

Homoseksualiteit en etnische identiteit bij Creools-Surinaamse vrouwen in Nederland

Marie-José Janssens en Wilhelmina van Wetering

In Suriname kwam homoseksualiteit onder Creoolse vrouwen altijd al betrekkelijk veel voor. Tot op zekere hoogte werd dit ook geaccepteerd, terwijl de tolerantiedrempel veel lager lag waar het mannelijke homoseksuelen betrof. Nu was en is het in deze kleinschalige samenleving in het algemeen ongewenst zich openlijk als 'afwijkend' te presenteren; men zou daarmee een bereikte positie in gevaar brengen en kansen op sociale stijging verspelen. Vandaar dat homoseksualiteit vooral in de middengroepen en bij de toplaag verborgen werd achter een masker van respectabiliteit. Voor de lagere strata, die veel minder te verliezen en te winnen hadden, gold dit nauwelijks.

De typisch-Surinaamse vorm van lesbienneschap die onder Creoolse volkswomen voorkwam, zien wij nu in Nederland voortleven onder de migranten. De opvattingen die deze *mati* (vriendinnen) aanhangen over seksualiteit maken deel uit van een subcultuur, waartoe ook de Afro-Surinaamse religie – meestal aangeduid als *winti* of *afkodree* – behoort. In deze bijdrage willen wij nagaan wat het *mati* zijn inhoudt, in hoeverre de begrippen *mati* en lesbienne overeenkomen en waar de verschillen liggen.

Met de grote migratiegolf van Surinamers die rond 1975 naar Nederland kwamen is ook een aantal homoseksuelen meegekomen. Het ligt in de lijn der verwachting, dat zij hier de kansen die een grootschalige samenleving biedt aangrijpen en streven naar een vorm van emancipatie, die in het land van herkomst tot nu toe niet mogelijk was. Zoals wij zullen zien, gaat deze verwachting slechts ten dele op; veel duidelijker voor mannen dan voor vrouwen. Wij stuiten hier op een paradox: terwijl de *mati* in het moederland een zekere voorsprong hadden op haar mannelijke tegenhangers, lopen nu in Nederland de mannelijke Surinaamse homoseksuelen voorop waar het belangenbehartiging en de vorming van eigen organisaties betreft. De *mati* daarentegen wijzen westerse opvattingen over homoseksualiteit af en blijven de eigen etnische organisatievormen trouw; zij presenteren zich duidelijk niet als lesbiennes. Wij willen peilen, wat hiervan de achtergrond is.

Mati in Suriname

Rond de eeuwwisseling genoten de *mati* in Suriname een zekere vermaardheid. Paramaribo was in die tijd het centrum, van waaruit goudzoekers en rubbertappers, afkomstig uit het gehele Caribische gebied, naar het binnenland trokken om hun geluk te beproeven. Zij keerden ook weer terug naar *foto* (stad), zoals Paramaribo vaak genoemd wordt. Het was de stad bij uitstek in de regio. Er heerste een sfeer van koortsachtige verwachting; voor het eerst na de afschaffing van de slavernij begonnen de Creolen deel te krijgen aan nieuwe welvaart.

Het fortuin lag uiteraard niet gelijkelijk binnen ieders bereik. Als dit al gold voor de gelukzoekers, dan zeker ook voor de achterblijvers. Maar er was sprake van een stroom van inkomsten, die een stimulans betekende voor handel en nijverheid. Ook voor vrouwen, die gewend waren de kost te verdienen, openden zich nieuwe mogelijkheden in handel en prostitutie (Buschkens 1974: 120-121). De langdurige afwezigheid van de mannen heeft sterk bijgedragen tot de zelfstandigheid van de vrouw. Haar centrale plaats in gezin en verwantengroep – er wordt vaak gesproken over ‘matrifocaliteit’ – en de hoge organisatiegraad onder vrouwen hebben steeds de aandacht getrokken (Buschkens 1974, Brana-Shute 1976). De grote betekenis van homoseksualiteit wordt hiermee gewoonlijk in verband gebracht.

Over het belang van de economische factor voor de opkomst van het *mati*-schap heeft geen verschil van mening bestaan onder de commentatoren, wél over de waardering ervan. Aan het begin van deze eeuw overheersten scherpe afkeuring en verontrusting. Buschkens (1974: 247) citeert de rapporteur van een onderzoekscommissie uit 1910, baron Schimmelpenninck van der Oye, die fulmineert tegen:

‘... geslachtelijke gemeenschap tussen vrouwen onderling, het *mati*-spel, welke zedeloosheid naar hetgeen ik verneem in de laatste tientallen jaren zeer is toegenomen en helaas reeds diep in de volkszedes is doorgedrongen’.

Latere onderzoekers hebben er oog voor gehad, dat deze relatievormen een stimulans zijn geweest voor de opbloei van nieuwe culturele ontwikkelingen in kleding, muziek en orale literatuur. Het bekende *koto-misi* kostuum ontstond in die tijd, door de toevoeging van koperen blaasinstrumenten ontstonden nieuwe stijlen in de muziek en het zangduel (*lobi-singi* of liefdeslied) werd tot een nieuwe institutie. De *mati* worden de stimulerende krachten achter deze ontwikkelingen genoemd.

Er zijn, ook in deze beginperiode, etnografische studies gedaan. Hoe waardevol deze ook zijn, zij dragen toch het stempel van een koloniale denkwijze. Er spreekt een geringschatting uit voor de volkscultuur die de waarnemers weerhoudt zich voldoende in de zaken te verdiepen. Comvalius (1939: 355) bijvoor-

beeld legt een verband tussen de opkomst van het zangduel en homoseksuele relaties tussen vrouwen:

'Door of vanwege de Lobbie-singie ontstonden er sedert de laatste halve eeuw eigenaardige verhoudingen tusschen de vrouwen in Suriname, welke, in tegenstelling met den omgang onder mannen, niet verhinderd werden door het verschil in stand, ras of landaard. De liefde (?) bracht soms vrouwen van zeer uiteenlopende maatschappelijke standen als intieme vriendinnen bij elkaar. Misschien is deze vorm van vriendschap eerder te beschouwen als een soort van knechtschap van een der partijen, om niet te spreken van een andere, donkere zijde ervan, waarvan de bespreking niet op onzen weg ligt'.

Het is jammer, dat Comvalius het nageslacht niet mee verteld heeft over wat hij zo somber inzag; er schijnen zich interessante ontwikkelingen te hebben voorgedaan. Dat vrouwen, in de koloniale samenleving van die tijd, op eigen initiatief de scheidslijnen tussen de standen doorbraken, klinkt bepaald niet alledaags.

De auteur doelt waarschijnlijk op een traditie die hij elders heeft beschreven. In de 18e eeuw is een vorm van muzikaal drama ontstaan, de *doe* waarin planters en bestuurders van de kolonie hun onderlinge veten door slavinnen en slaven lieten uitvechten. Kranten waren toen onbekend in de kolonie, maar de indirecte aanvallen op politieke tegenstanders via schimpliederen waren niet minder effectief. De *doe* heeft menig Europeaan het land uitgedreven, weet Comvalius (1935) te berichten.

Het ging hierbij om een vorm van patronage. De blanken betaalden; zij waren bereid veel geld te steken in de *doeverenigingen*, maar bleven zelf op de achtergrond. De leiding berustte bij een vrijgekochte slavin, de *sisi*, die met een Europeaan in concubinaat samenleefde en wier kinderen soms door hem erkend waren. Deze vrouw nam de positie in van politiek makelaar tussen opdrachtgevers en slaven. Hoe sterk het element van exploitatie ook was – Comvalius legt hier terecht de nadruk op – het gaf de slaven, en vermoedelijk vooral de slavinnen als voornaamste spelers, een zekere macht en mogelijkheid tot mobiliteit. Met het verval van de plantage-economie verloor ook de *doe* aan betekenis. Na de afschaffing van de slavernij hadden plantagehouders noch bestuurders voldoende belang bij een onderlinge strijd om langer in de *doe* te blijven investeren.

De *lobi-singi* is als een voortzetting van deze traditie te beschouwen, maar werd geheel en al een vrouwenzaak. Alleen de muzikanten, die voor de gelegenheid werden ingehuurd, bleven mannen. Het patronage-element bleef belangrijk. Comvalius (1939) vermeldt dat vrouwen van stand haar gelijken lieten bezingen door haar vriendinnen uit de volksklasse. De opdrachtgeefsters woonden zelf de uitvoeringen niet bij, maar kregen een verslag van haar bedienden. De *lobi-singi* nam de vorm aan van een openluchtspel, dat meestal op zondagmiddag werd uitgevoerd.

De eerste *mati* waren dus vrouwen uit hogere strata, die haar vriendinnen

zochten onder haar gelijken en haar ondergeschikten bij de rivaliteiten betrokken. Of zij haar vriendinnen ook onder de bedienden zochten, of dat deze laatsten het gedragspatroon van haar meesteressen overnamen, weten wij niet. Comvalius vermeldt alleen dat de vrouwen de omgang tussen vriendinnen bezongen, de deugden van haar geliefden en de gebreken van rivalen.

