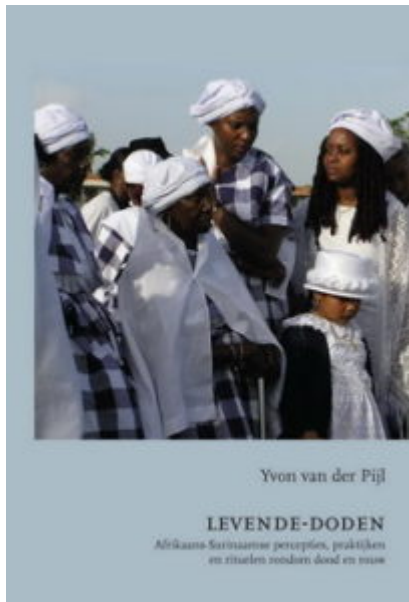


Levende-Doden ~ Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw ~ Inhoud



'De dood (of de zinspeling op de dood) maakt mensen kostbaar en aandoenlijk' - Jorge Luis Borges in 'De onsterfelijke' (De Aleph, 1949)

Inhoud

[Proloog: Anansi en Dood](#)

[1. Inleiding: we leven lekker hier](#)

I - Identificaties & attitudes

[2. Wortels & wording](#)

[3. Kruis & kalebas](#)

[4. De ander & de observator](#)

II - Memento mori

[5. Doodstijding & bekendmaking](#)

[6. Rituele organisatie & zorg](#)

III - Dede oso

[7. Achtergrond & actualiteit](#)

[8. Actoren & symbolen](#)

[9. Uitvoering & afsluiting](#)

IV - Prati & beri

[10. Wasi dede & afscheid](#)

[11. Wuif palmtak, wuif!](#)

V - A kaba?

[12. Low: van scheiding naar incorporatie](#)

[13. In memoriam, een uitleiding](#)

[Epiloog: woord van dank](#)

[Summary](#)

[Glossarium, Bijlagen, Literatuur](#)

KAART I
Suriname & districten



Kaart I - Suriname & districten

KAART II

Paramaribo: ressorten



Kaart II ~ Paramaribo:
ressorten

KAART III

Paramaribo: centrum & aangrenzende ressorten



Kaart III ~ Paramaribo:
centrum & aangrenzende
ressorten

Levende-Doden ~ Proloog



Anansi en Dood[i]

Yvon van der Pijl

LEVENDE-DODEN

Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken
en rituelen rondom dood en rouw

Dit is een verhaal over Anansi. Verhalen over Anansi zijn onuitputtelijk. Dit verhaal gaat over Anansi en Dood. Dood woonde niet in de stad bij de mensen. Waarom was hij hier? Wat bracht hem hier? Anansi! En Dood is nadien niet meer weggeweest.

Op een dag had Anansi niets te doen. Hij had geen eten en zei tegen Akeba: "Moet je horen. Ik ga kijken of ik wat eten kan vinden. Maak alles voor me klaar." Akeba nam een rugzak, een boog en een paar pijlen en vishaken. Ze pakte alles in voor Anansi om mee te nemen.

Anansi vertrok. Hij ging diep 't woud in. De hele dag liep hij, maar hij vond niets. Net toen hij op het punt stond terug te gaan, zag hij een hut een eindje verder 't bos in. En zoals de ouderen zeggen: "Waar rook is, daar moeten mensen zijn." Anansi liep naar de hut. Hij zag iemand zitten in de deur van de hut. Hij zei: "Hallo, vriend."

De man antwoordde: "Goeie dag meneer, wat doet u hier?"

Anansi antwoordde: "Ik ben Anansi en heb een hele dag naar werk gezocht maar niets gevonden.

Vanmorgen zei ik tegen mijn vrouw, pak wat dingen voor me in, dan ga ik kijken of ik wat vlees kan vinden om mee naar huis te nemen. Maar, zoals u ziet, vader, ik sterf van de honger."

De man zei: "Kom binnen, kom binnen. Blijf niet in de deuropening staan, kom erin."

Anansi ging de hut in. Hij ging zitten en zei weer: "Vader, ik sterf van de honger."

Broer Dood vroeg: "Weet je niet met wie je spreekt? Weet je niet wie ik ben?"

Anansi antwoordde: "Nee, vader."

Dood zei: "Wel, ik ben Dood."

Daarop ze Anansi: "Zo, dus hier woont Dood."

Dood antwoordde: "Ja," en hij vervolgde: "Ga maar naar het kookhuis. Daar zie je gerookt vlees hangen boven de kookplaats. Neem een stuk, ga zitten en eet. Ik geef je er een beetje water bij, want iets anders heb ik niet."

Anansi nam een groot stuk van het dijbeen. Hij at en at. Dood keek naar hem en zei: "Nou zeg, je bent wel hongerig!"

Anansi zei: "Nou en of." Hij bleef maar dooreten tot alles op was. Dood gaf hem wat water. Anansi dronk het op.

Nadat Anansi gedronken had, keek hij de hut rond. Dood vroeg: "Waarom kijk je zo rond?"

Anansi antwoordde: "Eén ding zou ik u willen vragen, vader."

Dood zei: "Wat wil je vragen?"

Anansi antwoordde: "Ziet u, de hele dag heb ik gelopen. Mijn vrouw en kinderen thuis hebben nog niet gegeten. Kunt u me ook een stuk voor hen meegeven?"

Dood zei: "Ja hoor, neem een stuk."

Anansi nam zo'n groot stuk dij, dat het bijna niet in zijn rugzak paste. Maar dat hinderde hem niet.

Hij duwde en propte, tot dat 't erin zat. Toen vertrok hij.

Fluitend en zingend liep hij de weg terug naar huis. Thuisgekomen riep hij: "Akoeba, Akoeba, ik ben eindelijk thuis. God had medelijden met mij en wees me een plaats waar ik voedsel kan vinden."

Akoeba vroeg: "Waar is het?"

Anansi antwoordde: "Midden in het bos. Ik hoef me geen zorgen meer te maken over werk, want daar is altijd voedsel."

Akoeba waarschuwde hem: "Anansi, wees voorzichtig hoor, als je zo ver weg gaat."

Anansi antwoordde: "Maak je geen zorgen over mij. Daar is voedsel. Ik ga nu eten."

Het verhaal gaat verder. Op een ochtend stond Anansi op. Hij wilde Akoeba niet vertellen waar hij naar toe ging. Hij nam een meelzak mee en gooide die over zijn schouder. Ook nam hij een houwer om zich een weg door 't bos te kappen. Toen vertrok hij. Hij liep en liep. Toen hij niet terug kwam begon Akoeba ongerust te worden: "Waar blijft Anansi zo lang?"

Anansi kwam bij de hut waar Dood woonde. Hij keek rond. Niemand was thuis. Hij opende de deur van het kookhuis, glipte naar binnen en vulde de meelzak met vlees. Toen vertrok hij. Niemand wist wat hij gedaan had, niemand zag hem.

Dood kwam thuis. Ging de kamer in en verkleedde zich. Daarna liep hij naar 't kookhuis.

"Hee?, het lijkt net alsof er iemand geweest is. Ik had zoveel vlees en nu is er zoveel van weg." Hij dacht er niet langer over na.

Een volgende keer deed Anansi precies hetzelfde. Hij ging telkens weer terug. Maar op een dag bleef Dood thuis om hem op heterdaad te betrappen. Hij wist nog steeds niet wie het vlees wegnam. Hij verstopte zich in het huis. Het duurde niet lang of hij hoorde Anansi komen. Anansi keek rond. Alles leek normaal.

De deur was niet afgesloten. Hij gluurde in de kamer, maar zag niemand. Hij ging het kookhuis binnen naar de kookplaats. Vulde zijn zak met vlees en gooide hem over z'n schouder.

Toen hij de hut wilde verlaten, pakte Dood hem vast. Hij zei: "Zo, dus jij bent het

die dit spelletje met me speelt. Jij bent het die al die dingen van me gestolen hebt.”

