

## ***Jnun* als symbool**

### **Een reactie**

Edien Bartels

*Voorstellingen over jnun worden door antropologen gezien als symbolen. Bezetenheid door jnun wordt opgevat als expressie van sociale problematiek waarmee mensen invloed kunnen uitoefenen. Dit verschil in uitgangspunt maakt een andere analyse mogelijk dan Ligthart biedt vanuit een psychologisch denkkader.*

Bezetenheid door *jnun*, geesten, is een bekend verschijnsel in Marokko en onder Marokkanen in Nederland. *Jnun* behoren tot het alledaagse leven. Veel mensen kunnen ook namen noemen van bekenden of familieleden die last hebben (gehad) van *jnun* of zelfs bezeten zijn (geweest) door *jnun*. Wanneer *jnun* zo bekend zijn en volgens de bevolking zo algemeen voorkomen, ligt het voor de hand om te zoeken naar een benadering waarin deze voorstelling niet gezien wordt als samenhangend met afwijkend of pathologisch gedrag zoals in de benadering van Ligthart het geval is. Hij gaat er immers vanuit dat het optreden van *jnun* gezien kan worden als cultuurspecifieke uiting van psychische traumatisering. Antropologen typeren *jnun* eerder als symbolische voorstellingen en daarmee als onderdeel van cultuur waarmee mensen communiceren. In deze bijdrage zal ik uitgaan van de twee cases die Ligthart bespreekt en aangeven hoe deze vorm van bezetenheid vanuit een antropologische invalshoek geïnterpreteerd kan worden.

### **Symbolen**

Symbolen, symbolische systemen, zijn belangrijk om mee te communiceren, maar ze werken en functioneren anders dan taalsystemen. Communicatie door middel van taal vraagt analyse, niet alleen van de inhoud van wat mensen zeggen, maar ook van de wijze waarop zij praten, over het hoe en waarom, over de verklaringen en rechtvaardigingen daarvan. Het gaat om wat wel het discours genoemd wordt. Dit begrip heeft betrekking op de ordening binnen dat wat er gezegd wordt, de patronen in het spreken die in de verschillende situaties zichtbaar worden.

Communicatie door middel van symboliek vraagt een ander type analyse. Symbolische verschijnselen, rituelen, mythen, religieuze en collectieve voorstellingen zijn

verschijnselen waar mensen wel over kunnen praten – een mythe of een religieuze voorstelling wordt per slot doorverteld –, maar die niet op dezelfde wijze als taal betekenis voortbrengen. Symbolen zijn te omschrijven als 'iets' (een ding, voorstelling, een woord, handeling) dat staat voor, verwijst naar 'iets anders' (cf. Tennekes 1982: 4-5). Mensen spreken wel over het 'iets', over de voorstelling, de handeling, het ding, maar niet over de achterliggende betekenis daarvan. Die betekenis blijft meestal onuitgesproken (cf. Schefold 1990: 10), maar zal juist door analyse te voorschijn gehaald moeten worden.

Analyse van *jnun* als symbolische voorstelling vraagt naar de plaats en relatie van deze voorstelling binnen het symbolisch systeem waar het deel van uitmaakt. Lighthart geeft wel aan dat *jnun* een rol spelen in de voorstellingswereld van de bevolking in Noord-Afrika, maar de samenhang met andere symbolische voorstellingen als heiligen, engelen, duivels, toverij, boze oog, Aÿsha Kandisha komt niet aan de orde. De vraag waar het hier om gaat, namelijk *wat* gecommuniceerd wordt met behulp van deze voorstellingen wordt door Lighthart niet gesteld. Hij gaat eerder uit van een antwoord op deze vraag vanuit een westers psychologisch denkkader, namelijk dat het gaat om expressie van psychische traumatisering.<sup>1</sup> Analyse van *jnun* als symbool begint een fase eerder en gaat uit van de vraag: wat is de boodschap die zij uitdrukken. Anders gesteld: welk gegeven krijgt expressie door middel van *deze* voorstellingen en in de bezetenheid van de jongens uit de twee cases. Ik ga er daarbij vanuit dat het niet toevallig is dat deze jongens reageren met *jnun* en bezetenheid en *niet* met andere voorstellingen en praktijken zoals beschuldigingen van toverij of het boze oog, straffen van heiligen, et cetera.

