloren (Janssen & Swierstra 1982: 395). Vaak wordt ook aangenomen dat de familie de verslaafde leden verstoot (Buiks 1983: 142). Dit mag soms waar zijn, het is echter niet juist aan te nemen, dat Surinamers die een zelfstandige woonruimte betrekken hun leven dan ook op een westers-individualistische wijze inrichten. Vaak zijn er allerlei vormen van symbiose tussen huishoudens. Bovendien is de categorie 'verslaafden' niet duidelijk te onderscheiden van die van handelaars (Biervliet 1975: 197; Buiks 1983: 141, 151; Van Gemert 1988: 25, 46, 100). Voor handelaars geldt dat verwantschapsrelaties juist heel belangrijk zijn als vertrouwensrelaties (Van Gemert 1988: 47-8). Ook verslaafden proberen de relaties met verwanten wel degelijk aan te houden (Van Gelder & Sijtsma 1988, I: 139, 142; Ligeon, Van Roekel & Van de

Wijngaart 1990: 60; Janssen & Swierstra 1982: 435). Dit mag met allerlei moeilijkheden gepaard gaan; een radicale breuk is echter zeldzaam.

Verslaafden klagen vaak over onbegrip en een panische angst voor iedere vorm van gebruik. "Mijn moeder ziet geen verschil tussen hasj, marihuana en heroïne, en als je een keer wat suf voor je uit zit te kijken denkt ze meteen dat je verslaafd bent", zei één hunner. Zij hebben bezwaar tegen de sociale controle die familieleden proberen uit te oefenen, maar aan de andere kant zien zij verwanten toch als een steun- en rustpunt waarop zij in tijd van nood kunnen terugvallen (Van Wetering 1986: 250). Het resultaat is een grote ambivalentie en onzekerheid. Jongeren van de eerste generatie migranten zijn soms nog wel geneigd de traditionele autoritaire gezagsverhoudingen te aanvaarden en ouderen respect te betonen; voor de tussen- en tweede generatie is dit minder vanzelfsprekend.

De categorie 'verwanten' betekent in de eerste plaats 'moeders'. Moeders en grootmoeders zijn traditiegetrouw de figuren waar huishouden en familie om draaien. Ook in Nederland blijft het patroon, waarbij vrouwen hoofden van huishoudens zijn, voortbestaan (Hooft 1981). De moederfiguur heeft een grote emotionele en cultureel-erkende betekenis, die bijvoorbeeld in spreekwoorden tot uitdrukking komt: *Mama na sribi krosi, a no tapu dede ma a tapu shin* (moeder is een dekmantel, zij kan je niet tegen de dood beschermen maar wel voor schande vrijwaren). Dit gegeven is voor verslaafden belangrijk. Vaders zijn minder berekenbaar en dus ook minder in tel; bovendien zijn zij gewoonlijk strikter bij het handhaven van groepsnormen. Veel vaders en ook broers tonen zich krachtige voorstanders van het gedwongen afkicken. Vaak ook maakt de eigen vader geen deel uit van het huishouden, maar zijn er wel stiefvaders aanwezig, die zich minder aan het welzijn van hun partners' kinderen gelegen laat liggen. Er doen veel verhalen de ronde over de wandaden van stiefvaders, die deel uitmaken van een vertoog dat op indirecte wijze de betekenis van de moeder weer versterkt.

#### *Naakt over straat*

Een jongen van dertien jaar had twee maal een flinke som geld gestolen van zijn stiefvader die in drugs handelde. Deze man had de moeder van de jongen heel slecht behandeld en was daarna verhuisd naar een kraakpand. Bij toeval kwam hij de jongen een keer op straat tegen; hij had hem de kleren van het lijf gescheurd en had hem naakt over straat laten gaan, zo ging het verhaal. Zoiets zou een moeder nooit doen, is de teneur van het verhaal. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, mei 1985).

Andere verwanten nemen vaak de moederrol aan; zusters en nichten brengen boodschappen over van familie in Suriname en kijken uit bezorgdheid naar de verslaafden. Dezen houden zich dan vaak lang schuil uit vrees voor gezichtsverlies. Een reputatie van respectabiliteit blijft binnen de migrantengemeenschap van grote betekenis. Ouderen kunnen ook als vermanende instantie optreden tegenover jongeren in het algemeen; verslaafden vertellen dat zij soms op straat worden aangesproken door deze Creoolse senioren die hen op de gevaren van verslaving wijzen. Partners worden door de loop der gebeurtenissen vaak in de moederrol gemanoeuvreed. Opvang en vermaan zijn ook hun beperkte mogelijkheden. Druggebruik intensiveert het patroon van gescheiden wonen, dat toch al in zwang was in

Suriname. Verslaafden zeggen hierover dat zij hun vrouw of vriendin overlast willen besparen. Deze zorgt dan alleen voor de eventuele kinderen en bezoekt hen soms in de gevangenis.

De moederrol heeft ook consequenties voor het druggebruik van vrouwelijke verslaafden; terwille van de kinderen neigen zij tot matiging of zijn zij soms zelfs bereid tot afkicken. Ook zijn zij soms bang hun kinderen kwijt te raken aan de kinderbescherming of familieleden (Ligeon, Van Roekel & Van de Wijngaart 1990: 60-1, 72). Sommigen tonen zich gevoelig voor de boosheid van kinderen op de moeder die hen verwaarloost. Dit laatste komt haar ook op prestigeverlies in de ogen van haar verwanten te staan, wat een gevoelig punt blijft.

Ouders sturen verslaafde kinderen soms terug naar Suriname in de hoop dat daar de verleidingen en kansen minder groot zullen zijn. Maar deze hoop lijkt steeds minder gerechtvaardigd nu het druggebruik in het moederland ook vaste voet heeft gekregen en de perspectieven om aan de slag te komen ook daar heel gering zijn voor werkloze jongeren (Van Gelder 1990).