Anansi zei niets. Plotseling sprong hij het raam uit. Hij rende en rende met de Dood vlak achter hem aan. Ze renden het hele eind door 't bos. Toen ze in de Putter-buurt kwamen (de wijk waar Mevrouw Putter woonde) keek Anansi om. Hij zag Dood vlak achter zich. Hij schreeuwde tegen iedereen daar in Poelepantje: “Doe de deuren en ramen dicht. Dood komt eraan. Doe de ramen en deuren dicht. Dood komt eraan!”

Zo volgde Dood Anansi tot in de stad en hij is sindsdien niet meer weggegaan. Daarom gaat iedereen nu dood.

“De dood is zo'n belangrijke gebeurtenis dat de meeste culturen hem bekleden met overleveringen en rituelen”, schrijft de antropoloog Nigel Barley (1996: 63). De overleveringen verhalen vooral over de oorsprong van de dood: waar komt de dood vandaan, waarom en hoe is hij gekomen? De rituelen 'vertellen' vervolgens hoe met de aanwezigheid van de dood zou moeten worden omgegaan. Barley (1996: 64ff.) geeft aan dat de dood, ondanks zijn gewichtigheid, vaak het resultaat is van een ogenschijnlijk onbelangrijk voorval en dat de mens niet slechts ten prooi valt aan de dood, maar hem ook zoekt en accepteert als oplossing voor de problemen die het leven biedt. “De overlevering creëert een vraag waarop de dood het antwoord is” (Barley 1996: 65).

Bovenstaande *anansitori* is zo'n verhaal over de dood. Het is een populaire vertelling, waarin de oorsprong en de komst van de dood naar de stad centraal staan. De bewoners proberen, 'sindsdien', zo goed en zo kwaad als het kan met zijn aanwezigheid om te gaan - door hem te vieren of juist te verhullen, hem te verzoeken of angstvallig te vermijden. De dood, de stad en de bewoners; zij zijn de belangrijkste vormgevers van dit boek. De stad is Paramaribo (*foto*), een historische stad, maar ook een moderne stad, Suriname's centrum en kruispunt van traditie en vernieuwing. De bewoners (*fotosma*) in dit boek maken deel uit van een van 's lands grootste bevolkingsgroepen, namelijk die van de Afrikaans-Surinamers. Zij zijn de nazaten van de slaven die vanuit West-Afrika naar de Nieuwe Wereld werdenverscheept en zullen de komende hoofdstukken - voor of achter de schermen, actief of passief - een voorname rol spelen in de structuratie en uitvoering van hun 'eigen' ambigue doodscultuur. **[ii]** Dit geschiedt door verhalen, vertogen, structuren, handelingen en legio rituele praktijken. De duiding hiervan richt zich, anders dan de achtergrond van deze bewoners wellicht

doet vermoeden, niet of nauwelijks op (vermeende) 'Afrikaanse' overblijfsels of continuïteiten – *no more looking for Africa* zoals in de begindagen van de Afro-Amerikaanse antropologie zo gewoon en vreselijk spannend was (zie *e.g.* Price & Price 2003). De focus van deze studie is vooral gevestigd op wat Trouillot (2002) *the miracle of creolization* noemt, ofwel daar waar 'Afrikaans' en 'Surinaams', de Nieuwe Wereld en andere werelden elkaar ontmoeten, en creolisering, syncretisering of hybridisering de conceptuele vertaling vormen.

Anansi's draden lopen immers onmiskenbaar tot in het Afrikaanse continent, maar hij bracht in dit geval Dood *Srananfasi* (op zijn Surinaams) het bos uit *foto* (Paramaribo) in, de plaats waar mijn onderzoek grotendeels heeft plaatsgevonden.

Anansi staat bekend als een slimmerik en soms een bedrieger (*trickster*), die zich in verschillende gedaantes binnen het Caraïbisch gebied en verder, tot in Noord-Amerika, manifesteert. Anansi blijkt telkens weer de kameleontische zelfde, maar ook het spingeworden creoliseringswonder wiens web altijd en overal op bijzonder specifieke, contextgebonden wijze van betekenis wordt voorzien. Aan de harige hand van deze Anansi wil ik tonen hoe de bewoners, de vertolkers en vertellers van dit boek 'vastzitten' in de betekeniswebben van dood, rouw, sterven en begraven, die zij zelf spinnen als antwoord op (de problemen in) hun leven en als reactie op de (on)eindigheid hiervan. Mijn schrijven is een narratieve poging de verscheidene Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw te beschrijven en te begrijpen. Het boek verhaalt derhalve over overledenen, stervenden en (potentiële) nabestaanden, alsmede over de geschiedenissen die hun levens en (over)lijden bewust of onbewust richting hebben gegeven. Daarnaast vertelt het over talrijke andere actoren die mede vormgeven aan het rituele overgangsproces, dat elk sterfgeval impliceert, en over de figuranten die onderdeel zijn van Paramaribo's levendige doodsindustrie. Door hun soms zeer persoonlijke verhalen en ervaringen kon deze studie uitgroeien tot wat het is. Er is echter nog een andere vormgever in het spel geweest.

De onderzoekster (etnografe/antropologe) is evengoed een verteller met een 'eigen' verhaal en een specifieke interpretatie van datgene wat bestudeerd wordt, 'de dood' in mijn geval. Zolang er dood is, wordt erover gesproken en geschreven. Niet één discipline kan daarbij het alleenrecht over de studie of de verbeelding van de dood opeisen. Een holistische of interdisciplinaire benadering is daarom wenselijk als we het (geschied)verhaal van de dood willen vatten en zijn

aanwezigheid in de wereld van de levenden willen schetsen. De dood roept immers vele vragen op (Bleyen 2005: 19-21). Ik heb me daarom in mijn zoektocht naar mogelijke antwoorden niet laten beperken door disciplinaire grenzen. Zowel in de conceptualisering van doodscultuur, attitudes en rituelen als in de benadering van de Afrikaans-Surinaamse geschiedenis, cultuur en identiteit heb ik geput uit een veelheid gegevens. Met name historische, sociologische en antropologische bronnen, en de etnografische en literaire verbeelding (in de ruimste zin des woords) zijn bijzonder waardevol geweest. En dáár begint mijn 'eigen' verhaal, want interdisciplinaire rijkdom of wenselijkheid impliceert een onvermijdelijke selectie: een weloverwogen schifting weliswaar, doch hoe dan ook die van de onderzoekster. Subjectiviteit ligt altijd op de loer, althans in mijn wetenschapsopvatting. Dit geldt wellicht nog meer voor het medium van de antropoloog: het veld. **[iii]**

Ondanks de holistische, interdisciplinaire pretenties van deze studie, heeft een belangrijk deel van het onderzoek een specifieke etnografisch-methodologische insteek gehad: *Being There*. De etnografe (en mijn grote voorbeeld) Nancy Scheper-Hughes (1993: xii) omschrijft het veld en daarmee 'ons medium' treffend als "a place both proximate and intimate [...] as well as forever distant and unknowably 'other' [...]". "In the act of 'writing culture' what emerges", vervolgt ze dan nog treffender, "is always a highly subjective, partial, and fragmentary - but also deeply felt and personal - record of human lives based on eyewitness and testimony". Ik zou het niet beter kunnen zeggen en laat het daarom onvertaald. De boodschap moge duidelijk zijn: antropologisch veldwerk, met zijn zogenoemde participerende observatie en kwalitatieve on- of semi-gestructureerde interviews, geeft de schrijver-verteller en de lezer een intieme blik op het leven en in dit geval ook het sterven van mensen (onderzoeksparticipanten of informanten) waar hij of zij tegelijkertijd nooit helemaal onderdeel van kan of wil zijn. Daarbij maakt de onderzoeker ook in het veld weer keuzes (vaak aan de hand van de wat discutabele sneeuwbal methode) en is er, weten we inmiddels met de socioloog Anthony Giddens, sprake van een meerduidige hermeneutiek. De vertaling van het veld in een antropologische tekst is tenslotte een bijzonder ambacht waarbij de auteur veelal met behulp van metaforen en een eigen stijl appelleert aan de verbeelding en empathie van de lezer, die vervolgens zijn of haar eigen interpretaties op de tekst zal loslaten - hoe *thick* (en dus 'betrouwbaar') de beschrijvingen ook zijn.

