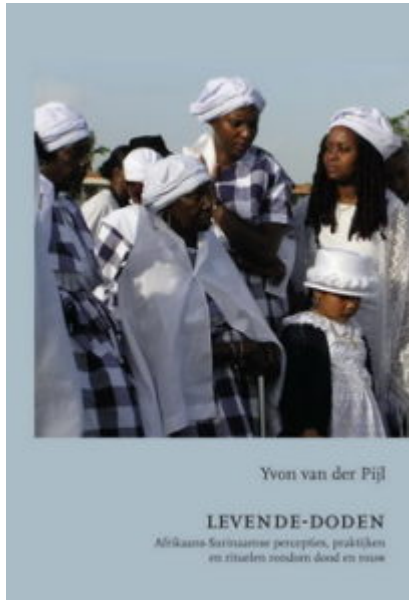


Levende-Doden ~ Wortels & wording



Mi a no mi, mi na mi...

I. Identificaties & attitudes

Het Nederlands aandeel in de transatlantische slavenhandel en de slavernij in de Nederlandse koloniën heeft buiten een kleine academische kring altijd weinig belangstelling gekend. De laatste jaren is daar verandering in gekomen. Surinaamse en Antilliaanse nazaten van slaven en andere betrokkenen hebben het slavernijverleden uit een stilzwijgen weten te halen, waarna een publieke discussie ontspon over de plaats die dit verleden moet krijgen in het collectief bewustzijn van zowel de voormalig kolonisator als de voormalig gekoloniseerden. In Nederland heeft dit onder andere geresulteerd in de onthulling, op 1 juli 2002, van een nationaal monument ter herdenking van het slavernijverleden en, een jaar later, in de opening van het Nationaal instituut Nederlands slavernijverleden en erfenis (NiNsee).**[i]** Ook in Suriname is er sprake van een opleving van de interesse in de slavernijgeschiedenis, het Nederlands kolonialisme en de doorwerking hiervan in het heden. Naast de jaarlijkse viering van de afschaffing van de slavernij op 1 juli, een nationale feestdag, zijn er het afgelopen decennium talloze initiatieven ontplooid die specifiek gericht zijn op de zogenoemde Afrikaans-Surinaamse wortels en wording.**[ii]** Binnen de broze constellatie van de Surinaamse staat, waar zowel de verscheidenheid als de eenheid wordt gevierd (cf. Eriksen 1998), lijken Creolen en Marrons steeds nadrukkelijker een identiteitspolitiek te voeren die haar pijlen richt op zelfrespect, erkenning en

eigenheid. De bijbehorende vertogen staan veelal in het teken van het (betreurde) verlies van de eigen cultuur en tradities of de eigen identiteit en bepleiten een zoektocht naar vergeten of genegeerde wortels. Het verleden van slavernij en kolonialisme speelt hierin dikwijls een toonaangevende rol: het heeft de ontwikkeling, ontplooiing en autonomie van het Afrikaans-Surinaamse volksdeel ernstig gefrustreerd. De dramatische toon is echter net zo veelzeggend als relativiserend. Het is namelijk de vraag wie zich nu werkelijk bedienen van dergelijk vertoog, wie er daadwerkelijk lijden aan genoemd verlies en wie er actief zoekende zijn. Baumann (1999: 65-67, 82-83) beschouwt deze preoccupatie met roots vooral als een 'ultramodern idee' en een metropolitaan fenomeen, dat aanvankelijk door een specifieke, beperkte groep wordt uitgedragen (Baumann 1999: 83):

Those who feel they have roots do not need to search for them, and many of those who "have" them want to get away from them. It is the uprooted who start and keep talking of roots.



Afbeelding 3: 'Heiden begrafenis op plantaadje', 1850 (collectie KITLV, Leiden, Nederland, nr. 36 C - 339)

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context zou het wat al te gemakkelijk zijn om te spreken van breed ervaren ontworteling of een collectief of cultureel trauma, zoals in Afrikaans-Amerikaanse studies wel gebruikelijk is (e.g. Eyerman 2001). Dit onderzoek heeft ook niet het doel om deze kwestie centraal te stellen. Toch is het zinvol en mijns inziens onvermijdelijk om stil te staan bij vragen en gevoelens rondom identiteit. Niet zozeer om bij te dragen aan de bloeiende industrie waarmee identiteitsstudies wel vergeleken worden (Bauman 2001: 121), maar omdat een verkenning van 'doodsattitudes' (Ariès 1985 [1983]; 1987 [1977];

1994 [1974], 1994 [1974]) onlosmakelijk verbonden is met mechanismen van sociaal-culturele identificatie en (on)zekerheden omtrent zelfidentiteit.

Door diverse disciplinaire velden heen is de relatie tussen dood en identiteit onderwerp van studie. Hierbij staat onomstotelijk vast dat de dood behoorlijke implicaties kan hebben voor de beleving van identiteit en sociale status. Iemands identiteit verandert niet alleen (tijdelijk) door het verlies van een persoon, die diende als bron van identificatie, maar ook door nieuwe verantwoordelijkheden en rollen die nabestaanden op zich dienen te nemen (Davies 1997: 3-4). Met name in de zogenoemde survivor theories staat hierbij het probleem van binding en verstoring centraal. Verdriet en rouw worden beschouwd als reactie op een extreme beschadiging van de sociale band die veroorzaakt wordt door een sterfgeval. Freudiaanse perspectieven geven in deze bijvoorbeeld de persoonlijke, psychologische gevolgen voor het zelf weer. Durkheimiaanse benaderingen benadrukken vooral de rituele en collectieve inspanningen die gericht zouden zijn op het herstel van de sociale orde. Van psychologie en filosofie tot sociologie en antropologie heerst de breedgedragen, klassieke opvatting dat reacties op overlijden alsmede de praktijken en rituelen die daarop volgen een dubbel doel dienen, namelijk het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid en bevordering van sociale cohesie. Zelfs in moderne samenlevingen, en daartoe reken ik ook de Surinaamse, waar als gevolg van processen als secularisering, individualisering, medicalisering en mondialisering sociale verbanden veranderen en de dood in toenemende mate zou worden verdrongen of ontkend (Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Ariès 1987 [1977], 1994 [1974]; Illich 1976; Elias 1984; Bauman 1992; Baudrillard 1993), is deze interpretatie, mits aangepast, houdbaar (zie e.g. Becker 1973; Baumann 1992; Seale 1998). De crux is evenwel hoe mensen zich onder dwingende of juist bevrijdende omstandigheden en ingrijpende veranderingen verhouden tot zich zelf, verwanten, gemeenschap, de Anderen, in het verlengde hiervan, de dood. Deze vraag werpt een ander licht op de relatie tussen identiteit en dood. Zij bevraagt namelijk niet welke implicaties de dood heeft voor identificatie processen en zelfbewustzijn, maar, vice versa, op welke wijze identificatie doodsatitudes, percepties, praktijken en rituelen rondom overlijden, begraven en rouw vorm en invulling geeft.

Het *memento mori*, of de *death imprint* (Lifton 1988: 18), dwingt mensen namelijk, onder welke omstandigheden dan ook, hun houding te bepalen ten opzichte van de dood, ook al is deze voor velen niet meer dan een onkenbare

zekerheid. Hoewel de manieren waarop mensen met de dood omgaan niet simpelweg afspiegelingen zijn van de manieren waarop mensen leven, bestaat er wel degelijk een verband tussen deze twee: doodsatitudes worden gekleurd door levenswijzen en opvattingen over de materiële en immateriële wereld (cf. Kloos 1990: 11; Barley 1996: 25). Net zoals de *ars moriendi* een *ars vivendi* impliceert – de kwaliteit van je leven is de graadmeter van je sterven – is in de omgang met en het denken over de dood de menselijk conditie geïmpliceerd. Ofschoon ik betwijfel of het verlies van wortels en identiteit karakteriserend is voor de Afrikaans-Surinaamse conditie, ben ik wel van mening dat het slavernijverleden en het Nederlands kolonialisme in meer of mindere mate tekenend is (geweest) voor de identiteitsconstructies en belevingen van vele Creolen en Marrons en derhalve voor hun houdingen ten opzichte van de dood. Zeker in de Creoolse context heeft deze historie geleid tot een ‘dubbelheid’ of ‘dubbelleven’ (Cairo 1984: 42) die wordt uitgedrukt in de aanhef van deze inleidende paragraaf: *Mi a no mi, mi na mi*.

Met *mi a no mi* (Ik ben mezelf niet) horen we de poëet Trefossa spreken, die zich in zijn werk, zowel qua inhoud als vorm, toelegt op de synthese tussen ‘eigenheid’ en ‘vervreemding’, tussen ‘oorspronkelijkheid’ en ‘moderniteit’.[iii] Trefossa is de vertolker van een bekend verschijnsel: het heen en weer getrokken worden tussen Suriname en Europa, het plaats geven aan ‘zwart’ en ‘wit’ gedachtegoed. Hierbij maakt hij gebruik van beelden uit beide werelden (zie Van Kempen 1989: 24-25, 28; Van Kempen 1999: 13; Cairo 1984: 42). Het weifelende *mi a no mi* vormt een contrast met het sterke *mi na mi* (ik ben ik) van volksdichter Dobru die, zoals we verderop zullen zien, één van de belangrijkste vlaggendragers was van het ‘zwart zelfbewustzijn’ en het Creools nationalisme.[iv] Beide schrijvers hebben met hun werk niet alleen bijgedragen aan de ontwikkeling van de Surinaams-Creoolse literatuur, maar ook aan de erkenning van de ‘eigen’ taal, het Sranantongo, en cultureel-religieuze beleving. De Creoolse auteur Edgar Cairo noemt de frases *mi a no mi* en *mi na mi* daarom ook zelfbewustwordingsuitspraken en identiteits- of strijdvaardigheidsbekentenissen (Cairo 1984: 42). Hij presenteert de uitspraken als dierbare monumenten, maar tegelijkertijd lijken ze niet meer dan momentopnamen te zijn geweest. Ten tijde van mijn veldwerk bleken het zelf- en collectief bewustzijn nog steeds in een spagaat te verkeren, waarbij mensen aangaven zowel zichzelf als niet-zichzelf te zijn.[v]

In het hiernavolgende wil ik de achtergrond en mogelijke voedingsbodem van

deze gesteldheid schetsen. In zekere zin poog ik, losjes geïnspireerd door Foucaults werk[vi], een kleine 'geschiedenis van het heden' te schrijven, waarbij de bewustwordingsuitspraken van Trefossa en Dobru als leidraad dienen. In de Afrikaans-Surinaamse wordingsgeschiedenis speelt zowel de orale traditie als de geschreven literatuur een belangrijke rol. In mijn beknopte duiding van deze geschiedenis wil ik daarom allereerst putten uit het werk en gedachtegoed van de schrijver Edgar Cairo. De thema's zelfbewustwording, eigenheid en de strijd die hierom geleverd moet worden, lopen als een rode draad door zijn oeuvre. Hierbij put hij veelvuldig uit het Creoolse stads- en plantageleven en de *Krioro* (Creoolse) 'levensfilosofie'. Geen enkele andere schrijver is, in de woorden van kenner Michiel van Kempen, "zo ver gegaan in het peilen van de diepte van de Creoolse cultuur". Cairo's werk draait om "het negerschap in al zijn facetten", hetgeen ook doorklinkt in zijn stijl, die sterk beïnvloed is door de Creoolse orale traditie en doordrenkt is van "uitroepen, spreekwoorden en taalvirtuositeit die de beste vertellers in hun arsenaal hebben"(Van Kempen 1999: 13, 18; Van Kempen 1989: 161). Cairo's schrijven beoogt echter veel meer dan stilistische hoogstandjes, het vormt een onderdeel van zijn onophoudelijke aanklacht en strijd: de strijd om erkenning van taal, cultuur en traditie, de aanklacht tegen slavernij, (neo)kolonialisme en de vervreemding die daarvan het gevolg is. Dit laatste element vertaalt hij in de 'Cairojaanse' begrippen 'negerverdriet' of 'bestaansverdriet', welke als het leidmotief van zijn werk en leven opgevat kunnen worden en die ik heb aangegrepen om een aanvang te maken met mijn verhaal. Het gaat mij in het gebruik van Cairo's werk en andere literaire bronnen overigens niet zozeer om het 'waarheidsgehalte', maar om de manier waarop er geschreven en gesproken wordt over slaven en hun nazaten, die vervolgens weer gereproduceerd wordt in hedendaagse vertogen, beeldvorming en identificaties.

Cairo's 'bestaansverdriet' belicht vooral de pijnlijke gevolgen van een gebrek aan harmonie, maar het heeft ook een keerzijde. Goffman (1968) en Scheff (1990) geven bijvoorbeeld aan dat, in de alledaagse interactie, ervaringen van verlies, uitsluiting en vernedering voortdurend worden afgewisseld met momenten van herstel, en dat de beschadiging van sociale banden altijd weer aanleiding vormt voor reparatie.[vii] Ook de door Cairo geschetste disharmonie roept reacties op, die hij vertaalt in termen van verzet en strijdvaardigheid. Beide facetten zal ik verderop duiden aan de hand van twee gedichtfragmenten, waarna ik ze koppel aan respectievelijk (de verbeelding van) het slavernijverleden, de wreedheid hiervan en de weerstand die het plantocratisch slavernijstelsel heeft

opgeroepen. Via het historische moment van de emancipatie, de afschaffing van de slavernij in 1863, zal ik vervolgens de discussie aanzwengelen over het beeld van de Afrikaans-Surinaamse gemeenschap zelf en de rol van creolisering in deze. Het proces van creolisering wordt daarbij, middels een klein intermezzo, vanuit het antropologisch debat beschouwd, teneinde aan te geven dat het vertoog en de wens van harmonie en eenheid (vooralsnog?) een illusie zijn. Dit laatste neemt niet weg dat het nationalistisch streven, dat vooral vanaf halverwege de vorige eeuw opgeld deed, en de recente inspanningen, waaraan in het begin van deze inleiding is gerefereerd, een aanmerkelijke rol hebben gespeeld in de constructie van een *imagined community* (Anderson 1991 [1983]). In de paragraaf *Wi na wi?* beschrijf ik deze ontwikkelingen en verken ik de grenzen van een mogelijk gedeelde identiteit. In de reflectie, getiteld *wor(s)teling*, zal ik tenslotte aankomen bij een voorlopige conclusie ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse identificatieprocessen en de mogelijke implicaties hiervan voor houdingen ten opzichte van dood en belevingen omtrent religiositeit. Vragen als 'wie ben ik?', 'waar kom ik vandaan?', 'waar behoor ik toe?' en 'waar ga ik heen?' krijgen in deze slotbeschouwing een eerste duiding. Dit laatste is echter niet mogelijk zonder een beknopte plaatsbepaling ten aanzien van het veelgebruikte en niet zelden kameleontische identiteitsbegrip. Voordat we overgaan tot Cairo's 'bestaansverdriet' daarom allereerst een kleine verkenning van identiteit en verwante begrippen.

De vele gedaantes van zelf en identiteit

Bovenstaande inleiding suggereert een bepaalde positie ten opzichte van begrippen als identiteit en het zelf. Sterker nog, door bijvoorbeeld te verwijzen naar Cairo's 'dubbellevens' en processen als creolisering heb ik me ogenschijnlijk al in het identiteitsdebat opgesteld. Genoemde verwijzingen dienen inderdaad een duidelijk doel, namelijk het verwerpen van mogelijke essentialistische benaderingen van identiteit en verwante begrippen. Geheel in de traditie van de huidige academische canon distantieer ik me van de notie van een coherente, vaststaande en oorspronkelijke identiteit, zoals deze bijvoorbeeld door de psycholoog Erikson (1950, 1968) is geïntroduceerd (cf. Appiah & Gates 1995: 1). Zelf en identiteit 'ontstaan' in interactie met anderen en binnen de context van de sociale leefwereld, hetgeen Amerikaanse pragmatisten en symbolisch interactionisten als James (1961[1892]), Cooley (1964[1902]) en Mead (1934) al aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw beweerden. Goffmans (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life* vormt in zekere zin de sublimatie van deze sociologische interpretatie. De idee van 'het zelf in de sociale

context' is, ondanks kritiek (e.g. MacIntyre 1985: 32; Jenkins 1996: 68-69; Cohen 2000: 5), naar mijn mening nog steeds bruikbaar.**[viii]** Niet in de laatste plaats vanwege Goffmans dramaturgische terminologie en zijn bijzondere aandacht voor rituele aspecten van interactie.

In tegenstelling tot wat velen denken, hadden bovengenoemde interactionisten ook al aandacht voor de meervoudigheid van het zelf.**[ix]** Toch was het pas in het kielzog van de antropoloog Fredrik Barth (1969), die duidelijk beïnvloed is door Goffmans werk (Cohen 1994: 10; Jenkins 1996: 23), dat een notie als meerduidigheid onlosmakelijk verbonden raakte met opvattingen over identiteit. Barths werk heeft sowieso aan de basis gestaan van een aantal baanbrekende ideeën ten aanzien van het identiteitsbegrip, die ook mijn opvattingen hebben gevormd. Met name zijn nadruk op (etnische) grenzen in plaats van de "cultural stuff that it encloses" (Barth 1969: 15), heeft een belangrijke rol gespeeld in de huidige opvattingen over identiteit en verwante begrippen. Volgens Barths benadering zitten (groepen) individuen niet gevangen in hun sociale en culturele setting, maar zijn ze nadrukkelijk handelende actoren die bewust hun doelen nastreven. Grenzen en identiteiten 'ontstaan' derhalve niet alleen in relatie tot anderen, maar worden (bewust) gecreëerd om zich te onderscheiden van de Ander. Identiteiten zijn binnen deze analyse te beschouwen als fluïde en situationeel contingente subjecten en objecten van onophoudelijke onderhandeling (Jenkins 1996: 23). Dit soort inzichten hebben geleid tot het hedendaagse, breedgedragen begrip van identiteiten als sociale, culturele constructies of processen, en hebben bijgedragen aan de idee van fragmentatie of meerduidigheid van identiteit en het zelf (e.g. Appadurai 1986; Clifford 1988; Ewing 1990; Giddens 1991; Friedman 1994; Hall & Du Gay 1996). Het werk van Fredrik Barth heeft welbeschouwd aan de wieg gestaan van allerlei constructionistische benaderingen van het identiteitsbegrip.

Studies naar de laat- of postmoderne conditie hebben deze benaderingen verder aangescherpt.**[x]** In een wereld waar geen plaats meer is voor 'grote verhalen' (Lyotard 1983), en waarin een overvloed aan levensstijl keuzes en een gebrek aan traditionele richtlijnen lijken te bestaan, is het zelf verre van eenduidig en worden identiteiten voortdurend ge(re)construeerd. Een probleem dat veelvuldig aan de orde komt binnen deze gedachtegang, is de onzekerheid ten aanzien van identificatie binnen een omgeving die gekarakteriseerd wordt door voortdurende verandering (Branaman 2001: 173). Toonaangevende auteurs als Giddens (1991)

en Gergen (1991) bijvoorbeeld presenteren een inconsistent en verdeeld of gefragmenteerd zelf, dat verteerd wordt door twijfel en zwaar gebukt gaat onder het juk van keuzevrijheid en erodering of afwezigheid van richtinggevende tradities. Er zijn zelfs stemmen die in navolging van Baudrillard (1983) beweren dat er geen echte of authentieke identiteit meer bestaat. Binnen deze visie is er hooguit sprake van een hyperreële identiteit, waarbij werkelijkheid en verbeelding continu vermengd en verward worden met elkaar, en een voortdurende mix van stijlen en referentiepunten plaatsvindt (zie Holstein & Gubrium 2000).

Hoewel zeker het debat over hyperrealiteit nog lang niet uitgekristalliseerd is, kan er hoe dan ook vastgesteld worden dat er in het identiteitsdebat een verschuiving heeft plaats gevonden van een primordialistische, essentialistische visie naar een instrumentalistische, relativistische en constructionistische benadering. Tegenwoordig worden identiteit en het zelf als bijzonder flexibel, reflexief en meerduidig gepresenteerd.**[xi]** Het hedendaagse leven en iemands mogelijke antwoorden op vragen als 'wie ben ik?' en 'waar behoor ik toe?' zijn in dit vertoog, als gevolg van modernisering en mondialisering en onder druk van laat- of postmoderne condities, in toenemende gefragmenteerd en *disembedded* (Giddens 1991) of *disencumbered* (MacIntyre 1985). Er wordt daarom ook wel gepleit voor de term identificatie in plaats van identiteit of identiteiten, teneinde de actieve, processuele, immer voortdurende en incomplete dimensies van het begrip en verschijnsel te benadrukken (e.g. Hall 1996; Otto & Driessen 2000; Bauman 2001; Van Meijl & Driessen 2003).