Wat opvalt is de machteloosheid van verwanten zinvolle actie te ondernemen; zij hebben in feite geen vat op verslaafden. Ouderen klagen vaak over de overheid die, door uitkeringen en andere voorzieningen te scheppen, de betekenis van verwantschapsbanden heeft ondermijnd. Dit is iets nieuws voor Surinamers: informele pressiemiddelen waren vaak effectief zolang het besef leefde dat men op elkaar aangewezen was. De verzelfstandiging van jeugdculturen wordt ook door de mensen zelf gesignaleerd en als probleem gezien (cf. Lenders & Van de Rhoer 1984: 78, 81, 158). Dit neemt niet weg, dat het zelfgevoel, ook van verslaafden, gevormd is in andere sociale verhoudingen dan waarin zij nu leven. Het is Janssen & Swierstra (1982: 391) bijvoorbeeld opgevallen dat Surinaamse verslaafden hun zelfrespect beter overeind hadden weten te houden dan de Nederlandse junkies, die door de Surinaamse dan ook als zielig worden beschouwd. Ook Van Gelder & Sijtsma (1988, I: 27, 96) constateren dat Surinaamse gebruikers de term 'junk' niet op zichzelf van toepassing achten, maar hun zelfbeeld onder andere ontleen aan het *wakaman*-ideaal, van 'de man die het gemaakt heeft'. Hoewel de buitenwereld, hulpverleners inclusief, op hen neerziet (Buiks 1983: 142, 149; Van Gelder & Sijtsma 1988, I: 27), ontleen zij een machtsgevoel aan het feit dat zij tot een sector van een etnische groep behoren die de touwtjes van de drughandel in handen heeft (Janssen & Swierstra (1982: 402). De 'schuld' voor hun verslaving schuiven zij enerzijds op de dealers, anderzijds op het kolonialisme (Buiks 1983: 142; Van Gelder & Sijtsma 1988 I: 47). Hoewel er ook binnen de drugwereld een hiërarchie is met duidelijke machtsverschillen, waarin zij een lage positie innemen en 'dealen' als een onderneming van een andere orde wordt beschouwd dan het 'hosselen' waar zij zelf aan doen (Van Gelder & Sijtsma 1988 I: 26, 76, 96, 140), zien zij zichzelf niet als een 'probleemgeval'. De 'schuld' ligt buiten henzelf.

Janssen & Swierstra (1982: 15) poneren dat verslaafden de neiging hebben zich als het ware op te splitsen in twee 'ikken'; één beeld dat voor de buitenwereld bestemd is en één dat in de drugwereld geldig is. Dit is een interessante opvatting met betrekking tot Surinamers die, door toedoen van een koloniaal verleden, een lange traditie kennen van zich opsplitten in twee 'ikken'; één voor de overheerser en één voor de eigen groep (Budike & Mungra 1986: 137). Het gevoel van machte-

loosheid, niet te kunnen voldoen aan de normen die door de dominante samenleving worden gesteld, leidde tot *fromoe*, misleiding, wat binnen de subcultuur als aanvaarde strategie gold. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat deze traditie medebepalend is geweest voor de visie op verslaving en dat dit een verklaring kan bieden voor het gesignaleerde verschil in zelfrespect niet autochtoon-Nederlandse verslaafden. In Nederland wordt het ideaal van persoonlijke autonomie veel meer aanvaard en als norm gesteld, terwijl voor Surinamers het falen in de lijn der verwachting ligt en als onvermijdelijk geaccepteerd wordt. Zoals Jones (1981: 48-9) opmerkt, hebben ook de Herrnhutters er op hun wijze toe bijgedragen, dat de Creoolse bevolking tolerant staat tegenover tekortkomingen en de neiging heeft zichzelf te definiëren als *potiman*, *zwakamanen* *mofinawan*: armen, zwakken en misdeelden. Hierin komt echter niet tot uitdrukking dat er, met name binnen de volksreligiositeit, andere definities gelden die ook bij de verslaafden een rol spelen. Als wij de visie van de verslaafden leggen naast die van hun verwanten, zullen wij op dit punt een overeenkomst zien.

De verslaafden gaan, naar het zich laat aanzien, zeer strategisch te werk bij het presenteren van een zelfbeeld. Enerzijds nemen zij westerse opvattingen over uit de omringende samenleving als die hun te stade komen, anderzijds houden zij vast aan definities uit de eigen cultuur die andere accenten aanbrenge. Aan het 'medisch regime' bijvoorbeeld hebben zij de opvatting ontleend dat onthoudings- en ontwenningverschijnselen als 'ziekte' gelden (Van Gemert: *passim*; Van Gelder & Sijtsma, 1988 I: 122). Hiermee geven zij een verdere bevestiging van een beeld van zichzelf als niet-verantwoordelijk en zorgbehoevend. In de traditionele religie heeft de mens altijd een zekere verantwoordelijkheid. Van de harddrug-gebruikers van Creoolse of gemengde afkomst met wie Van Gelder gesproken heeft, is ongeveer twee-derde min of meer actief bij *winti* betrokken; dit betekent echter niet gelijk dat zij een direct verband leggen tussen hun druggebruik en de religie. Er bestaat ook geen consensus over de vraag of *winti* tegen verslaving helpt of niet (cf. Lenders & Van de Rhoer 1984: 115). Het zijn vooral vrouwen die over *winti* gedachten formuleren. Wat men erover kwijt wil duidt erop dat men een spanning ziet tussen druggebruik en *winti*. Eén vrouw zei desgevraagd dat het om boze geesten moest gaan als er al geesten bij betrokken waren, want het is "... iets dat je wegbrengt ... alleen een slechte *winti* kan je ertoe brengen je geld op zo'n manier uit te geven". Een andere vrouw heeft het gevoel dat zij zichzelf met een *hebi*, een probleem, heeft opgezaald door haar gebruik. De consensus luidt dat het druggebruik de zielskracht aantast. Bij langdurig gebruik verdwijnt de bescherming die een zuivere ziel, een sterke *kra* of *yeye*, biedt. Deze beschermt tegen kwade invloeden van buiten zoals zwarte magie. Iemand die onder de drugs zit krijgt geen dromen, boodschappen van beschermende *winti*, meer. Door te dromen blijft de mens in contact met het eigen gevoelsleven en de verslaafde verliest dit. Wie steelt is onder de invloed van een slechte *winti*. Wie hier te lang in volhardt loopt het risico van zichzelf en de goden te vervreemden. Ook je kinderen lopen gevaar hier te zijner tijd de gevolgen van te ondervinden.

In dit vertoog komt dus een andere kant naar voren: de mens heeft wel degelijk een verantwoordelijkheid. Wie zich met drugs inlaat speelt met gevaarlijke krachten. Het kan de gebruiker asociaal maken en afstompen. Asociaal handelen mag

misschien soms onvermijdelijk en gerechtvaardigd zijn, uit zelfbehoud moet men zich weten te beperken. Dit wordt niet uitgedrukt in een rechtstreeks moralistisch idioom, maar in een vertoog over bezoedeling, rituele reinheid en bovennatuurlijk gevaar.

Toch ontbreekt de opvatting niet dat men slachtoffer kan worden van de nalatigheden of wandaden van anderen, met name van verwanten. Een aan harddrugs verslaafde jonge man, die in een psychiatrische inrichting was opgenomen, schreef dit toe aan een verwaarlozing van rituele plichten door zijn verwanten. Als de familie niet tijdig rituele maatregelen genomen heeft om een gevaar uit te bannen, kan een vertoornde *winti* tot een wraakgeest worden, een *kunu*. Zo'n geval ziet men dan als vrij hopeloos (cf. Stephen 1983: 109).

De grootvader van deze jongeman was een bekend genezer geweest in een district in het kustgebied van Suriname. Toen de oude man stierf, had de grootmoeder van de jongen erop aangedrongen dat men een ritueel zou houden om de geesten waarmee hij verkeerdt had te doen afdalen. De familie had het advies van de oude vrouw in de wind geslagen en de onbevredigde geesten hadden zich nu van de kleinzoon meester gemaakt.