Deze studie is een narratief en in zekere zin een persoonlijk - de antropoloog Crapanzano (1986) zou wellicht zeggen fictief - verslag over leven en dood, over de komst en aanwezigheid van dood in de levens van mijn informanten en over het voortbestaan van hun overledenen. Ik verhaal over de levende-dood zoals die ervaren en verteld wordt in en door het veld, de bronnen en de verbeelding. Voor bepaalde critici is een antropoloog, die op deze wijze te werk gaat, net als Anansi hooguit een slimmerik of zelfs een bedrieger, die de wetenschappelijke objectiviteit beschaamt. Ik kan dat niet ontkennen noch weerleggen. Clyde Kluckhohn (1954: 254 in Pack 2006: 105) stelde al: "No two researchers will ever see 'the same' culture in identical terms any more than one can step twice into the same river". Ik ben in de Surinamerivier gestapt en met vele verhalen teruggekeerd. Niemand kan me op exact dezelfde wijze navertellen, maar toch is de nu volgende studie méér dan een "clever expression of opinion" of een "mere game of words" (Geertz 1988: 2). *Levende-doden* vertelt het (geschied)verhaal van individuen en groepen mensen, van geobserveerden en observatoren. Alles wat gaat komen is gezegd, geschreven of waargenomen. De selectie en duiding zijn de mijne. Dood is geen gemakkelijk onderwerp. Ik vertrouw er evenwel op dat ik mijn levende en dode bronnen, en vooral alle mensen over wie ik schrijf met zorg, nauwkeurigheid en liefde (re)presenteer. Zij hebben mij in vertrouwen genomen. Zonder hen zou dit boek niet bestaan, aan hen ben ik verantwoording en dank verschuldigd: *grantangi*.

NOTEN

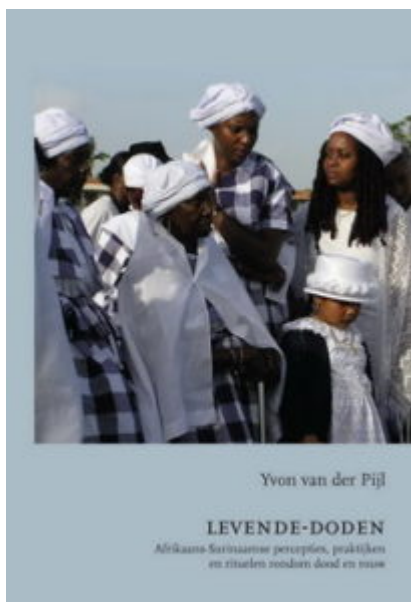
i. Anansitori zijn mythische spinverhalen of fabels, die bekend zijn in het gehele Caraïbisch gebied en Afrikaans-Amerika. De verhalen zouden hun origine of achtergrond hebben in West-Afrika (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975). Op de hier weergegeven tori 'Anansi en Dood' (Hebert & Wilner 1983) zijn verscheidene varianten. De boodschap is echter hetzelfde: Anansi brengt Dood uit het bos de stad of de beschaving in. Volgens Price & Price (1991: 409, noot 125) is dit een van de meest wijdverspreide Afrikaanse en Afrikaans-Amerikaanse verhalen.

ii. De Afrikaans-Surinaamse bevolkingsgroep valt uiteen in verschillende etnische categorieën, waarbij het onderscheid tussen Creolen enerzijds en Bosnegers of Marrons anderzijds het opvallendst is. De sociale afstand (Eriksen 2002: 25-27) tussen deze twee groepen is vaak groot. In hoofdstuk 2 zal ik uitvoerig ingaan op deze etnische classificatie en subclassificaties.

iii. Wanneer ik de term 'antropologie' of afgeleiden hiervan gebruik, refereer ik

net als Geertz (1988: v-vi) aan een specifieke vorm hiervan, namelijk de sociaal-culturele antropologie en in het bijzonder dat deel dat etnografisch georiënteerd is: “works based on ethnography”.

Levende-Doden ~ We leven lekker hier



*Surinaamse Lente***[i]**

Als we die 400.000 mensen die hier wonen niet gezond willen houden [...] dan moeten we gewoon grotere begraafplaatsen en meer begrafenisondernemers hebben, want we gaan elkaar bij bosjes moeten begraven...**[ii]**

April 1999: ik ben net in het veld en krijg maar weinig tijd om te ‘ontdooien’.**[iii]** De sfeer in Paramaribo (foto) raakt met de dag meer verhit, het woord ‘crisis’ ligt op ieders lip en de kranten staan bol van exorbitante prijsstijgingen, op hol geslagen wisselkoersen, politieke instabiliteit en (drugs)criminaliteit. Er wordt zelfs gerefereerd aan de kritieke situatie van vóór 1980, en de toenmalige onvrede over ‘s lands politiek-economische koers. Destijds pleegden zestien sergeanten een staatsgreep, een actie die door de coupgelegers al snel werd omgedoopt tot ‘ingreep’. Grote delen van de bevolking steunden ‘de coup’ aanvankelijk, omdat ze het wanbeleid en de ‘showprojecten’ van de ‘oude politiek’ meer dan zat waren (zie Buddingh’ 2000: 320ff.; Hoogbergen & Kruijt 2005: 9ff.). Bijna twintig jaar en vele illusies later bevond het land zich (wederom) aan de economisch-politieke afgrond en leidden bestuurlijk onvermogen en incompetent

leiderschap tot groot maatschappelijk onbehagen. De verpaupering onder een aanzienlijk deel van de Surinaamse populatie was zichtbaar en voelbaar. Buddingh' (2000: 407) beschrijft in zijn veelgeprezen standaardwerk *Geschiedenis van Suriname* deze recente ontwikkeling onder meer als volgt: *Artsen waarschuwden voor een toename van ondervoeding en diarree onder kinderen. Bejaarden vertelden over hun maaltijd die enkel uit 'brood en thee' bestond. Voor veel huishoudens werden pakketten en financiële steun van familie in Nederland onontbeerlijk om te overleven.*

'We leven lekker hier' spraken verschillende stadsbewoners (*fotosma*), die ik langzaam 'verzamelde' voor mijn 'informantennetwerk' in die eerste broeierige weken. De uitspraak zou gedurende mijn veldverblijf in 1999 en het daaropvolgende jaar regelmatig terugkeren. Het verwarde me soms, want tegelijkertijd zag ik hoe marginalisering en armoede om zich heen grepen, ook onder mijn groeiende groep informanten, kennissen en vrienden. Buddingh's observaties aanschouwde ik met eigen ogen of anders brachten de expertinterviews die ik had met bijvoorbeeld artsen, gezondheidswerkers en bepaalde 'landsdienaren' (ambtenaren) ze wel tot leven. "We leven lekker hier, maar die politiek gaat ons doodmaken", tekende ik eens op uit de mond van een van mijn hosselende begraafplaatsvrienden, Nolly zaliger (†14 juni 2000), die we verderop in dit boek nog zullen ontmoeten. "Dodelijke politiek!", schreef ik driftig in mijn aantekeningenboekje. Het onderzoek naar 'dood en rouw' leek gestart. Zouden de mensen elkaar 'bij bosjes' moeten gaan begraven, zoals de arts Grunberg later in een interview voorspelde, of trok (ook) deze crisis weer voorbij? Hoe zouden Surinaamse burgers reageren en welke implicaties zou de chaotische situatie hebben voor mijn veldwerk? 'Suriname weer in situatie als vóór de coup' kopte het dagblad *De Ware Tijd* op 12 mei 1999. Was de toestand werkelijk zo hachelijk?