Ook mijn opvattingen over identiteit en zelf zijn sterk constructionistisch geïnspireerd: identiteit is geen eenduidig, vaststaand gegeven, maar een dynamisch, veranderlijk proces. In de geest van Giddens (1991) beschouw ik de constructie van identiteiten en het zelf als een meerduidig, reflexief project. Actoren (re)presenteren zich door voortdurende reflectie op zichzelf en anderen in een min of meer coherent geconstrueerd biografisch verhaal, waarbij ervaringen uit het verleden en een voorgestelde toekomst met elkaar verenigd worden. Om al te statische voorstellingen te vermijden, prefereer ik dan ook de hierboven voorgestelde term identificatie. Ik wil echter wel een paar kanttekeningen plaatsen bij het gretig omarmde constructionisme en de zojuist gepresenteerde benaderingen. Allereerst zou ik het huidige tijdsgewricht en de daarbij behorende identificatieprocessen niet eenzijdig willen kenmerken door

(ontologische) onzekerheid en radicale twijfel, zoals Giddens, Gergen en anderen (zie e.g. Bauman 1993, 1997; Munters 1998) nogal gemakkelijk doen, noch beschouw ik fragmentatie en meerduidigheid als een recent filosofisch en reflexief probleem (zie Bauman 1996; Siebers 2000).**[xii]** Ten tweede zijn processen van identificatie in al hun dynamiek en veranderlijkheid nooit los te koppelen van een zekere mate van continuïteit. Ghorashi (2003: 27-29) spreekt in dit geval van gesitueerde verandering en gebruikt Bourdieu's habitus-begrip – als *embodied history* (Bourdieu 1990: 56) – om de rol van continuïteit en de plaats van verleden in hedendaagse identificatieprocessen te duiden. Hiermee geeft ze aan dat mensen niet altijd vrij en ongehinderd hun identiteiten kunnen veranderen, noch bewust kiezen voor een bepaalde identiteit. Ook in het hiernavolgende zullen we zien hoe gebeurtenissen en vertogen uit het verleden bewust of onbewust, gewild of ongewild hun stempel drukken op huidige processen van identificatie. Zelf en identiteit zijn, kortom, *embodied* en worden voortdurend sociaal, cultureel en historisch gemedieerd (cf. Cohen 2000). Hierdoor zijn er grenzen aan de constructionistische benadering en dit laatste geldt, ten slotte, ook voor opvattingen en connotaties omtrent het processuele, relativistische karakter van identificatie.

Identiteiten zijn, net als culturen, niet statisch. De constructionistische twijfel aan bijvoorbeeld onveranderlijkheid en oorspronkelijkheid is daarom terecht. Desalniettemin worden zowel identiteiten als culturen voortdurend statisch gemaakt. Met name media en (populistische) politieke retoriek kenschetsen zich regelmatig door uitermate essentialistische zienswijzen. Maar ook in de alledaagse interactie bedienen mensen zich van een dergelijk perspectief. Baumann(1996; 1999) geeft op overtuigende wijze weer hoe en waarom essentialistische benaderingen onherroepelijk deel uitmaken van de dagelijkse werkelijkheid. Zo beroepen actoren zich vanwege opvoedkundige redenen, vanuit een behoefte aan eenheid of continuïteit, of teneinde bepaalde collectieve rechten te kunnen opeisen voortdurend op hun vermeende homogene, authentieke en vaststaande cultuur of identiteit. Dit geschiedt middels een proces of mechanisme dat Baumann, in navolging van Berger & Luckmann (1967: 106) en Comaroff & Comaroff (1992: 61), aanduidt met de term reification. Kort gezegd komt het erop neer dat mensen bewust of onbewust allerlei sociale en culturele fenomenen beschouwen of begrijpen als een wezenlijk ding, een stoffelijk product, en dat verschillende vormen van identificatie, nationaal, etnisch of religieus, samenvallen met of gereduceerd worden tot een bijzonder beperkt,

essentialistisch cultuurbegrip. In tegenstelling tot verstokte constructionisten, echter, verwerpt Baumann dit laatste niet. De informant heeft immers altijd gelijk. Het getuigt volgens Baumann daarom ook van grote arrogantie of simplisme om populaire essentialistische opvattingen en overtuigingen af te doen als ‘valse ideologieën’ of ‘vals bewustzijn’, gezien deze hoe dan ook onderdeel vormen van de werkelijkheid die bestudeerd wordt. Onderzoekers dienen daarom in eerste instantie te begrijpen hoe deze opvattingen en overtuigingen in elkaar steken, waarom mensen ze gebruiken en met welk doel of verlangen. Verrassend genoeg, voegt Baumann er aan toe, blijkt bij nader onderzoek dat juist diegenen die een gereïficeerde, essentialistische opvatting van cultuur of identiteit belijden, in hun handelen vaak gekenmerkt worden door een processuele, constructionistische houding: “The rhetoric is essentialist, yet the activity is processual” (Baumann 1999: 91; cf. Appiah & Gates 1995: 436). Er hoeft daarom ook geen keuze gemaakt te worden tussen de twee vermeende tegengestelde theorieën – de essentialistische benadering enerzijds en de constructionistische visie anderzijds. Mensen, inclusief wetenschappers, blijken namelijk in hun denken, praten, schrijven en handelen zowel essentialistische als constructionistische benaderingen (afwisselend) te hanteren. Baumann duidt deze bekwaamheid aan als ‘duale discursieve competentie’, waarmee beide theoretische benaderingen als vertogen van en over cultuur en identiteit worden beschouwd en actoren zich afhankelijk van context, wens of doel van het één of andere vertoog kunnen bedienen. Ofschoon ik binnen het academische bedrijf een constructionistische benadering prefereer, kan ik, als veldwerker, niet anders dan Baumanns ‘duale discursieve competentie’ onderstrepen en navolgen. Ook in mijn onderzoek werd ik namelijk voortdurend geconfronteerd met het reïficeren van de eigen of andermans identiteit en cultuur. Bovendien maak ik in mijn eigen schrijven ook gebruik van een essentialiserende terminologie – het zou anders onmogelijk zijn de onderzoekspopulatie te benoemen en te beschrijven. Het (tijdelijk) bevriezen van identiteiten is, met andere woorden, zo nu en dan onvermijdelijk in de alledaagse sociale en wetenschappelijke praktijk. In de hiernavolgende hoofdstukken zal ik me daarom, in navolging van Baumann, vooral richten op de vraag hoe en waarom mensen zich van verschillende vertogen bedienen, in plaats van me bezig te houden met de bewijsvoering van één bepaalde theoretische mogelijkheid.

In het duiden van de mogelijke verlangens en doelen zal ik daarbij zowel proberen te wijzen op instrumentalistische als symbolische aspecten en benaderingen van

identificatie.**[xiii]** Wederom gaat het hier niet om dichotome, elkaar uitsluitende visies. Identificaties kunnen afwisselend of tegelijkertijd een bepaald nut of strategisch doel dienen, alsmede tegemoet komen aan niet utilitaire verlangens op het gebied van zingeving en uiting geven aan gevoelens van verbondenheid. In het eerste geval wordt (etnische) identiteit vooral beschouwd als organiserend principe of instrument teneinde bepaalde politieke doelen te bereiken en toegang te verkrijgen tot schaarse hulpbronnen (A. Cohen 1974a, 1974b, 1981). In het tweede geval wordt er gerefereerd aan de moeilijker te bevatten psychologische en emotionele dimensies van (etnische) identificatie en onderscheid (cf. A. P. Cohen 1985; A. P. Cohen 1994: 120-121). Net als Eriksen (1998;2002 [1993]: 141) onderschrijf ik de coëxistentie van beide kwaliteiten, hetgeen Eriksen onder andere uitdrukt in de term *dual ethnicity*.

Zoals uit bovenstaande verwijzing naar Eriksen onder andere blijkt, hebben een deel van de door mij gebruikte referenties hoofdzakelijk betrekking op etniciteit. In dit hoofdstuk ligt de nadruk ook op de zogenaamde etnische identificatie.**[xiv]** In veel gevallen gaat het hier echter vooral om een analytisch onderscheid. In de praktijk blijken nationale, culturele, etnische en religieuze identificaties vaak door elkaar heen te lopen, hetgeen in dit hoofdstuk bijvoorbeeld zal blijken uit de relaties tussen Creools nationalisme, 'Afrikaanse wortels', *kulturu* en *winti*, waarmee respectievelijk wordt geappelleerd aan volk, afkomst, cultuur, levensstijl en religie. Bovendien zijn er talrijke andere velden waarin convergentie (Baumann 1996; 1999) plaatsvindt, of die vorm geven aan *common denominators* (Eriksen 1998).**[xv]** Door identificatie en solidariteit met en binnen dit soort velden worden etnische identiteiten voortdurend gerelativeerd. De ene identificatie wordt met andere woorden altijd weer doorkruist door de andere, hetgeen door Baumann (1999: 118, 127, 139, 141) wordt aangeduid met *cross cutting cleavages*. Hoewel het onmogelijk en niet mijn intentie is om op deze plaats zicht te geven op allerlei verschillende identificaties en mogelijke intersecties, wil ik wel ruimte geven aan de diverse stemmen ten aanzien van etnisch-culturele identificatie en Afrikaans-Surinaamse historiciteit. Want al zijn identificatieprocessen in meer of mindere mate *embodied* en gedisciplineerd, ze geven geen gelegenheid voor eenduidige lezing. Vooral op het gebied van Afrikaans-Surinaamse religie en spiritualiteit, in het bijzonder *winti*, wordt er in toenemende mate gewezen op een soort Bakhtiniaanse polyfonie of multi vocaliteit (e.g. Van Wetering 1998a, 2001), hetgeen vanaf hoofdstuk 3 de aandacht zal krijgen. Ook het verhaal over Afrikaans-Surinaamse wording en

wortels kenmerkt zich echter door meerstemmigheid.

De mens maakt zijn eigen geschiedenis, stelt onder andere Said (2003 [1978]: 4-5) in navolging van de filosoof Vico. Dit laatste moge geen verrassing zijn onder het contemporaine poststructuralistische en -modernistische gesternte. Echter, het gaat Said niet zomaar om de constructionistische idee van 'maakbaarheid', maar vooral om het humanistische vermogen van de mens om weer zijn of haar eigen geschiedenis te herontdekken, te scheppen, te herscheppen, te vertellen en op te schrijven, ook al is dat hem of haar afgenomen. Dit vermogen of verlangen is in toenemende mate aanwezig in de Afrikaans-Surinaamse realiteit en biedt aan verschillende mensen verschillende mogelijkheden voor de beleving van identiteit. Een van de vele stemmen is die van wijlen Edgar Cairo. Deze verteller toont onder meer aan dat het verhaal niet alleen een geschikte metafoor is voor de menselijke identiteit, maar ook bij uitstek het medium is met behulp waarvan identiteiten worden vormgegeven. Hierin herkennen we, ter afsluiting van deze begripsverkenning, Ricoeurs (1984-1988) narratieve identiteit, die in Cairo's geval vooral wordt gevormd door onderstaand 'bestaansverdriet'.

Bestaansverdriet

Een belangrijke plaats in Cairo's werk wordt ingenomen door de Afrikaanse oorsprong van 'de Surinaamse neger'. Het is bijvoorbeeld een terugkerend thema in de stellingen waarmee hij zijn verzamelbundel *Lelu! Lelu! Het lied der vervreemding* opent (Cairo 1984: 9). Tot Cairo's spijt en woede is deze Afrikaanse oorsprong echter grotendeels onderdrukt, vergeten en genegeerd (Cairo 1984: 58):

Doordat men veel te weinig onderzoek van de eigen kultuur pleegde, konden vele gegevens aldus verloren gaan, bang als men was geen eer te behalen met 'dom afgodische negerachtige dinges'. Ja, er dreigde zelfs iets besmettelijks: men zou neger z'n schande op zich laden. Dat heet dan in het Surinaams-Nederlands: een hebi op je nemen. Nóg erger: als je je inliet met negerdinges kwam je er nooit meer vanaf! Boze geesten... ze zouden je hatelijk treffen! Je zou nooit meer ophouden 'Winti's te dansen en Dinges te dienen in afgoderij!' Vervloekt was je, vervloekt met de kunu's van neger z'n buik!

Het dreigende stigma vernegerd te zijn, heeft volgens Cairo velen ervan weerhouden zich onbezwaard te vereenzelvigen met het eigen culturele erfgoed en is volgens veel van mijn respondenten inderdaad een obstakel geweest in de overdracht van kennis en tradities. Kinderen werden onwetend gehouden en bij te

veel nieuwsgierigheid weggestuurd en beticht van vrijpostigheid: “Jo neger jo! Mars! Ga leren! Wat wil je van negerdinges weten, jo domkoe!” (Cairo 1984: 146). Uitbranders als deze zijn vooral een wat oudere generatie Creolen niet onbekend en sluiten naadloos aan bij de ervaringen uit hun eigen kindertijd. De koloniale gesel van miskenning, verbodsbepalingen en het al dan niet geïnternaliseerde assimilatiestreven, waarbij met name het onderwijs en christelijk geloof als instrument werden gebruikt, heeft vele generaties Creolen doen opgroeien in een sfeer van taboe en schaamte.**[xvi]** Simpler gezegd: alles wat niet Hollands was, was fout... en tot op de dag van vandaag wordt er, door alle Creoolse geledingen heen, gerefereerd aan deze norm. Onderstaand beklag is opgetekend uit de mond van Andres Denz, een kosmopolitisch ingestelde vijftiger, die op verschillende plaatsen in Europa en Zuid-Amerika heeft gewoond en gewerkt en uit een kring van actieve *dinari* (lijkbewassers) komt. Hij is in zekere zin de belichaming van Cairo's ‘dubbelleven’: een middenklasse Creool, die tussen verschillende leefwerelden beweegt en met een zekere wrok op zijn eigen opvoeding en jongere jaren terugkijkt:

Mensen, vroeger... Als wij praatten, zeiden we: ach, je bent van de Heerenstraat... dan bedoel ik je bent elite. Die mensen die in de Heerenstraat woonden, die probeerden zo Hollands mogelijk te zijn. Dus hoe Hollandser je was, hoe beter geaccepteerd je was [...] Ik was vernegerd als ik Surinaams sprak... Men heeft je nooit geleerd van jezelf te houden... Postkoloniale tijd, of koloniale tijd in de postkoloniale tijd, want vandaag loopt dat spook nog rond.

Het spook waar Denz het over heeft, loopt inderdaad nog rond. In de komende hoofdstukken zal bijvoorbeeld beschreven worden hoe een consult aan een duman (een ritueel specialist/e), het bijwonen van een winticeremonie, of het uitvoeren van bepaalde voorschriften na een overlijden nog regelmatig verhuld worden voor de omgeving. Tegelijkertijd klinkt meer dan eens de verzuchting: “mi na nengre, ma mi no e sabi kulturu sani” (“ik ben neger, maar ik weet niet van culturele dingen”).**[xvii]** Soms klinkt hierin spijt door, zoals bij een goed bevriende informant het geval was: maar wat graag zou hij ingevoerd zijn in de wereld van de winti, maar een strenge “Hollandse opvoeding” heeft hem altijd verre gehouden van de zaken, die voor zijn gevoel heimelijk op de achtererven in zijn buurt plaatsvonden. Andere keren heeft de uitspraak meer het karakter van een weggewuifd excuus: je kan het mij wel vragen, maar ik weet van niks. Onder het mom van de *odo* (gezegde) *ala nyan bun fu nyan*, *ma ala taki no bun taki* leerde ik in ieder geval dat er over bepaalde kulturu zaken maar beter gezwegen kon

worden.[xviii]

Cairo (1984: 90-91) schrijft deze houding toe aan een voortdurend 'half geworteld-zijn'. Een toestand die hij bijvoorbeeld ook waarneemt in problemen rondom taalgebruik – “we are half-tongued people, never speak the whole” – en die hij uiteindelijk aanduidt met een soort existentieel 'bestaansverdriet':[xix]

[D]ie pijn, die last die de neger draagt, [voorvloeiend] uit een geschiedenis waarin de neger in een onderdrukte positie niet vrij genoeg was om zijn zelfbewustzijn te ontplooiën en die nu nog als een overgeërfde last op hem drukt. Wantrouwen en jaloezie, voortkomend uit een minderwaardigheidsgevoel maken zelfvertrouwen dat gebaseerd is op het positieve bewustzijn van een eigen cultuur onmogelijk.

Ondanks verschuivingen binnen zijn aandachtsveld is deze pijn altijd aanwezig gebleven in Cairo's schrijversloopbaan. Naast 'verhollandsing' is vooral het verloren contact met de 'eigen, zwarte levensfilosofie', waarvan onderstaand gedichtfragment een uiting is, debet aan het 'bestaansverdriet'.

Verbroken evenwicht, verloren eenheid

Ik ben een ruiter zonder paard

Ik ben het paard dat onbereden

De weide niet meer draven ziet.[xx]

De zwarte levens- of bestaansfilosofie waaraan Cairo refereert, is synoniem met de Creoolse levensbeschouwing die aangeduid wordt met *winti* of *kulturu*. Wezenlijk in *winti* is volgens Cairo dat alles, elk wezen en elk ding, binair is. Op alle denkbare niveaus schuilt donker en licht, goed en kwaad, en gaat het om het behouden of aanbrengen van een evenwicht tussen deze twee-eenheden.[xxi] Het te behouden of herscheppen evenwicht beheerst de meest uiteenlopende domeinen, zoals die van geluk-ongeluk, armoede-welstand, ziekte-gezondheid, leven-dood en aards bestaan-geestelijke wereld. En een verstoord evenwicht betekent simpelweg problemen of vice versa: “alles wat niet in orde is betekent: een verbroken evenwicht” (Cairo 1984: 535-536). Bovenstaand gedichtfragment geeft één van de essenties van verbroken evenwicht weer: de desintegratie van het zelfbeeld door de verloren harmonie tussen de aardse en geestelijke wereld. Cairo ziet de mens hier als “het Paard der Goden”. Men raakt volgens hem “immers bezeten van goden en geesten”, de zogenoemde *winti*. [xxii] Echter door vervreemding van de eigen cultureel-religieuze ervaringswereld kan men het

contact met de *winti* kwijtraken, waarmee de harmonie tussen de geestelijke en aardse wereld wordt doorbroken en de mens zijn of haar identiteit of eigenheid verliest (Cairo 1984: 138, 181).

Het beeld van het onbereden paard toont allereerst een persoonlijk drama, het verhaal is niettemin groter. In overdrachtelijke zin lezen we hier over een collectieve vervreemding. De uit West-Afrika getransporteerde slaven en hun nakomelingen waren in meer of mindere mate gedwongen afstand te doen van hun levensbeschouwing en cultureel-religieuze stijlen, waardoor het nastreven van het beoogde evenwicht een hachelijke zaak werd. Dit had niet alleen persoonlijke gevolgen, maar had aldus Cairo ook zijn weerklink op bovenindividueel niveau.

De sociale cohesie werd ernstig ondermijnd. Het onbereden paard vormt derhalve ook een metafoor voor de desintegratie van een collectief beeld, voor een verloren eenheid, een uit elkaar geslagen kudde. Maar dit vermeende verlies van eigenheid en eenheid gaat uiteraard niet zonder slag of stoot. “If the victims of progress and empire are weak, they are seldom passive”, stelt James Clifford (1988: 16) en dit geldt zeker ook voor de Surinaamse slaven en hun nazaten, die in het hiernavolgende acte de presence geven van hun weerstand en rebellie.

Verzet en strijdvaardigheid

*Het uur waarop mijn paard en ik
in vol galop gaan, is geslagen:
uur van het zelfbewuste uitbreken
van Mens als Paard der Goden!***[xxiii]**

Ook in dit fragment ontmoeten we weer de “Mens als Paard der Goden”, maar nu strijdbaar. Er wordt een beeld geschetst van een woeste ruiter, een opstandeling te paard. Dit is, net als hierboven, niet louter een ruiter in de letterlijke zin des woords. Cairo presenteert hier wederom een persoon waarin het aardse en het geestelijke samenkomen. En déze persoon trekt ten strijde – bewust. Voor de dichter staat dit fragment met name voor “[r]evolutie bedrijven met hart en ziel” (zie Cairo 1984: 138-139) en het vormt in die hoedanigheid onderdeel van een serie ‘revo-verzen’ of protestgedichten.**[xxiv]** Het protest wordt echter wel nadrukkelijk “vanuit de zwarte cultuur, vanuit het negerzijn” geproclameerd (Cairo 1984: 136-141), hetgeen de ‘revo-verzen’ tevens een meer tijdloos karakter

geeft.