In een ander geval schreef een Creool van gemengd-Indiaanse afkomst zijn verslaving, en die van zijn broer en zuster, toe aan de geest van hun Indiaanse grootvader die vroeger, in het binnenland, misschien drugs gebruikt had. Hij sprak hierbij overigens, als een Creool, van *famiri siki*, een familiekwaal of probleem. Interessant is dat hij hieraan toevoegde dat zijn Indiaanse moeder hier niet door getroffen is, omdat haar beschermgeesten te sterk zijn. Dit laatste is weer een typisch Creoolse en veel voorkomende interpretatie. (Interviews, Paul van Gelder 1987)

Op het eerste gezicht lijkt het alsof deze mannen de verantwoordelijkheid van zich afschuiven, net als bij de seculiere verklaringen, maar dit is bedrieglijk.

### **Tussen openbaar en privé: hulpverleners en therapeuten**

Veel van de hulpverleners die verbonden zijn aan Surinaamse of algemene welzijnsorganisaties staan niet vreemd tegenover de religieuze belevingswereld van hun cliënten. Soms proberen zij vanuit deze invalshoek de jongeren te mobiliseren in de strijd tegen het afglijden naar verslaving met alle bijkomende verschijnselen. In de omgeving van Ganzenhoef is bijvoorbeeld de stichting JOB (Jongeren Overleg Bijlmermeer) actief. De populariteit van etniciteit en de beweging terug naar de 'roots' komt hierbij zeer van pas. Er worden groepen gevormd, die de drums, die essentieel zijn bij religieuze rituelen, bespelen, alsmede lezingen en discussiebijeenkomsten georganiseerd. Hiervoor onderhouden de jongerenwerkers contact met traditionele genezers. Deze kunnen rituele hulp bieden in gevallen waar dit gewenst lijkt. Zowel hulpverleners als therapeuten zijn geconfronteerd met verslaving en scheppen vertogen rond dit verschijnsel. Ten dele overlappen deze vertogen die van de verslaafden en hun verwanten. Dit is niet verwonderlijk, omdat zij alle tot dezelfde etnische groepering behoren en vaak ook met elkaar in persoonlijk contact staan. Niettemin ontwikkelen de hulpverleners ook voor hen specifieke en kenmer-

kende varianten, die men niet kan beluisteren onder de verwanten van de verslaafden. De therapeuten nemen een bemiddelaarspositie in tussen alle betrokken categorieën en delen voorstellingen met alle. Eén traditionele genezer of *bonuman* bijvoorbeeld deelt de opvatting dat het bij verslaving om boze krachten gaat. Het kwaad schuilt in het vermogen mensen te laten dwalen. Hij verwijst hiermee naar het concept *djumbi* dat een plaats heeft gekregen in de voorstellingswereld (Herskovits & Herskovits 1969: 106; Wooding 1973: 135); een *djumbi* is een nevelachtige afspiegeling van een mens, een soort spook. Creolen gebruiken deze term overigens heel weinig; de notie *yorka* is veel meer in zwang, maar hierbij stelt men zich de schim voor van een concrete overledene. Hulpverleners vergelijken hun verslaafde cliënten soms met zombies of 'mummies', levende schimmen, schijndood of halfdood. Dit woordgebruik lijkt eerder ontleend aan het Haïtiaans volksgeloof dan aan het Surinaamse, waar het niet meer betekende dan een incurant synoniem van *yorka*. Ook de gebruikers denken in deze termen, maar achten ze niet op henzelf van toepassing; zij reserveren die voor de verslaafden die er erger aan toe zijn dan zichzelf. Zij halen dit dus naar voren als een negatief referentiepunt. De genoemde genezer ziet als remedie tegen dwaalgeesten een reinigingsritueel en plaatst het euvel hiermee binnen een beheersbaar krachtenveld; hij geeft de verslaafden niet op. Een andere *bonuman* schreef een zwaar geval van verslaving toe aan een *bakru*; theologisch een begrijpelijke keus, want *bakru* brengen hun adepten tot diefstal (Stephen 1983: 59; Wooding 1972: 195-6). Ook op een dergelijk geval is traditionele therapie toepasbaar. Onder de hulpverleners valt ook de reïficatie te beluisteren, die al door Janssen & Swierstra werd gesignaleerd en nu in 'traditionele' termen wordt vertaald. Heroïne wordt dan voorgesteld als een geest die de gebruiker op onzichtbare wijze gaat domineren en zo verslaving veroorzaakt: "Het is een harde, een hele weerbarstige geest." Het opmerkelijke hier is niet, dat deze laatste zienswijze voorkomt. Het is eigenlijk een heel voor de hand liggende gedachtengang en een extrapolatie van bestaande wereldse of sacrale ideeën. Het betekenisvolle is dat degenen, die door hun positie een zekere afstand tot de verslaafden kunnen en moeten bewaren, deze opvatting huldigen, maar dat degenen die de verslaafden na staan, deze impliciet afwijzen en aan andere vertogen de voorkeur geven. Hulpverleners behoren immers overwegend tot de middengroepen (cf. Haakmat 1978) en de verwanten niet.

#### **De subcultuur: de particuliere, semi-openbare ruimte van verwanten en buurtbewoners**

Het ontbreken van een eenduidig beleid in de openbare sfeer betekent dat buurtgenoten en verwanten op zichzelf zijn aangewezen om verslaving en de bijkomende problemen het hoofd te bieden. Veel van de bewoners in de hoogbouw zijn doodsbenauwd voor dieven en inbrekers en durven 's avonds hun deur niet meer open te doen. Balkons zijn soms van prikkeldraadversperringen voorzien. In feite is er niet één familie die niet uit eigen ervaring kan vertellen over inbraak. De verslaafden moeten iedere dag 'scoren' en zij doen dit bij voorkeur waar dit het gemakkelijkst is: bij familie of andere goede bekenden. Men is dan ook beducht anderen binnen

te laten uit vrees dat de bezoeker komt opnemen wat er aan waardevols in huis staat. Verhalen worden verteld over een oudere broer die de kleurentelevisie weghaalt voor de ogen van zijn huilende kleine zusjes die naar het kinderprogramma zitten te kijken. "Verslaafden zijn geen echte mensen meer", is dan een veelgehoord commentaar.

In het deel van het flatgebouw waar één van de onderzoekers woonde, is een 'nest' op een andere verdieping. De vader van de opgeschoten jongens die er wonen kon ze niet meer aan en is ingetrokken bij een van zijn partners in een andere flat. De jongelui liet hij bij zijn oude moeder, die ze helemaal niet de baas kan. Ondanks het betere beveiligingssysteem dat de woningbouwvereniging heeft laten aanleggen, kunnen ze overal op de galerijen doordringen. Ook al hebben ze zelf geen sleutels, ze hebben vriendinnen op de andere galerijen die de deur gewoon voor ze openen. De burens mopperen, maar staan machteloos.