Context/proces: de-/retraditionalisering & twee-dingen

Dit is geen boek over armoede. Waarom niet? Omdat ik misschien, net als Hoogbergen & Polimé (2002: 239), niet een economisch arm maar een cultureel rijk ('lekker') leven wil beschrijven, of omdat ik de kritiek van Hoefte & Meel (2001) ter harte heb genomen en wil proberen voorbij de stereotype gruwelbeelden van marginalisering, wanbestuur, corruptie, drugshandel, witwaspraktijken en mensenrechtenschendingen te komen. De belangrijkste reden is echter, wat oneerbiedig gezegd, dat de hierboven genoemde dodelijke

politiek en het proces van verarming hooguit de context vormen van mijn onderzoek. En dat is, laten we wel wezen, een niet gemakkelijk te veronachtzamen en soms bijzonder schrijnende context, ook al is hij niet zonder meer levensbedreigend. “Er zijn veel belangrijke ziekten waaraan mensen niet doodgaan”, drukte arts Wim Bakker me op het hart. “Deze gevallen, deze mensen komen nóóit in ziekenhuizen en ook niet in sterftestatistieken, maar het zijn juist deze ziektes die met armoede gepaard gaan en de kwaliteit van het leven van de mensen nog verder achteruit brengen”. Deze observatie heeft ertoe geleid dat ik de crisissituatie ten tijde van mijn veldwerk, de verpaupering, het protest hiertegen, de belofte van de Surinaamse Lente in de vorm van een massale volksopstand en de desillusies die erop volgden, verderop toch in grote lijnen uiteenzet. De schets komt voort uit een soort morele verplichting, maar vormt bovenal een poging om de onderzoekslocatie en het (over)leven en (over)lijden van mijn onderzoekspopulatie hierbinnen te situeren en te bevatten.

Het oorspronkelijke en nog steeds centrale streven van deze studie is te beschrijven en begrijpen hoe nazaten van Afrikaans-Surinaamse slaven in de Nieuwe Wereld omgaan met dood en invulling geven aan rouw; en hoe of waardoor hun hedendaagse percepties, praktijken en rituelen worden vormgegeven. Een van de onderliggende aannames daarbij is dat Suriname een door-en-door (laat)modern en traditioneel land is. Verderop in dit schrijven refereer ik enkele malen aan Rebhuns (1999: 3) ‘multitemporele heterogeniteit’, waarmee deze antropologe zich een analytisch instrument verschaft om haar noordoost Braziliaanse onderzoeksveld te presenteren: een ruraal (‘perifeer’) gebied waarin “traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived”.^[iv] Paramaribo, daarentegen, is urbaan en in alles het centrum van Suriname. Moderniteit en ook laatmoderniteit zijn allang gearriveerd, om Rebhuns beeldspraak maar even door te trekken. Toch biedt haar ‘multitemporele heterogeniteit’ een helder venster op Suriname’s enige echte stad én op zijn onmiskenbare dorpse trekken. Foto en zijn bewoners zijn Surinaams, Caraïbisch, Latijns-Amerikaans, Europees en, vooruit, Afrikaans.^[v] Ze zijn traditioneel en modern; willen traditioneel zijn en zijn nooit modern geweest (Latour 1994 [1991]). Ze zijn bovendien allesbehalve te reduceren tot de niet-westerse categorie, waartoe veel sociaalwetenschappers, antropologen niet uitgezonderd, nog steeds geneigd zijn (cf. Rebhun 1999: 3). De Afrikaans-Surinaamse stadsbewoners zijn, net als andere ‘wereldburgers’, onderdeel en makers van een *imagined space-time continuum*, waarin (fysieke) territoriale

grenzen bijzonder fluïde zijn en de tijdperceptie heden, verleden en toekomst beslaat. Verbeelding en handelen zijn daarbij onlosmakelijk met elkaar verbonden; verbeelding (van een ander leven, een andere plaats, een andere tijd) impliceert sociaal handelen: *imagination as a social practice* (Appadurai 1996).

Net zo goed als moderniteit nooit een enig-echte eindbestemming kan zijn, is traditie niet zomaar verdwenen noch heeft deze een archimedisch punt. Beide condities zijn met elkaar verbonden; ze houden elkaar in stand of trachten elkaar weg te duwen - via de menselijke *agency* waardoor ze gevormd worden en waarvan ze vormgevers zijn. Moderniteit en zeker laat- of postmoderniteit, wordt wel beweerd, zouden onder andere door processen als individualisering en secularisering geleid hebben tot een erosie van traditionele richtlijnen, zoals dat zo mooi heet in sociologische en antropologische literatuur (zie Van der Pijl 2003). Bepaalde postmodernisten spreken zelfs over detraditionalisering: "plausibility structures [zoals religie] lose their credibility - even collapse" (Heelas 1996a: 4). Deze 'radicale these' is echter op zijn retour. Het is mijns inziens ook vruchtbaarder en 'correcter' te denken in termen van coëxistentie. Zonder te ontkennen dat bepaalde vormen van detraditionalisering plaatsvinden of hebben plaatsgevonden, is het argument dat dit niet heeft geresulteerd in een systematische verstomming van "authoritative cultural voices" (Heelas 1996a: 9). Integendeel, traditie lijkt op sommige momenten juist aan terrein te winnen en dat is vervolgens weer, paradoxaal genoeg, een bijzonder postmodern of individualistisch fenomeen, dat ook wel met de term retraditionalisering wordt benoemd, ofwel (Heelas 1996a: 15)[vi]:

[T]he development of 'tradition' itself, so that paradoxically, 'traditional' communities are 'communities beyond tradition'.

De 'coëxistentiethese' verwijst naar het naast elkaar bestaan of gelijktijdig plaatsvinden van beide processen: de-/retraditionalisering. In navolging van Heelas en de samenstellers van de bundel *Detraditionalization*, Heelas, Lash & Morris (1996), zou ik het hedendaagse Suriname van mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie en hun doodscultuur willen plaatsen in deze denktraditie en times (Heelas 1996a: 11)[vii]:

We see our times as a mixture of various trajectories, from the more tradition-informed to the more individualized.

Het begrippenpaar de-/retraditionalisering zal net als het leidmotief levende-dood in het gehele boek, expliciet of tussen de regels door, aanwezig zijn. Hieraan

verbonden zijn verscheidene andere begrippenparen, paradoxen, dubbelzinnigheden of 'twee-dingen', zoals de door mij veelvuldige opgevoerde Creoolse schrijver Edgar Cairo († november 2000) het op zijn Cairojaans noemt. Volgens deze woordkunstenaar en kenner van de *Krioro* (Creoolse) 'levensfilosofie' kan de Afrikaans-Surinaamse denkwijze, cultuur en doodscultuur pas begrepen worden "wanneer men twee werelden doorgrondt" (Cairo 1984: 390-391). Deze werelden zullen we beter leren kennen als zwart/wit, Suriname/Europa, winti/christendom, bovennatuurlijk/ natuurlijk, sacraal/profaan, niet-westers/westers, collectief/individueel, traditioneel/ modern, gesloten/open, en in termen van eigenheid/vervreemding, verdriet/verzet, verlies/herstel, ding/proces, et cetera. De wat postmodernistische / wil er daarbij op wijzen dat de begrippen niet per definitie elkaars tegenpolen zijn, maar veelal door processen als creolisering, syncretisering en hybridisering samenkomen. Al deze werelden en 'twee-dingen' ontvouwdem zich gedurende mijn langdurige reis door de literatuur en, nog meer, mijn verblijf in het veld. Maar dat ging uiteraard niet zonder slag of stoot...