De dichter roept namelijk op tot een bewuste cultureel-religieuze profilering door het praktiseren van winti, hetgeen al vanaf de slaventijd als bedreiging, daad van protest of vorm van verzet ervaren werd. Zo werd bijvoorbeeld de extatische *watramama*-dans met haar in bezit genomen dansers door blanke planters gevreesd, onder andere omdat zij aan zou zetten tot rebellie. Over de daadwerkelijke invloed van winti en trance als revolutionaire dreigingen, gevaar voor de bestaande machtsverhoudingen en bron van opstand verschillen de meningen, maar dat het een voortdurende aanleiding tot onrust en discussie was, valt moeilijk te ontkennen (zie Hartsinck 1770: 909; Blom 1786: 391-392, 398; Landbouwkundig Genootschap de Eensgezindheid 1804: 17; Benoit 1980 [1839]: 64; Schiltkamp & Smidt 1973: 896; Buddingh' 2000: 103-104).²⁵ Niet alleen zijn er voorbeelden van geslaagde vluchtpogingen die vooraf gegaan zijn door bepaalde winti-gerelateerde danspartijen, er zijn door de tijd heen ook talrijke andere momenten aan te wijzen waarin zowel gevoelens van trots en strijdbaarheid voor een belangrijk deel tot uitdrukking komen in de veel bevochten eigen kultuur, in het bijzonder religie en taal. Cairo's dichtregels verwoorden daarom ook een uiting van verzet van álle tijden, omdat ondanks onderdrukking de zwarte geschiedenis van de voormalige slavenkolonie vanaf het vroegste begin een gevecht om autonomie vertoont. Deze geschiedenis kent net als Cairo's poëzie twee verhalen: verstoring, vernietiging en vernedering enerzijds en inventiviteit en strijdlust anderzijds. Laten we deze historie wat nader beschouwen.

Beelden van het slavernijverleden

De volksplanting Suriname was al bijna een eeuw in Hollandse handen toen de Schots-Nederlandse huurling John Gabriel Stedman na een zeereis van enkele weken voet op Surinaamse bodem zette. Zijn aanvankelijke enthousiasme sloeg al snel om in teleurstelling en ontzetting. We schrijven 1773 en volgen de kapitein naar de wal van Paramaribo (Stedman 1987 [1799-1800]: 10-11):

Verscheiden Compagnieën, terwyl wy op de reede lagen, gingen dikwils aan land, en ik vergezelde hen op hunne tochten; maar het genoeg, dat ik mij had voorgesteld, met een zoo aangenaam land te doorkruissen, en vooral na zoo lang op een Schip als gevangen gezeten te hebben, wierd zeer verstoord door een voorwerp, dat zig na myne ontscheeping, het eerst aan myn gezicht vertoonde. Het was eene jonge Negerin, wier geheele kleding bestond in een lap linnen, om

de lenden vast gemaakt, en welke, even als de huid van haar lichaam, op verscheidene plaatsen was van één gescheurd. De misdaad van dit ongelukkig slachtöffer der dwingelandye bestond daar in, dat zy haare taak, waarschyntlyk voor haar te zwaar, niet had afgewerkt. Zy werd gevolgelyk verweezen om tweehonderd geessel-slagen te ontfangen, en eenige maanden lang een gewicht van ten minsten tweehonderd ponden voort te trekken, het welk aan een keten van verscheide voeten lang gehecht was, en waar van het ander einde aan een ring om de voet by den enkel was vast gemaakt. Over zulk een wreed schouwspel ten sterksten aangedaan, teekende ik dit ongelukkig schepsel af, en behield eene smartelyke nagedagtenis over de onmenschelykheid der planters, omtrent de ongelukkigen, die aan hunne magt onderworpen zyn.

Stedman had zich als kapitein van een Schotse brigade verhuurd aan het Staatse leger voor een expeditie tegen rebellerende slaven in de kolonie. Gedurende zijn verblijf in Suriname legde hij zijn belevenissen vast in een dagboek, dat later, in 1796, werd uitgegeven onder de titel *Narrative of a Five Year's Expedition Against the Revolted Negroes of Surinam*. In dit werk tekent de kapitein in woord en beeld een breed panorama van de Surinaamse kolonie ten tijde van de Bonioorlogen.**[xxvi]** In zijn verslag van de expedities in het oerwoud worden sensationele anekdotes afgewisseld met beschrijvingen van flora en fauna en wijsgerige contemplaties, maar het zijn vooral de talrijke en uitvoerige beschrijvingen van de wreedheden tegen de slavenbevolking die het boek grote bekendheid hebben gegeven. Na zijn eerste ontmoeting met de “onmenschelykheid der planters” zou Stedman nog vele malen getuige zijn van de gruwelijke behandeling van de slaven, welke hij niet zelden omstandig heeft opgetekend. Het was uiteraard niet alleen deze opmerkelijke kapitein die de wreedheden en excessen in de kolonie vastlegde. In verscheidene vroege beschrijvingen vinden we de gewelddadige planterspraktijken terug (e.g. Hartsinck 1770). Lange tijd was de slaaf in de ogen van kolonisten niet meer dan een dier of een ding, een kapitaalgoed of bezit. Voor de wet waren slaven slechts een rechtsobject: ze konden geen eigen bezit hebben, niet getuigen in een rechtszaak, noch in het huwelijk treden. Surinaamse slaven waren daardoor volledig overgeleverd aan de willekeur van hun eigenaars, planters of opzichters, die voor het lichtste ‘vergrijp’ al tot de gruwelijkste straffen in staat waren. Vooral de Spaanse bok staat in deze bekend als een veel gebruikt en zeer gevreesd tuchtigingsinstrument.**[xxvii]**

Afgaande op de huiveringwekkende beschrijvingen van Stedman en anderen is het niet verwonderlijk dat de Surinaamse kolonie bekend staat als de meest weerzinwekkende en onmenselijke belichaming van slavernij in de Nieuwe Wereld. Het blijft evenwel de vraag of het er in andere kolonies beter aan toe ging en vooral of we niet te maken hebben met een te eenzijdige representatie. Hoewel er bepaalde unieke condities zijn aan te geven, zoals het absenteïsme waar Hartsinck (1770) al op wees, die een extreem repressief en hardvochtig regiem mogelijk maakten, gaan er ook academische stemmen op die het beeld enigszins willen nuanceren. Zo beargumenteert Oostindie (1991a, 1993, 2000a: 68ff.) bijvoorbeeld dat er een ware Stedmancanon is ontstaan, waarin bijzonder weinig ruimte is voor kritische reflectie en methodologische scherpte. Kort gezegd heeft een stoet auteurs en zegslieden nogal klakkeloos de wederwaardigheden van 'chroniqueur' Stedman overgenomen, hetgeen tot een behoorlijk eenzijdig beeld van de Surinaamse kolonie en slavernij heeft geleid.**[xxviii]** Ondanks bovenstaande poging tot nuancering echoën Stedmans impressies en verontwaardiging nog steeds na en worden zijn beelden voortdurend gebruikt om het slavernijverleden te illustreren en tot leven te laten komen. Het verhaal van de Schots-Nederlandse avonturier vormt bijvoorbeeld een dankbare bron voor toneeluitvoeringen en documentaires. Ik ontmoette zelfs een jonge Creools-Nederlandse man die aangaf door Stedman zijn lotsbeschikking en onrustige gemoedstoestand eindelijk te begrijpen: "Nu ik Stedman heb gelezen, wéét ik waarom ik me zo verloren voel".

Een halve eeuw na Stedman bezocht Benoit de kolonie. Deze reiziger probeerde reeds het door de kapitein geschetste beeld hier en daar te corrigeren (e.g. Benoit 1980 [1839]: 73). Hoewel we Benoits observaties eveneens met de nodige korrels zout moeten nemen, biedt zijn werk een welhaast verfrissende blik. Benoit geeft namelijk inzicht in de macht en *room for manoeuvre* van de slaven in plaats van ze louter als hulpeloze slachtoffers af te schilderen. Niet alleen beschrijft Benoit hoe de blanken zich bedreigd voelden door de grote overmacht van de slaven (Benoit 1980 [1839]: 33), maar ook hoe de slavenbevolking buiten medeweten van slaveneigenaren, planters en opzichters om haar eigen leven leidde door onder andere in het geheim hun "orakels" te bezoeken (Benoit 1980 [1839]: 38-39) en de al eerder genoemde verboden danspartijen te houden. De slaven hadden, aldus deze vertolker, een culturele autonomie of eigen leefwijze die niet overschat maar ook niet onderschat mag worden. En net zoals de barbaarsheden uit het koloniale verleden hun sporen hebben nagelaten, heeft deze autonomie – de strijd hiervoor

en het verlangen hiernaar – eveneens de slavenafstammelingen van vandaag een gezicht, een verleden, een heden en een toekomst gegeven.

Slavenmacht en marronage

*Een slavenopstand, die hier voorvalt jaar op jaar,
(Meest door der blanken schuld, die door gevloek, misbaar,
Onmenselijke straf, en ontucht met de wyven,
De Negers tergen, en tot woede en wanhoop dryven).***[xxix]**

De “onmenschelykheid der planters” nogmaals in acht nemende, is het weinig verrassend dat slaven in opstand kwamen. De rebellie kon verschillende vormen aannemen en was naast de directe verantwoordelijkheid van de kolonisten, zoals Mauricius in bovenstaande versregels beweerde, ook een consequentie van een zeer onevenwichtige ‘zwart-wit ratio’, waardoor de blanken steeds grotere moeite kregen met de beheersing van de ‘slavenmacht’ (zie e.g. Oostindie 1993: 19-21; Buddingh’ 2000: 116-117). Extreem gewelddadige repressie was, zeker vanaf het midden van de achttiende eeuw, niet langer afdoende om de bedreigende massa slaven in toom te houden. Op allerlei manieren werd er verzet gepleegd, uiteenlopend van het veinzen van ziektes, het saboteren van opgedragen werk, het stichten van brand, het vergiftigen van de meester, tot het besluit de plantage te ontvluchten.

Reeds in de tijd dat Suriname nog een Engelse kolonie was, probeerden slaven zich aan het juk van dwangarbeid te ontrukken. Ze kwamen in opstand of smeedden een heimelijk plan om weg te lopen van hun meedogenloze overheersers – soms om hun eigen gemeenschappen te stichten, ver in de bossen van het binnenland. Deze vorm van verzet staat bekend als marronage, afgeleid van het Spaanse cimarron.**[xxx]** Vooral tijdens roerige periodes in de Surinaamse plantagegeschiedenis namen veel slaven de benen. Wrede straffen, de invoering van de doodstraf voor ‘weglopers’, in 1721, en verscheidene militaire acties die tegen de Marrons werden uitgevoerd en een ware guerrilla-oorlogvoering in het binnenland ontketenden, weerhielden slaven er niet van een eigen bestaan te zoeken. Volgens schattingen namen op een slavenbevolking van zo’n 50.000 jaarlijks driehonderd slaven de wijk, van wie een derde uiteindelijk ook wegbleef (Hoogbergen 1985: 54). De koloniale autoriteiten zagen zich uiteindelijk gedwongen om vrede te sluiten met de Marrons, teneinde de rust in de volksplanting te doen wederkeren. Ook na de vredesverdragen met verschillende

Marrongroeperingen in 1760, 1762 en 1767 waren er echter nog vele slaven die hun onderdrukkers al dan niet tijdelijk ontvluchtten, hetgeen zich tot de afschaffing van de slavernij in 1863 bleef voordoen. De Marrons hebben zich sindsdien weten te consolideren en vormen thans zo'n tien procent van de Surinaamse bevolking. Er zijn zes verschillende tribale gemeenschappen te onderscheiden met een eigen 'traditionele' gezagsstructuur: de Ndyuka (Aukanisi of Aukaners), Saamaka (Saramaka of Saramakaners), Matawai (Matoeariërs), Pamaka (Paramaka of Paramakaners), Kwiinti en de Aluku of Boni (Zie Price 2002 voor recente demografische gegevens).

Het zijn vooral deze Marrons die bekend staan om hun opstandige en heldhaftige historie. Met name dankzij het werk van Richard en Sally Price kunnen we getuige zijn van de vlucht, strijd, overleving en overlevering alsook de creatie van gemeenschap en zelfbeeld van deze vrijheidsstrijders (zie e.g. R. Price 1983, 1990; S. Price 1984; Price & Price 1991, 1999). Maar ook de slaven die op de plantages en/of binnen de invloedssfeer van hun onderdrukkers bleven, voldoen niet aan het stereotiepe beeld dat bijvoorbeeld Elkins (1959) schiep van de slaaf als volgzaam, passieve Sambo (cf. Oostindie 1993: 22; Beeldsnijder 1994: 211-212; Klinkers 1997: 25). Het statische beeld van slavengemeenschappen, dat werd geschetst door Elkins en auteurs als Tannenbaum (1946), heeft een stroom aan kritische onderzoeken opgeleverd, waarin juist verzet, creativiteit en inventiviteit werden benadrukt als belangrijke onderdelen van het slavenbestaan (e.g. Genovese 1969; Mintz & Price 1992 [1976]). Ook recentere Surinaamse studies (e.g. Oostindie 1989; Van Stipriaan 1993a; Klinkers 1997) grijpen hier op terug. Deze studies laten onder meer zien dat een bestaan als slaaf niet zelden was te 'verkiezen' boven een schaars en opgejaagd bestaan in het bos (zie ook Hoogbergen 1985: 63). Oostindie (1993a: 19-20) noemt slaven in deze zelfs calculerende wezens en er zijn inderdaad motieven te noemen die pleiten voor een slavenbestaan. Zo was de langzame doch gestage verbetering van de levensstandaard en behandeling van de slaven een reden om zich niet aan te sluiten bij de Marrons en zelfs tégen hen te strijden. Bovendien is het niet onaannemelijk dat slaven, zeker diegenen die op de plantages geboren waren, zich toch verbonden voelden met de plaats waar de meeste van hun verwanten en voorouders hadden geleefd, waren gestorven en begraven (zie Oostindie 1993a: 21; Klinkers 1997: 34). De belangrijkste drijfveer moet evenwel gezocht worden in de sociaal culturele sfeer.

De witte plantocratie was simpelweg te klein om naast toezicht te houden op arbeid ook nog controle uit te oefenen op andere domeinen van het slavenbestaan. Hierdoor bleef veel van het leven dat zich afspeelde in de slavenkwartieren op plantages en erven verborgen voor eigenaren, directeuren en opzichters. Op deze plaatsen, buiten het bereik van het toezicht oog van de meester en zijn slavenzweep, brachten de slaven hun spaarzame vrije tijd door. Hier werd het dagelijks leven besproken, werd kritiek geuit, werden frustraties gedeeld en ontstonden verbintenissen en families. Niet zelden was er sprake van heuse dorpen, waar ruimte was voor religie en ceremonies, voor het spirituele leven en de winti van de slaven. Klinkers (1997: 25) beschrijft dit bestaan, in navolging van Scotts (1990) *hidden transcript*, als het “leven achter de coulissen”. Hoewel de ruimte achter de schermen beperkt was en het eigen leven zich grotendeels in het geheim en in de marges van het koloniale bestaan moest afspelen, ontwikkelde er zich al vrij iets als een slavencultuur.

Eén van de eerste pijlers van deze cultuur werd gevormd door de zogenoemde schepelingenverwantschap, die een basis boden voor het ontwikkelen van nieuwe netwerken. Vergelijkbaar met het Jamaicaanse shipmate kende Suriname de sipi (afgeleid van schip), waarmee verwezen werd naar mensen die dezelfde ontberingen op een slavenschip hadden meegemaakt, waardoor een sterke band ontstond. Dit begrip werd later ook gebruikt voor het delen van ervaringen en ellende op de plantages, hetgeen aan de basis kon staan van hechte verwantschappen. [xxxi] Taal vormde een andere belangrijke pijler. De Creoolse lingua franca, het Sranantongo, vond al in een vroeg stadium van de slavernijgeschiedenis haar vaste vorm, hetgeen voor Oostindie (1993a: 21) zelfs een argument vormt voor de beperkingen van de koloniale macht: “[...] they did not even manage to impose their language on the peoples they introduced there”. Met en door deze taal ontstond een rijke orale traditie, die een enorme hoeveelheid tori (verhalen), singi (liederen) en odo (zegswijzen) heeft voortgebracht (zie e.g. Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975). Naast de taal als culturele expressie speelden dans, zang en muziek een voorname rol in het leven van de slaven en in het verlengde hiervan de rituelen en ceremonies die binnen de winti werden gepraktiseerd.

Ondanks pogingen van verschillende koloniale autoriteiten om deze culturele uitingen aan banden te leggen, bestond er door onmacht, angst of onwetendheid van de plantocratie ruimte en een zekere vorm van autonomie om gezamenlijk

een eigen leefwijze te beleven en door te geven. Soms was de slavenmacht zelfs zo sterk dat plantagehouders of directeuren moesten onderhandelen over arbeid en die pas verkregen in ruil voor vrije tijd voor de slaven om bijvoorbeeld ceremonies uit te voeren. Daarnaast bestond er een verrassend frequent contact tussen plantages, waardoor verspreiding van cultureel gedachtegoed en innovaties konden plaats vinden (Oostindie 1993: 22). In plaats van volgzzaamheid en passiviteit, waar ook de eigenaren en opzichters zo graag in wilden geloven, kenmerkten slavengemeenschappen zich door culturele dynamiek, inventiviteit en creativiteit. Deze context bleek zich vervolgens bijzonder goed te lenen voor de reeds eerder genoemde subtiele en dikwijls moeilijk herkenbare vormen van verzet en protest. Zo waren dansrituelen vaak minder onschuldig dan ze er op het eerste gezicht uitzagen en liederen niet zelden een verhuld of openlijk protest tegen de toestand op de plantage en het handelen van de meester. Onderstaand susa-lied, nog steeds bekend, bleek een kritiek op de slechte voedselvoorziening en de zondagarbeid: [xxxii]

*Basja taki pondo doro,
Ma njannjan no kon.
Katibo Nengre o (...)
Pondo doro ma njannjan no kon.
O katibo sonde,
O katibo sonde.*

*[De Basja zegt dat de boot is aangekomen,
Maar heeft geen eten gebracht.
Wel, negers in slavernij (...)
De boot is aangekomen, maar zonder voedsel.
Slavernij op zondag,
Slavernij op zondag.]*

Hoe het slavenleven er nu wérkelijk heeft uitgezien, is en blijft een moeilijke vraag. Het gebrek aan betrouwbare bronnen – slaven lieten nu eenmaal geen geschreven documenten na (Klinkers 1997: 24-29) – en de grote terughoudendheid van slaven en hun nazaten om hun cognitieve oriëntaties en cultureel-religieuze tradities en praktijken te delen met de blanke overzeese elite en andere bakra (Nederlanders) heeft een leemte achtergelaten, die door Oostindie (1989: 13) wel een “verloren verleden” wordt genoemd. Wat wél kan worden vastgesteld is dat door een actief en bewust handelen van de slaven

enerzijds en door onmacht, onwetendheid en angst van de koloniale autoriteiten anderzijds er een autonome slavenwereld kon ontstaan, die onbereikbaar en vaak onzichtbaar was voor het overgrote deel van de blanke bevolking. Naast de spectaculaire en wellicht sterker tot de verbeelding sprekende vrijheidsstrijd van de Marrons, hebben eveneens de slaven in hun situatie van dwangarbeid en vernedering voortdurend geprobeerd om hun belangen te verdedigen en autonomie te bevechten. Daar waar het verzet van de Marrons vaak verbonden wordt met heroïsche guerrilla-strijd, is het slavenverzet veeleer onzichtbaar gebleven of wordt het geassocieerd met subtiel protest. Beide vormen van verzet hebben evenwel aan de wieg gestaan van nieuwe culturele instituties en uitingvormen als antwoord op onderdrukking en opgelegde leefstijlen van het koloniale systeem. Het historische verhaal van slavernij kent, kortom, naast slachtofferschap ook vertogen over vrijheid, autonomie en eigenheid, die door afschaffing van de slavernij op 1 juli 1863 een verdere invulling kregen.