Lighthart heeft al aangegeven dat er veel verschillende soorten *jnun* bestaan. Marokkanen, zeker 'traditioneel' ingestelde Marokkanen zijn over het algemeen bang voor *jnun*. *Jnun* zijn onzichtbaar en niet altijd te vermijden en ze kunnen zwaar letsel toebrengen. Omdat *jnun* zo willekeurig toeslaan worden slachtoffers ook niet verantwoordelijk geacht voor hun bezetenheid. Het is iets dat mensen overkomt. *Jnun* kiezen hun slachtoffers ook wel zelf uit. Iemand die bezeten is door *jnun* is zichzelf niet meer en draagt ook geen verantwoordelijkheid voor zichzelf; het is de *jnun* die de mens beheerst en die het gedrag van het individu bepaalt.

### Wie worden bezeten?

Geestesbezetenheid komt in heel Noord-Afrika, van Marokko tot Somalië, veel voor. Opmerkelijk is dat het vooral gaat om groepen die in deze samenlevingen in een relatief zwakke sociale positie verkeren. Zo komt Lewis (1971) in zijn onderzoek naar *zar*-bezetenheid in Somalië tot de conclusie dat het vooral vrouwen en sociaal mislukte mannen zijn die geplaagd worden door *zar*. Ook Wilson (1967) en Boddy (1989) vinden dit sekseverschil in *zar*-bezetenheid. In Marokko en Tunesië ben ik ditzelfde verschil tegengekomen met betrekking tot *jnun*-bezetenheid. Ook daar zijn vrouwen vaker het slachtoffer dan mannen en zijn de mannelijke slachtoffers minder succesvolle individuen. De bevolking onder wie ik onderzoek heb gedaan in Marokko en Tunesië ziet dit verschil zelf natuurlijk ook wel. De verklaring die mensen daarvoor geven is bijna overal overeenkomstig: vrouwen lopen door de aard van hun werk meer risico met *jnun*

in aanraking te komen, bijvoorbeeld door het maken van vuur, het bijhouden van de tuinen en het omgaan met afval en bloed. Door hun lichamelijke processen, menstruatie en bevalling zijn zij ook eerder slachtoffer. Zoals Ligthart eveneens aangeeft zouden *jnun* vooral toeslaan in overgangssituaties waarbij bloed vloeit. Kwellingen door geesten van zwangere en pasbevallen vrouwen komen dan ook vaak voor. In Tunesië herkennen de dorpeelingen uit mijn onderzoeksgebied zelfs een geest met een eigen naam die het speciaal gemunt heeft op vrouwen in de eerste zes weken na de bevalling (cf. Bartels 1993).

Juist de sociale positie van slachtoffers van geestesbezetenheid maakt het mogelijk een sociaal wetenschappelijke analyse te maken van geestesbezetenen. Lewis (1971) spreekt in dit verband over bezetenheid door *zar*-geesten als over een oorlog tussen de seksen. Bezetenheid is een strategie die vrouwen gebruiken om de gevolgen van hun ondergeschikte positie te ondervangen. Door middel van bezetenheid kunnen vrouwen mannen dwingen rekening met hen te houden. Wilson (1967) bekritiseert deze benadering en geeft aan hoe bezetenheid een rol kan spelen tussen leden van dezelfde sekse. Boddy (1989) benadrukt dat dit conflictuitgangspunt tussen seksen (Lewis) of tussen vrouwen onderling (Wilson) te veel geworteld is in westers individualistische uitgangspunten en dat bezetenheid te complex is om te verklaren vanuit deze sociologische invalshoek. Morsey (1978) relateert het verschil tussen seksen in het vóórkomen van bezetenheid in Egypte niet aan conflict, maar aan machtsverschillen. Zij benadrukt daarbij dat machtsverschillen niet statisch zijn, maar verschuiven met veranderingen in de levenscyclus van individuen en ontwikkelingen in de families waar individuen deel van uitmaken. Door in de analyse macht centraal te stellen kan ik een breder bereik geven aan bezetenheid. Het gaat dan niet om winnaars of verliezers, maar om 'invloed uitoefenen en dat uitgangspunt is minder ethnocentrisch dan conflict.