In 1898 vond een verandering plaats, toen voor het eerst een man door middel van een lied te schande werd gemaakt. Een gevierde zangeres, een vrouw uit de volksklasse dus, had samengeleefd met een man en het samen met hem tot een zekere voorspoed gebracht. Hoewel deze man veel aan zijn vrouw te danken had, verliet hij haar voor een jongere rivale. In een *lobi-singi* stelde zij daarop zijn ondankbaarheid en ontrouw zó overtuigend aan de kaak, dat de publieke opinie zich tegen hem keerde. Vertwijfeld over het verlies van zijn goede naam daagde de man allen die partij kozen voor zijn gewezen vrouw uit tot een gevecht. Het kwam tot bloedige confrontaties en de overheid greep in: het improviseren van *lobi-singi* was voortaan verboden. De teksten lagen nadien min of meer vast.

Het antropologen-echtpaar Herskovits en Herskovits (1936) was de eerste dat het vrouwenleven en de homoseksualiteit met een onbevangen blik bezag. Zij hadden ook een open oog voor de belangrijke rol die de Creoolse vrouw speelde als bindende kracht in gezin en verwantengroep en als hoedster van de cultuur. Behalve de *lobi-singi* beschreven zij nog een andere vorm van sociaal ceremonieel, de verjaardag, waarbij de actieve rollen voor vrouwen waren weggelegd, en vooral voor de *mati*. Wij kunnen hieruit afleiden, dat homoseksuele relaties onder vrouwen nog steeds belangrijk waren en ook sociale erkenning vonden.

Toch blijven er onduidelijkheden bestaan. In de jaren twintig, de tijd waarop deze gegevens betrekking hebben, waren de strijdende partijen nog altijd vrouwen, maar de twistappel kon toen zowel een man als een vrouw zijn. Misschien hebben er zich veranderingen voorgedaan sinds de beginperiode die Comvalius beschrijft, maar misschien heeft deze ambiguïteit altijd bestaan. Uit de teksten van de vele gepubliceerde *lobi-singi* kan men evenmin opmaken van welke sekse de omstreden geliefde is; het gaat niet om een verheerlijking van onvervalst lesbische liefde. Voorhoeve en Lichtveld (1975: 18) wijzen er trouwens op, dat er ook heteroseksuele relaties worden bezongen in de *lobi-singi*. Misschien moeten wij concluderen, dat de hele kwestie van seksualiteit impliciet blijft en poly-interpretabel is. Dit is op zichzelf een interessant verschijnsel dat een nadere verklaring behoeft. Ongetwijfeld heeft dit te maken met de geringschatting, die alle vormen van Creoolse volkscultuur trof. De reactie is er altijd één geweest van afscherming; alle culturele uitingen die als 'eigen' werden gevoeld, werden verhuuld voor buitenstaanders. Maar het kan ook te maken hebben met het feit, dat seksualiteit niet als behorend tot één bepaalde categorie, homo- of heteroseksueel, gezien wordt. Zeker heeft het te maken met het feit, dat vrouwen zowel met mannen als vrouwen relaties onderhielden.

Hoe sterk homoseksualiteit onder vrouwen geïnstitutionaliseerd was blijkt uit de viering van de verjaardag. Een verjaarsfeest, zo vermelden Herskovits en Herskovits (1936: 32) wordt gewoonlijk gegeven door een oudere vrouw voor haar jongere vriendin. In het algemeen geldt dat het de financieel draagkrachtige vrouwen zijn die dergelijke feesten geven voor haar partners. Vaak wordt er een koperorkest gehoord, een 'bazuinkoor', dat komt spelen ter ere van de jarige. De vrouw die het feest geeft demonstreert duidelijk haar rechten op de trouw van de jarige; zij laat merken dat zij geen mededingsters duldt. Zij maakt, als de andere feestgangers al aanwezig zijn, een ceremoniële entree in het huis van de jarige en biedt haar een ruiker aan. Ontdekt zij echter, dat er in de kamer al een ruiker van een rivale staat, dan grijpt zij de bloemen, vertrappt ze en gooit ze naar buiten. Dit is een uitdaging aan de concurrente, die deze vaak aanvaardt. Niet zelden wordt het pleit op de vuist beslist, terwijl de jarige passief toekijkt.

Dit is een opmerkelijke vorm van assertiviteit, die vermoedelijk niet minder op financieel dan op fysiek overwicht berustte. De belangstelling van het echtpaar Herskovits ging echter meer uit naar het voortleven van de Afrikaanse cultuur op het westelijk halfmond dan naar de economische achtergrond van de culturele vernieuwingen. Maar uit hun beschrijving krijgt men de indruk, dat de *mati* ware ondernemsters zijn geweest in die tijd, die op allerlei manieren trachtten de waarde van de vrouw te onderstrepen met vertoon van onafhankelijkheid en nieuw-verworven welvaart. Dit hield overigens niet in, dat deze vrouwen tot een aparte statuscategorie of tot de middengroepen gingen behoren; zij bleven typische vertegenwoordigsters van de groep der volkscreolen.

Na de publikatie van dit werk en in het algemeen, tijdens en na de tweede wereldoorlog, wordt de toon in de literatuur toleranter. In brede kring wint de opvatting terrein, dat het hier om een noodoplossing, een overlevingsstrategie voor achtergestelden gaat. 'De toenemende onzekerheid over de stabiliteit van de heteroseksuele verhoudingen veroorzaakte ook, dat vele vrouwen een 'vriendin' namen met wie zij in een durende verhouding leefden, ook al hadden zij daarnaast seksuele omgang met het mannelijk geslacht' schrijft Van Lier (1949: 289). Het accent bij de interpretatie komt dan te liggen op een behoefte aan zekerheid en geborgenheid, zowel op economisch als emotioneel terrein. Het feit dat vrouwen tegelijkertijd met mannen en vrouwen relaties hadden wijst immers ook uit, dat haar bezwaren niet van seksuele aard waren; het ging eerder om de onberekenbaarheid van de mannen als partners.

In de jaren zestig was het gezelschapsleven van de *mati* geïntegreerd binnen de subcultuur van de lagere strata. Buschkens (1974: 249 e.v.) vermeldt dat feesten van *mati* eigenlijk nauwelijks te onderscheiden waren van andere. Hoewel de vrouwen soms openlijk in mannenkleren verschenen wekte dit weinig weerstand. Van de verenigingen voor *mati* waren ook getrouwde vrouwen lid. De clubs telden zelfs enkele mannelijke leden, vaak met een stevig postuur, die tegen beloning

indringers weerden en een eind maakten aan scheldpartijen. Helemaal overbodig was bescherming dus niet.

Hoezeer de *lobi-singi* als institutie was aanvaard bleek wel uit het feit dat zo'n evenement door de radio werd aangekondigd. Dit gebeurde bijvoorbeeld in 1961. Op een zondagmiddag kwam een groot gezelschap in *koto-misi* kostuums gestoken vrouwen bijeen op een erf in Paramaribo, dat feestelijk versierd was met kleurige doeken. Een blaasorkest begeleidde de zangeressen en het koor, geheel zoals al door Comvalius en het echtpaar Herskovits is beschreven. Op het hoogtepunt, toen één der vrouwen flauwviel – een vast punt in het repertoire – werd zij opgevangen in een kring van vrouwen. Géén man of andere buitenstaander werd in de kring van dansende vrouwen toegelaten. De dokter, net als de flauwgevallen vrouw een vaste figuur in het drama, een in een wit pak gestoken vrouw, kwam aandansen met een enorme kartonnen phallus, die onder gejuich de kring werd binnengedragen. Het publiek leefde hartstochtelijk mee; van reserve of kritiek viel niets te bespeuren.

Deze betrekkelijke tolerantie gold niet voor mannelijke homoseksuelen wanneer zij er openlijk blijk van gaven te willen afwijken van de heteroseksuele norm. 'Mannen wier spraak en gedrag met die van homofielen werden geassocieerd, werden *uma-awedje* genoemd en niet zelden op straat gemolesteerd en geslagen. Vanwege het heersende machismo waren vooral mannen bijzonder intolerant jegens homofielen', schrijft Wooding (1984: 33). De term *uma-awedje* heeft dezelfde betekenis als 'nicht' of 'mietje'. De andere term 'boeler' betekent zoiets als 'flikker' (Cf. Onze Wereld, november 1984)¹.

Bij de middengroepen en hogere strata bleven sterke bezwaren bestaan tegen alle openlijke vormen van homoseksualiteit, of het nu om mannen of vrouwen ging. Zolang men de sociale code niet met voeten trad werd er echter veel geaccepteerd. Van twee mannen uit gerespecteerde families was algemeen bekend dat zij homoseksueel waren; dit werd aanvaard maar niet besproken (Van Lier, mondelinge mededeling). In een koloniale en post-koloniale samenleving gaapte in het algemeen een grote kloof tussen een met de mond beleden gedragscode en de praktijk van het seksuele leven. Men leefde met die discrepantie en stelde die niet ter discussie.