De lange weg naar vrijheid

De emancipatie van 1863 luidde een moeizame zoektocht naar een nieuw bestaan in, waarbij wezenlijke autonomie niet zomaar bemachtigd kon worden. De slavernij was dan wel afgeschaft, maar de Hollandse meester bleef heerszuchtig, waardoor de verkregen vrijheid, in de vorm van vrije arbeid, in feite niet veel meer betekende dan een eerste stap op weg naar een volledig loskomen van het koloniale juk. Uit archiefmateriaal kan opgemaakt worden dat de slavenbevolking logischerwijs verheugd was over de vrijverklaring, maar dat er tegelijkertijd veel zorg en angst bestond over het nieuwe tijdperk (zie e.g. Klinkers 1997: 106-111). De houding van de plantocratie ten opzichte van de vrijverklaarden was bovendien bijzonder wantrouwend en stigmatiserend. Het menselijk kapitaal van weleer werd afgeschilderd als lui, verwilderd, lichtzinnig en hoogmoedig (Klinkers 1997: 145-146, 154). Tezamen met het verzet tegen het oude systeem en de weerstand tegen de zware plantagearbeid (zie Mintz 1974: 146, 151-152) leidde dit tot een gestaag en onomkeerbaar vertrek van de plantages. Vooral de stad Paramaribo had een sterke aantrekkingskracht op de voormalige slaven, hoewel er ook ex-slaven en hele gemeenschappen waren die een grote verbondenheid toonden met elkaar en hun plantages. Met name de districten Coronie en Para hielden veel van hun bewoners vast. De culturele invloed hiervan is nog steeds merkbaar. Tot op heden blijven veel nazaten van Coroniaanse en Paraanse slaven de band met hun *pranasi* (plantage), *kabra* (voorouders) en culturele erfgoed trouw – ook wanneer ze inmiddels al generaties in *foto* (Paramaribo) wonen of

naar *P'tata* (Nederland) zijn gemigreerd. Paramaribo vormt daarom binnen mijn onderzoek ook hoogstens een geografische afbakening. Identificaties en verbondenheid van een groot deel van de onderzoekspopulatie zijn niet eenvoudig te koppelen aan een bepaalde locatie en dienen gedeterritorialiseerd te worden (cf. Malkki 1992; Appadurai 1996; Andersson 2002; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Hannerz 1989; Ghorashi 2003), ofschoon de (voorouderlijke) *pranasi* in veel gevallen wel een belangrijk referentiepunt vormt.

Hoe de Marrons op de afschaffing van de slavernij reageerden is nauwelijks bekend. Een aantal negentiende eeuwse Marrons keerde meteen na de emancipatie terug uit het binnenland (zie Hoogbergen 1996: 115-120). Het gros van de Marrons bleef echter waar het zich na het sluiten van de vredesverdragen gevestigd had. Sinds de vrede hadden ze alle ruimte gehad hun gemeenschappen te stichten en in te richten. Ze werden niet meer belaagd en opgejaagd door koloniale patrouilles en er was voldoende grond beschikbaar. Zij hadden, kortom, hun vrijheid, soms na een verbeterde *guerrilla*-strijd, al veel eerder afgedwongen en hun plaats reeds gevonden. Een zekere trots hierover is nog steeds voelbaar onder Marrons en vormt soms een wig tussen de nazaten van de 'heldhaftige' rebellen enerzijds en de 'laffe' slaven anderzijds. Tegelijkertijd grijpen bepaalde Creolen de heroïsche Marrongeschiedenis aan in hun streven naar zwart bewustzijn en eenheid. Zo lijkt het Creools nationalisme zijn inspiratie deels te ontleen aan de vrijgevochten slaven, worden op bijeenkomsten Marronleiders als Boni, Baron en Jolie Coeur aangeroepen als "vaders van het nieuwe vaderland" en bezong de intellectueel en politicus Bruma de dood van aanvoerder Boni in zijn toneelstuk 'De dood van Boni' (Jansen van Galen 2001: 59-60; Marshall 2003: 71-73). Ook in de contemporaine Creoolse literatuur worden de heldendaden van de Marrons regelmatig fier uitgemeten (e.g. McLeod 1997: 136).

Het romantische beeld van de Marron behoeft echter enige nuance. In weerwil van het bejubelde zelfbewustzijn en de gemeenschappelijkheid, kennen de binnenlandbewoners een moeizame geschiedenis van (onderlinge) strijd, waarin de bevochten vrijheid voortdurend bewaakt en geherdefinieerd dient te worden. Hoewel de marronage als grote gemene deler beschouwd kan worden, kenmerken de Marrongemeenschappen zich eveneens door fragmentatie en verscheidenheid. Niet alleen bevochten de 'weglopers' elkaar tijdens de roerige tijd van marronage en, vrij recentelijk, de binnenlandse oorlog (1986-1992), ook worden de vermeende hechte samenlevingen voortdurend getergd door interne verdeeldheid

(e.g. Thoden van Velzen & Van Wetering 1988). Ontwikkelingen, zoals migratie en urbanisatie, dragen bovendien bij aan een erodering van de politiek-bestuurlijke orde van de Marrongemeenschappen. In toenemende mate zijn Marrons in en rond Paramaribo gaan wonen. Vooral toen veel jongeren na de onafhankelijkheid van Suriname in 1975 steeds vaker het bos verruilden voor de stad, verschenen er barstjes in de tribale gezagsstructuur. De binnenlandse oorlog, die een stroom vluchtelingen op gang bracht, maakte er flinke scheuren in. Zo komt de autoriteit van 'traditionele' gezagsdragers steeds meer onder druk te staan. Bijvoorbeeld door een grote ontevredenheid die er bestaat over het functioneren van verscheidene *gaama* (stam- of grootopperhoofden) en hun vertrouwelingen.**[xxxiii]** Tegelijkertijd lijkt er in de stedelijke context van Paramaribo een ervaring van de Marronidentiteit te ontstaan. Maar ook de urbane retoriek van wapenbroeders en gemeenschappelijkheid geeft de Marrons geen eenduidig gezicht. Naast het gegeven dat de Marronpopulatie wordt gevormd door zes verschillende groepen, draagt ook een toenemende mobiliteit en tijd-ruimte distantiatie (Giddens 1991) bij aan een niet te veronachtzamen diversiteit.

De zogenoemde Creolen maken evenmin deel uit van een homogene bevolkingsgroep. In de slaventijd gebruikte men de term 'Creolennegers' om de in de kolonie geboren slaven te onderscheiden van de direct uit Afrika aangevoerde 'zoutwaterslaven'. Tegenwoordig wordt het label Creool gebruikt voor de bonte menigte nakomelingen van de voormalige 'stads- en plantagenegers' (al dan niet met Europese voorouders) uit Paramaribo en de kuststreek van Suriname. Maar ook de groeiende categorie moksi (mix, gemengden) rekent zich doorgaans tot de Creoolse bevolkingsgroep.**[xxxiv]** Dit laatste impliceert processen van culturele versmelting en meerduidige identificatie, die Drummond (1980), Wagner (1981), Hannerz (1987) en velen na hen duiden met het begrip creolisering of in toenemende mate hybridisering (zie e.g. Clifford 1988; Hall 1991; Miller (1994); Hall & Du Gay 1996; Gilroy, Grossberg & Moynihan 2000). Binnen de huidige mondialiseringsgekte geven deze processen en begrippen vooral contemporaine verschijnselen weer. Afrikaans-Amerikaanse culturen kennen echter een langdurige traditie van "moving and mixing" (Drummond 1980: 363). Clifford (1988: 15, 175-181) spreekt, geïnspireerd door Aimé Césaire's *négritude*, zelfs van een "Caribbean experience", waarin: "[...] culture and identity are inventive and mobile and need not take root in ancestral plots, but live by pollination and historical transplanting".

Deze constatering verwerpt nadrukkelijk alle mogelijke essentialistische connotaties en vertogen die zich beperken tot binaire tegenstellingen als wit/zwart, meester/slaaf, Europees/ Afrikaans en geciviliseerd/primitief (cf. Balutansky & Sourieau 1998: 3). Cliffords citaat vormt de keerzijde van een voorbijge academische retoriek van unitaire identiteiten, etnische zuiverheid, raciale classificatie en de inferieure Ander, en verwijst naar typische Nieuwe Wereld processen als *métissage*, *mestizaje* en wederom creolisering.[xxxv] Deze processen veronderstellen, al vanaf het vroegste begin van kolonisatie, interactie tussen onderdrukkers en onderdrukten en impliceren bovendien een bepaalde mate van interne variatie en diversiteit. Vooral dit laatste aspect heeft het antropologisch debat binnen Afrikaans-Amerikaanse studies behoorlijk gevoed, hetgeen ook implicaties heeft voor mijn interpretaties van de Afrikaans-Surinaamse cultuur in het algemeen en de Creoolse gemeenschap in het bijzonder, alsmede de weg naar vrijheid, het streven naar zelfbeschikking, collectieve identificatie en de constructie van zelfbeelden. Met name de Amerikaanse auteurs Mintz en Price hebben hun stempel gedrukt op het denken en schrijven over Afrikaans-Surinaamse creoliseringsprocessen en heterogeniteit. Hieronder volgt daarom een kleine hermeneutiek van hun gedachtegoed, dat veelal samengevat wordt in 'de geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur'.

Intermezzo - creolisering

In 1972-1973 schreven de antropologen Sidney Mintz en Richard Price een essay dat in 1976 werd gepubliceerd onder de titel *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. In korte tijd is dit werk uitgegroeid tot een klassieker binnen de Afrikaans-Amerikaanse studies. Met hun verhandeling wilden de auteurs, die al de nodige faam hadden opgebouwd met eigen publicaties op dit gebied, oproepen tot meer nuance in het onderzoek naar en de voorstellingen over Afrikaans-Amerikaanse gemeenschappen en culturen. Wat oorspronkelijk bedoeld was als een credo en een (methodische) inleiding, kreeg al snel de status van een provocerende studie. Ondanks of dankzij de kritiek die Mintz en Price op het oorspronkelijk betoog kregen, is hun opstel in 1992, zonder noemenswaardige wijzigingen doch onder een nieuwe titel, *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, opnieuw uitgegeven. Als zodanig fungeert het werk tot op de dag van vandaag als één van de belangrijkste bronnen binnen het Afrikaans-Amerikaanse studiegebied. Voor het Nederlands taalgebied is er zelfs onlangs nog een vertaling verschenen (Mintz & Price 2003).[xxxvi]

De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur bevat een duidelijk programmatische boodschap. De auteurs stoorden zich aan de simplistische en ideologisch gevoede polarisaties, die toentertijd de Afrikaans-Amerikaanse studies beheersten. Eenvoudigweg bestond het studiegebied uit voor- en tegenstanders van het bestaan van een overgebrachte en voortlevende Afrikaanse cultuur in de Nieuw Wereld – door Mintz en Price Afrikaanse continuïteiten genoemd. Vooral de voorstanders krijgen het in het betoog van de auteurs flink te verduren.**[xxxvii]** Middels een kritische beschouwing van het ‘encountermodel’ ontkrachten ze zowel het veronderstelde bestaan van een generiek, homogeen West-Afrikaans cultureel erfgoed, dat in grote mate cultuur en gemeenschap in de kolonies van de Amerika’s gevormd zou hebben, als de aanname dat kolonies of delen hiervan bevolkt zouden worden door Afrikaanse migranten uit één bepaalde gemeenschap, ‘stam’ of cultuurgroep.**[xxxviii]** Bovendien nemen ze stelling tegen het destijds gangbare holistische, doch starre cultuurconcept, dat nauwelijks aandacht had voor sociologische processen van continuïteit en discontinuïteit. Hiertegenover zetten de antropologen het beeld van een bijzonder heterogene ‘massa’ Afrikaanse slaven, die geografisch, etnisch, cultureel, linguïstisch en sociaal gezien verre van uniform was. Ze betogen vervolgens dat de slaven vanuit deze diversiteit culturen creëerden met onmiskenbaar eigen instituties, religieuze tradities, gebruiken, kunstvormen en verwantschapsrelaties. Door mogelijk gedeelde ‘grammaticale principes’ en cognitieve oriëntaties à la Foster (1988 [1967]), maar meer nog door sociale interactie en gedeelde ervaringen ontwikkelden de slaven, volgens Mintz en Price, al vanaf de overtocht naar de Nieuwe Wereld een nieuwe Afrikaans-Amerikaanse cultuur.

Aanvankelijk waren de Afrikanen in de Nieuwe Wereld dus op geen enkele wijze leden van een homogene gemeenschap.**[xxxix]** Pas na verloop van tijd begonnen slaven en ‘weglopers’ onder invloed van de ter plekke heersende sociaal-culturele omstandigheden gemeenschappen te ontwikkelen, zoals kort aangegeven in bovenstaande paragraaf ‘Slavenmacht en marronage’. Het is echter de vraag of de aanvankelijk zeer heterogene massa als het ware gecreoliseerd is in een gedeelde cultuur en we, met andere woorden, kunnen spreken van de geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur. Van Stipriaan (1993, 1994, 2000) betwijfelt, net als ik, dit laatste en heeft de opvattingen van Mintz en Price van een aantal interessante kanttekeningen voorzien.

Hij heeft zich hierbij gericht op de historische ontwikkeling van Afrikaans-

Surinaamse dans en muziek, waarin de begrippen creolisering, integratie en segregatie centraal staan. Van Stipriaan spreekt aan de hand van zijn bevindingen van een dubbele gelaagdheid van Afrikaans-Surinaamse culturen, waarin een externe en een interne dimensie valt waar te nemen. De externe dimensie, die in het teken stond van de dagelijkse confrontatie van slaven met de wereld van hun kolonisator, lijkt te wijzen op een hoge mate van homogeniteit – precies zoals de Hollandse overheersers het graag wilden zien. Volgens Van Stipriaan gebruikten slaven echter hun ogenschijnlijke uniformiteit om de interne dimensie van hun culturele leefwereld af te schermen. Hier is de verscheidenheid niet versmolten tot een homogeen, gecreoliseerd geheel, maar is zij juist versterkt en geritualiseerd. Mintz en Price hebben het, kortom, bij het rechte eind wanneer ze beweren dat uit de heterogene massa uiteindelijk gemeenschappen zijn gegroeid, maar verliezen hierbij, aldus Van Stipriaan, uit het oog dat de kracht hiervan nu juist lag in het bestaan, de acceptatie en het beschermen van de verscheidenheid. Deze verscheidenheid, zo zullen we verderop nog zien, wordt tot op de dag van vandaag bijzonder gekoesterd. Hoewel Van Stipriaan met name de ontwikkelingen van en binnen de slavengemeenschappen en Creoolse leefwerelden benadrukt, gaat het aangescherpte heterogeniteitargument van Mintz en Price eveneens op voor de Marronsamenlevingen. Ook hun afstamming was zo heterogeen dat van een gemeenschappelijke Afrikaanse erfenis moeilijk kan worden gesproken. Ondanks de zogenaamde West-Afrikaanse kenmerken die de Marronculturen vertonen en hun vermeende authenticiteit, waar vooral buitenstaanders in willen geloven, hebben Marrongemeenschappen en hun culturele tradities, opvattingen en gebruiken vooral vorm gekregen in Suriname. Dat blijkt voor Marrons zelf geen onbelangrijk historisch gegeven te zijn: hoewel zij zich zeer bewust zijn van hun Afrikaanse afstamming en verhalen over deze *fositen* (begintijd), begint hun orale geschiedenis pas goed bij loweten (weglooptijd) (zie e.g. Hoogbergen 1985: 72; Hoogbergen 1996: 31).

Melville Herskovits was, kortom, een van de eerste antropologen die het belang van 'Afrika' benadrukte in het begrip en de interpretatie van de culturele leefwereld van de slaven en hun nazaten in de diaspora, waarbij hij zich, als onmiskenbare leerling van 'vader' Boas, wist te distantiëren van allerlei discriminerende en etnocentrische classificaties (zie Bourguignon 2000). Sidney Mintz en Richard Price hebben – desondanks, maar terecht – zijn visie hevig bekritiseerd en genuanceerd, zonder overigens het belang van die Afrikaanse erfenis totaal te negeren. Wat het Afrikaans-Surinaamse gebied betreft, heeft Alex

van Stipriaan op zijn beurt gewezen op een niet te negeren verscheidenheid ná de vermeende geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur. Deze verdiensten brengen ons bij de volgende academische consensus in notendop: wanneer er gerefereerd wordt aan Afrikaans-Amerikanisme of -Surinamisme, dient er ondanks de suggestie van uniformiteit of authenticiteit rekening gehouden te worden met een niet geringe historische variatie, heterogeniteit, reflexiviteit en een vóórtdurende creolisering. Om nogmaals met Clifford (1988: 179-180) te spreken:

The ties with Africa were real, but notions of a 'collective memory' or of cultural 'survivals' could not fully account for the specific Afro-American forms constructed from diverse tribal traditions, from the new 'slave cultures', from various creolizing processes, and from local, properly historical experiences. Desalniettemin krijgen de Afrikaans-Surinaamse cultuur en afgeleiden hiervan in hedendaagse praktijken en vertogen regelmatig de functie van Kunnemans (1996) theemuts toegespeeld, waarmee en waaronder juist de collectieve deugden van culturele eenheid worden gedefinieerd en gevierd. Met name door de reïficatie van afkomst en identiteit wordt een 'wij' ge(re)presenteerd welke, zo zullen we hieronder zien, in toenemende mate wordt verpakt in het neologisme van de Afrikansrananman.

Wi na wi?[xl]

Bij de herdenking van de 196ste sterfdag van Kodyo, Mentor en Present op 26 januari, zal de Feydrasi fu Afrikan Srananman - een federatie van Afro-Surinamers - Baron, Boni en Joli Coeur vereeuwigen middels het neerzetten van een standbeeld. De federatie stelt zich op het standpunt dat deze slaven - die op 26 januari 1833 in het openbaar werden verbrand wegens brandstichting - geen criminelen zijn geweest, maar verzetsstrijders. De verbranding vond plaats waar nu het busplein aan de Heiligenweg is.

'Standbeeld Baron, Boni en Joli Coeur op Heiligenweg' kopte Suriname's dagblad De Ware Tijd op dinsdag 22 januari 2002. Het journalistieke bericht is allereerst het resultaat van nieuwsgaring, maar vormt tevens een inleiding op een groter verhaal over vereenzelviging, erkenning, (eer)herstel, back-to-the-roots en eigentijdse strijd. We maken hier kennis met de Feydrasi fu Afrikan Srananman (FAS), een jonge organisatie die zich richt op het kennen en erkennen van de eigen cultuur van Surinamers van Afrikaanse afkomst, die met nadruk *Afrikansrananman* of *Afrikansranansma* worden genoemd. Eén van de doelen van

de FAS is het decriminaliseren van de strijders van weleer en de geschiedenis als het ware te herschrijven. Voorzitter Iwan Wijngaarde brengt een en ander als volgt onder woorden:**[xli]**

Na jarenlange strijd gelukte het eindelijk van de regering gedaan te krijgen dat het busplein naar de drie helden [Kodyo, Mentor en Present] werd vernoemd. Het ligt in de bedoeling om op dit plein de helden Baron, Boni en Jolie Coeur te vereeuwigen middels het neerzetten van een standbeeld. Dit om te symboliseren dat Surinamers van Afrikaanse afkomst uit de stad en in het binnenland hebben gestreden voor één enkel doel, namelijk de afschaffing van de slavernij.

We doen te weinig om onze eigen mensen met Afrikaanse roots die veel geleden hebben en een duidelijke bijdrage hebben geleverd, de juiste plaats in de geschiedenis te geven die zij verdienen. Kodyo, Mentor en Present zijn personen die anders in de geschiedenis moeten worden beschreven [...] De gedachte is dat het goed is om de jeugd te confronteren met de geschiedenis van Suriname, zoals die in werkelijkheid is.

De voorzitter drukt zich nadrukkelijk uit in termen van strijd en daarbij doelt hij niet louter op een strijd uit het verleden. Ook in het hier en nu moet er volgens hem gedongen worden naar erkenning en een juiste weergave van historische gebeurtenissen.