Met behulp van deze ideeën kan duidelijk gemaakt worden hoe bezetenheid speelt binnen menselijke verhoudingen. Deze analyse geeft echter geen antwoord op de vraag welk gegeven expressie krijgt door middel van geestesbezetenheid en hoe dit te verenigen is met machtsuitoefening in de zin van invloed uitoefenen, zich laten gelden. Turner (1967) lijkt voor deze vraag wel een geschikt uitgangspunt te bieden. Hij onderscheidt bij symbolen een expressieve en een instrumentele dimensie. De instrumentele dimensie van de werking van symbolen ligt in de lijn van de hiervoor genoemde analyses waarbij machtsuitoefening een geschikt uitgangspunt bleek. De expressieve dimensie gaat in op dat wat mensen willen communiceren via symbolen, in dit geval bezetenheid. Wanneer bezetenheid vooral mensen treft in een ondergeschikte positie, dan wordt duidelijk dat het in antropologische analyses niet gaat om expressie van psychische traumatisering waar Ligthart van uitgaat, maar om expressie van sociale problematiek. Teruggebracht naar de twee cases van Ligthart wordt dan de vraag: welke sociale problematiek brengen de jongens via bezetenheid tot uitdrukking en hoe proberen zij daardoor invloed uit te oefenen?

## Generatieprobleem

Zoekend naar de 'boodschap', de sociale problematiek, die beide jongens uitdrukken door *jnun*-bezetenheid kom ik uit op *generatieproblemen* binnen de context van de Marokkanen in Nederland als etnische groep.<sup>2</sup> Ik stel hier nadrukkelijk Marokkanen als etnische groep en niet als migranten. Ik wil zeker niet tegenspreken dat migratie traumatiserend kan werken en dat migratie van ouders gevolgen heeft voor hun kinderen, maar de stelling dat aan migratie in principe een traumatiserend karakter toegekend kan worden, zoals in zijn inleiding door Ligthart in navolging van Berry wordt gesteld, lijkt me niet houdbaar. Migratie is zo oud als de mensheid. De oudst bekende vorm van samenleven, zogenaamde *bands*, leefden en leven in een staat van permanente migratie. Nomaden kunnen hun levenswijze slechts volhouden door voortdurend te migreren. Zelfs in samenlevingen die we als sedentair typeren, is een groot deel van de bevolking wel één of meerdere malen gemigreerd. Als we dit in oegenschouw nemen, denk ik dat migratie veel en veel meer mensen niet traumatiseert dan wel. Traumatisering als gevolg van migratie hangt samen met de omstandigheden waaronder deze plaatsvindt. Door migratie in principe een traumatiserend karakter toe te kennen wordt de betekenis van het begrip trauma uitgehold en het verschijnsel migratie verbonden met pathologie. Voor de twee Marokkaanse jongens uit de cases geldt bovendien dat zij respectievelijk vanaf vier jaar en vanaf de geboorte in Nederland wonen.