Voor vrouwen uit deze sociale categorie gold, dat er in hun kring werd neergezien op *mati*-schap als iets voor de lagere strata; er waren immers ook prostitueés onder de *mati*. Maar juist voor de vrouwen uit de midden- en toplaag was het vaak moeilijk een mannelijke partner van gelijke status te vinden. De instabiliteit van de heteroseksuele relaties en de angst voor zwangerschap maakten ook de keus voor een relatie met een vrouw begrijpelijk (Buschkens, loc. cit.). Hoe groot de angst voor het *mati*-schap en daarmee voor sociale daling was blijkt wel uit een uitspraak van een door Buschkens geïnterviewde vrouw, die dreigde haar dochters geslachtsorganen met een heet strijkijzer te zullen bewerken als zij zich ooit met *mati* zou inlaten.

In deze bevolkingslagen hebben nu bovendien modern-westerse ideeën ingang gevonden. Ook te Paramaribo kan men zo nu en dan beluisteren, dat bezwaren tegen homoseksualiteit met medische argumenten worden gestaafd: tuberculose en kanker zouden het gevolg kunnen zijn van een dergelijke omgang (Buschkens, loc. cit.). Deze sancties zijn echter weinig effectief. Ook in de hogere strata zijn veel homoseksuele vrouwen te vinden, al zijn zij, vanwege het ontbreken van eigen culturele uitingsvormen, minder als zodanig herkenbaar dan in de volksklasse.

Dat de *mati* niet altijd opvallen heeft ook te maken met de grote vrijheid die er bestaat in de expressie van seksualiteit. In dit opzicht is er weinig veranderd sinds de eeuwwisseling. Ook onder economisch slechtere omstandigheden proberen de Creolen een seigneuriale levensstijl te blijven volgen. Zij zijn daar dan ook trots op; zij voelen zich veeleer erfgenamen van de oude plantersaristocratie van Latijns-Amerika of het Caribisch gebied dan van een burgerlijke traditie (Cf. Hoetink 1961: 90). Een grote waardering voor het aardse, het uiterlijk, het lichaam en ook voor seksualiteit maakt hier deel van uit.

In zekere zin is deze waardering ook te beschouwen als een voortzetting van een houding die paste binnen de Afro-Surinaamse volkscultuur. Zomin als in andere premoderne levensvisies werd of wordt daarin onderscheid gemaakt tussen het sacrale en het profane, geest en stof, ziel en lichaam. Het proletariseringsproces dat de slaven en ex-slaven ondergingen heeft waarschijnlijk ook op zijn wijze bijgedragen aan het accentueren van het aardse en stoffelijke. De modernisering en welvaartsstijging heeft deze instelling vermoedelijk alleen versterkt. In de seculiere cultuur die nu gemeengoed is onder middengroepen en elite zijn elementen uit deze volkscultuur opgenomen. Wij zien dit bijvoorbeeld aan de stijl van dansen waarin seksualiteit, tenminste de heteroseksuele en de homoseksuele uitingen ervan tussen vrouwen, sterk wordt benadrukt. Dat dit een 'stijgend cultuurgoed' is geweest wordt waarschijnlijk als wij zien wat Herskovits en Herskovits (1936: 11) schrijven over de Creoolse dans. In de jaren twintig was de *kawna* of *kawina*-dans onderhevig aan een seculariseringsproces. Traditioneel werd de muziek gespeeld ter ere van de geest van een pasgevangen zee-koe, de *manati*. Er werd een feestmaal gekookt van de kop van het beest en er werd de hele nacht gedanst. De dans was sterk geseksualiseerd; de dansers maakten expliciet de bewegingen van de coïtus. De informanten van het echtpaar Herskovits noemden dit 'slecht' en alleen geschikt voor het gewone volk. Maar de dans groeide in populariteit; eigenlijk werd er iedere week *kawna* gedanst, of er nu een zee-koe was gevangen of niet. Het opmerkelijke is, dat *kawna*-muziek nu geldt als folkloristisch vermaak, maar dat de manier van dansen ook bij middengroepen en elite ingang heeft gevonden. Deze gestyleerde vorm van seksuele omgang is niet minder typisch voor het dansen op familiefeestjes dan bij openbare gelegenheden. Op het gebied van openheid blijft er weinig te wensen over. Kinderen zijn van

jongsafaan gewend de gezagsfiguren in hun leven, ouders en grootouders, te zien als seksuele wezens, en ook als wezens met een ambigue seksualiteit.

Dit klimaat van vrijheid en tolerantie verhult overigens niet hoe de machtsverhoudingen tussen de seksen liggen. Integendeel op de dansvloer komen zij duidelijk tot uiting. Het zijn altijd de vrouwen die beginnen te dansen, vaak met elkaar. Zij ontplooiën initiatief en trekken de aandacht, terwijl mannen het zich kunnen veroorloven een afwachtende houding aan te nemen. Zij verschijnen meestal pas laat op de dansvloer. De vrouwen demonstreren een zekere autonomie; 'De vrouwen dansen zoveel mogelijk met elkaar en hebben dolle pret' schrijft Wooding (1984: 32). Dit houdt overigens in, dat zij iets waar moeten maken, terwijl dat niet lijkt te gelden voor mannen.

Deze impressies zijn in overeenstemming met de feiten. Ondanks de grote vrijheid voor Creoolse vrouwen, haar hoog gemiddeld opleidingsniveau en sterk ontwikkeld verenigingsleven is er van gelijkheid tussen de seksen geen sprake. Vrouwen verdienen gemiddeld minder en het werkloosheidspercentage onder vrouwen is twee maal zo hoog als onder mannen (Kruyer 1973: 183). In economisch opzicht blijft een man een aantrekkelijker partner dan een vrouw.

Hier komt bij, dat het oud-koloniale gebruik er 'buitenvrouwen' op na te houden niet is verdwenen met het dekolonisatieproces. Mannen, die het zich kunnen veroorloven, onderhouden naast hun wettige echtgenote of algemeen erkende concubine gaarne ook één of meer bijvrouwen. Deze gewoonte wordt soms verdedigd als een vorm van welvaartsspreiding, en in zekere zin heeft dit ook wel zo'n effect. Maar het heeft ook tot gevolg, dat de relatie tussen de seksen een patroon-cliënt verhouding wordt. Buschkens (1974: 154-155) vermeldt dat mannen een vrouw soms laten smeken om geld, en dat vrouwen soms hun toevlucht moeten nemen tot chantagemiddelen om geld los te krijgen. Het machtsverschil wordt zo geaccentueerd. Vooral de man uit de middengroepen en top laag die geld en gunsten heeft te vergeven, heeft een sterke onderhandelingspositie tegenover zijn partners.

Hoewel Wooding (1984: 29) dit gebruik slechts zijdelings noemt, maakt het toch wel in belangrijke mate deel uit van het *machismo* dat hij zo kenmerkend acht voor de relaties tussen de seksen. Terecht noemt hij het *mati*-schap een vorm van protest hiertegen. Hij interpreteert dit overigens in termen van functies: 'De manifeste functie van deze vriendschapsgroepen van vrouwen is het bevorderen van de sociale solidariteit en de latente functie is het protesteren tegen het machismo van de mannen' (loc. cit.). Het verholde karakter van dit protest en het feit dat dit het sterkst naar voren komt in de lagere strata wordt begrijpelijk als wij dit zien tegen de achtergrond van de bestaande machtsverschillen.

Binnen de categorie van de ongeschoolden zijn de machtsverschillen tussen de seksen waarschijnlijk kleiner dan in de andere bevolkingslagen. Vrouwen hebben in economisch opzicht weinig te verwachten van hun partners, en er is dus ook

weinig keus in strategieën. Volksvrouwen investeren vooral in verwantschapsrelaties, burenhulp en verenigingsleven. Het openlijk tonen van een voorkeur voor de omgang met vrouwen berokkent vooral de oudere onder haar geen sociale schade. Voor jongere vrouwen daarentegen betekent dit, evenals voor vrouwen uit de middengroepen, een beperking van gedragsalternatieven.

De visie op het *mati*-schap als een folkloristisch verschijnsel, de gedachte dat het hier gaat om een vorm van troost voor zwakken in de samenleving krijgt zo een zeker reliëf. Het feit dat het protest verhuld is, impliciet, heeft te maken met strategieën van vrouwen van verschillende generaties die door verwantschapsbanden zijn verbonden. Vrouwen hebben geen belang bij een principiële stellingname. Dit draagt er weer toe bij dat het protestelement lang niet altijd als zodanig wordt onderkend.

Het is pas mogelijk dit protest openlijk te laten horen, zo zouden wij kunnen redeneren, als vrouwen zich in groter getale onafhankelijk kunnen opstellen op basis van economische zelfstandigheid. Zo'n veronderstelling lijkt relevant voor de huidige situatie in Nederland: goed opgeleide Surinaamse vrouwen die een baan hebben gevonden in Nederland zouden het zich kunnen veroorloven aansluiting te zoeken bij haar Nederlandse zusters en zich te scharen onder feministische of lesbische vaandels. Toch gebeurt dit, zoals wij zullen zien, slechts op beperkte schaal.

Mati in Nederland

Bij ons onderzoek onder Surinaamse vrouwen in Nederland viel onder meer op, hoe groot de continuïteit is met de levenswijze die vrouwen in Suriname volgden. Dat blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit een gesprek met een vrouw van dertig jaar die al tien jaar in Nederland woont en hier een MO-opleiding volgt.