Opmerkelijk in deze is de identificatie met Marronleiders als Baron, Boni en Joli Coeur. De Feydrasi en haar activiteiten kennen namelijk een overwegend Creoolse basis. In een poging tot constructie van een gezamenlijke biografie worden echter keer op keer de verzetsdaden van de Marrons onder de aandacht gebracht. Aan Marrons lijkt deze drang naar gemeenschappelijkheid en de erkenning hiervan evenwel minder besteed. Dat wil niet zeggen dat laatstgenoemden de 'Afrikaanse wortels', als één van de sleutelwoorden in de vermeende lotsverbondenheid, verloochenen. Marrongemeenschappen en hun vertegenwoordigers zijn zich, zoals eerder gezegd, zeer bewust hun herkomst. Het 'Afrika' van de voorouders wordt zelfs letterlijk opgezocht. In 1970 maakten vier *gaama* een reis naar West-Afrika (zie De Groot 1974) en de afgelopen jaren bezochten verscheidene hoogwaardigheidsbekleders, zoals *gaama* Songo Aboikoni, het Pan African Historical Theatre Festival (PANAFEST) te Ghana. Ook op andere internationale podia laten de Surinaamse Marrons van zich horen.**[xlii]** Dichterbij huis profileren met name jonge Marrons zich onder andere middels muziek en kunst. Hierbij worden verzetsgeschiedenis en voorouderlijke

overlevering regelmatig gememoreerd, zoals bijvoorbeeld blijkt uit onderstaande, geparafraseerde liedtekst van de Wailing Roots, een reggae-groep die bestaat uit jonge Aluku Marrons uit Frans Guyana:[xliii]

We waren slaven en we huilden tranen van bloed, maar Boni bevrijdde onze voorouders uit gevangenschap zodat wij kunnen genieten van het leven.

In navolging van Wailing Roots zijn er talrijke muziekgroepen en muzikanten te noemen die een groot gevoel voor hun geschiedenis en culturele tradities aan de dag leggen (zie e.g. Sanderse 2006). Een wandeling door de Saramaccastraat kan je thuisbrengen met een rijke verzameling cassettes met uiteenlopende soorten geëngageerde Marronmuziek.[xliv] Hierbij worden ook 'traditionele' muziekgenres als de Saramakaanse *sekete* en Aukaanse *aleke*, enigszins aangepast aan de muzikale voorkeuren van deze tijd, opgenomen in het repertoire van populaire muziekgroepen.[xlv] Langs andere wegen krijgt het historisch en cultureel bewustzijn van Marrons eveneens stem en publiek. Zo is de Aukaans-Saramakaanse sociologe en voordrachtskunstenares Louise Wondel inmiddels een bekende verschijning op Surinaamse en internationale podia, alwaar zij op creatieve en eigentijdse wijze uitdrukking geeft aan haar boodschap. In een combinatie van dans, muziek, poëzie en orale traditie weet ze overlevering en actualiteit een plaats te geven en vraagt ze aandacht voor haar culturele erfgoed.

Met name Paramaribo biedt evenwel in toenemende mate een podium of etalage aan jonge Marrons. In de culturele mozaïek (Helman 1977), waarmee de hoofdstad vaak gekarakteriseerd wordt, heeft elke bevolkingsgroep zijn eigen specifieke festiviteiten, waaronder de talloze, populaire miss-verkiezingen. Sinds 1995 gebruiken ook Marronjongeren 'schoonheidskoninginnen' in de constructie en presentatie van zelf en 'Marronidentiteit' (cf. Cohen, Wilk & Stoeltje 1996). Ter herdenking van het eerste officiële vredesverdrag, dat op 10 oktober 1760 werd gesloten tussen de koloniale overheid en Aukaners, wordt jaarlijks in oktober bijvoorbeeld de Sa Ameva verkiezing georganiseerd.[xlvi] Het initiatief hiertoe werd genomen door een groep Marronjongeren die zich zorgen maakte over het stigma dat op hen begon te rusten als gevolg van de negatieve publiciteit die werd gegeven aan het (vermeende) criminele gedrag van Marrons in de stad. De verkiezing moet, aldus de initiatiefnemers, bijdragen aan een positieve beeldvorming en interne vorming van Marronjongeren in *foto* (Paramaribo). De nadruk ligt op het uitdragen van de 'bosnegercultuur' en haar 'traditionele waarden'. Zo moeten deelnemers onder meer een *fosten ondروفenitori*

(overleveringsverhaal) vertellen over het dorp waaruit ze afkomstig zijn en hun kunde vertonen op het gebied van specifieke zang- en dansstijlen. Er is hierbij echter een duidelijke integratie van traditie, actualiteit en eigentijdse meningsvorming waarbij onderwerpen als tienerzwangerschap, anticonceptie, traditionele seksuele hygiëne, *busdresi* (kruidengeneeskunde), polygynie en drugsgebruik aan de orde komen.[xlvi] Naast de Sa Ameva kent Paramaribo inmiddels tal van andere Marron *contests*, die allen op hun eigen manier de bevordering van de *matukonde* (bosland) cultuur tot doel hebben (zie verder Van der Pijl 2005).[xlvii] De kunstenaar Marcel Pinas geeft weer op een andere wijze invulling aan Marronidentificatie. Onder thema's als *kibii a kulturu* (bescherm de cultuur) maakt hij schilderijen, waarin hij typische materialen en symbolen verwerkt, zoals *pangi*-stof, *tembe* (geometrisch gevormd, fel beschilderd Aukaans houtwerk, zie Price & Price (2000 [1999]) en het Aukaner Afakaschrift (zie Dubelaar & Pakosie 1999). In navolging van Pinas presenteren Marronkunstenaars, zoals het collectief Totomboli uit het Saramakaanse dorp Pikin Slee, zich steeds vaker met exposities in Paramaribo.

Genoemde kunstenaars, muzikanten en organisatoren hebben gemeen dat ze veelal jong zijn en met trots wijzen op de vrijheidsstrijd van hun voorouders en de leefvormen en tradities die daar uit voortgekomen zijn. Naast de symbolische waarde van het voorouderlijk cultuurgood in de identificatie van jonge Marrons in een veelal urbane omgeving, dient het verleden op instrumentalistische wijze bij te dragen aan een positieve beeldvorming in het heden. De term Marron, die aanvankelijk vooral in het academisch vertoog werd gebruikt, wordt daarbij in toenemende mate als een soort geuzennaam gehanteerd, teneinde af te rekenen met het negatieve imago van *loweman* (wegloper) of de verfoeide Creoolse vinding 'Boslandcreool'. De wat oudere generatie hanteert de term daarentegen nog met enig ongemak, zoals blijkt uit onderstaandereactie van een van mijn Aukaanse informanten in Paramaribo:

Nou ja, ik ben Marron eigenlijk, zoals ze zeggen. Ja, we zijn geen weglopers, we waren vrijheidsstrijder, we wilden niet onder druk, mijn voorouders wilden niet onder druk staan van blanken en we zijn teruggetrokken in het binnenland om te vechten om de vrijheid... En daar zijn we gebleven, we hebben onze eigen wereld gebouwd.

In het algemeen identificeert een groot deel van de Marrons zich, in de naamgeving althans, veelal met de Surinaamse plaats van herkomst en

‘oorspronkelijke’ leefomgeving, ofwel ‘het bos’. De benaming Bosneger of, in de eigen taal, *Busnenge* is daarom naast de term Marron zeer gebruikelijk. De uitspraak van Jozefzoon (1959: 9), een van de eerste Saramaka die over zijn eigen stam schreef, is in deze nog steeds relevant:

Wanneer een Bosneger zich voorstelt, noemt hij eerst de rivier waaraan hij woont, daarna zijn lo [bundeling van matrilineaire families], dan het dorp, vervolgens nadere onderscheidingen van zijn familiegroep en tenslotte zijn naam.

Naast het verzetsverleden vormen kortom ‘het bos’, ‘de rivier’, ‘het binnenland’ en de tribale achtergrond, ook in de urbane context van Paramaribo, al met al belangrijkere identificaties dan de ‘Afrikaanse’ origine (ik zal me in de rest van dit schrijven daarom afwisselend bedienen van de termen Marron, Bosneger, *Busnenge* en desbetreffende stamnamen). Een interview met Louise Wondel geeft dit treffend weer. In het interview noemt de voordrachtskunstenares haar Surinaamse vertegenwoordiging tijdens het PANAFEST in Ghana in 1996 een hoogtepunt, waarna het artikel de volgende wending neemt:

*Niet om Afrika verduidelijkt ze daarbij, ik heb nooit zo verlangd naar het land te gaan waar de broeders wonen die mijn voorouders als slaven aan de blanken hebben verkocht. Daarentegen ervaart ze dat speciale geluksgevoel van trots als ze vaart op één der Surinaamse rivieren naar het verre binnenland waar haar ouders en voorouders met taaie vasthoudendheid in een hard bestaan hebben stand gehouden. Waar de Aucaanse en Saramaccaanse cultuur [...] gevormd werd.***[xlix]**

De Afrikaanse wortels worden door veel *Busnenge* pleitbezorgers kortom op bijzonder reflexieve en kritische wijze benaderd en spelen veelal een geringe rol in de constructies van hun Marronbiografie. Het blijken vooral bepaalde (Creoolse) buitenstaandervertogen te zijn die ‘Afrika’ met graagte reïficeren. Zo is de leus ‘ontdek een stukje authentiek Afrika in het Amazonewoud’ buitengewoon geliefd binnen de groeiende toerisme-industrie.

Lotsverbondenheid met Creolen en het idee van een gezamenlijke, historische strijd spelen evenmin een grote rol in de (re)presentaties en identificaties van vele Marrons. Er is zelfs eerder sprake van irritatie en animositeit. Nog steeds zijn er Bosnegers die een zekere minachting hebben voor Creolen die, “laf en te koop”, nooit zijn weggevlucht en zelfs de wapens tegen hen hebben opgepakt (Jansen van Galen 2001: 60). Bovendien roept het vaak grote wrevel op wanneer Marrons onderdeel gemaakt worden van Creoolse trauma’s, die het gevolg

zouden zijn van de slaventijd (zie Pakosie 2001). Temeer omdat Creolen wel pronken met de heldendaden van de Marrons en deze als instrument inzetten in de eigen identiteitspolitiek, maar Bosnegers zich in het dagelijks leven keer op keer verraden, miskend en achtergesteld voelen door Creolen en hun stigmatiserende houding en beleid (Pakosie 2001; Bilby 2001a). Een scala gebeurtenissen en situaties, van Suriname's onafhankelijkheid in 1975, de binnenlandse oorlog, de moeizame wederopbouw die hier op volgde, tot en met de huidige marginale positie van Marrons in stad en binnenland, wordt met name Creolen en Creoolse politici aangerekend. Veel Bosnegers voelen zich op allerlei vlakken tekort gedaan, hetgeen niet bepaald bijdraagt aan eendrachtigheid en gemeenschappelijke identificatie. Andersom bestaat er ook onder Creolen een zekere ambivalentie ten aanzien van Bosnegers en beperkt de lauwer zich vaak tot het historische en culturele domein. Hierbuiten zijn Marrons regelmatig het slachtoffer van Creoolse vooroordelen met betrekking tot bijvoorbeeld primitiviteit en criminaliteit. De constructie van een gemeenschappelijke Afrikaans-Surinaamse biografie en identiteit blijkt in een dergelijke sfeer al met al een hachelijke onderneming te zijn. Bovendien heb ik de indruk dat het nogal een selecte groep Creolen is die zich eenzijdig en strategisch richt op de merites van gezamenlijke afkomst en strijd. Dit leidt tot een enigszins paradoxale situatie waarin bijvoorbeeld Marronhelden worden ingezet in grotendeels Creoolse aangelegenheden, waar *Busnenge* zélf vervolgens niet of nauwelijks bij betrokken zijn (zie ook e.g. De Kom 1975[1934]: 9, 16). Er kunnen derhalve vraagtekens geplaatst worden bij het gepropageerde en gepolitiseerde wij-gevoel. Het Creools nationalisme geeft verder zicht op de mogelijkheden en grenzen van een overkoepelde identificatie.

Wi Egi Sani

De activiteiten en doelen van de Feydrasi fu Afrikan Srananman, die de paragraaf 'Wi na wi?' inleidden, staan niet op zichzelf. De aandacht voor zoiets als eigen cultuur en wortels is nauw verbonden met emancipatoire ontwikkelingen, bekend geworden als het Creools (cultuur) nationalisme, die vanaf 1950/1960 de wind flink in de zeilen kregen. De culturele beweging Wi Egi Sani (Wie Egie Sanie, Onze Eigen Zaak of Ons Eigene), die halverwege de jaren vijftig van de vorige eeuw opgericht werd, vormt hierin de spil. De vereniging heeft haar oorsprong in Nederland en bestond grotendeels uit Creoolse intellectuelen die nationalistische ideeën omtrent politieke en culturele autonomie en bewustwording hoog op de Surinaamse agenda wilde. Anders dan eerdere initiatieven was Wi Egi Sani

geformeerd rondom donkergekleurde Creolen, veelal uit Nederland teruggekeerde academici, die betrokken waren met arbeiders uit de volksklasse en zich inzetten voor 'verheffing van het eigene' en 'je durven uiten in je eigen taal'.^[1] Nog steeds wordt deze beweging, met als stuwende kracht Eddy Bruma, genoemd als mijlpaal waarna een nieuw tijdperk van toenemende openheid en cultureel-religieuze vrijheid kon aanvangen. Wi Egi Sani was, in navolging van de Creoolse onderwijzer Papa Koenders (zie e.g. Gobardhan-Rambocus 1995), onder meer een warm pleitbezorger van het Sranantongo. De Nederlandse taal, die gold als norm en belangrijk identificatiemiddel voor een ieder die zich wilde opwerken in de koloniale standenmaatschappij, werd ernstig ter discussie gesteld en het veelal geïnternaliseerde verbod op Sranantongo werd hartstochtelijk bestreden, hetgeen het nodige stof deed opwaaien. De socioloog Jap-A-Joe kan zich één en ander nog goed herinneren. Ook bij hem thuis was Nederlands de voertaal en heerste er een verbod op het gebruik van het 'neger-engels':

[...] doe niet zo vernegerd, dat was de term... Ik herinner me nog dat op een gegeven moment, in het begin van de jaren zestig, op Radio Apinti een plaatje, dat ik nog steeds thuis heb, gedraaid werd [...] Verplichtie paiman van Big Jones, dat draaiden ze op Apinti, en toen mijn vader dat hoorde, toen zei hij, uitgerekend in het Surinaams... a kba. Dat is: dit is het einde [...] Als ik mijn vader, laat maar zeggen, op de kast wilde hebben... dan moest ik naar Wi Egi Sani gaan, op 500 meter afstand van mijn huis, wat ik dan ook regelmatig deed...

Eén van de mijlpalen in deze taalstrijd was de publicatie van de poëziebundel 'Trotji' ('Aanhef') (1957) van de dichter Trefossa, die we aan het begin van dit hoofdstuk al tegenkwamen. De trias cultuur, taal/literatuur en politiek bleek zeer aantrekkelijk en effectief te zijn. Niet verwonderlijk, wanneer we realiseren dat het vooral de Creoolse bevolkingsgroep was die door de koloniale autoriteiten, met hun assimilatiebeleid, het meest in het Europees-Nederlandse keurslijf was gedwongen. Langzamerhand, door de emancipatorische aanspraken van Creoolse voorvechters als Bruma, Dobru, maar ook een politiek leider als Jopie Pengel (zie Werners 1995; Breeveld 2000) vond er een opwaardering van de *egi kulturu* (eigen cultuur) plaats. Het zogenoemd zwart bewustzijn kreeg hiermee een flinke injectie. Zo is het fenomeen *opo yu kleur* (je kleur oplichten), ofwel zo blank mogelijk trouwen, vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw aanmerkelijk in belang afgenomen. De koloniale sociale piramide, "waarin je lager stond naarmate het pigment toenam" (Jansen van Galen 2001: 88), brokkelde meer en meer af en bewegingen als Wi Egi Sani vormden een inspiratiebron voor weer

nieuwe verenigingen met verheffende namen als Wi Na Wi, die zich allemaal organiseerden rondom de grondgedachte *lespeki yu srefi*, ofwel respecteer jezelf. Een ander hoogtepunt binnen deze ontwikkelingen vormt de publicatie in 1972 van het proefschrift 'Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname' van de hand van Charles Wooding. 'Doctor Wooding' was de eerste Creool die winti in de vorm van een dissertatie duidde. Met dit werk heeft hij bijgedragen aan een belangrijke wending in het denken over een specifiek onderdeel van de Creoolse *kulturu*, te weten winti. Wooding leverde voor velen het bewijs dat winti geen afgoderij was, zoals de koloniale overheid en clerus deed geloven, maar een godsdienst met een duidelijke (Afrikaanse) oorsprong. Winti werd daardoor, net als taal, een belangrijk instrument in Creoolse identificatieprocessen en erkenning. Tot op de dag van vandaag wordt Wooding, van theoloog tot hoogleeraar, geprezen om zijn rol hierin.

"De durf te schrijven bliksemt/het slapend volk op de been" dichtte Corly Verlooghen[li] (1960) en met een literaire knipoog kan inderdaad gesteld worden dat de taal, de pen, de literatuur en nu dus ook de wetenschap 'de trots van de neger' en 'de cultuur van het Creoolse volk' een plaats hebben gegeven in de Surinaamse samenleving (zie Van Kempen 1989: 24-29, 10-80). De schrijver Hugo Pos stelt zelfs dat de dichters de Surinaamse onafhankelijkheid hebben gebracht. In zijn toneelstuk '*De tranen van Den Uyl*' (1988) laat hij journalist en schrijver Jozef Slagveer zeggen (in Van Kempen 1989: 79):

Ja, de dichters. De bevrijding van binnenuit, dat was het pijnlijke groeiproces waar we doorheen moesten, onze eigen kra ontdekken, laat ik dat maar heel christelijk voor u met zoiets als ziel vertalen. Toen dat stadium eenmaal was bereikt, het gevoel van eenheid, van alles te kunnen, toen was de onafhankelijkheid geen punt meer.

Werkelijkheid of verbeelding, in 1975 was de onafhankelijkheid een feit. Formeel gezien kwam daarmee een einde aan de koloniale bevoogding en leken de deuren geopend voor een grotere bewegingsvrijheid alsmede de lang gekoesterde wens van eenheid: *Wan kondre! Wan pipel!* (Eén land! Eén volk!). In weerwil van particularistische sentimenten, is er verwoed gebouwd aan één Surinaamse natie-staat, waarbij in de vinding van legitimiteit en eenheid alle geijkte symbolische registers zijn opengetrokken en allerhande politieke instrumenten gehanteerd (cf. Gellner 1983; Anderson 1991 [1983]); Hobsbawm 2002 [1990]; Eriksen 1998; Eriksen 2002 [1993]). De creatie van de nieuwe natie-staat bleek evenwel geen

sinecure en het aanvankelijk enthousiasme, met name onder het Creoolse deel van de bevolking, sloeg al snel om in deceptie, malaise en een toenemende ontevredenheid. De ontwikkelingen na de onafhankelijkheid, met voor velen als dieptepunten de staatsgreep (1980), decembermoorden (1982) en binnenlandse oorlog (1986-1992), hebben geresulteerd in een hoge mate van verdeeldheid en een bijzonder wankel politieke, economische en sociale situatie. Ondanks de relatieve rust en harmonie in *switi* Sranan (zoet, mooi Suriname) wordt het land regelmatig en op velerlei fronten vergeleken met een *broko pransi* (kapotte plantage) (zie Meel 1990; Buddingh' 2000: 272-425; Jansen van Galen 2001; Hoeft & Meel 2001; Ramsoedh 2001).