Vanuit antropologisch perspectief kan ik evenmin uit de voeten met typeringen als 'leven tussen twee culturen'. Een dergelijke omschrijving is misleidend omdat het suggereert dat migranten, en volgens Ligthart zelfs de eerste, tweede en derde generatie, in een soort 'cultureel niemandsland' (Tennekes 1990: 158) verkeren. De gedachte dat migranten niet meer behoren tot de cultuur van het land van herkomst en nog maar ten dele thuis zijn in de cultuur waar ze leven, zoals Ligthart stelt, impliceert dat cultuur een statisch, duidelijk af te grenzen iets behelst waar mensen uit en in kunnen stappen. Wanneer ik cultuur zie als een voortgaand proces van betekenisgeven, waarbij het verloop van dat proces sterk bepaald wordt door de eigensoortige samenhang van betekenissen (cf. Bartels 1993: 71), dan is menselijk bestaan niet mogelijk zonder cultuur. Mensen kunnen namelijk niet bewust ervaren zonder betekenis te geven. Ervaring wordt gestructureerd en tot uitdrukking gebracht door de betekenis die mensen geven aan de gebeurtenissen om hen heen. Maar het omgekeerde gebeurt tegelijkertijd: betekenissen krijgen inhoud door ervaring. Migrant en hun kinderen hebben ervaringen opgedaan in de samenleving van herkomst en in de Nederlandse samenleving. Ze delen op verschillende manieren in het proces van betekenisgeven, daar en hier. Zij zijn georiënteerd op verschillende culturele systemen en leven dus niet tussen twee culturen, maar hebben deel aan meer culturele systemen. Op zichzelf is dat niet bijzonder. De meeste mensen in onze samenleving hebben in ieder geval deel aan meer (sub)culturen. Voor Marokkaanse migranten en hun kinderen echter is van belang dat de culturen waar zij deel aan hebben niet alleen verschillen, maar ook op veel punten tegengesteld zijn (cf. Tennekes 1990: 158).

Het typeren van bezetenheid door de twee Marokkaanse jongens uit de cases als expressie van generatieprobleem binnen de context van Marokkanen als etnische groep

in Nederland, vraagt toelichting vanuit het begrip etniciteit. Etnische groepen zijn groepen waarvan de betrokkenen zichzelf als verschillend zien, en door anderen zo gezien worden, op basis van culturele kenmerken, religie, taal, afstamming. Vanuit deze gedachte is etniciteit iets anders dan cultuur: etniciteit betreft niet cultuur als zodanig, maar het functioneren van cultuur of van culturele kenmerken in relaties tussen groepen. Etniciteit markeert dus grenzen tussen groepen. In dat markeren zijn verschillende of juist tegengestelde culturele kenmerken van belang. Om zich als groep te kunnen handhaven moet de oudere generatie de jongere meekrijgen. Voor Marokkaanse ouders in Nederland is het daarom van belang dat hun kinderen zich Marokkaan blijven voelen en verschillen tussen Marokkanen en Nederlanders in stand houden.

Opmerkelijk is dat beide jongens zich in hun gedrag distantiëren van de verwachtingen die hun ouders hun opleggen. Voor A. gaat het om een probleem over partnerkeuze. Hij moet zich in zijn partnerkeuze ondergeschikt maken aan de opdracht van de familie die een vrouw voor hem wil uitzoeken. Dat er voor A. juist een probleem ontstaat rond partnerkeuze is niet zo verwonderlijk. Nederlanders keuren uithuwelijken af en gaan uit van een vrije keuze, terwijl Marokkanen het van groot belang vinden dat een kind de weg volgt die de ouders uitstippelen. Partnerkeuze is, in ieder geval voor meer 'traditionele Marokkanen, een familiezaak waardoor relaties met andere families worden aangeknoopt en waarbij verschil tussen generaties en tussen man en vrouw samenkomen. Bovendien is partnerkeuze voor Marokkanen in Nederland een belangrijk middel om grenzen tussen etnische groepen in stand te houden.