Janine heeft drie jonge kinderen van wie de oudste in Suriname is geboren. Zij was toen 19 jaar, en, zoals zij het zelf zegt: '... met open ogen erin gelopen'. De voorlichting die haar moeder haar gegeven had was minimaal. Haar moeder was, zoals de meesten, wel woedend geweest toen zij hoorde van de zwangerschap maar, zo vervolgt Janine: 'Dat is meestal gauw over en zij heeft ons liefdevol in huis opgenomen'. De vader van het kind kwam wel geregeld op bezoek maar Janine had al snel door dat het geen duurzame relatie zou worden. Toen de man ook nog een andere vrouw bleek te hebben, heeft zij de relatie helemaal verbroken. Daarna heeft zij een kortstondige relatie gehad met een vrouw. Dit was overigens zeer tegen de zin van haar moeder. Het was zelfs één van de redenen die haar moeder deden besluiten naar Nederland te emigreren. 'Mijn moeder zei letterlijk: "Je kunt in Nederland opnieuw beginnen en een man zoeken die voor je werkt"', herinnert Janine zich. Achteraf verbaasde zij zich hierover. Haar moeder had immers zelf jarenlang een intieme relatie gehad met een vrouw. Deze vriendin kwam erg vaak op bezoek en sliep bij hen als de vriend van de moeder er niet was. De vriendinnen deelden lief en leed. De familie en andere bekenden waren wel degelijk op de hoogte van deze relatie, zo merkte Janine later. Maar als kind heeft zij er nooit iets

achter gezocht; 'Het was allemaal zo volkomen vanzelfsprekend in Suriname'. Op de vraag waarom haar moeder zo negatief reageerde op haar relatie met een vrouw antwoordt zij: 'Misschien heeft het te maken met de verwachtingen die de omgeving heeft van een opvoedster. Misschien dacht zij dat zij als moeder gefaald had. Ik weet het niet zeker, mijn moeder heeft er nooit met mij over gesproken en ik heb het haar zelf nooit durven vragen'.

Kort na haar aankomst in Nederland leerde Janine een man kennen met wie zij ging samenwonen. Zij kreeg nog twee kinderen. In het begin ging alles goed. Haar vriend was regelmatig thuis en besteedde geld en aandacht aan de kinderen. Langzamerhand bleef hij echter steeds meer weg, hij ging met vrienden op stap en later hoorde zij, dat hij een vriendin had. Hij kwam alleen nog thuis om te eten en te slapen en, zoals Janine het uitdrukt: 'de kinderen op te voeden'. Het hinderde haar wel dat hij zo weinig verantwoordelijkheid op zich nam voor zijn gezin en haar voor alles liet opdraaien. Maar, zo voegt zij er heel nadrukkelijk bij: 'Hij is nu eenmaal de vader van mijn kinderen en ik mag hem, ondanks alles, nog steeds graag'.

Een paar jaar geleden is Janine lid geworden van een Surinaamse vrouwenvereniging en daar heeft zij haar vriendin leren kennen. 'Dit is het beste wat mij in jaren overkomen is' zegt zij lachend. Deze vrouw kampte met dezelfde moeilijkheden als Janine, alleen met dit verschil dat haar vriend niet meer bij haar woonde. 'Wij hebben een heel nauwe band. Het is een verademing iemand te hebben met wie je alle leuke en minder leuke dingen kunt bespreken. Wij doen veel samen, ook met elkaars kinderen. Wij wonen niet samen want ik wil mijn vriend niet zomaar in de steek laten'. Janine heeft hem weliswaar niets verteld over de nieuwe vriendschap, maar de Surinaamse gemeenschap is klein, het lekte al gauw uit. Hij was woedend en heeft haar voor alles en nog wat uitgescholden. Maar Janine trok zich er niets van aan. Beiden gaan hun eigen weg en, naar het zich laat aanzien, heeft hij zich ermee verzoend. Alleen Janines moeder laat zo nu en dan merken dat zij niet helemaal tevreden is met de situatie, al zegt zij het niet direct. Maar als Janine bij haar op bezoek is en het wordt wat laat, dan zegt zij: 'Moet jij niet naar huis om voor je man te koken?' 'Ik laat het maar zo', zegt Janine, 'Ik hoop dat ik er later misschien nog eens met haar over kan praten'.

Wat de lesbische vrouwen betreft: Janine vertelt dat zij erg teleurgesteld is in de contactgroep van lesbische vrouwen waar ook veel Nederlandse vrouwen lid van zijn. Zij vertelt dat zij onder zware druk werd gezet om haar vriend buiten de deur te zetten, zodat haar vriendin bij haar zou kunnen intrekken. Zij verwijt deze vrouwen, dat zij zich niet verplaatsen in de Surinaamse mentaliteit, waarbij je best een vriendin kunt hebben zonder iedere relatie met een man te verbreken. Nu wil zij niet meer naar lesbische feesten toe. Zij is trouwens ook bang daar Lucia te ontmoeten die uit hetzelfde Surinaamse stadje komt als zij. Een broer van Lucia heeft indertijd aan Janines vriend verteld dat zij 'lesbisch' is. Janine is bang dit stempel opgedrukt te krijgen; zij is bang dat dit de verstandhouding met haar familie en vooral met haar moeder zal verstoren. Nu zij een vaste vriendin heeft is het voor haar ook niet meer zo belangrijk naar deze feesten te gaan. Aanvankelijk had zij bij deze groep contacten gelegd met een Nederlandse vrouw, maar dat was snel over: 'Zij liet mij helemaal voor niets van de ene kant van het land naar de andere reizen'. Na deze ervaring besloot zij zich verder bij haar groepsgenoten te houden. Het is belangrijk, vindt zij, dezelfde achtergrond te hebben.

Janines ervaringen zijn waarschijnlijk representatief voor die van veel Surinaamse vrouwen. Veel *mati* hebben relaties met mannen onderhouden en sommige hebben zelfs veel kinderen. Er is eigenlijk geen sprake van een principiële

voorkeur of een duidelijke seksuele identiteit. Onmiskenbaar is zowel het compensatie- als het protestelement aanwezig. Maar van lesbische relaties kunnen wij onmogelijk spreken.

Janine balanceert op de scheidslijn tussen *mati* en lesbienne. Hoewel zij het laatste afwijst is zij toch ook geen echte *mati*. Potentieel is zij een '*blaka bakra*', een zwarte Nederlandse, uiterlijk Creools maar Nederlands in levensstijl. De banden met haar familie en de etnische groep tellen echter te zwaar om een overgang naar de Nederlandse samenleving mogelijk te maken. Economisch weet zij zich voldoende onafhankelijk om een vrije keus te kunnen maken in seksuele en etnische identiteit, maar de keus valt uit ten gunste van de etnische groep.

Dit ligt anders voor de volkswomen onder de Creoolse migranten; zij hebben geen keus, en in haar gelederen zijn de echte *mati* te vinden. Als zij al werk hebben, kunnen zij hier geen identiteitsgevoel aan ontleen. Als schoonmaaksters en verpleeghulpverleners zien zij hun werk uitsluitend als middel om geld te verdienen. Hun gevoel van eigenwaarde ontleen zij aan hun positie in de eigen groep, en het verdiende geld wordt ingezet om deze positie te verbeteren. In deze categorie zijn de vrouwelijke hoofden van huishoudens te vinden, die in Nederland nog net zo talrijk zijn als in Suriname (Lenders en Van de Rhoer 1984). Zij zijn de hoedsters van de 'traditionele' Creoolse volkscultuur, de draagsters van de *koto-misi* kostuums, die de *winti* en de Surinaamse keuken in ere houden. Onder hen bevinden zich de echte *mati*.

Het *mati*-schap is deel van een subcultuur die in een aantal belangrijke opzichten verschilt van de lesbische subcultuur. Het gaat niet zozeer om een cultureel verschil, als wel een verschil in oriëntatie op het leven dat verband houdt met de positie van deze groepen in de samenleving. Dit verschil kan aannemelijk maken, dat de aansluiting tussen deze *mati* en lesbiennes inderdaad moeilijk is. Voor de lesbiennes is de expressie van seksualiteit gekoppeld aan emancipatie, individualisering en secularisering. Voor de *mati* is seksualiteit verbonden met verwantschap, moederschap en religiositeit.

De *mati* geven de traditionele vrouwenrol niet graag op. In de Creoolse groep, waar mobiliteit en sociale differentiatie de eenheid in gevaar brengen, worden voortdurend pogingen in het werk gesteld om groepen bijeen te brengen en te houden. Dit houdt ook verband met de concurrentiestrijd tussen de etnische groepen die in het moederland bestond en in Nederland wordt voortgezet (Cf. Brana-Shute 1976, Dew 1978, Kruyer 1973). Op microniveau getroosten de vrouwen zich grote inspanningen voor de mobilisatie van de groep, en ook dit is een voortzetting van een Surinaamse traditie (Brana-Shute). Naast het religieuze *winti*-ritueel is ook de verjaarsviering – die trouwens, zoals Schoonheym (1980: 83) heeft benadrukt, eveneens een sacrale betekenis heeft – hiertoe een belangrijke gelegenheid. Hier ligt waarschijnlijk de crux van de materie. Binnen de verwantengroep is de moederrol enorm belangrijk; de moederlijke autoriteit

wordt ook door mannen erkend. Vrouwen met aspiraties – en *mati* zijn vaak ambitieus – laten zich de voordelen van deze rol niet ontglippen. Vanuit hun centrale positie in de familie trachten zij een groep in stand te houden of te rekruteren, onder meer door verjaarsfeesten in grootse stijl te vieren. Soms gaan zij speciaal voor dit doel werken, bijvoorbeeld in sectoren waar personeelsgebrek is. De verpleegsters onder hen nemen er bijvoorbeeld weekeinddienst bij, ook als zij jonge kinderen thuis hebben, alleen om over voldoende geld te kunnen beschikken.