Hoe nijpend het probleem is, blijkt wel uit een interview dat gepubliceerd werd naar aanleiding van Suriname's onafhankelijkheidsdag.<sup>6</sup> Desgevraagd vertelt één van de moeders van verslaafde jongeren, dat zij contact heeft gehad met het gemeentebestuur over de opvang van verslaafden; haar wens en die van veel ouders is een afkickcentrum buiten Amsterdam, waar de verslaafden op basis van de *winti*-cultuur kunnen worden opgevangen. Een rituele therapie, een voortgezette opleiding en werkgelegenheid zouden de rehabilitatie kunnen bewerken. Nu ziet niemand een uitweg; sommige vrouwen zouden wel van negen-hoog van het balkon willen springen, omdat ze de problemen niet meer aankunnen.

Een genezer die bereid is uit te leggen wat een *winti*-therapie kan inhouden, vertelt dat hij inderdaad wel eens door een wanhopige moeder te hulp is geroepen. De 'levensstijl' van haar beide zoons baarde haar grote zorgen; zij hadden steeds meer geld nodig om hun druggebruik te bekostigen. Dit namen zij thuis weg, zij hadden haar sieraden al verkocht en er was al menig woord over gevallen. Zij voelde zich niet langer tegen de situatie opgewassen.

De genezer vertelde dat hij de jongens bij zich geroepen had en ze gevraagd had of ze iets van *winti* afwisten. Eigenlijk niet zoveel, hadden ze gezegd. Toen had hij ze veelbetekenend aangekeken en gezegd: "Maar ik zie dat er wel degelijk belangrijke *winti* in jullie huizen, al beseffen jullie dat niet. Ik zie een *Kromanti* van je vaders kant, en een Indiaanse geest uit je moeders familie. Die geesten zijn nu vertoornd, omdat jullie ze verwaarloosd hebben, en vanwege het leven dat jullie nu leiden." Als commentaar voegde hij er later aan toe: "Eén van die jongens is werkelijk een aardige knul maar depressief; hij slaapt bijna de hele dag. Het eerste wat ik moet proberen is hem in actie te krijgen voor iets dat hem interesseert. Voorlopig schijnt dat wel te lukken. Ik heb ze laten zien hoe zij een kruidenbad voor hun *yeye* moeten maken. Zij waren echt geschrokken en hadden alle drugs meteen weggegooid. Maar of het op den duur werkt? Ik hoop het, maar we moeten afwachten." (Interviews, Ineke van Wetering, 1986)

Bij de bijeenkomsten van de vrouwenvereniging, waar één der onderzoekers lid van is, worden deze zaken niet besproken. Vaak wordt aangenomen dat vrouwenclubs als belangrijke functie hebben de leden de gelegenheid te geven bij elkaar uit te huilen, maar dit geldt niet voor Creools-Surinaamse vrouwenverenigingen: "Wij komen hier om ons te ontspannen en om onze zorgen even opzij te zetten", zeggen



de leden. De Creoolse cultuur is vol mechanismen om een façade op te werpen en beschaming in het openbaar te voorkomen. Alleen op indirecte manier, in de vorm van terloopse opmerkingen, bemerkt men iets van de spanningen.

*Van damestassen en vloerbedekking*

Een oude dame is voortdurend bezorgd over haar handtas; verliest deze geen seconde uit het oog en vraagt aan alle aanwezigen erop te letten. Later wordt duidelijk waarom: al haar gouden sieraden bewaart zij erin en haar collectie is bijzonder waardevol. Zij durft ze niet thuis te laten uit angst dat een jongere verwant ze weg zal nemen tijdens haar afwezigheid. Het is algemeen bekend op welke avond de vrouwenvereniging bijeenkomt en haar flat dus onbewaakt is.

Bij een andere gelegenheid barsten alle aanwezigen in een daverend gelach uit als één van de leden vertelt hoe zij ineens verrast werd door een gestolen fiets die haar de weg versperde op haar trap. Het was donker en ze had het ding niet zien staan, was bijna 25 treden naar beneden gevallen en had daarna haar verslaafde zoon eens krachtig onderhanden genomen. Zij maakt er een stukje solo-toneel van en besluit zuchtend: "Het is een globetrotter." "De mijne is ook een werelds type", valt een ander bij en voegt eraan toe: "Ik ben blij dat je hier gewoon over praat, want wij zijn allemaal gewend onze mond te houden, maar we zitten er wel mee. Wij zijn allemaal moeders en wij willen onze zoons niet in nog groter moeilijkheden brengen". En ze vertelt wat haar zoon allemaal heeft 'weggedragen', tot aan de nieuwe vloerbedekking toen die nog opgerold in de gang stond. Een nieuw lachsalvo volgt; humor is een uitlaatklep. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, november 1985).

Vrouwen zullen haar eigen kinderen en die van verwanten en vriendinnen in bescherming nemen – er is zelfs sprake van een gegeneraliseerde tolerantie voor de misstappen van jongeren – maar er is een grens en deze ligt bij geweldpleging. De 'traditionele' Creoolse groepsnormen zijn sterk gericht op het inperken van openlijke conflicten (cf. Herskovits & Herskovits 1969: 31). Wie deze normen bij herhaling en op flagrante wijze overtreedt, kan de morele steun van de leden van de subcultuur verliezen. Wat dit betreft botst de gangbare levensstijl in de drugwereld, die in toenemende mate gewelddadig is geworden (Van Gelder & Sijtsma 1988, I: 79-81; Van Gemert 1988: 154), op de Creoolse mores. Er is bijvoorbeeld geen spoor van sentimentaliteit te bespeuren als een berucht type aangehouden wordt of om het leven komt.

*Assertief gedrag*

Toen een man gearresteerd werd omdat er grote hoeveelheden heroïne in zijn flat gevonden waren, spraken de vrouwen uit de buurt de wens uit dat hij lang zou moeten 'zitten'. Drie jaar tevoren had hij een ander van negen hoog over de balkonrand gegooid. Het slachtoffer was de vader van het jongste kind van één van de leden van de vrouwenvereniging. Het was gebeurd tijdens een feestje en de aanleiding was onbeduidend geweest. Iemand vroeg om een merk whisky dat er niet was. De man begon toen ruzie te maken, trok een mes en de aangevallene deed dat ook. Toen het slachtoffer, volgens de beste Afro-Surinaamse tradities, tussenbeiden probeerde te komen, liep hij verschillende steekwonden op en werd naar beneden gegooid. Het verhaal eindigt zoals het een melodrama betaamt; hij viel dood vlak voor de voeten van een toevallige voorbijgangster. Zij had de botten horen kraken, vertelde zij later. Zij viel ter plekke flauw en moest naar binnen gedragen worden. Deze vrouw had weliswaar geen rol in het drama maar verte-

genwoordigt hier de geschonden normen.<sup>7</sup> (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, april 1986).