De jongen uit casus B. betoont zich naar Marokkaanse maatstaven helemaal een slechte zoon. Hij weigert een 'goede moslim te worden, voelt zich meer Nederlander dan Marokkaan en behoort gevoelsmatig dus niet tot de Marokkaanse groep. Als volwassen zoon weet hij zelfs de relatie met zijn moeder geen gestalte te geven. Het thema opoffering van zichzelf na een tweegesprek tussen *jnun* zie ik als een balans opmaken waarbij duidelijk wordt dat B. zichzelf ziet falen in zijn verantwoordelijkheid ten opzichte van zijn moeder. Hoe die verantwoordelijkheid voor elkkaar tussen verschillende familieleden, komt in de volgende paragraaf terug.

### Culturele concepten

In het artikel van Ligthart worden culturele concepten als *hisma* (schaamte) en *saraf* (eer) gebruikt. Schaamte zou voor beide cliënten hun onaanvaardbare ervaringen en gevoelens vervormen met als gevolg dat die gevoelens verdrongen zouden worden of afgeweerd en in het onbewuste een eigen leven gaan leiden. Hoe *hisma* (schaamte) in kan werken op het onbewuste is een vraag die ik vanuit antropologisch perspectief niet kan beantwoorden. Wel kan ik de complexe betekenis van *hisma* en de samenhang met het begrip *saraf* verduidelijken.

*Hisma* is niet alleen, zoals Ligthart schrijft, een begrip met een negatieve betekenis. *Hisma* heeft ook iets nastrevenswaardigs. In dat geval wordt het opgeroepen uit ontzag en is het een uitdrukking van respect. Het tonen van schaamte roept in zo'n situatie ook waardering op; het is een uiting dat men de situatie onderkent en dat men zich fatsoenlijk

gedraagt. Iedereen toont dit gedrag, bijvoorbeeld jongeren naar ouderen, vrouwen naar mannen, maar ook omgekeerd mannen naar vrouwen en ouderen naar jongeren. Wanneer kinderen ouderen niet tegenspreken en doen wat gezegd wordt, tonen zij schaamte. Wanneer vrouwen zich niet nodeloos en niet alleen op straat begeven, tonen zij schaamte. En wanneer mannen zich beleefd gedragen naar vrouwen toe, hen niet aanspreken op straat, niet bij vrouwen het huis ingaan, vrouwen niet in verlegenheid brengen, tonen zij schaamte in positieve zin. Zoals beschamend gedrag in negatieve zin eer afbreekt, zo draagt schaamte in positieve zin bij aan eer.

Davis (1985: 23) en Abu-Lughod (1989: 86) signaleren eveneens dat het begrip *hisma* in de literatuur meestal slechts beschreven wordt vanuit de betekenis van schande/schaamte in negatieve zin. De positieve betekenis wordt niet genoemd. Bourdieu (1966: 225) is hierop een uitzondering en benoemt *hisma* in positieve zin als bescheidenheid. Het begrip *hisma* heeft ook meerdere betekenissen, zoals ontzag, gepastheid, welgevoeligheid. Mensen uit de dorpen in Marokko en Tunesië waar ik onderzoek deed, vertelden mij wel: '*Hisma* is altijd onder ons'. Deze uitspraak slaat dan op *hisma* in de hierboven gegeven omschrijving van schande/schaamte in positieve zin, in de betekenis van wellevendheid. Wellicht hangt de eenzijdige nadruk in de literatuur op de negatieve betekenis van *hisma* samen met de vertaling van dit begrip uit het Engels. Zowel schande als schaamte wordt in het Engels vertaald door *shame*. Voor vertaling in het Nederlands zijn beide woorden nodig: schande heeft in het Nederlands een andere betekenis dan schaamte. Schande slaat op een toestand van on-eer, van vernedering, terwijl schaamte eerder een gevoel aanduidt. Schande is negatief, schaamte kan negatief en positief zijn.