Voorals het om een kroonjaar, een 'big jari', gaat is geen moeite te veel. De voorbereidingen vormen een organisatie in de ware zin des woords; zonder de hulp van familie en vriendinnen zou het onmogelijk zijn het feest tot een succes te maken. Het aantal gasten dat komt bevestigt de betekenis van de jarige; deze treedt dan ook op als een 'big man' of 'big woman' en nodigt zoveel mogelijk mensen uit. Vaak moet er een zaal gehuurd worden, en een band. Familieleden huren overigens ook vaak een 'bazuinkoor' of koperorkest om de jarige te verrassen. Alle gasten krijgen een maaltijd aangeboden, en vanzelfsprekend moet de drank rijkelijk vloeien. De jarige kan de gasten verzoeken in één van de bekende traditionele kleedstijlen te verschijnen. Religieuze ondersteuning van het gewichtig gebeuren ontbreekt niet; vaak hoort een 'morgen'- of 'avondzegen' bij het programma. De avond tevoren, op de 'oudejaarsavond' wordt bovendien in veel gevallen een reinigings- en versterkingsritueel voor de *akra*, de ziel uitgevoerd. Het gaat bij uitstek om een intensiveringsrite; de groep wordt bijeengebracht, de potentie van het individu bevestigd en versterkt: een geslaagde verjaardag is een triomf over de negatieve krachten in de wereld.

Hoe sterk dit gevoeld wordt blijkt uit de feestelijke toespraken die de leidsters van de vrouwenverenigingen bij die gelegenheden houden. Onder luid applaus zei één van haar bij een gelukwens aan een zeventigjarige: 'Laten wij God danken dat U deze hoge leeftijd hebt bereikt, want als het aan de mensen gelegen had, had U dit niet gehaald'. Dit houdt een verwijzing in naar het hekserijgevaar.

De jarige wordt geëerd met aandacht; de revitaliserende energie stroomt van alle kanten en seksen toe. Het lichamelijk contact is heel belangrijk; hierdoor wordt de ziel gesterkt. Het gaat hier om een traditioneel bepaalde, andere wijze van omgaan met het lichaam; seksualiteit is één uiting hiervan, natuurlijk en waardevol. Menselijke contacten zijn seksueel van aard en moeten dit ook zijn. De door Buschkens (1977: 251) geregistreerde opvatting dat seksuele onthouding ongezond is, wordt hier op indirecte wijze bevestigd.

Dagboekaantekeningen, Amsterdam, Bijlmermeer, 9 december 1984

De culturele vereniging Makandra heeft zich in *koto-misi* kostuum gestoken om de verjaardag van één van haar leden luister bij te zetten. Maar op het afgesproken uur, om

vijf uur 's middags, is het nog stil en kaal in de betonnen ruimte van het Ganzenhoef-complex waar het feest gevierd zal worden. Huiverend leggen de vrouwen de om de schouders gegooiden jassen af; de kostuums mogen niet kreuken. Hoeveel de publieke opinie ook aan invloed verloren mag hebben, slecht gesteven of gekreukte kleren wekken nog steeds schandaal. Er hangen nog wat verkleurde slingers van vorige festiviteiten. Hier en daar zitten nog wat verdwaalde gasten die te vroeg zijn gekomen. Zij zijn verschillend gekleed, er zijn donkere pakken te zien en spijkerbroeken, stiletto-hakken en zwart leer. De variatie accentueert de versnippering. De meesten kennen elkaar blijkbaar niet, er wordt weinig gepraat. Er is geen groep of ander referentiepunt dat de sociale en materiële omgeving structureert. Er gaat een gerucht dat het 'bazuinkoor' pas om negen uur zal komen. Dat belooft wat.

Gelukkig komt de jarige binnen; er kan nu tenminste worden gezongen. De leden van *Makandra* veren op, heffen het verjaarslied en christelijke gezangen aan. Dit brengt tenminste iets van vrolijkheid. De ruiker, een omvangrijk bloemstuk, wordt opgeheven en op ceremoniële wijze overhandigd: tweemaal aan de jarige voorgehouden, die het pas bij de derde maal in handen krijgt. Eén van de oudere en aanzienlijke leden komt aandansen met het koperen bekken, waarin een 'envelop-met-inhoud' is verstopt tussen versiering van vlaggetjes en bloemen. De verenigingsleden drommen dicht om de jarige heen, zingen haar toe met slepend psalmgezang; wie dichtbij staat grijpt haar hand of arm of legt die op de schouder. De buitenste rij maakt op dezelfde wijze contact met het eerste gelid. Na het kerkelijk lied volgt een Surinaams verjaarslied. Hierna kan het eerste glas worden geleefd. Het orkest laat gelukkig niet lang op zich wachten; de feestgangers kunnen gaan dansen.

De jarige Urmy, hoogzwanger en zojuist verlaten door haar partner, viert een kroonjaar. In haar eentje opent zij de dans. De band speelt muziek die gewijd is aan *Aisa*, Moeder Aarde, alsof het een winti-pré betrof. De jarige wiegt in haar volle omvang onverdroten het ene rondje na het andere, de leden van *Makandra* achter haar aan. Zij gaat zelf rond met een kleine kalebas met water, al dansend plengt zij voor de aard-moeder. Het zwaargesteven kostuum schraagt haar, het geeft de bewegingen een vanzelsprekend gewicht en zekerheid, een met magie beladen, Romeinse 'gravitas'. Steeds meer vrouwen vullen de rij aan. Urmy's jongste kind, een meisje, hangt aan haar rokken.

Twee leden van de vereniging, waarvan er één openlijk wil weten dat zij tot de *mati* behoort, de ander niet, dansen op de jarige toe. Zij voeren haar mee voor een polonaise. Als bekroning van het rondje dansen zij haar 'sexy' toe, als *mati*. Er komt nog een omvangrijke vrouw aandansen die haar buik liefdevol tegen de jarige aanvlit. Gejuich stijgt op.

Om negen uur komt er een ander orkest binnen, dat ook gewijde muziek laat horen, maar nu in *kaseko*-stijl, veel harder, scheller en in hoger tempo. De gasten hebben er schik in, het wordt vol op de vloer. Twee vrouwen raken in trance, anderen zijn in de weer met een kalebas vol water en *pemba*, gewijde witte klei-aarde, om de *winti* te kalmeren. Een van de vrouwen, een oudere vrouw met olifantsbenen, blijft door de woelige menigte heendansen in een andere stijl dan de rest. Wat langzamer, de benen wijd uiteenplantend zoekt zij grond. Zij zoekt en bevestigt contact met het fundament van haar bestaan.

Het wordt later, en de dansenden worden hongerig. Waar zou het eten blijven, vraagt menigeen zich af. Er komen geen veelbelovende geuren de zaal inwaaien. Het is bijna ondenkbaar dat er geen eten zou zijn: 'Anders zal de hele Albert Cuyp er morgen schande van spreken, en Urmy zal haar hoofd in geen dagen buiten de deur durven

steken'. Maar dit wordt ons gelukkig bespaard.

De stemming is goed, er wordt uitbundig gedanst, door de jarige zelf en door de gasten. Dit is belangrijk; uit de overtuigingskracht van de *performance* blijkt of de ziel en de eventuele geleidegeesten – de *winti* – tevreden zijn. Als de gasten stil in een hoekje blijven zitten is dit een teken dat zij de jarige niet goed gezind zijn. Zij worden ervan verdacht dat zij zitten te roddelen. En roddel, dat is bekend, wekt negatieve krachten op.

Wij zien uit dit verslag, hoe het feit dat vrouwen initiatiefneemsters en organisatrices zijn van een verjaarsviering, haar een grote vrijheid geeft de situatie te definiëren. De ambiguïteit in de opvattingen over seksualiteit wordt in stand gehouden omdat deze de vrouwen goed uitkomt. Dat laat haar speelruimte en is voor mannen acceptabel.

Er is ook sprake van een sacralisering van de vrouwenfiguur. De betekenis van de vrouw wordt echter niet gezocht in haar individuele rol, maar in die van de moeder, de sleutelfiguur in gezin en verwantengroep. Dit stempelt haar niet automatisch tot een heteroseksuele vrouw. Integendeel: op het hoogtepunt van het feest bewijzen *mati* de jarige eer met seksuele aandacht. Mannen zijn welkom, maar vervangbaar, schijnt het *discours* van het verjaarsfeest te willen uitdrukken.