Binnen deze constellatie beleeft de Creoolse culturele bevrijding een opvallende doorstart, die zich nu niet meer alleen richt op de daden van de voormalig kolonisator maar ook op erkenning in de eigen, in zekere zin nog steeds gesegmenteerde samenleving. Creoolse culturele en *back-to-the-roots*-achtige bewegingen verrijzen als paddestoelen uit de grond. Het media- en cultuurnieuws van de grote Surinaamse dagbladen van de afgelopen decennia vertonen bijvoorbeeld een keur aan comités, organisaties, activiteiten en exposities met sprekende namen als 'Sabi ju rutu' (ken je wortels), 'Lespeki yu srefi' (respecteer jezelf), 'Egi Du' (eigen kunst/eigen kunnen), 'Leri lobi san ju abi' (leer te houden van wat je hebt), 'Culture promotion', 'Mofo' (letterlijk mond, er wordt gedoeld op culturele overdracht) en 'Memre ju culturu' (gedenk/herinner je cultuur).**[lii]** Ook tijdens mijn verblijf werd ik welhaast overvallen door een enorm aanbod aan Creoolse activiteiten gericht op zelfrespect, bewustwording en *roots*. Een kleine greep uit mijn observaties levert een gevarieerd, doch qua boodschap vrij eenduidig beeld. Het theaterstuk *Kobogo* (kom, laten we weggaan) zet in deze aardig de teneur. De voorstelling, die eerder in Nederland werd uitgevoerd, is gebaseerd op een historisch scenario dat zich afspeelt tussen Saramakaners, Aukaners en Creolen ten tijde van de slavernij. *Kobogo* verwijst naar de eeuwenlange fluistering om de onderdrukking te ontvluchten, waarbij auteur en regisseur Henk Tjon het belang van saamhorigheid tussen Bosnegers en Creolen benadrukt. Een bindend element, dat in het stuk uitvoerig aan bod komt, is de traditie van 'voorouderverering'. Tjon motiveert de thematiek van zijn stuk in een krantenartikel als volgt:**[liii]**

Voor Suriname dat tot vandaag worstelt om definitief af te kunnen rekenen met de overgebleven kwellingen en trauma's van de eeuwenlange slavernij, is de

beeldvorming van de geschiedenis [en] de voorouderceremonie van groot belang om zo de bittere nasmaak en de littekens uit het verleden te kunnen verwerken. De viering van *blakamandei* (dag van de zwarte beschaving) kenmerkt zich eveneens door dergelijke argumentatie en retoriek. De initiatiefnemers van de viering stellen, net als de oorspronkelijke initiatoren van deze dag, het zwart bewustzijn voorop.**[liv]** Uit de mond van minister Ronald Assen, een van de sprekers tijdens de viering van 2002, werd bijvoorbeeld het volgende opgetekend:**[lv]**

De zwarte mens moet niet langer zijn afkomst, cultuur en mogelijkheden verloochenen. Met moet weten wie men is, waar men vandaan komt, voor men kan weten waar men naartoe gaat.

Deze manier van spreken, redeneren en uitdrukken komt terug in talloze lezingen, bijeenkomsten en voordrachten die de afgelopen jaren de revue hebben gepasseerd. Het al eerder genoemde 'Egi Du' bedient zich ervan in haar *kulturukonmakandra* (cultuurbijeenkomsten), die bijvoorbeeld in het teken staan van het 'verhaal van de Surinaamse Afrikanen'.**[lvi]** De hard aan de weg timmerende dichter en voordrachtskunstenaar Harvey Fraser drukt zich veelvuldig uit in termen van "zelfrespect van de Afrikaanse Surinamers en Afro Sranan kulturu". Activiteiten van de groep Krin Konsensi (rein geweten/bewustzijn) en ontmoetingsavonden van Schrijversgroep '77 staan regelmatig in het teken van typisch Creoolse onderwerpen en tradities, terwijl Creoolse dans- en muziekvormen, *osodresi* ('traditionele geneeswijzen'), *dede oso kulturu* (doodscultuur) en winti in toenemende mate inzet zijn van vurige pleidooien voor zelfbewustzijn, eigenheid en studie naar eigen cultuur en geschiedenis. De actieve Creoolse cultuurvereniging NAKS speelt in dit laatste een toonaangevende rol.

Afrikansrananman

Net als Wi Egi Sani staat NAKS bekend om haar emancipatoire en taboedoorbrekende functie in de Creoolse strijd om culturele erkenning en identificatie. De organisatie, die in 1948 werd opgericht als sportvereniging (Na Arbeid Komt Sport), is uitgegroeid tot de grootste en actiefste Creoolse culturele vereniging.⁵⁷ Ze verzorgt onder meer dans- en muzieklessen, shows en cursussen op het gebied van Creoolse klederdracht en herbergt drie verschillende muziekformaties. De laatste jaren kende de vereniging een enorme bloei en vormde ze regelmatig de motor achter gevoelige lezingen en debatten over

bijvoorbeeld de relatie tussen winti en christendom en de positie van *Afrikansrananman* hierin. NAKS is bovendien nadrukkelijk aanwezig bij openbare festiviteiten en vieringen als *Keti Koti*, de herdenking van de afschaffing van de slavernij. In het laatste geval wordt het publieke podium onder meer gebruikt om de hedendaagse emancipatie van Creolen, of het ervaren gebrek hieraan, binnen de nationale Surinaamse context ter discussie te stellen. Afrikaans-Surinaamse identificatie en saamhorigheid worden dan aangemoedigd en beschouwd als middel om een plaats ter verwerven op de politieke agenda. Shows en cursussen, waar dans, muziek en esthetiek centraal staan, appelleren veelal aan symbolische aspecten van de Creoolse identiteit, ofschoon bijvoorbeeld kleding op bepaalde momenten ook uiting kan geven aan de letterlijke wens 'om gezien te worden'. De al eerdere genoemde *Keti Koti* viering op 1 juli is hier een aardig voorbeeld van.

Al dagen voor de eerste juli verschijnen vooral vrouwen in typisch Creoolse dracht op straat. Met hun speciaal gebonden *angisa* (hoofddoeken) en *koto* (vrouwelijke kledij uit de slaventijd) laten ze hun stadsgenoten weten dat *smanspasidei* (emancipatiedag) in aantocht is. Plaatselijke ondernemers pikken hierin een aardig graantje mee. Rond juli zijn de *Keti Koti* acties niet van de lucht en met name *koto*, *angisa*, *pangi* en *African print* stoffen zijn scherp geprijsd. De viering zelf kan gekenmerkt worden als een grote parade, waarin zogenoemde Creoolse tradities de hoofdrol spelen. Op verschillende plaatsen in de stad zijn er *bigi koto dansi* of *kotomisi shows* (evenementen waar de typisch Creoolse dracht wordt benadrukt) en *odo-competities* (wie kan zich het beste uitdrukken in Creoolse gezegdes?). Veel festiviteiten vinden plaats onder begeleiding van Creoolse *kawina*-muziek en het publiek kan zich tegoed doen aan *sraften nyan* (gerechten uit de slaventijd). Het beeld van Kwakoe, de weggelopen slaaf die zich op zijn sokkel ontdoet van zijn ketenen, krijgt op deze gedenkwaardige dag een mooie *pangi* om. Hoogtepunt voor velen is echter de Miss Alida-verkiezing aan de vooravond van *Keti Koti*. Jonge meiden strijden hierbij om de Miss Alida-titel door zich onder andere te onderscheiden in welbespraaktheid, *odo*, dans en klederdracht. [lviii]

Festiviteiten als *Keti Koti* bevatten elementen als show, folklore, herdenking en de viering van vrijheid en eigenheid. Tegelijkertijd is er de voortdurende roep om aandacht en erkenning. Net als deze viering van de afschaffing van de slavernij, representeren alle hier genoemde activiteiten en organisaties een opmerkelijke mix van sentiment, amusement, pamflettisme en het duiden van de onvoltooid

verleden tijd. De nadruk op respect en bewustzijn vormt hierin een continuïteit, hoewel sommige evenementen louter gericht lijken te zijn op het etaleren van eigenheid en het onderstrepen van onderscheid. Dit laatste heeft als gevolg dat de aandacht verplaatst naar een soort verschilmulticulturalisme (zie e.g. Grifioen & Tennekens 2002) en zoiets als *smanspasidei* tegenwoordig vooral folkloristische waarde heeft. Dit laatste wijst op een soort *red boots parading* (Baumann 1999: 122) binnen Suriname's multi-etnische samenleving, waarvan Creoolse burgers in toenemende mate hun beklag over lijken te doen. Interessant hierin is de verschuiving van taal als symbool en instrument in Creoolse emancipatie en identificatieprocessen naar de rol van 'Afrika' in de beleving van eigenheid en identificatie. Uiteraard hadden ook de nationalisten uit de Wi Egi Sani tijd al aandacht voor hun Afrikaanse navelstreng, maar 'Afrika' werd vooral beschouwd als de plaats waar revolutionaire ideeën konden worden opgedaan. Négritude en Black Power werden in eerste instantie verbonden aan politieke, programmatische doelen en minder aan zaken als persoonlijke beleving en gevoelens van eigenheid – aan het 'wie ben ik?' en 'waar kom ik vandaan?'. In de loop der jaren is 'Afrika' steeds wijder verbreid en heeft daarbij andere accenten gekregen in identificatieprocessen. Niet alleen zijn allerlei vertogen allengs verafrikaanst, ook de ongesproken taal van uiterlijkheden kent in toenemende mate een Afrikaanse toon. Tijdens evenementen als *Keti Koti* en *Blakamandei* hullen steeds meer mensen zich bijvoorbeeld in Afrikaanse of Afrikaans getinte kleding en ook op *wintiprei* en begrafenissen is de Afrikaanse trend in kleding te zien.

De invloed van Nederlandse Surinamers, soms denigrerend *blakabakra* (zwarte Nederlanders) genoemd, mag niet onvermeld blijven in deze. Niet zelden zijn het deze Creolen, door een van mijn informanten betiteld als heimweetoeristen, die zich de Afrikaanse snit hebben laten aanmeten en in relatief grote getale bepaalde bijeenkomsten en evenementen in Suriname bijwonen. Het 'Ghanatoerisme' werkt eveneens een 'Afrikaanse' identificatie in de hand. Ook hier betreft het veelal Nederlands-Surinaamse Creolen die bijvoorbeeld PANAFEST bezoeken, (een deel van) de slavenroute volgen of het contact met "de verloren broeders overzee" willen herstellen (Beijering 2002; Botje 2002). Het in Nederland gevoerde debat over het slavernijverleden, tenslotte, draagt evenzeer bij aan de constructie van de Afrikanranansma identiteit. Net als het nationalisme van Wi Egi Sani in eerste instantie werd ontwikkeld door Creoolse intellectuelen in Nederland, zo heeft ook het slavernijdebat via Nederland een

weg gevonden naar de Surinaamse fora die in het teken staan van emancipatie, eenheid en eigenheid. Organisaties als de Feydrasi fu Afrikan Srananman en Stichting 1 juli *Keti Koti* werpen zich in toenemende mate op als woordvoerders en pleitbezorgers in de strijd om genoegdoening en herstelbetalingen. Zij en anderen worden hierbij geïnspireerd en bijgestaan door hun *brada* en *sisa* (broeders en zusters) uit *Bakrakondre* (Nederland) en de Afrikaanse diaspora wereldwijd. De Nederlands-Creoolse Barryl Biekman vormt bijvoorbeeld een opvallende, transnationalistische schakel in de roep om erkenning en de constructie van identiteit. De voorzitter van onder meer het Nederlands Landelijk Platform Slavernijverleden weet zich steeds vaker gehoord en gezien in allerlei Surinaamse initiatieven of discussies. Recentelijk vertegenwoordigde ze bijvoorbeeld de Europese afdeling van het Global African Congress (GAC) op een bijeenkomst te Paramaribo. Deze bijeenkomst stond sterk in het teken van “de reünie van de Afrikaanse familie op het continent en elders”, waarbij de nadruk werd gelegd op het belang van intercontinentale solidariteit. **[lix]**

Bovenstaande bijeenkomsten en initiatieven veronderstellen en creëren een *imagined community* die verschillende werelddelen (de Amerika's, Afrika en Europa) verbindt. Een dergelijke gemeenschap is net zo denkbeeldig als reëel, daar haar leden zich met elkaar verbonden voelen ofschoon het merendeel elkaar nooit kan en zal ontmoeten (Anderson 2001 [1983]). De Creool Edgar Cairo heeft met zijn uitspraak “Ik ben een kind van drie continenten” (in De Kruijf 1986: 5-6) wel eens aangegeven zo’n wereldburger te zijn, maar het is de vraag hoever dit wijgevoel in Suriname reikt, alwaar zelfs zoiets ‘simpels’ als een eenduidige benaming als *Afrikansrananman*, die steeds vaker wordt gepropageerd, al op verzet stuit. **[lx]** Pogingen tot overkoepelende identificatie worden namelijk telkens weer ondermijnd of op zijn minst doorkruist door andere classificaties en identificaties en zijn als éniġ politiek of symbolisch streven derhalve een illusie. *Imagined communities* kennen bovendien schaalverschillen en het blijkt dat de *Afrikansrananman* voor velen vooralsnog wel érg abstract is. De benaming heeft zonder meer waarde of potentie in de creatie van een *common denominator* en speelt een zekere rol in convergentie tussen Creolen enerzijds en Marrons anderzijds, maar de symbolische en politieke constructie van gemeenschap en processen van identificatie spelen zich voornamelijk in andere, kleinere onderscheidende velden af. Zoals eerder aangegeven identificeren *Busnenge* zich vooral en het liefst exclusief met hun marronagegeschiedenis en, daarbinnen, de eigen tribale achtergrond. De oprichting van de Aukaanse Federatie fu 12 Lo's is

een recent voorbeeld van dit laatste. De nieuwbakken Federatie streeft eenheidsbevordering onder Aukaners na en wil activiteiten ontplooiën “in het belang van de stam”. [lxi] Ook Creolen, in het bijzonder stadscreolen, blijven zich voortdurend langs de eigen lijnen onderscheiden, onder andere door heruitvinding van tradities uit de *egi Krioro kulturu* (eigen Creoolse cultuur). [lxii] Culturele en (trans)nationalistische bewegingen als Wi Egi Sani, Wi Na Wi, NAKS en een stroom aan nieuwe initiatieven hebben een belangrijk aandeel in deze ervaring en constructie van een Creoolse *imagined community*, die aan een grensoverschrijdende, metaforische verwantschap appelleren. Processen van in- en uitsluiting en de begrenzing van het *wi na wi* blijken zich zo voortdurend op verschillende identificatieniveaus af te spelen, waarbij de worsteling met wortels een onophoudelijk dialectisch en discursief proces blijkt te zijn.

Wor(s)teling

But what good are roots, if you can't take them with you? [lxiii]

Wortels verwijzen naar zaken als oorsprong, afkomst, voorouders, ofwel ‘daar waar men vandaan komt’. Maar hebben wortels ook een archimedisch punt? Waar begint afkomst, welke plaats vormt de wieg en wat is de ‘levensduur’ van voorouders? Dit zijn vragen die, zo moge uit dit hoofdstuk blijken, niet eenduidig beantwoord kunnen worden en onderwerp zijn van vóórtduurende en veranderlijke creoliserings- en identificatieprocessen. De verwijzing naar ‘Afrika’ in academische, populistische of alledaagse vertogen bijvoorbeeld is reëel – mensen gebruiken het en identificeren zich ermee – maar tegelijkertijd niet meer dan verbeelding of zelfs bron van kritiek. Vanaf het moment dat Melville en Francis Herskovits de studie naar de *New World Negro* als nieuw onderzoeksveld introduceerden, is de Afrikaanse achtergrond van slaven en hun nazaten onderdeel geweest van antropologisch debat. De huidige stand van zaken wijst op een geringe rol voor ‘Afrikaanse overblijfselen’ (*retentions* en *survivals*) en benadrukt in plaats daarvan de geboorte van een Afrikaans-Amerikaanse cultuur, die pas in de Nieuwe Wereld vorm kreeg en een grote mate van verscheidenheid onderkent. De *roots*-thematiek van de talloze lezingen, tentoonstellingen, bijeenkomsten en voorstellingen die ik bijgewoond heb, leidde ongeacht dit academische paradigma regelmatig tot verhitte discussies, verwarring of onenigheid. In weerwil van vurige betogen vóór de *Afrikansrananman* bleek ‘Afrika’ niettemin als onderscheidingsmechanisme en voorouderlijke standplaats vaak genoeg niet steekhoudend. “San na Afrikansrananman?” (“Wat is een

Afrikaans-Surinamer?”) vroeg eens iemand uit het publiek na een lezing georganiseerd door NAKS. Ik parafraseer de inleider:

Als je een Hindostaan vraagt waar hij vandaan komt, zal hij zeggen uit India, als je een Javaan vraagt waar deze vandaan komt, zal hij zeggen uit Java of Indonesië, een Chinees uit China... en wat moet de Creool zeggen? Uit Afrika! Want daar komen zijn voorouders vandaan, daar zijn zijn roots...

Een meerderheid van de toehoorders kon zich hier echter niet in vinden en ook binnen mijn kring van informanten stuitte ik regelmatig op weerstand en scepsis wanneer de vermeende Afrikaanse wortels ter sprake kwamen. Frow (mevrouw) Wanda gaf me eens als respons:

Ik weet niet hoor... Kijk ik zeg mijn voorouders komen uit Afrika. Oh ja, accepteer ik hoor, maar om mij te gaan verdiepen dat ik Afrikaans ben... Ik ben in Afrika geweest hoor! Zij kennen jou niet en zij willen jou niet kennen [...] en ik praat met hun en zij zeggen: kijk, wij zijn anders, your language is another tongue. Ik zeg inderdaad [...] Ik apprecieer als men zegt: denk aan je voorouders, die komen van daar. Dat apprecieer ik, maar ik ga niet zeggen ik ben Afrikaans. Al wat je nu hebt van Afro... nee, ik doe er niet aan mee. Nee, ik ben geboren in Zuid-Amerika, ik ben Zuid-Amerikaan. Ze kunnen me doodslaan...

De vraag naar de ‘Afrikaanse nalatenschap’ in Suriname kon zelfs bijzonder heftige, afkeurende reacties opleveren, getuige onderstaand antwoord:

[...] met name die puristen onder ons, die vinden dat het allemaal zo, bij wijze van spreken, in z’n oorspronkelijke vorm hier naartoe is gebracht... Met belangrijkste reden dat veel mensen daar de laatste tijd nogal druk mee bezig [zijn] om dat allemaal te bewijzen hoe, wat ze wel zijn... Mijn god, hou op... aan m’n hoela man, kom! [...] klopt geen bal van, daar klopt niks van [...] Afrika in Suriname, Afrika in Zuid-Amerika... NO WAY!

Soms distantieerde men zich zelfs nadrukkelijk van mogelijke Afrikaanse associaties, zoals een vooraanstaande landsdienaar die mij er op wees dat zijn *African print* hemden, die hij bijvoorbeeld graag op Ketu Koti draagt, geenszins verband hebben met verre voorouders of afkomst:

Het heeft niets te maken met het feit dat ik me een halve achter, achternazaat van Ghana ofzo [beschouw]. Ik voel me dat echt niet, ik heb niet dat gevoel...

De historica Mildred Caprino geeft, mijns inziens, in grote lijnen de huidige teneur weer:

MC: [...] *heel simpel genomen heb je de intellectuelen, die echt op de lijn zitten van Afro-Surinamers. In die groep heb je anderen, die zeggen African Surinamese enzo. Een beetje de lijn van Amerika willen [ze] volgen of kijken wat er in het Caraïbisch gebied gebeurt, en dan heb je gewoon de mensen van de straat...*

YP: *Ja, die zeggen nog steeds mi na blakaman [ik ben een zwarte man]...*

MC: *Precies ja, die zeggen: ik ben Creool... of mi na nengre [ik ben neger], weet je wel [...] Persoonlijk ben ik niet zo Afrikaansgericht. Mijn uitgangspunt is, net als Pakosie, van ik weet, wij weten dat we inderdaad Afrikaanse roots hebben, daar aan de overkant van de oceaan, maar waar precies weet ik niet en waar zou ik eigenlijk zoveel tijd aan besteden om dat te gaan onderzoeken. Kost me geld, kost me tijd, kost me heleboel energie, terwijl als ik ervan uitga dat ik een kind van de Nieuwe Wereld ben, ik met dat gegeven beter in staat kan zijn, denk ik, juist die identiteit te vinden en me wérkelijk kind van die Nieuwe Wereld te maken [...] De identiteit is hier en als het gaat om de werkelijke roots, dan ga ik terug naar de plantage. Dat weet ik te lokaliseren en niet in Ghana en niet in Nigeria!*

Caprino raakt met haar uitspraken een aantal cruciale zaken. Allereerst noemt ze het verschil tussen “de intellectuelen” enerzijds en “de mensen van de straat” anderzijds. “Heel simpel genomen” zegt ze hierbij en dat is een belangrijke toevoeging, gezien uiteraard niet elke intellectueel op genoemde Afrikaans-Surinaamse lijn zit. Caprino is hier zelf het bewijs van en met haar zijn er meerderen die het Afrikaans-Surinamisme als persoonlijke beleving, als historisch gegeven of ideologie pertinent afwijzen. Vice versa zijn er natuurlijk uitzonderingen op “de mensen van de straat” te vinden. Dit neemt niet weg dat Afrikaans-Surinamistische en *back-to-the-roots*achtige bewegingen, zoals de Feydrasi fu Afrikan Srananman, merendeels hoger opgeleide roergangers kennen, niet zelden in de vorm van mondige wereldburgers die een haat-liefde relatie onderhouden met het voormalig moederland. De bijeenkomsten en activiteiten, die ik zelf gedurende mijn veldwerk heb bijgewoond, kregen mede hierdoor al snel een herkenbaar gezicht dat gevormd werd door stevast dezelfde sprekers en deelnemers. De *Afrikansrananmanbeweging* lijkt, met andere woorden, uit een niet al te grote, doch bijzonder actieve groep boodschappers te bestaan, die telkens weer een flink deel van het publiek beslaat en onmiskenbaar het debat en vertoog invulling geeft. Dergelijke observaties roepen een vergelijk op met de cultuurnationalisten uit de roerige decennia vóór Suriname’s onafhankelijkheid. Groot verschil is echter de primair politieke dadendrang van de vroegere

generatie voorvechters, hoewel de erkenningstrijd van de nieuwe pleitbezorgers weldegelijk verbonden is met het politieke krachtenveld. [lxiv]

Al met al beijvert de *Afrikansrananman*-beweging eigenheid, erkenning en bewustwording binnen een tot nu toe vrij elitair, besloten domein, waar ik met Baumanns citaat in de inleiding van dit hoofdstuk op heb gewezen.⁶⁵ Caprino's "kinderen van de Nieuwe Wereld" noemen zich veelal geen *Afrikansrananman* en vereenzelvigen zich niet verregaand met het 'Afrikaanse' huis van hun verre voorouders. "[...] what good are roots if you can't take them with you" lijkt Caprino te zeggen in het hierboven geplaatste interviewfragment. Waar in Afrika zouden mensen het moeten zoeken? Is de wordingsgeschiedenis van Creolen en Marrons niet in de eerste plaats een Surinaamse geschiedenis? Uiteindelijk is het volgens Caprino 'de plantage' (of voor *Busnenge* 'het bos') waar velen wortel geschoten hebben. Het is deze *gron* (grond, plaats) waar (familie) geschiedenissen zijn begonnen, die bezongen wordt en voeding geeft aan ontelbare *tori* (verhalen). Het is ook deze *gron* die de voorouders, de *kabra* (vooroudergeesten), herbergt en waarmee velen zich (spiritueel) verbonden voelen. Zo vormt zoiets als 'de plantage' niet alleen een metafoor voor het slavernijverleden en een geschiedenis van onderdrukking (cf. Balutansky & Sourieau 1998: 5-6), maar ook een reële, tastbare plek waar de overledenen voortleven en die, zo zullen we ook in volgende hoofdstukken zien, bron voor 'genezing' en identificatie vormt.