Het verwerven van eer en aanzien, het geëerd worden, is de belangrijkste waarde in de Marokkaanse samenleving. *Sarafis* is een complex begrip, opgebouwd uit allerlei waarden en concepten. Men kan eer hebben door afstamming of verwerven door gedrag en houding. Eer is niet iets dat iemand heeft en behoudt. Eer is een evaluatief begrip aan de hand waarvan mensen, met name mannen, voortdurend de posities die mensen naar elkaar toe innemen evalueren. Daarnaast is eer ook een voorwaarde voor sociaal leven. Een familie zonder eer heeft, sociaal gesproken, geen leven meer. Voor mannen speelt dit sterker dan voor vrouwen, omdat mannen verantwoordelijk zijn en de eer van de familie dragen, terwijl vrouwen eerder in afgeleide zin eer genieten. In de Marokkaanse plattelandssamenleving waar mensen elkaar goed kennen en niet kunnen onderduiken in massa-anonimiteit, is het moeilijk om aan een dergelijke situatie te ontsnappen. Als er sociaal gesproken geen leven meer is, rest er weinig in een zo sterk groepsgerichte samenleving: slechts het 'naakte' fysiologisch voortlevende bestaan, of de dood. Eerconflicten leiden daarom niet zelden tot doodslag (om de eigen eer te redden, of, om in dagelijkse termen te spreken, schande te voorkomen), of tot zelfdoding (omdat de schande te groot is om te dragen en er sociaal gesproken geen bestaansredenen meer is). Wanneer eer een voorwaarde is voor sociaal leven dan verbindt het een persoon aan zijn rol. Het is als het ware een brug tussen het zelf en de samenleving (Berger c.s. 1977). Het is een conceptie omtrent de identiteit van een persoon en het verbindt die identiteit onlosmakelijk met de rol die iemand in de institutionele orde vervult. Beide jongens betonen geen verantwoordelijkheid voor de familie en beschadigen door hun gedrag de

eer van de familie. Dat betekent dat ze in feite als sociaal persoon niet meer bestaan. Als sociaal persoon, als iemand met eer, hebben ze afgedaan. De ene jongen (A) zegt ook dat hij als man mislukt is en niet weet hoe het verder moet. De ander (B) rest in feite slechts zelfmoord.

#### **Tot slot: *Jnun*-bezetenheid van A. en B.**

Toevlucht tot *jnun*-bezetenheid verlost A. van de verantwoordelijkheid voor de eer van de familie, maar sluit hem niet uit de groep; hij blijft een plaats houden in de Marokkaanse voorstellingswereld en samenleving. Hij manoeuvreert zich als het ware in de positie van mensen die buiten hun schuld marginaal geworden zijn. Ze blijven deel uitmaken van de groep, maar dragen geen verantwoordelijkheid meer over hun eigen gedrag of over dat van familieleden. Door hun bezetenheid kunnen ze daar ook niet op aangesproken worden. Binnen de Marokkaanse voorstellingswereld kan *jnun*-bezetenheid van A. gezien worden als een overlevingsstrategie. Als bezetene telt hij niet meer mee als sociaal persoon. *Het geeft hem in ieder geval een positie om voort te gaan en maakt zelfdoding minder dwingend.*

B. gaat op een heel andere manier om met *jnun* dan A. Wordt A. zelf bezeten of regelmatig bezocht, B. daarentegen wordt belaagd door zijn 'vrienden' die als *jnun* afgeschilderd worden. In de tekening produceert B. ook eerder duivels dan *jnun*. Gemaakt uit vuur zijn de onzichtbare *jnun* ook moeilijk te tekenen. Er zijn wel *jnun* die de gestalte van een mens aannemen, bijvoorbeeld de *taba'a* als een oude vrouw (cf. Bartels 1993), of van een mengvorm van mens en dier, bijvoorbeeld een man of vrouw op geitenpoten, maar *jnun* in de gestalte van een duivel zijn niet gangbaar. De islam kent wel de voorstelling van de duivel als een gevallen engel die mensen in verleiding kan brengen. Waarschijnlijk is B. door de wisselende samenstelling van het gezin waarin hij opgroeide en zijn lange verblijf erbuiten in verband met de uithuisplaatsingen, nooit goed ingevoerd in de volksreligieuze voorstellingen zoals die leven onder Marokkanen. Juist omdat mensen bang zijn voor *jnun*, wordt er niet openlijk over gesproken. Kennis over *jnun* doen kinderen ook vooral op door middel van religieuze praktijken. Het zijn vooral de vrouwen, speciaal moeders, die kinderen daarin wegwijs maken. Maar juist zijn moeder is voor B. de grote afwezige.