Deze instelling is een andere dan die van vrouwen in de middengroepen. Het is voor vrouwen uit de lagere strata duidelijk, waar prestige te vinden is. Een carrière in westerse zin is voor haar niet weggelegd. Westerse opvattingen over het lesbienneschap hebben geen betekenis, omdat een individualistisch leven geen betekenis heeft. Vrouwen uit deze sociale categorie – *mati* en niet-*mati* – blijven uitgaan van een opvatting over seksualiteit die alleen maar goed te begrijpen is in het verband van de Afro-Surinaamse religie.

Homoseksualiteit in de voorstellingswereld

De Afro-Surinaamse religie wordt meestal aangeduid als *winti*, naar de bezetenheidbrengende geesten die er een grote rol in spelen, maar soms ook als *afkodree* (afgoderij) en tegenwoordig ook vaak als *koeltoeroe* (cultuur). De eerste term is eigenlijk onvolledig, want de bezetenheidbrengende geesten zijn maar een deel van de bovennatuurlijke krachten die men in ere houdt. De term *afkodree* heeft voor de aanhangers geen pejoratieve bijklank, en heeft als voordeel dat ook andere aspecten zoals de zielsverering eronder begrepen worden. De jongere generatie, die alles wat riekt naar een koloniaal verleden achter zich wil laten, verkiest de term *koeltoeroe*, waarin tot uitdrukking komt dat het om een bepaalde levenswijze gaat, niet alleen om een wereldbeschouwing.

De wereld van goden en geesten, en de andere machten waar men rekening mee houdt is complex. *Anana*, het opperwezen, staat aan het hoofd van verschillende pantheons van lagere goden. Behalve de schimmen der voorouders, de *yorka*,

worden er drie hoofdgroepen onderscheiden waarin men een rudimentaire indeling naar natuurelementen kan onderkennen: de goden van het luchtruim (*Kromanti*), van aarde, water en reptielen (*Aisa, Vodoe en Papa gadoe*), en van het bos (onder meer *Ampoekoe*). Er wordt ook een hiërarchische indeling gemaakt in hogere en lagere goden, die de vorige gedeeltelijk doorkruist. *Aisa* of *Awanaisa* wordt bijvoorbeeld door veel Creolen, zowel mannen als vrouwen, als één der belangrijkste, zo niet de belangrijkste godheid gezien. Ook de menselijke ziel (*akra* of *yeye*) in zijn verschillende aspecten wordt als goddelijk beschouwd. Daarnaast nemen de Creolen een groot aantal reinheidsregels in acht.

Hoe weinig homoseksualiteit op zichzelf als een probleem gezien wordt blijkt wel uit het feit dat men aan *mati* geen speciale status verleent; zij zijn mensen als ieder ander en kunnen medium worden van iedere *winti*. Er zijn geen afzonderlijke geesten voor homoseksualiteit of homoseksuelen. Dit houdt in, dat deze categorie niet als een categorie wordt erkend, en dus ook niet gemarginaliseerd kan worden. Een *mati* kan bijvoorbeeld evenzeer medium van een *Aisa-winti* zijn als iedere andere vrouw. Ook een man kan trouwens medium zijn van zo'n afgezant van Moeder Natuur, al is dit uitzonderlijk; meestal manifesteert een *Aisa-winti* zich bij vrouwen in de tweede levenshelft (Schoffeleer 1982: 13, Stephen 1983: 43). Het is interessant te zien waarom het mediumschap van deze belangrijke schutsgheest zelden voor een man is weggelegd. Vrouwen met een *Aisa-winti* hebben een speciale uitstraling waar men respect voor heeft. Bij mannen mag een dergelijke uitstraling niet te duidelijk te zien zijn; het zou hen te vrouwelijk, te moederlijk maken, en dan zou men aan homoseksualiteit gaan denken. Bij mannen hoort nu eenmaal een mannelijke uitstraling. Hier speelt de vrees voor verstoring van het evenwicht tussen mannelijke en vrouwelijke krachten in de ziel een rol. De Creolen kennen het concept van een veelvoudige ziel, waarover veel verschil in opvatting bestaat². Maar alle auteurs³ die over het onderwerp hebben geschreven signaleerden dat de *akra* een mannelijk en een vrouwelijk aspect heeft. Deze manifesteren zich in de eerste plaats als de *djodjo*, een geestelijk ouderpaar. Daarnaast komt de opvatting voor, dat er mannelijke en vrouwelijke krachten in de ziel huizen die niet expliciet als vaderlijk of moederlijk worden beschouwd. Wooding en Schoffeleer noemen een *mankra* en een *oemakra*, een mannelijke en een vrouwelijke ziel:

'Volgens sommigen heeft de mens twee kra's, 'n mannelijke en 'n vrouwelijke. Anderen willen slechts van één weten en kennen daaraan een mannelijke en een vrouwelijke kant toe. Beiden spreken van 'n *mankra* en een *oemakra*. De vrouwelijke (kant) kan de mannelijke overheersen of omgekeerd, waardoor de persoon onevenwichtig wordt. De vrouw kan dan te mannelijk optreden wat onder andere tot gevolg kan hebben dat zij mannen afstoot of van zich vervreemdt' (Schoffeleer 1982: 23).

Wij zien dus, dat er in het Creools zielsconcept meer dan één type relatie met mannelijke of vrouwelijke krachten wordt onderscheiden. De ene relatie wordt

gesymboliseerd door een relatie van verwantschap, de andere als seksuele relatie. Lewis (1971: 63) heeft de aandacht gevestigd op het naast elkaar bestaan van deze twee metaforen. Naar het zich laat aanzien wordt dit onderscheid bij de Creolen gemaakt om er verschillende graden van betrokkenheid bij innerlijke conflicten mee uit te drukken. De evenwichtsverstoring, die tot uitdrukking komt in de relatie met het geestelijk ouderpaar, de *djodjo*, is gemakkelijker te herstellen dan een verstoorde relatie met een *winti*. Ernstige vormen van evenwichtsverstoring die het sociaal functioneren van de betrokkene in gevaar brengen worden geïnterpreteerd als een inbreuk op de innerlijke harmonie door een bezetenheidbrengende bosgeest, een *Ampoekoe*. Een *Ampoekoe* is een medeminnaar uit de geestenwereld, die erop uit is de relaties van zijn of haar medium met het andere geslacht te verstoren. De geest eist het medium geheel op en duldt niet dat deze seksuele betrekkingen onderhoudt met een man of vrouw van vlees en bloed. De *Ampoekoe* verschijnt aan vrouwen in de droom als een zwarte dwerg die seksuele gemeenschap met haar heeft. Een hele reeks van stoornissen, variërend van onvruchtbaarheid of andere ontregeling van de voortplanting tot een onvermogen duurzame relaties met het andere geslacht te onderhouden, wordt aan geesten van dit type toegeschreven⁴. De *Ampoekoe* wordt ook met *mati* geassocieerd. Schoonheym (1980: 110) noemt het geval van 'Oma *mati*', een oudere vrouw die zich een goede reputatie had verworven als ritueel specialist. Als jonge vrouw had zij haar man verlaten, en nieuwe relaties met mannen had zij nooit aangeknoopt.

Over de gevolgen van de relaties die mannen met *Ampoekoe*-geesten aangaan is minder bekend. Wooding (1984: 105) beschrijft een door bosgeesten gekweld familie. Een aantal broers en zusters zuchtte onder de wraakacties van een *Ampoekoe*, die hun grootvader zich op de hals had gehaald en die hem met impotentie had gestraft. Ook Stephen en Schoffemeer (loc. cit.) noemen het gevaar van impotentie. De eerste vermeldt, dat een man hieraan wordt blootgesteld als zijn vrouw het met een *Ampoekoe* aanlegt, maar gezien het geval van de bezochte familie lijkt het waarschijnlijk dat mannen zich ook zonder tussenkomst van een vrouw een *Ampoekoe* op de hals kunnen halen.

Het valt op, dat de voorstellingen over onevenwichtigheid in de ziel kunnen overvloeien in die over bezetenheid. Wooding (1973: 349, 376) beschrijft twee gevallen waarin moeilijkheden van het zojuist beschreven type met succes werden behandeld. In het eerste geval zag men het zó, dat de mannelijke ziel van de vrouw een *Ampoekoe* te hulp had geroepen om het onheil over zichzelf te brengen, in het tweede geval werd het probleem uitsluitend aan de *Ampoekoe*-geest geweten.

Wij zien hieruit, dat stoornissen van het zojuist beschreven type niet worden beschouwd als problemen die liggen op het terrein van de seksualiteit zelf. Dan zouden de moeilijkheden namelijk geïnterpreteerd worden als veroorzaakt door reptielengeesten, de *Papagadoe* of *Vodoe*, tot wier domein het natuurlijk functioneren in brede zin behoort, met alle associaties van potentie, rijkdom en voor-

spoed. De *Ampoekoe* zijn de geesten van ambitie, chaos en rebellie (Thoden van Velzen en Van Wetering 1982). De evenwichtsverstoring die zij symboliseren komt voort uit een streven naar macht of een behoefte aan verzet die de 'natuurlijke' grenzen te buiten gaan. Bezetenen die zich gekweld voelen door de hinderlijke aspecten hiervan – vooral die aspecten die gewaardeerde relaties verstoren en de betrokkenen, die dit wensen, verhinderen zich voort te planten – kunnen ervan bevrijd worden door middel van een rituele therapie. Belangrijk is, dat de definitie van de situatie bezetenheid door een *Ampoekoe* in samenwerking met de bezetenen tot stand komt. Er is altijd sprake van een wisselwerking tussen de ziener die de diagnose stelt en de patiënt. Mediumschap van een *Ampoekoe* is bovendien een gerespecteerde status. Wie niet lijdt onder de gevolgen – zoals het niet wensen van nageslacht of relaties met de andere sekse – wordt niet geprest zijn of haar 'normaliteit' te bewijzen. Alleen als de *Ampoekoe*-geest de bezetene zó opstandig en agressief maakt, dat hij of zij een gevaar wordt voor zichzelf en de omgeving, wordt het raadzaam geacht de geest uit te drijven. Zolang het medium echter met de geest tot een bevredigend akkoord is gekomen en geen bedreiging vormt voor anderen, bestaat er voor de gemeenschap geen probleem.