#### *Beestachtigheid*

Als het nieuws bekend wordt dat een man, bijgenaamd 'Tigri' (jaguar) vanwege zijn agressief karakter, is gestorven aan een overdosis, ziet men hier de hand van de wrekende gerechtigheid in. Hij heeft de gevoelens van één van de oudere leden van de vereniging diep gekwetst, omdat hij haar enige dochter "in de kast gezet heeft", dat wil zeggen tot prostitutie heeft aanzet te zijnen bate. Bovendien heeft hij zich "als een beest" gedragen. Verhalen worden opgehaald hoe hij vrouwen heeft getrapt met de hoge hakken die toen onder *wakaman* in de mode waren. De familie waartoe hij behoort telt meer van zulke probleemgevallen; zij worden, zo luidt de communis opinio, vervolgd door een *kunu*, een wraakgeest uit het verleden. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, mei 1986).

Tegenover het naar buiten gepresenteerd zelfbeeld van deze figuren als bon-vivant en versierder, met een 'snelle' masculinistische levensstijl (Biervliet 1975: 193-4; Buiks 1983: 121; Van Gelder & Sijtsma 1988 I: 51), staan vrouwen minstens ambivalent en vaak met groot wantrouwen. Al zeggen zij dit gewoonlijk niet hardop, uit het indirecte blijkt toch dat zij hopen, dat zij of haar dochters haar voordeel kunnen putten uit transacties met *wakaman*. De ervaring leert haar, dat het vaak anders uitpakt. De emotionele kant is één aspect; de culturele 'regel' die sinds lang uit de ervaring is afgeleid en reeds impliciet in het vertoog is opgenomen, luidt dat de vrouw haar autonomie dient te bewaren. Vrouwen klagen dan ook zelden over mishandeling; het is een van de risico's. Maar waar men zich zorgen over maakt en een vertoog over schept, is de agressiviteit of liever, het niet in de hand houden van assertiviteit. Een gezonde dosis geldingsdrang staat hoog genoteerd in de subcultuur van de Creolen uit de lagere strata, maar deze mag niet uit de hand lopen. Vrouwen voelen zich in het bijzonder verantwoordelijk voor het handhaven van de norm van respectabiliteit in het openbaar. Aan de andere kant beseffen vrouwen ook dat zij, juist door 'voor zichzelf op te komen', door het voorbeeld van een krachtig optreden dat zij haar kinderen geven, soms de kiem van ontaarding leggen.

#### *Vechtjas of heks?*

Als een gevecht wordt besproken dat uitgelopen was op doodslag en de dader in de gevangenis had gebracht, toont men weinig meelevens. De betrokkene stond slecht bekend: in de deftige eufemismen waar Creolen zo sterk in zijn: 'Er waren problemen'. In dit geval had de man een poging gedaan een van de grote ramen van het buurthuis, waar een feestje aan de gang was, kapot te slaan. "Ik ga het voor ze bederven", had hij geroepen. Iemand was hem te lijf gegaan, en in het gevecht dat ontstond liep hij de fatale doodsteek op. De omstanders waren toen niet al te snel geweest met het bellen van een ambulance. Eigenlijk hadden zij hem laten doodbloeden. Dit laatste wordt achteraf veroordeeld: volwassenen horen te bedenken dat zij ook eens jong en onverantwoordelijk zijn geweest. Het valt op dat men de moeder bij de schuld betreft. Het wordt in herinnering gebracht dat zij zich vroeger al onmogelijk maakte door mensen slecht te behandelen. Zij had de jongen vroeger veel geslagen en hij was opgegroeid voor galg en rad. Zoals men het uitdrukt; "hij was tot een vloek geworden" en men acht het waarschijnlijk dat zijn moeder hem een *obia* gegeven heeft, een vorm van bovennatuurlijke macht die in staat stelt tot krachtoeren en de vechtlust verhoogt. Als alternatieve

verklaring wordt naar voren gebracht dat hij slachtoffer is geworden van *wisi*, hekserij, waardoor hij 'als een hond leefde'. Maar het kan ook zijn dat hij zelf 'dingen heeft gezocht', dat wil zeggen, zich aan hekserij schuldig gemaakt had. Hoe dan ook, hij was dood en zijn moeder had haar toevlucht gezocht bij een sekte. (Dagboekaantekeningen, Ineke van Wetering, april 1986).

Uit het bovenstaande kunnen wij opmaken, dat vrouwen niet zozeer verslaving vrezen, maar wel de onvoorziene gevolgen die participatie in de drugwereld met zich meebrengt, met name de geweldpleging. Met dit vertoog leiden zij de discussie in 'traditionele' banen; *obia* en de gevaren van deze machten zijn vertrouwd en niet per definitie onbeheersbaar. Ook is duidelijk, dat moeders zich betrokken voelen bij het handelen van hun kinderen en verantwoordelijkheid dragen voor hun wandaden. Vrouwen beschikken immers zelf ook over *obia* (cf. Kuiperbak 1989: 274-5); de mogelijkheden en gevaren zijn hun niet vreemd. Bovendien zijn deze problemen op zichzelf niets nieuws. De vaders, grootvaders en andere mannelijke verwanten van een vorige generatie die als goudzoekers en rubberappers soms veel geld te vergeven hadden, maar vervreemd waren geraakt van de normen die gelden in een hechte gemeenschap, vormden evenzeer een bedreiging van de culturele code als de participanten in de drugwereld nu. Ook de voorouders hadden *obia* en zij werden soms tot een 'vloek'. "Toen hebben wij dit overleefd en daar kunnen wij nu weer in slagen," schijnen de vrouwen in een impliciet ritueel vertoog te willen zeggen. In dit vertoog wordt wel degelijk erkend dat er normen overtreden zijn en dat er sprake is van schuld. In die zin is het terugverwijzen naar 'een vloek van de voorouders' dus geen afschuiven, zoals in het seculier vertoog wel het geval is, maar aanvaarding dat men deel uitmaakt van een collectiviteit met alle consequenties van dien. Deze verbondenheid vindt uitdrukking in een sacrale taal; de contradicties waarin zij leven, waarin assertiviteit noodzakelijk is maar gevaren oplevert, worden hierin tegelijk aan de oppervlakte gebracht en versluierd.<sup>8</sup>