Voor B. biedt *jnun*-bezetenheid ook minder mogelijkheden invloed uit te oefenen. Hij lijkt nauwelijks nog Marokkaanse achterban te hebben. Hij probeert wel een vertaling te maken van zijn eigen situatie met behulp van symbolische voorstellingen, maar deze vertaling werkt eerder als een val dan als een overlevingsstrategie. De *jnun* die aan B. verschijnen houden hem niet in de groep, maar stoten hem juist uit en bevestigen zijn tekort aan verantwoordelijkheid. Ze zijn ook van een andere aard dan bij A; ze zijn niet a-moreel, maar maken de balans op en treden zelfs naar voren als rechters; ze sturen hem de dood in. Zijn *jnun* bieden hem wel een motivering en legitimering voor een daad waarmee hij zich kan zuiveren. Maar het is een daad die binnen de islam met de hel bestraft wordt, een straf die ook de ongelovige Nederlander wacht waarmee B. zich identificeert; B. heeft er nooit bij gehoord, en zal er ook nooit bij horen.

## Noten

Edien Bartels is cultureel antropologe en verbonden aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Zij deed antropologisch onderzoek in Marokko en Tunesië en onder Marokkaanse vrouwen in Nederland.

1. Ligthart ziet het probleem van verschillen tussen westerse en Marokkaanse zienswijze wel en probeert hier ook recht aan te doen door in te gaan op het belang van een integrale behandeling. In mijn bijdrage ga ik echter niet uit van behandeling van klachten, maar van de boodschap die cliënten willen communiceren.
2. Om misverstanden te voorkomen wil ik hier benadrukken dat ik voor deze twee cases uitkom op generatieproblemen. Niet elk geval van *jnun*-bezetenheid van een jongere is te typeren als expressie van generatieproblemen. Iedere bezetenheid vraagt een eigen analyse.

## Literatuur

Abu-Lughod, L.

- 1989 Zones of theory in the anthropology of the Arab world. *Annual Review of Anthropology* 18: 267-306

Bartels, E.

- 1993 *Eén dochter is beter dan duizend zonen. Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht: Jan van Arkel.

Berger, P., L.B. Berger & H. Kellner

- 1977 *The homeless mind. Modernisation and consciousness*. Harmondsworth: Penguin.

Boddy, J.

- 1989 *Wombs and alien spirits. Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Wisconsin and Londen: The University of Wisconsin Press.

Bourdieu, P.

- 1966 'The sentiment of honour in Kabyle Society'. In: J.G. Peristiany (ed.), *Honour and shame. The values of Mediterranean society*. Chicago: Chicago University Press. pp. 191-243.

Davis, S. Schaefer

- 1985 *Patience and power. Women's lives in a Moroccan village*. Cambridge, Mas.: Schenkman Books.

Lewis, I.M.

- 1971 *Ecstatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.

Morsey, S.A.

- 1978 Sex differences and folk illness in an Egyptian village. In: L. Beck & N. Keddie (eds.), *Women in the muslim world*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press, pp. 599-617.



Schefold, R.

- 1990 *Harmonie en rivaliteit. Verbeelding van botsende principes in Indonesië*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar culturele antropologie en sociologie van Indonesië. Leiden: Rijksuniversiteit.

Tennekes, J.

- 1982 *Symbolen en hun boodschap*. Assen: Van Gorcum.  
1990 *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*. Leuven/Apeldoorn: Garant.

Turner, V.W.

- 1967 *The forest of symbols*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Wilson, P.

- 1967 Status ambiguity and spirit possession. *Man*, n.s. 2: 366-78.