In de eerste, aanvankelijk wat chaotische periode van mijn veldwerk (april-december 1999) stortte ik me vrij snel in wellicht de meest voor de hand liggende, openbare (in Suriname althans) en altijd doorgang vindende ceremonie die de dood kent: de begrafenis. Het (pragmatische) besluit om mijn onderzoek min of meer op de begraafplaats te laten starten was vooral ingegeven door de 'simpele' vraag: wat doen mensen als iemand overleden is, wat gebeurt er ná de dood? De begrafenis (observeren: 'zien' wat er gebeurt) leek me geen slecht vertrekpunt, juist omdat begraven een relatief openbare aangelegenheid is en daarom 'makkelijk' toegankelijk. Maar alras beseftte ik dat ik verder terug moest gaan (in het rituele proces) om daadwerkelijk te kunnen beschrijven wat er op de begraafplaats plaatsvindt en rondom de dood gebeurt. Nu was ik sowieso van plan om me naast het begrafenisritueel te richten op allerlei andere cruciale praktijken en overgangsrutuelen, zoals de lijkverzorging en de dodenwake (*dede oso*). Ik bewoog dus vanzelf heen en weer in het complex van *rites de passage* dat een sterfgeval omlijst. Maar dat was niet genoeg. Voor een daadwerkelijk begrip van de vaak uitgebreide rituele praktijken en het uitvoerige rouwbeklag, moest ik nog verder terug of achteruit, en wel naar het sterfproces zelf, de opvattingen over doodsoorzaak (goede en slechte dood), gezondheid/ziekte, voor- en tegenspoed. De literatuur die ik vóór de start van mijn veldwerk had geraadpleegd, was in deze vrij helder, maar daardoor ook wat beperkt (zie ook

Van der Pijl 2006).

Zeker wat Marrons betreft, bestaat er vaak een nogal eenduidig beeld. De antropoloog Thomas Polimé (1998: 71), die zelf een Bosneger (Ndyuka) achtergrond heeft en ingewijd is als grafdelver, schrijft bijvoorbeeld: “In de visie van de bosnegers wordt de dood altijd veroorzaakt door een bovennatuurlijke macht”. Over de visie van Creolen is minder geschreven en komt ook een minder ondubbelzinnig beeld naar voren, wat vaak in verband wordt gebracht met de kersteninggeschiedenis die op deze groep een veel grotere invloed heeft gehad dan op de Marrons (zie ook Hoogbergen 1998).**[viii]** Een van de gevolgen zou zijn geweest dat ‘bovennatuurlijke macht’ in de opvattingen over ziekte, sterven en doodsoorzaak min of meer is geërodeerd. Ik kom op deze rol van kerstening, het christendom en de hiermee verbonden syncretiseringsprocessen nog uitvoerig terug. We zullen dan vooral zien wat de invloed is geweest op de uiterlijke en publieke doodsrитуelen en vormen van rouwbeklag. Ziekte en sterven daarentegen zijn privé-aangelegenheden, waartoe de christelijke priester of dominee (net als de dokter en de onderzoeker in zekere zin) beperkte toegang hebben (gekregen) en hun denkbeelden relatief weinig invloed hebben (gehad).

Cultureel vormingswerker Eveline Timmer (1999: 2), die onderzoek heeft gedaan naar het sterfproces en stervensbegeleiding onder Creolen, stelt: “Naar buiten toe gedragen zij zich als christenen, maar als er problemen optreden, hebben ze de neiging terug te grijpen naar de gebruiken van hun voorouders”. Deze neiging kwam ik inderdaad geregeld tegen en leidde tot twee bevindingen. Allereerst maken veel Creolen (en christelijke Marrons) vaak een onderscheid tussen ‘doktersziekten’ en ‘magische ziekten’ of ‘problemen in het culturele’. Dit onderscheid vertaalde zich, ten tweede, in opvattingen over doodsoorzaken, namelijk in een verschil tussen enerzijds de natuurlijke en anderzijds de onnatuurlijke of bovennatuurlijke doodsoorzaak. Dikwijls sprak ik met nabestaanden over dit soort zaken. Zeker de zogenaamde *kerkisma* (‘kerkmensen’) onder hen benadrukten de biomedische, natuurlijke oorzaak van overlijden: een hartaanval, een auto-ongeluk, een terminale ziekte zoals kanker (meestal aangeduid met *takru siki*: slechte of kwaadaardige ziekte). Maar niet zelden, na enig doorvragen, kwam men met nóg een verklaring of eigenlijk een (retorische) vraag: wie of wat had die hartaanval dan veroorzaakt? Op zo’n moment werd er vaak teruggегrepen op de ‘bovennatuurlijke macht’, ofwel de invloed van ‘geesten’ (*winti*), in het bijzonder die van overledenen en voorouders

(*yorka en kabra*), of de rol van 'zwarte magie' (*wisi*). Ik heb dit de dubbele doodsoorzaak genoemd. **[ix]**

Christelijke Afrikaans-Surinamers lijken, in de woorden van Timmer (1999: 2), vooral terug te grijpen "op de gebruiken van de voorouders" in geval van 'spirituele nood' (*nowtu*), dat wil zeggen wanneer andere verklaringen en middelen geen uitkomst meer bieden. Er wordt wel gezegd dat Creolen, in tegenstelling tot veel Marrons, zich voornamelijk onder negatieve omstandigheden wenden tot hun levende-doden voorouders en geesten van overledenen) en andere *winti*, terwijl deze 'spirituele entiteiten' (cf. Appiah 1992: 181-182) in het alledaagse leven van veel (niet-gekerstende) Bosnegers een meer vanzelfsprekende plaats hebben. De "talrijke rituelen rondom de dood tot rouwopheffing", waar bijvoorbeeld Polimé (1998: 71) over spreekt, en de preoccupatie met het zielenheil van de overledene hangen nauw samen met de wijze van sterven en de bovennatuurlijke doodsoorzaak. Vaak geldt dit zowel voor 'traditionele' als 'christelijke' Afrikaans-Surinamers, hoewel deze laatsten er dus een wat dubbelzinnigere attitude op na houden.

Het 'twee-ding' in (de verklaring voor) ziekte en sterven zal in het hiernavolgende minder descriptieve aandacht krijgen dan het rituele proces dat ná het overlijden in gang wordt gezet. Dat is een bewuste keuze geweest (het boek zou anders nog omvangrijker zijn geworden), maar is ook het gevolg van wat ik maar 'veldbeperking' noem. Ziekte en het sterfproces zijn namelijk in tegenstelling tot doodsrituelen als de begrafenis "niet erg bespreekbaar", beweert ook Timmer (1999: 2). Het zijn veel meer privé-aangelegenheden, die zich binnen de huiselijke muren en de beslotenheid van het familienetwerk afspelen (cf. Roemer 1992 in Stellema (1998: 35-36). Van der Geest (2000, 2004) komt tot een soortgelijke conclusie. Hij stelt zelfs dat "[p]eople may not know about someone's poor physical condition and sickness until it is all over" (Van der Geest 2004: 902). Dat laatste heb ik of hebben mijn informanten eveneens regelmatig meegemaakt en dat maakte onderzoek, in het bijzonder participerende observatie, naar deze specifieke aspecten van Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen en doodscultuur veel minder eenvoudig. Informatie over ziekte/gezondheid, sterven en doodsoorzaken heb ik daarom vooral (achteraf) verkregen uit gesprekken en interviews met nabestaanden, ouderen en bepaalde experts zoals artsen, *duman* ('ritueel specialisten') en personen als Eveline Timmer, die we verderop nog tegen zullen komen. Het verslag hiervan krijgt relatief weinig ruimte in de straks

volgende hoofdstukken. Desalniettemin dragen ook deze bevindingen in belangrijke mate bij aan de contextschets van het onderzoek. Niet in de laatste plaats omdat de wijze van sterven en de doodsoorzaak (goede of slechte, natuurlijke of onnatuurlijke dood) een belangrijke rol spelen in de zorg voor en het zielenheil van de overledene, alsmede in het rituele proces van breken en binden van de nabestaanden.