In de Afro-Surinaamse voorstellingswereld ligt een pragmatisch liberalisme besloten. De gemeenschap bestrijdt euvelen die anderen hinderen, maar laat het individu dat anderen geen overlast bezorgt ongemoeid. Tot op zekere hoogte legitimeert de geestenwereld een keus die niet samenvalt met de gangbare, maar dit blijft impliciet. Een probleem dat als zodanig erkend wordt is het ordeprobleem. Homoseksualiteit wordt als een probleem gezien zodra er openlijke conflicten uit voortkomen. Dit blijkt uit het feit dat diagnose en therapie op het terrein van de bosgeesten gezocht wordt en het individu dat verstrikt is geraakt in onopgeloste machtsconflicten kan hiervoor een inheemse behandeling vinden. Dit is althans de onuitgesproken gedachte in de symboliek.

De aspiraties tot 'beheersing' die zo sterk kunnen zijn in de moderne samenleving ontbreken hier. In de posttraditionele dorpsgemeenschappen van het Surinaamse platteland, zomin als in de stedelijke subculturen, hebben de informele leidersfiguren – de dorpsoudsten, familiehoofden, genezers, mediums of anderen die de publieke opinie beïnvloeden – voldoende macht om hun groepsgenoten in een bepaald keurslijf te dwingen. Andere dan religieuze sancties staan hen niet ter beschikking, en homoseksualiteit roept als zodanig deze sancties niet op.

Het gaat hier dus niet om een ideologie die principieel rechten op individuele seksuele vrijheid eist. Zomin als er een seksualiteit bestaat in de betekenis die bijvoorbeeld Foucault hieraan geeft, worden de rechten op de beleving ervan erkend. Er is veeleer sprake van een economie in de machtsuitoefening. De gezaghebbende figuren in de gemeenschap proberen een aantal beperkte doeleinden te bereiken; beheersing van de seksualiteit – alweer à la Foucault – hoort hier niet bij.

Op religieus terrein bestaat er een aantal expressiemogelijkheden voor homoseksuelen. Zoals Wooding (1984: 33) het, wat omslachtig, heeft uitgedrukt:

'Ten aanzien van de latente homoseksualiteit bestond er binnen de toelaatbare grenzen van de Afro-Surinaamse metafysica een cultureel-religieuze tolerantie, die tot uiting kwam in rituele dansen, waarbij een man in bezit genomen werd door een vrouwelijke godheid en een vrouw door een mannelijke. In deze tijdelijke transformatie wordt toegestaan dat de 'beredene' zich als iemand van de andere sekse gedraagt en ook zo wordt aangesproken. Men mag ook kleren dragen die bij deze sekse horen, hetgeen ik zou willen noemen: een metafysisch gesanctioneerde en sociaal-cultureel getolereerde travestie'.

Een passage als deze roept in zekere zin meer vragen op dan hij beantwoordt. Hoe 'latent' of 'manifest' de homoseksualiteit voor de betrokkenen is, hoe travestie zich verhoudt tot homoseksualiteit, welke aspecten aanvaard worden en welke niet, het is duidelijk dat wij het fijne er nog niet van weten.

Het is niet verwonderlijk dat er soms verwarring ontstaat bij een confrontatie met modern-westerse opvattingen over homoseksualiteit, met name over de vraag of er sprake is van een kwaal en of deze te genezen is. In een radiopraatje, dat voorlichting over *winti* ten doel had, verklaarde een rituele therapeut desgevraagd homoseksualiteit te kunnen genezen door middel van kruidenbaden. Dit bezorgde hem een aantal verontwaardigde telefoontjes van luisteraars, die dit ongehoord vonden. Een andere Surinaamse genezer verzuchtte: 'als dat waar was zou ik rijk worden'.

Surinaamse vrouwen, feminisme en 'lesbisch-zijn'

In Nederland hebben ook Surinaamse homoseksuelen gebruik kunnen maken van de vrijheid die de grootschalige samenleving biedt. Zij hebben nu een eigen organisatie, *SUHO*, waarvan voornamelijk mannen lid zijn. In het geval van de mannelijke homoseksuelen verloopt de ontwikkeling dus min of meer volgens het scenario van de emancipatiegedachte: een gediscrimineerde groep die nieuwe mogelijkheden krijgt, grijpt deze kansen ook aan. Binnen *SUHO* is er ook een vrouwengroep, maar deze is klein. De vrouwelijke Surinaamse homoseksuelen hebben zich tot op heden nog niet in een eigen organisatie verenigd. Zij treden als zodanig niet graag in de openbaarheid.

Dat er homoseksuele vrouwen zijn onder de Surinamers merkt de buitenwereld eigenlijk vooral uit de polemiek die gevoerd wordt tussen Nederlandse feministen en woordvoersters van Surinaamse vrouwenorganisaties. Uit de discussies blijkt, dat er een kleine groep Surinaamse vrouwen is die aansluiting heeft gezocht bij de feministen en geen bezwaar heeft tegen een openlijk beleden identiteit als lesbische vrouw. De vrouwelijke leden van *SUHO* behoren hiertoe. De grote meerderheid van de Surinaamse vrouwen wijst echter een term als lesbisch af en geeft

de voorkeur aan de eigen etnische identiteit en definitie van seksualiteit. Er zijn verenigingen en clubs, waarvan bekend is dat er veel homoseksuele vrouwen lid van zijn, maar dit blijkt niet uit de naam of doelstelling. Geen van deze organisaties is bovendien exclusief bestemd voor homoseksuele vrouwen; net als in Suriname zijn er ook getrouwde vrouwen lid van en er worden mannen bij de bijeenkomsten toegelaten. Dit leidt tot conflicten met de Nederlandse feministen die deze stellingname als weinig principieel afwijzen.

De feministen zijn geneigd dit te interpreteren als een teken dat de Surinaamse vrouw nog niet zo ver is en daarom hun inspanningen om deze groep te bereiken te vergroten. Hierin worden zij gesteund door een aantal Surinaamse welzijns- en emancipatiewerksters. Het vrouwenblad *Ashanti* bijvoorbeeld maakt zich tot tolk van degenen die het westers voorbeeld willen volgen en zich afzetten tegen behoudzucht in eigen kring. Het ziet er echter niet naar uit, dat deze strijd snel gewonnen zal zijn.

De lesbiennes onder de feministen hadden wellicht een groter respons verwacht. In het algemeen vinden de feministen dat zij van hun kant het nodige gedaan hebben om de Surinaamse vrouwen bij hun organisaties te betrekken. De zelfstandigheid van de Creoolse vrouwen werd aan de Nederlanders ten voorbeeld gesteld. Ook de matrifocaliteit, waarbij de vrouw kostwinster is en hoeksteen voor gezin en familie, werd door de feministen als een interessant alternatief voor verouderde westerse patronen naar voren geschoven (Van Eer c.s. 1981; Schrijvers 1975). Ook buiten de strikt-feministische kring leefde waardering voor de eigen organisatievormen van Creoolse vrouwen. *Achterhuis* (1984: 253) begroet zelfhulpgroepen van Surinaamse vrouwen als een welkom alternatief voor de professionele hulpverlening die zo kenmerkend is voor het modern-westers welzijnswerk.

Zwarte lesbische vrouwen hebben het gevoel in Nederland tussen twee vuren in te staan. In *Opzij* (november 1984) wordt druk vanuit het feminisme geregistreerd:

'Surinaamse vrouwen verwijten ons dat we in Nederland plotseling lesbisch worden. Maar in Suriname wordt homoseksualiteit niet als zodanig benoemd. De Nederlandse samenleving staat klaar om je een etiket op te drukken en eist dat je er voor uitkomt lesbisch te zijn'.

Het grote geschilpunt is de radicale afwijzing van de man:

'Voor zover ik van Nederlandse lesbiennes verneem, dan zijn ze heel bewust bezig met het lesbisch zijn en hebben duidelijk voor zich de keuze gemaakt om te kappen met de onderdrukkende situatie waarin de vrouw zich bevindt ten opzichte van de man. De feministische lesbiennes wijzen de man op alle fronten af, en indien ze kinderen willen in hun vrouwrelaties dan doen ze het desnoods via kunstmatige inseminatie. Bij Surinaamse lesbiennes zie je vaak dat de vrouwen naast hun vrouwelijke partner ook een mannelijke partner hebben. Veel Surinaamse lesbiennes hebben of hadden een

serieuze relatie met een man waarvan ze meestal kinderen hebben. Kortom bij veel Surinaamse lesbische vrouwen wordt de man niet radicaal afgewezen, terwijl je dat wel ziet bij een grote stroming binnen de Nederlandse lesbische beweging. Bij Surinaamse lesbiennes blijft de man vaak een rol vervullen, hoewel de vrouw zelf uitmaakt hoe ze haar eigen leven inhoud wil geven (Urmy Macknack, *ADEK*, 9e jrg., 10/11, juli 1982).