Daar waar de "de intellectuelen" of "puristen" zich kortom in toenemende mate wensen te presenteren en onderscheiden middels hun *Afrikansrananman*-identiteit en zich soms zelfs geen Creool meer wensen te noemen, grijpen anderen juist terug op hun Surinaamse wortels en hun *Krioro* achtergrond. Deze laatsten laten zich bovendien kenmerken door het verfoeide gebruik van neger of *nengre*. Vooral onder de zogenoemde volkscreolen zijn deze benamingen nooit in onbruik geraakt, hoewel het lange tijd beladen termen waren: ze riepen negatieve associaties op en werden als scheldwoord beschouwd. Vernegerd zijn, zo zagen we al, en neger genoemd worden vielen niet samen met de wens van opwaartse mobiliteit. Tegenwoordig echter is de benaming meer en meer geaccepteerd, soms zelfs *bon ton*, getuige het betoog van Carla Lamsberg, die ondanks haar hooggewaardeerde positie (ze is directrice van een openbare school) haar eigenheid wil blijven onderstrepen:

Ik noem mezelf geen Creool, ik zeg ik ben een neger. Ik vind de naam Creool niet

goed gekozen, want Creool isoorspronkelijk een Europeaan in Zuid-Amerika geboren, dat is die Creool. Ik wil mezelf geen Creool noemen. Kijk, de neger heeft het altijd erg gevonden om neger genoemd te worden. Ik weet van mijn school, van mijn lagere schooljaren, als iemand zei je bent een neger, dan... Ik weet nog [toen het tegen een vriendinnetje werd gezegd:] ze heeft verschrikkelijk gehuild, vreselijk gehuild. [Thuisgekomen van school vertelde CL het voorval aan haar pleegmoeder] toen zei mijn pleegmoeder: wat is ze dán? Want onthoud goed: je bent een negerin en dat is geen scheldwoord... jij behoort tot het negroïde ras, je bent een negerin! Vanaf dat moment, ik moet een jaar of acht geweest zijn, toen begon ik er trots op te worden dat ik een negerin was. Dus ik weiger, als mensen me zeggen dat ik een Creool ben, dan weiger ik het te accepteren. Ik ben een negerin.

Door de opwaardering van het Sranantongo, de eigen kleur en *kulturu*, hebben woorden als *nengre* een andere gevoelswaarde en boodschap gekregen. **[lxvi]**

Ik ben een Creool, maar ik heb me ook laten vertellen dat Creool geen echte... dat we blakaman [letterlijk zwarte man/mens] zijn... Ze zeggen het [Creool] is een mix, het is een gemengd ras [...] Ja, mi na nengre [ik ben neger].

Bovendien lijken termen als *nengre*, *blakaman* en *blakabuba* (letterlijk zwarte huid) in de populaire cultuur steeds vaker met trots, als provocatie of als geuzennaam gebruikt te worden. De gevierde zanger Papa Touwtjie († 9 juni 2005) bezingt bijvoorbeeld in 'Blakkaman Torie' nadrukkelijk de *blakaman* en roept hen op tot eenheid (zie Van der Pijl 2006). In de muziek van deze populaire muzikant en andere vertolkers van hedendaagse zwarte Surinaamse popmuziek zijn overigens onmiskenbaar invloeden uit de Caraïbische *dancehall* en Amerikaanse *hiphop* en rapcultuur te bespeuren. Zo kennen woorden als *nengre* en *blakaman*, ter onderstreping van het wij-gevoel, net als het Amerikaanse *nigger* of *nigga* een zekere exclusiviteit. Hiermee wordt zowel afstand genomen van het gepropageerde 'Afrika-gevoel' als classificaties door buitenstaanders, met name *bakra* (blanken, Nederlanders) die zich niet kunnen bedienen van, laat staan identificeren met *nengre* en zijn of haar *blakabuba* (zwarte huid).⁶⁷ Dit laatste kan in zekere zin beschouwd worden als een eigentijdse vorm van weerstand en eigenheid. Het is echter tegelijkertijd een bevestiging van de min of meer alledaagse, gebruikelijke wijze van zelfbenaming en identificatie (zie ook Sanderse 2006).

Het lijkt soms, zoals Clifford (1988: 15) opmerkt, gemakkelijker om het verlies van traditionele onderscheidingsmechanismen waar te nemen dan de opkomst van nieuwe. Anderzijds zien we in de handhaving van 'traditie gebruiken' te snel een reactie op zaken als verandering en moderniteit. Het is daarom de opgave om zowel oog te hebben voor hedendaagse, hybride vormen van expressie en vereenzelviging als globale narratieven van continuïteit en herstel. Het Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld heeft mij gedwongen met zo een dubbele blik te beschouwen en wel in eerste instantie ten aanzien van vraagstukken rondom identiteit en verwante begrippen. Afrikaans-Surinaamse identificatieprocessen, en dan bedoel ik de manieren waarop zowel *Busnenge* en Creolen hun identiteiten ervaren en vormgeven, blijken bijzonder meerduidig en polivocaal. **[lxviii]** Het creoliserings- en hybridiseringsdebat zoals dat vanaf Mintz & Price wordt gevoerd wijst op deze dynamiek, maar ondanks de voortdurende creolisering is een en ander niet te begrijpen zonder een notie van continuïteit. Dit laatste is onder meer gelegen in de *embodiment* van de geschiedenis van slavernij, van onderdrukking en verzet, en de discursieve houdingen en identificaties ten opzichte van dit verleden. Hierin bewegen de doden zich immer voort – als slachtoffers en helden, als levende-doden in de hedendaagse maatschappij. Verschillende vertogen hebben hierin hun aandeel.

Een Europese canon heeft op een welhaast oriëntalistische wijze (Said 2003 [1978]; cf. Sheller 2003) bijgedragen aan de constructie van een 'superieure wij' (kolonisten en hun nazaten) en 'inferieure zij' (slaven en hun nazaten). Hoewel het gemakzuchtig gebruik van bepaalde dominante bronnen, zoals Stedman en Voltaire, hierin sinds kort wordt bekritiseerd (e.g. Oostindie 1993a), vormen dezelfde bronnen en daarop gebaseerde gevolgtrekkingen en praktijken evengoed stof voor het recente debat en de vertoogmatige constructie en beleving van identiteit.

Met name het Creoolse vertoog van slachtoffers chap uit zich in recente discussies rondom slavernijverleden, erkenning en genoegdoening. Maar de Afrikaans-Surinaamse geschiedenis laat zich niet alleen herinneren door geweld, vernedering, discriminatie en gemiste kansen. Ze laat zich evenzeer kenmerken door verhalen over verzet, creativiteit en inventiviteit. **[lxix]** Ook deze laatste karakteristieken spelen een rol in identificatie en de markering van eigenheid. Met het werk van Edgar Cairo heb ik willen wijzen op dit naast-en-door-elkaar bestaan van slachtofferschap en strijdvaardigheid, welke zich respectievelijk

manifesteren in 'bestaansverdriet' of vervreemding en het opeisen van autonomie of erkenning van eigen cultuur en identiteit. Afhankelijk van doel, beleving, effectbejag en publiek worden deze verschillende aspecten over- of ondergecommuniceerd. Zo is er in de pleidooien en discussies rondom herdenking van slavernijverleden, herstelbetaling en genoegdoening vaak een eenzijdige benadrukking van schade, pijn en slachtofferschap. In de roep om solidariteit en gemeenschappelijkheid wordt daarentegen met graagte het heroïsch verzetsverleden overgecommuniceerd. Opmerkelijk in dit laatste is de reïficatie en essentialisering van een overkoepelende Afrikaans-Surinaamse identiteit door de constructie van een gemeenschappelijk biografie over strijd en protest. Met name Marrons distantieren zich van deze lezing van de geschiedenis en verzetten zich eveneens, net als niet weinig Creolen overigens, tegen de ervaring van een collectief trauma ten gevolge van de slavernij (Pakosie 2001a). Ook worden de Afrikaanse afkomst en het vertoog hierover in zekere zin gereificeerd door een bijzonder actief en constructionistisch handelen van een relatief kleine groep actoren. Op allerlei fronten zijn we getuige van Afrikaans-Surinaamse duale discursieve competenties: daar waar verschillende actoren betogen over hun unieke wortels en wording, representeren ze een hoge mate van verscheidenheid, maakbaarheid en hybriditeit - "pure products always going crazy" (Clifford 1988: 5).

In zekere zin zijn Creolen en Marrons vanaf hun vroegste geschiedenis te beschouwen in termen van Baumanns (1996, 2001) metaforen van de vagebond en toerist. Net als de vagebond hebben slaven en hun nazaten zich nooit geheel kunnen vereenzelvigen met "[...] 'the native', the 'settled one', the 'one with roots in the soil'" (Bauman 1996: 28). Net als de toerist zijn Creolen en Marrons altijd in staat (geweest) *room for manoeuvre* te creëren en verscheidende identiteiten te (re)construeren (zie Van der Pijl 2003). Ook dit laatste demonstreert wederom aspecten van zowel vervreemding als autonomie en eigenheid. Het voortdurende Afrikaans-Surinaamse proces van identificatie én onderscheiding is, met andere woorden, gewild of ongewild onlosmakelijk verbonden met het koloniale verleden. Eén van de consequenties hiervan is dat er op een of andere manier bewogen moest en moet worden tussen 'witte' en 'zwarte' leefstijlen, waarden en respectieve identificaties, hetgeen Cairo uitdrukt in zijn 'dubbelleven'. Hoewel er in dit leven dankzij allerlei culturele, politieke en nationalistische ontwikkelingen meestal geen sprake (meer) is van keiharde tegenstellingen, waren veel van mijn informanten, net als Trefossa of Dobru, op bepaalde momenten zoekende naar

een middelpunt, synthese of bevestiging. Ook in de hedendaagse “world in pieces” (Geertz 2000: 218ff.) hoeven dergelijke ambivalente gevoelens en twijfels rondom zelf (*mi na mi*) en niet-zelf (*mi a no mi*) niet per definitie een probleem of drama te betekenen. Het ‘dubbelleven’, waarin bestaansverdriet, strijdvaardigheid, verhollandsing, verwestersing, vernegering, traditie en moderniteit over elkaar heen buitelen, heeft echter wel consequenties voor identificatie, houdingen ten opzichte van anderen en allerlei eschatologische opvattingen, in het bijzonder die met betrekking tot de dood en fysieke eindigheid. Er is binnen de Afrikaans-Surinaamse context geenszins sprake van verlies van cultuur en bedreiging van authenticiteit (alsof het dier- of plantsoorten zijn die gevaar lopen uit te sterven). Mensen hebben evenmin hun *roots* verloren, maar bewandelen gedwongen of vrijwillig specifieke routes van de laatmoderniteit. Zij ervaren en definiëren daardoor op verschillende wijzen hun verbondenheid en identiteit. De vragen en vertogen omtrent zelfbeeld (‘wie ben ik?’) en gemeenschap (‘waar behoor ik toe?’), zoals hierboven opgetekend, weerspiegelen zich vervolgens in meer existentiële kwesties rondom leven (‘waar kom ik vandaan?’) en dood (‘waar ga ik heen?’). Hiermee betreden we het terrein van de religiositeit en spiritualiteit, waarover het volgende hoofdstuk zal verhalen. ‘Dubbelleven’ zal hier wederom een centrale plaats opeisen, want ook binnen het domein van religieus-spirituele identificaties is sprake van een voortdurend heen-en-weer bewegen, van ambiguïteit en dualiteit, van syncretiserende processen, die zich voornamelijk afspelen tussen ‘kruis en kalebas’.

NOTEN

- i. Zie <http://www.slavernijverleden.nl>. Zie ook Oostindie (1999, 2000b) en McLeod & Hasseth (2002). De publicaties beogen een bijdrage te leveren aan het debat over de slavernij en de manier waarop dit verleden een plaats moet worden gegeven.
- ii. De afschaffing van de slavernij wordt sinds haar verwezenlijking op 1 juli 1863 gevierd. In 1960 werd de viering ‘Dag der Vrijheden’ gedoopt, om de herdenking voor alle Surinaamse inwoners een feestdag te laten zijn en niet alleen voor de nazaten van de slaven. De (nationale) feestdag heeft in de loop der tijd verschillende (officiële en officieuze) benamingen gekend. De gebruikelijke naam is Ketu Koti (Gebroken Ketenen) of Manspasi (Emancipatie) (zie Werners 1993; Gobardhan-Rambocus 2003).
- iii. Trefossa is een pseudoniem van Henny de Ziel (1916-1975).

- iv.** Dobru staat voor dubbel R en is pseudoniem van Robin Raveles (1935-1983).
- v.** Nota bene: deze observatie impliceert niet dat het ánders zou moeten zijn.
- vi.** Met name zijn opvattingen over de vertoogmatige disciplineren van wetenschap, die identiteiten 'produceert'.
- vii.** Net zoals in verscheidene theorieën rondom dood en rouw bestaat ook hier de reactie op verdriet en verlies uit pogingen om de verstoring te repareren. Er lijkt een interessante analogie te bestaan tussen reacties op de dood en andere vormen van verlies (zie e.g. Green 2000; Seale 1998: 193-194).
- viii.** Zie Branaman (2001: 169-281) en Holstein & Gubrium (2000: 17-38) voor een hedendaagse discussie over de sociale dimensies van zelf en identiteit en het belang van sociale relaties, rollen, status en macht in deze.
- ix.** James, Mead en Goffman spreken zich hierover expliciet uit (e.g. James 1890: 294; Mead 1934: 142; Holstein & Gubrium 2000: 27-38).
- x.** Vooral binnen feministische benaderingen en cultural studies heeft het identiteitsbegrip zich radicaal verwijderd van vroegere essentialistische opvattingen (zie Otto & Driessen 2000: 15-16; Holland et al. 2001: 7).
- xi.** Dit rijtje kan bijna eindeloos worden aangevuld met veelgebruikte termen als relationeel, dialogisch, meervoudig, contextueel, geconstrueerd, betwistbaar, onderhandelbaar, veranderlijk, creatief, inventief en zelfs hyper- of onwerkelijk.
- xii.** De onzekerheden die er kunnen bestaan worden bovendien niet eenvoudigweg door 'de samenleving' of laatmoderne condities voortgebracht, waarnaar actoren zich maar moeten voegen (zie Cohen 1994: 21-22; Van der Pijl 2003).
- xiii.** Hierbij zullen zowel (uiterlijke) kenmerken (markers), bijvoorbeeld taal en kleding, als bepaalde eigenschappen (qualities), zoals ontheemdheid en protest, de aandacht verdienen.
- xiv.** Etniciteit en cultureel-etnische identificatie hebben dan binnen mijn conceptualisering vooral betrekking op de relationele dimensie die Eriksen eraan geeft. Etniciteit is een aspect van een sociale relatie en wordt met andere woorden geconstrueerd in relatie tot de Ander, waarmee in ieder geval op minimale basis interactie is. In dit proces is het zelfervaren of -benoemde emic onderscheid de belangrijkste indicator. Gevoelens en politisering met betrekking tot (imaginaire) verwantschap, herkomst en gedeelde historie spelen hierin een dominante rol. Ik wil in deze studie dus niet zo ver gaan als bijvoorbeeld Cohen (1974b), die ook Londense beurshandelaren een etnische identiteit toekent. Hoewel ik dit laatste theoretisch gezien mogelijk acht, heb ik me in dit onderzoek verlaten op de classificaties die in de Surinaamse samenleving gelden en die in

eerste instantie verwijzen naar enigszins gereïficeerde (migratie)geschiedenissen en geografische herkomstgebieden. Zo wordt de Surinaamse bevolking onderscheiden in onder meer Indianen of Inheemsen, Hindostanen, Creolen en Marrons (Afrikaans-Surinamers), Javanen en Chinezen. Vervolgens zijn hierbinnen en hiertussen, afhankelijk van sociale afstand, weer andere classificaties te vinden, bijvoorbeeld op basis van religieuze oriëntatie (cf. Eriksen 1998).

xv. Denk hierbij aan klasse en gender, maar ook (nieuwe) politieke partijen, vakbonden, verenigingen, vrijwilligerswerk, buurtinitiatieven en emancipatiebewegingen.

xvi. Assimilatie paste in de heersende koloniale gedachte, dat slaven en hun nakomelingen geen eigen cultuur hadden en was gericht op een de-Afrikanisering van de Creoolse onderzoeksgroep (zie e.g. Buddingh' 2000: 229-231). De rol van kerk en onderwijs hierin zal in het volgende hoofdstuk nog aan de orde komen.

xvii. De veel gebruikte term kulturu betekent letterlijk cultuur, maar is een meerduidig begrip dat zowel kan verwijzen naar zoiets als de Creoolse leefstijl als het religieus-spirituele complex van winti.

xviii. Odo zijn spreekwoorden of gezegden, die een diepe, historische betekenis kunnen hebben en parallellen vertonen met West-Afrikaanse gezegden (zie Herskovits & Herskovits 1936; Bentram-Matriotte 1978; Schouten-Elsenhout & Van der Hilst 1974). Ala nyan bun fu nyan, ma ala taki no bun taki betekent vrij vertaald: alle voedsel is eetbaar, maar niet alles moet worden gezegd, ofwel het is in bepaalde gevallen beter om niets te zeggen.

xix. Verwoord door Moor (2001). "Nengre no lob den srefi" ("Negers houden niet van zichzelf") beweerde Cairo ook regelmatig (<http://www.sraga.com/modules>).

xx. Fragment van 'Tir'o miwan/Het lied der vervreemding' uit de bundel Obja sa tan brewa/Er zal geen einde zijn aan brouwsels van magie (Cairo 1975).

xxi. Ik wil me op deze plaats beperken tot een korte Cairojaanse beschouwing van winti. In de volgende hoofdstukken zal deze levensbeschouwing nog uitvoerig aan bod komen.

xxii. Deze winti kunnen de mens als medium kiezen en hem of haar in trance brengen. Wanneer iemand in bezit wordt genomen, dan wordt deze persoon 'bereden' door zijn of haar winti. Hij of zij wordt dan - ook in de volksmond - als asi (paard) betiteld (e.g. Wooding 1972: 146).

xxiii. Fragment van 'Bar' puru/Man en Paard' uit Cairo's bundel Oroskopu/Horoskoop (1969). Later in de verzamelbundel Lelu! Lelu! Lied der

vervreemding (1984: 136ff.) opgenomen onder de titel 'Revo powema/Revolutionaire verzen'.