Om het doen en laten van deze (potentiële) nabestaanden en hun achterliggende percepties goed-genoeg (Scheper-Hughes 1993: 28-32) te kunnen doorgronden, dienen we ten slotte nog eenmaal verder terug of achteruit te gaan, namelijk in het verleden of de geschiedenis van de onderzochten, en hun collectieve en individuele beleving hiervan. Hoewel individuen geen willoze *cultural dopes* of *dupes* zijn, wordt hun handelen (deels) bepaald door abstracte structuren als cultuur, religie, traditie, historie en samenleving. De Franse socioloog Pierre Bourdieu introduceerde de begrippen veld (*champ*), zoals kunst, politiek of wetenschap, en habitus om de wisselwerking tussen het individuele handelen en deze bovenindividuele structuren te begrijpen. Op soortgelijke wijze ontwikkelde zijn Britse collega Anthony Giddens zijn structuratie theorie, waarmee hij simpel gezegd aangeeft dat menselijk handelen (*agency*) en bovenindividuele structuren elkaar veronderstellen en vormgeven. Structuren beperken individueel handelen, maar zijn tegelijkertijd bronnen van macht, kapitaal (Bourdieu) zingeving en kennis. Handelende actoren op hun beurt 'maken' of veranderen die structuren of houden ze in stand. Habitus is een vergelijkbaar samenspel. Mensen ontwikkelen (vaak onbewust) in verschillende velden een duurzame manier van waarnemen, denken en handelen, waarmee zezich staande kunnen houden en verder kunnen komen. Bourdieu (1990: 56) beschouwt habitus daarom ook wel als *embodied history*, een soort geïnternaliseerde 'tweede natuur'.

Doodscultuur als onderdeel van grotere verbanden als samenleving en religie zouden we als een veld kunnen beschouwen, waarin handelende actoren zo'n habitus ontwikkelen. Hoewel habitus gesitueerd is in het heden, en het samenspel tussen structuur en agency in het hier en nu plaatsvindt, is ook het verleden (in de vorm van bijvoorbeeld iemands symbolisch, cultureel of sociaal kapitaal) onderdeel van deze wisselwerking. Bourdieu's *embodied history* is met andere woorden intergenerationeel en wel zodanig dat het ook de levens van voorouders bevat. *Embodied history* wordt sowieso voortdurend opnieuw 'verteld' of beleefd (cf. Ghorashi 2003). Wanneer we, zoals mijn streven is, Afrikaans-Surinaamse

percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw willen begrijpen is het derhalve bijzonder zinvol, misschien wel noodzakelijk om ook het verleden, dat wil zeggen de geschiedenis van de betreffende onderzoekspopulatie in ogenschouw te nemen. Dit is uiteraard een selectieve exercitie. Ik heb me moeten beperken tot de mijns inziens meest relevante gebeurtenissen - ik schrijf immers geen historisch boek over dood en rouw. Met name het eerste deel van dit proefschrift, 'Identificaties & Attitudes', heeft een sterk historische insteek, waarbij overigens de doorwerking in het heden uitgebreid aan bod komt (geen 'dode geschiedenis', maar eerder geschiedenis als 'levende-dood'). Vóóordat we hiertoe overgaan, wil ik eerst even teruggaan naar de eerste weken van mijn veldwerk, waarin de maatschappelijke onvrede over 's lands economisch-politieke beleid ontaardde in een enorm volksprotest en herinnerde aan de kritieke toestand van vóór de coup in 1980. De wanhoop was groot, de verwachtingen waren gespannen - een Surinaamse Lente?

Hoop doet leven: over opstand, pinaren & voortbestaan

De crisissituatie op de drempel van het nieuwe millennium vertoonde inderdaad overeenkomsten met die van vóór de coup. Politieke verdeeldheid en financieel-monetair wanbeleid tartten 's lands bestuur en de zo kwetsbare, importafhankelijke economie raakte meer en meer in het slop. De zittende regering-Wijdenbosch had daarbij zijn eigen geldverslindende en volgens sommigen ronduit megalomane prestigeprojecten, zoals de (Chinese) volkswoningbouw, de asfaltering van Groot-Paramaribo en vooral de bouw van twee bruggen over de Coppename- en Surinamerivier, die een enorm beslag legden op de toch al schaarse middelen (Buddingh' 2000: 402). De kiem voor de recessie en de groeiende maatschappelijke onvrede was wellicht al eerder gelegd, maar de coalitie onder leiding van president Wijdenbosch leek niet in staat of van zins het tij te keren (Buddingh' 2000: 386ff.). Integendeel, de overheidsfinanciën dreigden totaal te ontsporen. De pogingen om de ontevredenheid in de samenleving af te kopen met verhogingen van ambtenarensalarissen en ouderdomsuitkeringen leidden tot niets.

De oplopende inflatie en devaluatie van de Surinaamse gulden verzwakten de koopkracht van burgers alleen maar verder. Bovendien waren belangrijke overheidsvoorzieningen als onderwijs en gezondheidszorg ernstig aangetast. Het Staatsziekenfonds functioneerde bijvoorbeeld amper en ziekenhuizen raakten in problemen, waardoor patiënten verplicht werden contant te betalen of in geval

van onvermogen onbehandeld huiswaarts te keren. Justitie en Politie hadden tot overmaat van ramp door verscheidene dwalingen hun krediet bij de bevolking grotendeels verspeeld. “[D]e opeenstapeling van incompetentie, corruptie en wanbeheer [ondermijnde uiteindelijk] het vertrouwen van de samenleving in haar regeerders volledig”, concludeert Buddingh’ (2000: 387) dan ook. En dat bleef niet zonder gevolgen.

De gezamenlijke oppositie had zich reeds georganiseerd in een brede beweging: het Gestructureerd Samenwerkingsverband. Hierin participeerden naast politieke oppositiepartijen ook de vakbeweging en het verenigde bedrijfsleven. In de roerige Surinaamse Lente van 1999 sloten steeds meer organisaties zich bij het Samenwerkingsverband aan. Het verzet tegen de regering groeide en kwam in mei 1999 in een stroomversnelling nadat de Surinaamse gulden in enkele dagen met veertig procent in waarde was gedaald, wat bijna een halvering van de koopkracht betekende (Brave 1999; Buddingh’ 2000: 388, 405-406). Het protest van het Gestructureerd Samenwerkingsverband culmineerde in een volksofstand. In dagelijkse betogingen eiste men het aftreden van president Wijdenbosch. De demonstraties in het centrum van Paramaribo groeiden uit tot massabijeenkomsten, waaraan tienduizenden burgers deelnamen (Brave 1999; Buddingh’ 2000: 388). ‘Zuiplap’ Wijdenbosch, Bosje, moest samen met zijn ‘boeven en moordenaars’ vertrekken. Had men drie jaar eerder nog optimistisch geroepen ‘We want Bosje!’ en ‘Bosje komt zo!’, nu scandeerde men ‘Bosje go home!’ en ‘Bosje mus’ go!’. Spandoeken droegen dezelfde leuzen of waren voorzien van strijdvaardige kreten als ‘Nu of nooit’ en ‘Een verenigd volk zal altijd overwinnen’. Naarmate het aftreden langer op zich liet wachten werden de betogingen en het politieoptreden tegen de demonstranten grimmiger. Een als president Wijdenbosch verklede pop werd fanatiek gestompt, geslagen en in brand gestoken. In de proteststoet werd een zwarte doodskist megedragen. In de laatste meidagen van het protest kwam de “kopgroep van de mars strijdhoussend op z’n Zuid-Afrikaans bij het presidentskabinet [aan]” (Brave 1999). De metalige klappen op potten, pannen en blikken zetten de onvrede keihard luister bij. Bosje’s dagen leken geteld.