Een westers-feministische opstelling zou tot een breuk leiden binnen de geleerden van de Surinaamse vrouwen. Dit werd bijvoorbeeld duidelijk bij de oprichtingsvergadering van de vereniging *Oema Soso* (alleen vrouwen) in 1983. Het initiatief was uitgegaan van enkele zwarte lesbische vrouwen. De opzet was jongere en oudere vrouwen bijeen te brengen, maar er bleek al gauw een radicaal verschil van opvatting tussen de generaties te bestaan. De oudere vrouwen reageerden heel verbaasd op de voorstellen van de jonge garde: 'Tot nu toe hebben wij de mannen altijd overal bij betrokken. Zij mochten altijd op onze feesten komen. Dat was zo in Suriname en dat moet hier ook zo blijven'. De ouderen wonnen het pleit; zowel bij het feest ter ere van de oprichting als van het éénjarig bestaan verscheen een bont gezelschap van verschillende leeftijd en kunne.

Ook individuele Surinaamse vrouwen, die bijvoorbeeld als kunstenares op de voorgrond treden verkiezen de saamhorigheid van de seksen binnen de etnische groep boven de solidariteit onder vrouwen⁵. Lilian Mijnaals bijvoorbeeld, oprichtster van de gelijknamige band *Oema Soso* is voorzichtig met het woord *feminisme* omdat het in Surinaamse kring synoniem is met lesbisch. In de liederen wordt wel de autonomie van de vrouw bezongen – 'Oema soso e tjari a commando' (vrouwen zijn de baas) is bijvoorbeeld zo'n tekst – maar, zo verklaart zij in een interview met *De Volkskrant* van 1 mei 1984: de teksten gaan nooit over een strijd met de man. Dit houdt overigens niet in dat deze zangeres de Surinaamse man kritiek bespaart. Zij heeft er grote bezwaren tegen, dat de mannelijke *kaseko*-artiesten de vrouw vaak nogal negatief bezingen, vandaar dat *Oema Soso* bewust kiest voor vrouw-vriendelijke teksten. Maar zij brengt deze kritiek liever op traditionele wijze, via liederen, naar voren, dan door een openlijke en principiële confrontatie (Cf. *ADEK*, 10e jrg. 5, juli 1983).

Uit het bovenstaande blijkt dat veel Surinaamse vrouwen die als kunstenares, welzijns- of emancipatiewerkster spreken als vertegenwoordigster van haar groep, afstand nemen van het feminisme en daarmee ook van de modern-westerse opvatting over homoseksualiteit. Dit houdt niet in dat zij zich allen *mati* voelen of noemen. Deze benaming kan beter gereserveerd blijven voor een subgroep binnen de categorie van Surinaamse homoseksuele vrouwen die een bepaalde culturele erfenis levend houden. Het houdt wel in, dat de solidariteit tussen vrouwen die tot verschillende sociale strata behoren voorop staat.

Opmerkelijk is, dat er zich binnen de nieuwe middengroep een soort scheiding der geesten voordoet. Aan de ene kant zijn er vrouwen, wier financieel-onafhankelijke positie haar in staat stelt een zekere afstand te bewaren tot aanspraken op

haar etnische solidariteit. Zij kunnen het zich veroorloven zich te emanciperen op de wijze die zij verkiezen, en haar keus valt soms samen met die van haar westerse zusters, soms niet. Er zijn echter ook vrouwen, en naar het zich laat aanzien zijn zij in de meerderheid, die groepssolidariteit stellen boven emancipatie. Een duidelijke sociaal-economische categorie vormen zij niet, al hebben zij soms door haar beroep een zeker belang bij een eigen achterban of publiek.

Emancipatie in westerse zin mag zekere voordelen hebben, voor veel Surinaamse vrouwen zijn de nadelen ook duidelijk. Een dergelijke keus zou inhouden, dat de vrouw haar rol als samenbindende kracht binnen gezin, familie en etnische groep zou opgeven. Het is voor veel Surinaamse vrouwen hoogst twijfelachtig of dit nadeel gecompenseerd wordt door de voordelen van individuele vrijheid.

Noten

1. De term *hantiman*, door Herskovits en Herskovits (1936: 32) genoemd, schijnt in onbruik te zijn geraakt.
2. In de eerste plaats zijn er twee termen voor de ziel of geest: *akra* en *yeye*, die door sommigen als synoniemen worden beschouwd. Anderen zien in de *akra* een vitale, maar passieve grootheid, een ziel die ondergaat, en in de *yeye* een geest, een goddelijke vonk die de mens verbindt met *Anana*, het opperwezen. Er bestaat geen eensluidende opvatting over deze begrippen.
3. Penard en Penard 1913: 159; Herskovits en Herskovits 1936: 45; Wooding 1973: 123, 376; Schoonheym 1980: 61; Schoffelmeer 1982: 23; Stephen 1983: 10.
4. Wooding 1973: 232, 349, 376; Stephen 1983: 54; Schoffelmeer 1982: 13.
5. Dit geldt bijvoorbeeld voor de schrijfster Astrid Roemer en de zangeres Gerda Havertong (zie *De Volkskrant*, 2-8-1983, *ADEK*, 9e jrg. 13, oktober 1982 en *ADEK*, 10e jrg. 1, februari 1983).

Literatuur

- Achterhuis, Hans, *De markt van welzijn en geluk*, Ambo, Baarn 1984.
- ADEK, Informatie- en voorlichtingsblad van de stichting BEST, Amsterdam.
- Buschkens, W.F.L., *The family system of the Paramaribo creoles*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1974.
- Buschkens, W.F.L. De Creoolse bevolking, in: Helman, A., *Mozaïek der cultuurvormen*, De Walburg Pers, Zutphen 1977.
- Brana-Shute, Rosemary, Women, clubs and politics, *Urban Anthropology* 5 (2): 157-185, 1976.
- Comvalius, Th. A. C., Eén der vormen van het Surinaamsch lied na 1863, *West-Indische Gids* 21: 355-360, 1939.
- Comvalius, Th. A. C., Het Surinaamsch Negerlied: de banja en de doe, *West-Indische Gids* 17, 1935: 213-220.
- Dew, Edward M., *The difficult flowering of Suriname. Ethnicity and politics in a plural society*, Nijhoff, The Hague 1978.
- Eer, I. van, c.s., Matrifokaliteit: feit of uit de tijd, Kongresbundel zomeruniversiteit

Vrouwenstudies 1981: 31-34.

- Foucault, Michel, *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976.
- Helman, A., *Cultureel mozaïek van Suriname*, De Walburg Pers, Zutphen 1977.
- Helman, A., *Facetten van de Surinaamse samenleving*, De Walburg Pers, Zutphen 1978.
- Herskovits, M.J., en F.S. Herskovits, *Suriname Folklore*, AMS Press 1969, New York (1936).
- Hoetink, H., Gezinsvormen in het Caribisch gebied, *Mens en Maatschappij* 1961: 81-93.
- Kruyer, G.J., *Suriname, neokolonie in rijksverband*, Boom, Meppel 1973.
- Lenders, M., en M. van de Rhoer, *Mijn God, hoe ga ik doen*, SUA, Amsterdam 1984.
- Lewis, I.M., *Ecstatic religion*, Penguin, Harmondsworth 1971.
- Lier, R.A.J. van, *Samenleving in een grensgebied*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1949.
- Van Loghum Slaterus, Deventer 1971.
- Penard, F.P., en A.P. Penard, Surinaamsch bijgeloof, *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië*, 67, 157-183, 1913.
- Schoffemeer, J., Iets over de oorspronkelijke godsdienst der Creolen in Suriname, *Mededelingen van het Surinaams Museum* 38: 6-48, 1982.
- Schoonheym, P.E., *Je geld of ... je leven*, Utrecht: ICAU 1980.
- Schrijvers, Joke. Viricentrisme in de antropologie, *Sociologische Gids* 22, 1975: 233-253.
- Stephen, Henri J.M., *Winti: Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Nederland*, Amsterdam 1983.
- Thoden van Velzen, H.U.E., en W. van Wetering, Voorspoed, angsten en demonen, *Antropologische Verkenningen* 1 (2) 1982.
- Voorhoeve, J., en U.M. Lichtveld, *Creole Drum*, New Haven-London Yale Univ. Press, 1975.
- Wetering, W. van, Ziel en samenleving, in: *Bonoeman, Rastas en andere Surinamers*. Amsterdam, AWIC 1984: 51-74.
- Wooding, Charles J., *Winti, een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname*. Krips Repro, Meppel 1973.
- Wooding, Charles J., *Geesten genezen*, Konstapel, Groningen 1984.