xxiv. In deze gedichten uit Cairo zijn hartstochtelijke woede over misstanden in zijn vaderland. We moeten dit fragment dan ook allereerst lezen in de tijdgeest waarin het geschreven is: 1969, in de einddagen van het bewind van minister-president Pengel (zie e.g. Breeveld 2000). Suriname verkeerde in grote onrust, er zouden verkiezingen komen en de steeds luidere roep om onafhankelijkheid, met name onder Creolen, maakte de etnische tegenstellingen in het land manifester dan ooit. De bundel *Oroskopu/Horoskoop* (1969), waar dit fragment oorspronkelijk uit komt, was bedoeld als verkiezingspamflet en staat boordevol revolutionaire powesie (poëzie).

xxv. Ellen Klinkers (1997: 55-68) staat wat uitvoeriger bij deze kwestie stil. Aan de hand van benaderingen van met name Lewis (1991) en Scott (1990) vraagt ze zich af of en hoe trance een vorm van verzet kan zijn. Ze komt tot de conclusie dat winti geen werkelijke bedreiging voor de planters vormde, maar wel mogelijkheden bood om woede en frustraties te ventileren (Ellen Klinkers (1997: 60). Bovendien, zo zullen we later zien, verschaftte juist de voor blanken ondoordringbare wereld van winti ruimte voor een zekere autonomie.

xxvi. Met de Boni-oorlogen wordt gerefereerd aan het verzet van een groep weggelopen slaven, de Cottica-negers (later aangeduid als Boni's, naar hun onverschrokken en legendarische leider Boni), die de planters tientallen jaren hebben bevochten in een strijd die al snel het karakter van een oorlog kreeg (zie Hoogbergen 1985, 1992).

xxvii. Van Stipriaan (1993a: 372) omschrijft de toepassing van deze lijfstraf als volgt: "Het slachtoffer werd kromgetrokken rond een in de grond staande stok, waarna hij met een bos twijgen zolang op de billen werd geslagen tot er geen huid meer op zat. Het kwam nogal eens voor dat slaven een dergelijke afstraffing niet overleefden."

xxviii. Overigens bestond er al vóóordat Stedman naar Suriname vertrok een bijzonder negatief, doch wankel onderbouwd beeld. De (Engelse) slavenhouders werden in 1668 bekritiseerd door Aphra Behn in haar *Oroonoko, or the History of the Royal Slave*. In 1759 is het Voltaire die in *Candide ou l'optimisme* de Hollandse kolonisten en hun wreedheden kapittelt (zie ook Kolfin 1997: 48; Oostindie 1993: 1-4).

xxix. In dit vers, een fragment uit 'Gezang op Zee', horen we de dichter en gouverneur van Suriname (van 1742-1751) Mauricius spreken die de kolonisten zelf verantwoordelijk stelde voor opstandig gedrag van slaven (Buddingh' 2000:

92-93). 'Gezang op Zee' is integraal te vinden in Lichtveld & Voorhoeve (1980: 164).

xxx. Met cimarron werd op het eiland Hispaniola het loslopend vee dat de bergen introk bedoeld. Dezelfde term werd later gebruikt voor Indianen die hun Spaanse onderdrukkers ontvluchtten. Vanaf het einde van de zestiende eeuw worden weggevluchte slaven uit het hele Caraïbisch gebied en de Amerika's met Marron aangeduid (Buddingh' 2000: 116). Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen kleine marronage, waarbij slaven zich tijdelijk aan het arbeidsproces onttrokken en zich meestal in de buurt van de plantage verschuilden, en grote marronage, waarbij slaven zich individueel of in groepjes permanent onttrokken aan de plantage. Zie Price (1973, 1976, 1979, 1983); De Beet & Sterman (1981); De Beet & Price (1982); Hoogbergen (1985, 1992); Thoden van Velzen & Van Wetering (1988); Dragtenstein (2002) voor uitvoerige studies naar marronage.

xxxii. In Jamaica is shipmate synoniem voor broer of zus en heeft het dezelfde verwantschapswaarde, hoewel er geen bloedverwantschap bestaat. Integendeel, vaak was de relatie zo dichtbij dat er geen seksuele relatie kon ontstaan. Het ging eerder om wederzijds hulpbetoon en omgangsvormen.

xxxiii. Het lied is onder andere te vinden in Wooding (1981: 254), die tijdens zijn onderzoek in de jaren zeventig ontdekte dat het lied onder ouderen in het district Para nog steeds bekend was. Ook onder mijn informanten in Paramaribo genoot het lied nog bekendheid. Zie ook Helman (1977: 365).

xxxiiii. Er zijn bijvoorbeeld jarenlange spanningen geweest tussen de inmiddels overleden Saramakaanse gaama Songo Aboikoni († 27 november 2003) en zijn volk. Aboikoni raakte eind 1996 in opspraak na zijn heimelijke aanvraag voor een grootschalige hout- en goudconcessie in het Saramakaanse grondgebied. Pogingen van kabiten (kapiteins, dorpshoofden) om over de aanvraag te praten, liepen op niets uit. De gaama weigerde herhaaldelijk hen te ontvangen voor een gesprek. Uit protest richtte men een eigen vereniging, Wan Ati, op, teneinde op te komen voor het behoud van het Saramakaans woongebied. Aboikoni erkende deze vereniging niet, waardoor beide partijen nog verder van elkaar kwamen te staan. Totdat het stamhoofd in augustus 2001 publiekelijk zijn verontschuldiging aanbood voor zijn in het verleden gemaakte fouten. Bij die gelegenheid liet hij weten bereid te zijn tot nader overleg. In december van hetzelfde jaar zijn tijdens een verzoenings-krutu (vergadering) uiteindelijk alle meningsverschillen bijgelegd. Tot en met zijn dood is de gaama echter omstreden geweest. Hij werd er onder andere van beschuldigd te verwesterd te zijn. Ook tijdens zijn begrafenis kwam de spanning tussen traditie en moderniteit duidelijk tot uitdrukking.

Recentelijk is de neef van Ndyuka gaama Matodja Gazon in opspraak gekomen. Hij zou onder andere de handtekening van de gaama vervalst hebben om een instemmend advies te geven voor goudexploratie aanvragen (De Ware Tijd, vrijdag 13 februari 2004). Ook onder Matawai (jongeren) bestaat onvrede over het functioneren van hun gaama Lafanti. Hij wordt verweten zich niet of weinig in te zetten voor de belangen van het binnenland en zijn bewoners. Het feit dat het hoofd, volgens de ontevredenen, meer in de stad vertoeft dan bij zijn eigen volk in het bos is, vormt een bewijs voor zijn desinteresse.

xxxiv. Hoewel etniciteit, als organiserend principe, altijd een dominante rol heeft gespeeld en in zekere mate nog steeds speelt in de Surinaamse moksi patu (gemengde pot) (zie Kruijer 1973; Brana-Shute 1976, 1990; Van Lier 1977 [1949]; Dew 1978; Hoeft 1997; Hoeft & Meel 2001), worden etnische classificatie en identificatie minder belangrijk en tegelijkertijd complexer door een groeiend aantal postetnische en/of moksi Surinamers. Processen als individualisering, secularisering en mondialisering dragen bij aan het afnemende belang van zogenaamde etnische netwerken en de groei van gemengde relaties. De 'etnische anomalieën' of 'liminale categorieën' (Eriksen 2002 [1993]: 173) die hier het gevolg van zijn, kunnen zowel de rol van cultural broker hebben of oneerbiedig als restgroep beschouwd worden, hetgeen net zo vaak positieve als negatieve connotaties oproept (cf. Eriksen 1998; Eriksen 2001).

xxxv. Creolisering wordt dan beschouwd als: "[...] a syncretic process of transverse dynamics that endlessly reworks and transforms the cultural patterns of varied social and historical experiences and identities." (Balutansky & Sourieau 1998: 3; cf. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 4-7).

xxxvi. Deze vertaling ontbeert, helaas, een geactualiseerde inleiding of iets dergelijks en voegt in die zin niets toe aan de publicatie uit 1992. Zie voor een bespreking Van der Pijl (2003). De tekst in deze paragraaf is deels ontleend aan deze bespreking.

xxxvii. De kritische pijlen van Mintz en Price waren vooral gericht op Melville en Frances Herskovits, pioniers in het onderzoek naar Afrikaans-Amerikaanse en -Surinaamse culturen. Zij meenden dat de Afrikaanse afkomst duidelijk herkenbaar bleef in de context van de Nieuwe Wereld. De 'bewijzen' hiervoor werden onder andere gevonden in de organisatie van verwantschap, wijze en regels ten aanzien van landbewerking en landbezit, religie, verhaalkunst en muziek (Herskovits & Herskovits 1936; Herskovits 1937, 1958, 1966).

xxxviii. Zo zou Suriname 'typische Ghana', Cuba 'typisch Yoruba' (zuidwest Nigeria) en Haïti 'typisch Dahomey' (Benin) zijn. Wooding (1972: 17-51) heeft

zelfs getracht de 'tribale herkomst van Afro-Surinamers te traceren'. Ook koloniale verslagen verwijzen overigens naar stamnamen van bepaalde slaven. Meer dan een globale geografische benadering van de herkomst van slaven blijkt echter niet mogelijk (zie e.g. Hoogbergen 1992: 12).

xxxix. Ondanks de grote aantrekkings- en overtuigingskracht van het werk van Mintz en Price, zijn hun opvattingen echter niet kritiekloos overgenomen. Zo hadden Afrikaanse cultuurelementen volgens Thorton (1992: 183-205) veel meer overlevingskansen dan Mintz en Price beweren. Ook de bevindingen van Mosquera (1992), Warner-Lewis (1991) en Postma (1990) duiden hier op. Mintz en Price zelf wijzen overigens ook op overeenkomsten, bijvoorbeeld op het gebied van religie (1992: 45).

xxxix. Wi na wi betekent letterlijk 'wij zijn wij', maar heeft ook de betekenis van 'ons bij ons' (of 'wij zijn wie wij zijn'). Het is tevens de naam van een Creoolse sociaal-culturele vereniging (ook wel bekend in de oude spelling Wie na wie), waar verderop in deze tekst nog aan gerefereerd zal worden.

xl. Wi na wi betekent letterlijk 'wij zijn wij', maar heeft ook de betekenis van 'ons bij ons' (of 'wij zijn wie wij zijn'). Het is tevens de naam van een Creoolse sociaal-culturele vereniging (ook wel bekend in de oude spelling Wie na wie), waar verderop in deze tekst nog aan gerefereerd zal worden.

xli. In respectievelijk 'Standbeeld Baron, Boni en Joli Coeur op Heiligenweg' in De Ware Tijd van dinsdag 22 januari 2002 en 'Herdenking executie verzetsstrijders Kodyo, Mentor en Present' in De Ware Tijd van zaterdag 24 januari 2004.

xlvi. Een aantal gaama heeft zich tijdens het Smithsonian Institution 1992 Festival of American Folklife in een verklaring uitgesproken over hun gemeenschappen, waarbij in een begeleidende tentoonstelling de Marron leefwerelden werden gepresenteerd onder de veelzeggende titel Creativity and Resistance: Maroon Cultures in the Americas. Zie <http://www.si.edu/maroon>.

xlii. Zie ook 'Creativity and Resistance: Maroon Cultures in the Americas' van Kenneth Bilby & Diana Baird N'Diaye op de webstek <http://www.si.edu/maroon>. In april werd er een tentoonstelling gehouden over Marrons in het Smithsonian Museum in Washington, die bezocht werd de gezagsdragers Babaya Gazon en Ba Joti Velanti (De Ware Tijd van 17 januari 2004).

xliii. De Saramaccastraat is één van de hoofdstraten van het stadscentrum van Paramaribo. De straat loopt langs de Centrale Markt en is de vertrekplaats van de vele Dafrucks of 'Jumbo's' die dagelijks mensen naar het binnenland vervoeren. De Saramaccastraat vormt daarom een verzamelpunt voor het groeiende aantal Marrons dat tijdelijk of permanent in de stad verblijft: er wordt gekocht en

verkocht en er is een bloeiende handel in muziekcassettes.

xliv. Sekete en Aleke zijn van oudsher muziekvormen waarin maatschappijkritiek wordt geventileerd en deze functie hebben ze nog steeds (zie e.g. Bilby 1990; 1991, 1995: 226-232, 2000; 2001b, 2003; Agerkop 1982, 2001; Sanderse 2006). Een befaamd vertolkster van hedendaagse aleke is Sa Wowie. Vooral bij vrouwen is ze bijzonder populair, omdat ze op een realistische en kritische manier hun positie bezingt. Een bekend voorbeeld is het lied Mambele fika mi baka (schoonfamilie laat me met rust), waarin Sa Wowie zingt over vrouwen die hard gewerkt hebben en hun succes verdienen. In mei 2003 vond het eerste Aleke-festival plaats: Alepop I.

xlvi. De naam Ameva is afgeleid van het woord ameku wat in de spirituele komanti-taal van de Aukaners respectabele vrouw betekent. De uitverkozen Sa (zus) Ameva staat voor een mooie, waardige zus die volgens de Marronmaatstaven een welgeschapen uiterlijk heeft. Verder heeft ze verstand van de matukonde (bosland) cultuur en een uitgesproken mening over actuele zaken.

xlvi. De Ware Tijd van 9 en 10 oktober 1999.

xlvi. Zoals de Sa Ndyuka contest, de Banamba verkiezing, de Kwé-uma contest, Miss Aleke pangi contest en de Lowe uma pansu pangi verkiezing.

xlix. De Ware Tijd van 7 april 1999. De vier gaama die in 1970 een reis naar West-Afrika maakten, houden er overigens een zelfde soort mening op na (De Groot 1974: 18-19).

i. Jansen van Galen (2001: 78) en Buddingh' (2000: 272) vergelijken Wi Egi Sani bijvoorbeeld met de cultureel en politiek georiënteerde Unie Suriname, die in 1943 werd opgericht door de licht gekleurde Creoolse elite. In 1961 kwam de Partij Nationalistische Republiek (PNR) uit Wi Egi Sani voort. De oprichters hiervan koesterden grote bewondering voor Afrikaanse nationale leiders als Kwame Nkrumah in Ghana en Patrice Lumumba in Kongo. De partij had sterk nationalistische uitgangspunten en streefde volledige onafhankelijkheid na (zie Buddingh' 2000: 284-285; Bruma 1963). Zie verder Meel (1997) en Marshall (2003) voor een uitvoerige beschouwing over het ontstaan en ontwikkeling van het Creools nationalisme en Wi Egi Sani.

ii. Corly Verlooghen is pseudoniem van Rudy Bedacht (1932-).

iii. Ik heb hiervoor de knipselmappen van de afdeling Cultuurstudies (Ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling) geraadpleegd, die vanaf 1980 nieuws op het gebied van cultuur en media uit De Ware Tijd en De West archiveren.

iii. De Ware Tijd van 21 mei 1999. Tevens ook De Ware Tijd van 10 mei 1999.

iv. De UNESCO heeft in 1978 het initiatief tot deze dag, solidarity day in

Engelssprekende landen, genomen en iedere eerste zondag van het jaar uitgeroepen tot 'dag van de zwarte beschaving'. In Suriname wordt blakamandei sinds de jaren negentig van de afgelopen eeuw gevierd.

lv. De Ware Tijd van 8 januari 2002.

lvi. De Ware Tijd van 7 juli 1999.

lvii. Ten tijde van mijn onderzoek bestond NAKS uit ongeveer driehonderd actieve leden.

lviii. Volgens de 'overlevering' was Alida slavin van de wrede slavenhoudster Susanna Du Plessis, wier echtgenoot zich bijzonder aangetrokken voelde tot de mooie slavin. De jaloerse meesteres zou een borst van Alida afgesneden hebben en deze als maaltijd opgediend hebben aan haar man, met ongeveer de woorden: 'Je wilde haar borsten zo graag, hier heb je ze'. Alida, die haar waardigheid niet zou hebben verloren, is uitgegroeid tot symbool voor 'de Surinaamse slavin' en moderne, geëmancipeerde Creoolse vrouw. Susanna Du Plessis, mevrouw S... in Stedman (e.g. 1987 [1799-1800]: 71), die nog meer gruwelijkheden op haar naam heeft, vormt zinnebeeld voor de onmenselijkheid van de slavernij (zie Hoogbergen 1996: 16-17; Neus 2002, 2003).

lix. Het GAC werd opgericht tijdens de Africans and African Descendants World Conference Against Racism (Barbados 2002), dat volgde op de United Nations World Conference Against Racism in Durban, Zuid Afrika (2001), en heeft als de doel de hereniging van en genoegdoening (reparations) voor Afrikanen op het Afrikaanse continent en de nazaten in de diaspora (zie <http://www.globalafrikancongress.com>). De eerste regioconferentie vond plaats in Nederland (oktober 2003). Suriname heeft sinds 2004 een nationale GAC-afdeling, inclusief een jeugdafdeling. Iwan Wijngaarde, voorzitter van de Feydrasi fu Afrikan Srananman is één van de initiatiefnemers (zie De Ware Tijd van 11 februari 2004, De Ware Tijd van 9 februari en 28 januari 2004).

lx. Zie e.g. 'Eenduidige naam voor eenheidsbevordering Afro-Surinamers' in De Ware Tijd van 29 december 2003.

lxi. 'Federatie fu 12 Lo's gaat voor eenheidsbevordering' in De Ware Tijd van 1 maart 2004.

lxii. Zo is begin 2000 het overgangsritueel kisi koyo ku kamisa weer onder de aandacht gebracht (overigens Aukaans-Creools initiatief) en werd in 2003 de Sranan Tori Academia opgericht met als doel de vertelkunst in Suriname te bevorderen en de traditie van de tori (verhaal) te doen herleven. De initiatiefnemer Paul Middellijn is tevens oprichter van de Tori Academia Nederland, die al tien jaar eerder in het leven werd (De Ware Tijd van 26 januari

2004 en 12 februari 2004).

lxiii. Getrude Stein in Sontag (2003 [2001]: 289).

lxiv. De roep om genoegdoening en herstelbetalingen is hier een voorbeeld van, net zoals het benadrukken van de vermeende achterstand van de Afrikaners binnen de eigen multiculturele samenleving (zie e.g. 'Bij viering Blakaman Dey in Nickerie: Nog steeds ongelijkheid tussen mensen van verschillende rassen en culturen' in De Ware Tijd van maandag 5 januari 2004). Ook de Nationale Afro-Srananman Partij laat weinig aan de politieke verbeelding over. De in 1999 opgerichte partij zegt zich volledig te willen concentreren op de belangen Afrikaans-Surinamers, die volgens de voorzitter Frits Rellum niet voldoende behartigd worden (De Ware Tijd van 31 augustus 1999).

lxv. Het geringe animo voor de beweging wordt door initiatiefnemers en woordvoerders met verbazing, maar ook enige teleurstelling waargenomen. De slechte opkomst bij bijvoorbeeld de bijeenkomst van de Global African Congress in Paramaribo (februari 2004) werd in persberichten nadrukkelijk naar voren gebracht. Onder andere de afwezigheid van Marronparticipanten werd betreurd (De Ware Tijd van 9 en 11 februari 2004).

lxvi. Nengre is in het Sranantongo sowieso veel minder negatief geladen dan het Nederlandse neger. Nengre verwijst bijvoorbeeld ook naar mens. Zo wordt met pkin-nengre (letterlijk kleine neger) een kind bedoeld en in die betekenis slaat het woord net zo goed op Javaanse en Hindostaanse als op Creoolse kinderen.

lxvii. Cf. Kennedy (2002: 36-38) die onder meer de zwarte Amerikaanse rapper Ice Cube opvoert om één en ander te verduidelijken: "Als wij elkaar nigger noemen dan doen we daar geen kwaad mee. Maar als een blanke het gebruikt, dan is het anders, dan is het een racistisch woord".

lxviii. De term Afrikaans-Surinaams zal ik gebruiken om Bosnegers en Creolen tezamen te noemen. Ik suggereer hierbij niet noodzakelijkerwijs een gemeenschappelijke wording, queeste, identificatie of strijd.

lxix. Het academisch vertoog laat zich daarom sinds de jaren tachtig, negentig van de vorige eeuw steeds vaker typeren door frases als art of resistance, creative resistance en day-to-day-resistance (zie e.g. Bush 1990) en titels als Born out of resistance (Hoogbergen 1995) zijn tegenwoordig bijzonder gebruikelijk binnen het Afrikaans-Amerikaanse studieveld.