Maandag 31 mei stonden er, volgens verschillende media, tussen de vijftig- en honderdduizend betogers op straat. Een grove schatting, maar het was de grootste demonstratie in de geschiedenis van Suriname (Brave 1999). De volgende dag sprak een meerderheid van de Nationale Assemblee (het parlement)

een motie van wantrouwen uit. Meneer de president liet zich echter niet zomaar afzetten. Pas in de tweede week van juli, na aanhoudende protesten, stakingen en tanende steun binnen de eigen Nationale Democratische Partij (NDP), riep Wijdenbosch vervroegde verkiezingen uit. De datum van de stembusgang werd na veel getouwtrek op 25 mei 2000 vastgesteld, een jaar eerder dan de reguliere datum. **[x]** De al meerdere malen aangehaalde journalist Iwan Brave sluit zijn beschouwing over de volksopstand euforisch af:

Alle rassen vonden elkaar in de Surinaamse Lente, die toch nog vóór het nieuwe millennium is aangebroken. De angst uit de militaire jaren tachtig is weggespoeld. Onder de jonge broze democratie is een eerste stevige pilaar geplaatst. Eigenhandig door het volk. Als er iets wankelt, dan is het de NDP, een bolwerk van list, bedrog, volksverlakkerij en valse predikers. Halleluja!

De vraag is of het volk zélf Brave's optimisme kan (blijven) delen, want met het aftreden van Wijdenbosch kwam niet zomaar een einde aan de dodelijke politiek van de oude partijen en de voortdurende verarming van grote delen van de bevolking.

Bosje is dood! Lang leve...

Natuurlijk leidde de nederlaag van Wijdenbosch en de zijnen tot een tijdelijke hallelujastemming en een zekere overwinningsroes. Dit kwam het duidelijkst tot uiting bij de stembusuitslag een jaar na de massale demonstraties. De verkiezingen betekenden een daverende overwinning voor Nieuw Front, een alliantie van (oude) oppositiepartijen, dat 33 van de 51 parlamentszetels behaalde. Wijdenbosch sleepte met zijn nieuwe Democratisch Nationaal Platform 2000 (DNP 2000) slechts twee zetels in de wacht. Het Surinaamse electoraat had hem flink afgestraft voor zijn desastreuze beleid. In en rond het partijcentrum van de Nationale Partij Suriname (NPS), een van de winnende Nieuw Front-partijen, heerste kort na het bekend worden van de eerste verkiezingsresultaten een feeststemming. Onder uitbundig zingen en dansen werd een doodskist Grun Dyari binnengedragen. **[xi]** Uitgelaten aanhangers dromden zich rond de kist, waarop een bord was geprikt met de woorden: 'Bosje is dood' (Brave 2000). **[xii]**

Net ná deze verkiezingen arriveerde ik voor een tweede veldwerkperiode in Suriname. Ik verwachtte iets van de hier beschreven euforie onder mijn informanten, bekenden en vrienden terug te vinden. De reactie was echter gelaten, zelfs wat achterdochtig; moe en murw door de politieke praatjes werd

vooral geanticipeerd op een gebrek aan daadkracht van de 'nieuwe' politieke leiders. Velen leken al gedesillusioneerd vóóordat de regering-Venetiaan überhaupt was aangetreden (medio augustus 2000). Zelfs degenen die op Vene's NPS hadden gestemd, hartstochtelijk voor de overwinning hadden 'gekraakt' of als *stonfutu* (steunpilaren) en 'propagandeurs' opgetreden hadden om stemmen te winnen, hadden weinig fiducia in een omwenteling of verbetering van 's lands armzalige situatie. 'Nieuw Front, zelfde stront', reageerden bijvoorbeeld de dragers en delvers van de verschillende begraafplaatsen die ik regelmatig bezocht. Zij verwoorden hiermee het wantrouwen en de ontgoocheling van vele stadsgenoten, die een jaar eerder nog strijdlustig hadden meegelopen in de dagelijkse proteststoet. Bosje was weliswaar 'dood', maar de 'nieuwe' ('oude') leiders hadden weinig 'lekkers' voor het volk in petto. De angst voor saneringsmaatregelen á la 'sap', zoals het Surinaams Structureel Aanpassings Programma in de volksmond werd genoemd, stak men niet onder stoelen of banken. "*Sari, Angri nanga Pina*" ("Verdriet, Honger en Armoede") vatte een van de dragiman (draggers) het programma snedig samen (zie ook Breeveld 1993).**[xiii]** Van een 'Surinaamse Lente' was weinig (meer) te bespeuren. Het gros van de bevolking probeerde zo goed en zo kwaad als het ging 'lekker' door te leven of gewoonweg te overleven. De economische en maatschappelijke crisis, die zich al begin jaren negentig (of eerder) had ingezet, smaakte bitter en liet diepe sporen na in switi Sranan (Zoet/Heerlijk Suriname). Het land is steeds meer gaan lijken, in de negatieve zin des woords, op de Caribische en Latijns-Amerikaanse samenlevingen, waarmee het zich nooit erg heeft willen identificeren (zie e.g. Buddingh' 2000: 402ff.; Jacobs 2000; Kruijt & Maks 2002).

Latijns-Amerikaanse toestanden, polarisatie & epidemiologische tweedeling

In 1998 publiceerde de Wereldbank het rapport *Suriname: A Strategy for Sustainable Growth and Poverty Reduction*. De conclusie luidde dat Suriname's economie een van de meest verstoorde en slechtst presterende in de regio was (Buddingh' 2000: 394). De economische malaise blijkt bovendien van structurele aard. Het gevolg is een aanhoudend en omvangrijk proces van verarming en informalisering (Kruijt & Maks 2002: 247). Hoewel systematisch onderzoek naar Surinaamse armoede, verpaupering en marginalisering pas recentelijk op gang gekomen is en harde cijfers nog maar mondjesmaat voorhanden zijn, komen bestaande publicaties op dit gebied allemaal tot dezelfde slotsom: Suriname kan thans gerekend worden tot een van de armste landen van de regio, zelfs van het westelijk halfrond (Egger 1996; Menke 1998; Buddingh' 2000; Jacobs 2000; ABS

2001; Van Dijck 2001; Martin 2001; Vos, De Jong & Dijkstra 2001; Kruijt & Maks 2002; De Vries Robbé 2005). De schattingen en enkele cijfers die beschikbaar zijn, schetsen inderdaad een vrij schokkend beeld. Zo verrichtte Menke (1998) een survey onder vierhonderd huishoudens in Groot-Paramaribo. Hij berekende de inkomensarmoede op zeventig procent.**[xiv]** Een rapport van het Algemeen Bureau voor de Statistiek (ABS) uit 2001 kwam tot de conclusie dat het percentage arme personen in Groot-Paramaribo in drie decennia is gestegen van 21 tot 65 procent.**[xv]** Stichting Planbureau Suriname berust zich in haar *Meerjaren Ontwikkelingsplan 2001-2005* onder meer op de gegevens van het ABS (2001) en stelt onomwonden vast dat door de sociaal-economische crisis van de laatste jaren de levensstandaard van vele gezinnen nog meer achteruitgegaan is en dat zowel het percentage arme huishoudens als arme personen in de periode 1969-2000 meer dan verdubbelde.**[xvi]**

Een zorgwekkende en 'typisch' Latijns-Amerikaanse ontwikkeling is daarbij dat de verdeling van welvaart en armoede steeds meer polariseert. Vooral de eertijds omvangrijke stedelijke midden- en arbeidersklasse is zwaar getroffen door de economische neergang. Kruijt & Maks (2002: 246) stellen dat "een groot contingent verpauperde leden" uit deze sociaaleconomische laag van de bevolking terecht is gekomen in "de maatschappelijke onderklasse". Sommige informanten spraken over de (soms puissant rijke) 'elite' of *gudusma* (rijkelui) enerzijds en de *poti* (armelui) of *tye poti* (zeer armen, paupers) anderzijds. Tussen deze twee uitersten is nagenoeg een heel segment relatief welvarende burgers weggeslagen. De polarisatie doet zich schrijnend gelden op het terrein van de volksgezondheid en hygiëne. De "fragmentering van de traditionele klassenstructuur", door een "desintegratie van de stedelijke middenen arbeidersklasse" (Kruijt & Maks (2002: 254) en parallelle processen van verpaupering en (extreme) verrijking, heeft mijns inziens geleid tot een betrekkelijk nieuw fenomeen in de Surinaamse samenleving, namelijk dat van een 'epidemiologische tweedeling' (cf. Scheper-Hughes 1993).