Een doel van de Afro-Surinaamse cultuur is altijd geweest de eenheid en onderlinge solidariteit te bewaren (Wooding 1973; Stephen 1983) en de vrouwen gelden als de hoedsters van de culturele erfenis (Herskovits & Herskovits 1969: 9). Dit blijkt ook uit de initiatieven die de moeders van verslaafden nemen; zij doen veel moeite en ontzeggen zich veel om het geld bijeen te krijgen voor een ritueel. Dit ritueel is bestemd voor de ziel, de *kra* of *yeye*, van een verslaafde zoon. De maatregelen zijn deels werelds: goed eten, een bad, schone en nieuwe kleren, maar deze moeten bezegeld worden met een ritueel. Dit ritueel is het belangrijkste in de Creoolse rituele praktijk, in die zin dat velen het uitvoeren en dat het bij veel gelegenheden te baat wordt genomen. Veel meer dan de fameuze *winti-pree* zijn de *wasi*, de kruidenbaden representatief voor de religieuze praktijk. Bij alle schokkende ervaringen, ziekte, ziekenhuisopname, contact met de politie, en dus ook na opduiken uit de bezoedelende drugwereld, is reiniging geboden. De bedoeling is negatieve ervaringen symbolisch en ook letterlijk weg te wassen, waarna de ziel gesterkt wordt met een overspoeling door weldadig en lekker-geurend water. De meeste moeders of andere oudere verwanten zullen dit zelf uitvoeren. Zulke rituelen worden ook nauwelijks als *winti* geclassificeerd, maar meer als *oso sani* ('huisdingen'). Hier kan vermenging met christelijke elementen duidelijk herkenbaar zijn; het gaat hier eigenlijk om een traditionele, cultureel 'bijgekleurde' vorm

van bidden. Op zichzelf is het eenvoudig en vaak beschreven (Van Wetering 1984), daarom zullen wij hier dan ook geen beschrijving inlassen. Hoezeer ook gemeengoed, sommige vrouwen voelen zich te vervreemd van de culturele erfenis om dit zelf uit te voeren en roepen dan een traditionele genezer of *bonuman* te hulp. Zij doen dit ook als zij vermoeden dat het geval te ernstig is om met eenvoudige hulpmiddelen aan te kunnen pakken.

Wat de effectiviteit van het ritueel handelen betreft, is enige twijfel op zijn plaats. Aan de ene kant zullen de hierboven beschreven jongemannen op goede voet willen blijven met hun moeders om zich te verzekeren van haar steun. Ook als hun eigen geloof in ritueel handelen niet sterk is, zullen zij zich dan toch conformeren. Maar aan de andere kant is de angst voor bovennatuurlijk gevaar vaak maar al te reëel. Mannen voelen zich vaak sneller bedreigd dan vrouwen, meent één van onze genezer-zegslieden, maar toch zijn zij minder bereid eenvoudige rituelen uit te voeren zoals een kruidenbad. Vrouwen doen dit wel en schrijven hieraan toe dat zij minder snel slachtoffer worden van de vloek van voorouders dan hun zoons: haar ziel is sterker. Mannen laten de zaken eerder uit de hand lopen en ondernemen dan drastische en dure acties. Ook neemt de bereidheid bij mannen af de taboes in acht te nemen die horen bij de belangrijke *winti*. De belangstelling voor mystiek is dalend nu de preoccupatie met 'hosselen' zo sterk is.

Er is nog een andere factor die de effectiviteit van de traditionele religie ondermijnt: het tweezijdig karakter van bovennatuurlijke macht. Alle vormen van succes, geestelijk of materieel, worden gesacraliseerd. Of dit succes verkregen is langs wettige of onwettige weg doet niet ter zake, het wordt omkleed met bijzonder charisma.

#### *Dievenmagie*

In Ganzenhoef ziet men dat er keer op keer ongestraft in winkels wordt gestolen. Voor mensen die opgroeiden onder autoritaire verhoudingen, waar overtredingen snel en streng bestraft werden, lijkt dit inderdaad 'magisch'. Dat 'proletarisch winkelen' in sommige kring openlijk wordt goedgekeurd draagt bij tot de verwarring. Een oude dame had opgemerkt dat een man in de sokken-en-panty-winkel zijn tas onopgemerkt volpropte met dure spullen en aan de kassa alleen een goedkoop paar afrekende zonder tegen de lamp te lopen. In haar ogen kon dit alleen gebeuren dank zij sterke magische middelen. In de Chinese winkel komt het ook geregeld voor dat vrouwen haar tas volladen met pakken zoutvlees en bevroren cassave. Vooral als het druk is, kan de winkelier er geen oog op houden. Bovendien is hij bang er iets aan te doen; de winkeliersvereniging is wel actief, maar de politie kan weinig doen. Deze zegsvrouwe, die overigens nauwelijks vertrouwd is met traditionele religie, voelt haar geloof in duistere machten groeien. (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, maart 1985).

De verering van de ziel, weliswaar afgestemd op defensieve doeleinden en psychisch welzijn, draagt onwillekeurig ook bij aan de legitimatie van consumptiedrang. De wensen van de ziel die bij divinatie naar voren komen, gaan onveranderlijk uit naar kleren, sieraden of een feest (Herskovits & Herskovits 1969: 47-9; Schoonheym 1980: 61-3; Wooding 1973: 129). De tevredenheid van de ziel wordt ook afgemeten aan materiële maatstaven: "Ik voel me goed, net of ik veel geld heb". Bij de Creolen van de lagere strata ondersteunt de religie zonder omwegen de aardse behoeften.

Pogingen een onderscheid te maken tussen legitieme of niet-legitieme middelen worden niet vaak gedaan, tenzij het om geweld gaat of stelen van mensen die het ook niet breed hebben. Voor de rest valt het vertoog stil.<sup>9</sup>

Het ligt dan ook in de lijn der verwachting, dat men aan drugdealers magische vermogens toeschrijft, of dat deze zelf hun successen interpreteren als te danken aan *obia*, een verzamelterm voor masculiene krachten. Helaas hebben wij hier weinig over gehoord. Wel is duidelijk dat zij zwart geld laten circuleren door rituelen te financieren (Van Wetering 1988). Men kan hierin één van de drijvende krachten zien achter het in Nederland voortlevend *winti*-geloof. We noemen één voorbeeld van een dergelijke betekenisgeving.

#### *Verlapse politiehonden*

Terwijl wij haastig in de kille avond onder het metro-station Ganzenhoef doorlopen, trekt Rinia mij ineens aan mijn arm. "Zie je dat?", vraagt zij, een beetje opgewonden. "Wat?", vraag ik, want ik zie niets bijzonders. Het is stil, er loopt alleen een Surinamer voorbij met een grote hond. Hij ziet er weliswaar indrukwekkend uit, met een grote witte pet, zwart leren jack, witte schoenen en een nauwe broek, maar zulke figuren lopen hier veel rond. De hond is een mooie, goed-verzorgde collie die elegant met de baas meewandelt. Als de man verdwenen is achter een betonnen pilaar begint mijn begeleidster mij uit te leggen wat er zo belangrijk is aan deze verschijning. Want dat zij er iets heel bijzonders in ziet is intussen wel duidelijk. "Dit is een dealer", legt zij mij uit: "Hij heeft zijn hond met kruiden bewerkt. Als de politiehonden op ze af worden gestuurd, worden die helemaal slap, zodat ze niets meer kunnen doen. De politie heeft het wel door en past tegenbehandelingen toe op hun honden, maar het helpt ze niet. De 'medicijnen' van de dealers zijn sterker." (Dagboekantekeningen, Ineke van Wetering, oktober 1982).

In dit voorbeeld is sprake van een extrapolatie van bestaande ideeën over het africhten van jachthonden met behulp van kruiden (cf. Stephen 1983: 114), nu ter sacralisering van macht. De strijd tussen legitieme en niet-legitieme macht wordt op een 'magisch' plan gebracht of verbeeld. Overigens was het vermoedelijk meer sensatiezucht of behoefte indruk te maken op een in *winti* geïnteresseerde buitenstaander dan een werkelijk geloof dat deze vrouw ertoe bracht dit verhaal op te dissen. Zij was zelf perifeer aan de Creoolse subcultuur en stond als vrijwilligster dichterbij de hulpverleners, onder wie, zoals wij gezien hebben, meer reïficaties in omloop zijn. Maar, het is niet onwaarschijnlijk dat er vaker interpretaties van dit type de ronde doen.

#### Slot

Op basis van onderzoeksmateriaal dat werd verzameld onder zowel druggebruikers en dealers als niet-gebruikende betrokkenen hebben wij in dit artikel uiteengezet, dat vertogen van Afro-Surinamers rond een bij uitstek modern-westers verschijnsel als drughandel en drugverslaving worden opgebouwd uit deels seculiere en eigentijdse, deels sacrale, traditionele en post-traditionele elementen. Wij hebben laten zien dat etniciteit een belangrijker factor is dan vaak wordt aangenomen en deze

bovendien pluriform is. Het eenvoudige verklaringsmodel 'marginalisering leidt tot etnisering' doet hieraan onvoldoende recht. Er vindt veel bricolage plaats rond de drugwereld en al wat ermee samenhangt. Niettemin is er onder Creoolse Surinamers ook een gedeeld terrein van voorstellingen, over verlies van zielskracht namelijk, dat zij op verslaving van toepassing achten. In hun rijke verbeeldingswereld tekenen zich daarnaast twee patronen af, uitgekristalliseerd rond twee belangrijke groepen van betrokkenen: hulpverleners en verwanten. Gradaties in betrokkenheid worden 'vertaald' in verschillende varianten van interpretaties, alle ontleend aan de culturele erfenis. Hulpverleners scheppen door middel van hun vertoog een duidelijke distantie tot hun cliënten. Hierin brengen zij tegelijk hun machteloosheid tegenover druggebruikers en het dwingend karakter van hun participatie in de drugwereld tot uitdrukking. Degenen die de druggebruikers na staan en met hen door relaties van onderlinge afhankelijkheid verbonden zijn, willen echter niet berusten in gevoelens van machteloosheid. Deze laatsten zijn geneigd vast te houden aan gedragsmodellen die in het verleden een zeker succes hebben opgeleverd.

De contradicties waarin Creools-Surinaamse migranten leven blijken hen te stimuleren tot het reproduceren van een magische belevingswereld. De vertogen waarin zij hun ervaringen begrijpelijk maken, resulteren in een proliferatie van bestaande noties of van nieuwe ideeën die gevormd worden uit het reeds beproefde begripkader of ontleend worden aan de westerse leefomgeving. Op die manier dragen actuele sociale processen – in dit geval het verweekeld raken in de drugwereld – bij tot het levend houden van een religieus vertoog dat steeds toegesneden is geweest op het bewaren van eenheid binnen de eigen etnische groepering. Maar tegelijkertijd raakt dit religieus vertoog verbreekt door een sociale differentiatie tussen groepen betrokkenen, een ontwikkeling die, omdat het om harddrugs gaat, onvermijdelijk is.

## Noten

Paul van Gelder, antropoloog, heeft onderzoek verricht in Suriname (proefschrift: *Werken onder de boom*, 1984, Amsterdam: Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam). Hij houdt zich sindsdien bezig met contract-onderzoek naar migranten, harddruggebruik, gezondheid en seksualiteit.

Ineke van Wetering deed onderzoek in Suriname (proefschrift: *Hekserij bij de Djuka*, 1973, Amsterdam, Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam). Tussen 1982 en 1987 verdiepte zij zich in de beleving van de Afro-Surinaamse religie bij Creoolse vrouwen in Nederland. Zij is als antropologe verbonden aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

1. Het etnografisch materiaal waarop dit artikel is gebaseerd, werd door twee onderzoekers, vanuit verschillende invalshoeken, verzameld. Paul van Gelder interviewde Surinaamse harddrugverslaafden, drughulpverleners en traditionele genezers in het kader van een door de gemeente Amsterdam gefinancierd onderzoeksproject, tussen mei en juli 1986 en van mei 1987 tot januari 1988. De interviews werden gehouden in verschillende Amsterdamse buurten waaronder de Bijlmermeer. Ineke van Wetering woonde van 1982 tot 1987 in de Bijlmermeer en is lid van een Creoolse vrouwenvereniging die zich inzet voor het behoud van de traditionele *winti*-cultuur. Dit onderzoek werd gesubsidieerd door ZWO, nu NWO, te 's-Gravenhage.

2. Er bestaan verschillende benamingen voor de 'traditionele religie' die vaak door elkaar gebruikt worden. De term *winti*, letterlijk 'wind', heeft betrekking op de bezetenheidbrengende geesten die er een grote rol in spelen. Het woord *afkodrey* betekent letterlijk afgoderij, maar heeft voor de aanhangers geen pejoratieve betekenis. Jongeren en intellectuelen die het aanzien van de eigen cultuur willen verhogen, geven de voorkeur aan het begrip *kulturu*.
3. Als er één onderwerp moeilijk te onderzoeken en onoverzichtelijk is, dan is het wel de financiële situatie van Creoolse Surinamers uit de lagere strata. Dit ligt niet zozeer aan een neiging tot geheimhouding, hoewel dit een belangrijk aspect is, maar vooral aan de nauwelijks te overschatten betekenis van onderlinge hulp en vervlechting van belangen. Juist als reactie op westerse individualisering is het economisch handelen sterk collectivistisch gekleurd.
4. In 1986 telde Amsterdam-Zuidoost 16.249 Surinaamse inwoners, van wie er zich 4.910 als rooms-katholiek hebben opgegeven en zich 3.420 tot de Evangelische Broedergemeente rekenen.
5. Er zijn in Amsterdam verschillende Pinkstergemeenten, en enkele groepen tellen overwegend Surinaamse leden. De Maranatha-kerk in Amsterdam-West bijvoorbeeld werd in juli 1983 door Creoolse Surinamers gesticht en telde in november 1984 224 leden. Dit aantal was in augustus 1985 bijna verdubbeld (Caffé 1987). Deze aantallen geven de belangstelling die er in Creoolse kring voor deze beweging bestaat overigens onvoldoende weer.
6. *Het Parool*, 23 november 1985.
7. Flauwvallen als reactie op normovertreding is een bekend symbool in de Afro-Surinaamse cultuur. In de traditie van het volkstoneel komt, vanaf de *Doe* uit de slaventijd, tot in de *lobi singi* en *laku pree* een vrouwenfiguur *Aflauw* voor, die het bewustzijn verliest uit ontsteltenis over wat zij hoort of meemaakt. Dit verslag van een modern en levensecht drama wordt dus geconstrueerd volgens een bekend patroon.
8. Zoals Epstein (1979:166) naar voren brengt, vertegenwoordigt een symbool een compromis. Het gaat om de uitkomst van een strijd tussen een impuls en repressieve krachten.
9. Voor Creolen uit de middengroepen die hun verbondenheid met de traditionele cultuur benadrukken is dit anders. Zij redeneren, dat er in het verleden weinig ruimte was voor extravangantie, en dat dit nu niet anders is. De wensen van de ziel kunnen soms heel bescheiden zijn: geluk zit soms in kleinigheden. Vroeger bleven de kosten van rituele therapie ook binnen de perken. Daarbij steekt de inheligheid van veel oplichters die zich tegenwoordig voor genezer uitgeven schril af.

## Literatuur

- Ahmed, D. et al.  
 1988 *Het harddrugbeleid in Amsterdam 1982-1987*. Amsterdam: Rechtenfaculteit Universiteit van Amsterdam.
- Barth, F.  
 1969 *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen and Unwin.
- Biervliet, W.E.  
 1975 The hustler culture of young unemployed Surinamers. In: H.E.Lamur en J.D.Speckmann (eds.) *Adaptation of migrants from the Caribbean in the European and American metropolis*. Amsterdam/Leiden: Canse-publikaties, pp. 191-201.
- Budike, Fred & Bim Mungra  
 1986 *Creolen en Hindostanen*. Houten: Unieboek.
- Buiks, P.E.J.  
 1983 *Surinaamse jongeren op de Kruiskade: overleven in een etnische randgroep*. Deventer: Van Loghum Slaterus.

- Caffé, E.D.  
1987 Etniciteit en emancipatie. *AWTC Nieuwsbrief* 4 (1): 18-25.
- Gelder, P. van  
1990 Tussen legergroen en oranje boven; de Surinaamse crisis en het gebrek aan ontwikkelingsperspectief. *Internationale Spectator* 44 (3): 184-193.
- Gelder, P. van & J. Sijtsma  
1988 *Horse, coke en kansen. Sociale risico's en kansen onder Surinaamse en Marokkaanse harddruggebruikers in Amsterdam*. Amsterdam: Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam (2 delen).
- Gemert, F. van  
1988 *Mazen en netwerken; de invloed van beleid op de drugshandel in twee straten in de Amsterdamse binnenstad*. Amsterdam: Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam.
- Haakmat, A.  
1978 Het druggebruik onder jeugdige Surinamers. *Jeugd en Samenleving* 8 (3): 123-35.
- Hannerz, Ulf  
1969 *Soulside: inquiries into ghetto culture and community*. New York/London: Columbia University Press.
- Herskovits, M.J. & Herskovits, F.S.  
1969 *Suriname folklore*. New York: AMS Press (oorspronkelijke uitgave 1936).
- Hooft, J.  
1988 *De Amsterdammers in zeven bevolkingscategorieën*. Amsterdam: Gemeente Amsterdam, Afdeling Bestuursinformatie.
- IBVR  
1988 *Vechten tegen de bierkaai? Wat kerkelijke werkgroepen kunnen doen aan alcohol- en drugsproblemen*. Rotterdam: Interkerkelijk Beraad Verslaving Rotterdam.
- Janssen, D. & Swierstra, K.  
1982 *Heroïne-gebruikers in Nederland, een typologie van leefstijlen*. Groningen: Criminologisch Instituut.
- Jones, F.  
1981 *Kwakoe en Christus*. Brussel: Dissertatie Protestantse Theologische Faculteit.
- Köbben, A.J.F.  
1983 *De zaakvaamemer*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Kuiperbak, M.  
1989 Een demon in de stortkoker. *Sociologische Gids* 36 (3/4): 267-86.
- Lange, R. de  
1985 Minderhedenonderzoek: aapjes kijken? *Migrantenstudies* 1 (2): 16-35.
- Lenders, M. & M. van de Rhoer  
1984 *Mijn god, hoe ga ik doen? De positie van alleenstaande Creoolse moeders in Amsterdam*. Amsterdam: SUA.
- Ligeon, I., A. van Roekel & G. van de Wijngaart  
1990 *Surinaamse vrouwen en harddrugs*. Utrecht: Preventieproject Alcohol en Drugs van de Rijksuniversiteit Utrecht.
- Macdonell, D.  
1986 *Theories of discourse*. Oxford: Basil Blackwell.



- Praag, C.S. van  
 1979 Onderzoek naar etnische minderheden in Nederland: een signalement. *Sociologische Gids* 34(3): 159-75.
- Rapport  
 1973 *Pastoraat en druggebruik*. Rapport van de commissie 'Pastorale handreiking druggebruikers en verslaafden' van het Nationaal Protestants Centrum voor de geestelijke volksgezondheid. Nijkerk: Callenbach.
- Schoonheym, P.E.  
 1980 *Je geld of...je leven*. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie van de Rijksuniversiteit Utrecht.
- Serkei, C.  
 1984 Zwart en wit: over de (on)mogelijkheden van onderzoek onder zwarte mensen, met name onder Surinaamse vrouwen. In: P. van Gelder, P. van der Veer en I. van Wetering (red.) *Bonoeman, Rastas en andere Surinamers*. Amsterdam: Antropologisch- Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam. Werkgroep AWIC.
- Stephen, H.J.M.  
 1983 *Winti; Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Nederland*. Amsterdam: Karnak.
- Thoden van Velzen, H.U.E.  
 1990 Social fetishism among the Suriname Maroons. *Etnofoor* 3 (1): 77-95.
- Verhagen, Evert  
 1987 *Van Bijlmermeerpolder tot Amsterdam Zuidoost*. Den Haag: SDU uitgeverij.
- Wetering, W. van  
 1986 Een sociaal vangnet: quasi-verwantschap, religie en sociale orde bij Creoolse Surinamers in de Bijlmermeer. *Sociologische Gids* 33 (4): 233-52.  
 1988 Ritual laundering of black money among Surinam Creoles in The Netherlands. In: Ph. Quarles van Ufford & M. Schoffeleers (eds) *Religion and Development*. Amsterdam: Free University Press, pp. 247-64.
- Wooding, Ch.J.  
 1973 *Winti: een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname*. Meppel: Krips Repro.  
 1984 *Geesten genezen*. Groningen: Konstapel.