Zo dreigt de gezondheidszorg door de hoge kosten en een gebrekkig ziekenfondssysteem voor steeds meer Surinamers ontoegankelijk te worden (zie e.g. Buddingh' 2000: 387, 407- 408), terwijl een klein deel beter gesitueerden voor medische zorg en voorzieningen zijn toevlucht zoekt tot particuliere instellingen of het buitenland. Hoewel ook op dit gebied weinig studie is verricht en nog minder (betrouwbare) cijfers te vinden zijn, wijzen verscheidene rapporten

en documenten meer of minder expliciet op een verslechterende volksgezondheid, problemen in de gezondheidszorg, 'epidemiologische tweedeling' en verwante ontwikkelingen **[xvii]**. Verscheidene interviews met deskundigen in het veld bevestigen de (voorzichtige) aanname dat bepaalde ziektebeelden en doodsoorzaken (in toenemende mate) armoede- en klassegerelateerd zijn. **[xviii]** In sommige gevallen wordt daarbij nadrukkelijk gesproken in termen van 'risicogroepen', zoals kinderen (diaree, ondervoeding) en alleenstaande (tiener)moeders (seksueel overdraagbare aandoeningen, reproductieve gezondheid). De groeiende groep verarmde, alleenstaande bejaarden baart eveneens zorgen (slechte voedingstoestand, sociale dood). In het geval van bepaalde infectie-/virusziekten, zoals hiv/aids, lijkt er bovendien een correlatie te bestaan tussen etniciteit en klasse, hoewel we hier bijzonder voorzichtig mee moeten zijn (zie e.g. Eriksen 2002: 8). Met name onder de lage-/onderklasse Creolen en Marrons is een relatief hoog percentage hiv/aids-geïnfecteden te zien. **[xix]**



Afbeelding 1: Wateroverlast Paramaribo-Centrum (Yvon van der Pijl)

Afbeelding 1: Wateroverlast
Paramaribo-Centrum (Yvon van der
Pijl)

Op het gebied van hygiëne en sanitaire voorzieningen is de tweedeling wellicht het zichtbaarst. Met name wateroverlast, als gevolg van slechte (open) riolering en gebrekkige afwatering, vormt een serieus probleem voor de stedelijke bevolking van Paramaribo. Volgens een onderzoek van Jacobs (2002) is het in bepaalde wijken als Pontbuiten, Winti Wai, Latour, en Hanna's Lust bijzonder slecht gesteld met cruciale infrastructurele en sanitaire voorzieningen. Het betreft zogenoemde volkswijken, waar betrekkelijk veel arme Creolen en Marrons gehuisvest zijn. De studie geeft aan dat er een directe relatie bestaat tussen wateroverlast en gevaar voor de volksgezondheid, vooral als gevolg van met

fecaliën besmet regen- en oppervlaktewater. Ziekten en verschijnselen als diarree, braken, hoesten, koorts, ziekte van Weil, huid- en wormziekten (filaria, bilharzia) werden door Jacobs' respondenten veelvuldig genoemd (naast een algemeen gevoel van onbehagen door beperkte bewegingsvrijheid, materiele schade aan de behuizing en gevaarlijke situaties door aanwezigheid van kaaimannen, slangen, ratten en ander ongedierte).**[xx]** Tijdens mijn verblijf in 1999 en 2000, dat deels samenviel met Jacobs' onderzoek, vormden de wateroverlast en de daaraan verbonden gezondheidsrisico's een aanzienlijk probleem. Vooral tijdens de regentijd bleef het water na een flinke tropische hoosbui langdurig op de erven en in de straten staan. De overlast deed zich overigens ook veelvuldig buiten de door Jacobs onderzochte wijken voor en beperkte zich niet louter tot de zogenoemde volkswijken. Desalniettemin zijn de (*tye poti*) een groter slachtoffer, omdat zij niet of nauwelijks toegang hebben tot alternatieve oplossingen wanneer de overheid bij de zorg voor en het onderhoud van publieke voorzieningen in gebreke blijft. Bovendien bevinden zij zich, volgens de arts Wim Bakker, sowieso al in een achterstandspositie:

De riolering in Paramaribo-Noord ['elitebuurt'] is vrij goed geregeld. Je hebt wel overstromingen, maar die zijn alleen in perioden van zware regenbuien en daarna trekt het weer weg... Maar die volksbuurten, die zijn vaak gebouwd in kommen, die eigenlijk nooit bebouwd hadden mogen worden [...] en dan komen daar de arme mensen en dat zijn de gebieden waar dan dagenlang water blijft staan [...] gecombineerd met slechtere sanitaire voorzieningen... Dus ze hebben geen septic tank, maar open plees of helemaal niks, waardoor het risico van contact met besmet water groter wordt. En behalve dat, hebben de rijkere vaak meer isolatie-mogelijkheden om zichzelf te beschermen, waardoor ze minder risico's lopen.

De polarisering van gezondheidsrisico's is naarmate de staatskas in de jaren negentig leger raakte, dramatisch versneld. Trenchen, riolen, goten, afwateringsslootjes en -kanalen zijn inmiddels ernstig verwaarloosd of verontreinigd.**[xxi]** En ook andere openbare voorzieningen laten te wensen over.**[xxii]** Zo functioneerde de vuilophaaldienst ten tijde van mijn onderzoek bijzonder gebrekkig. Als gevolg van stakingen (omdat salarissen niet werden uitbetaald) bleef huizen ander afval regelmatig dagen en op bepaalde plekken soms weken aan de straat staan. Stankoverlast, ongedierte, verontreiniging van oppervlaktewater en allerlei hygiënische ongemakken waren het gevolg.

De verloedering was eind jaren negentig van de vorige eeuw een duidelijk waarneembaar onderdeel geworden van het straatbeeld en het dagelijkse bestaan van steeds meer *fotosma* en bleek, ondanks de poging 'lekker te leven', steeds moeilijker te verhullen of te vermijden. "Het leven in Paramaribo, de kwaliteit ervan, is bijna ondragelijk geworden", aldus Wim Bakker. Hij wees daarbij op de gevolgen van "die grote urbanisatie".**[xxiii]** "De infrastructuur van de stad kan het niet meer aan!", meende hij. "Het afval dat overal ligt, die ziektes die daardoor verspreid worden en vooral ook de criminaliteit... dat zijn allemaal verschijnselen, die met de huidige situatie en rechtstreeks met sterven te maken hebben", sprak Bakker bezorgd uit. Hiermee raakte de arts aan een ontwikkeling die nauw verbonden is met die van verpaupering en armoede, namelijk die informalisering en toenemende of nieuwe vormen van criminaliteit.

Informalisering & criminaliteit

"Door de grote armoede, de gebrekkige sociale voorzieningen en het tekort aan formele werkgelegenheid, ging de Surinaamse bevolking op zoek naar allerhande meer of minder legale economische bezigheden (hosselen) die zich buiten de formele economie afspelen om toch aan inkomsten te komen", schrijft De Vries Robbé (2005: 305). Veelal betreft het dan, volgens deze antropoloog, kleinschalige, parttime hosselactiviteiten die het schamele inkomen uit een formele betrekking (vaak bij de overheid) of pensioen moeten aanvullen. Ik kan zijn bevinding onderstrepen. Een aanzienlijk deel van mijn informant-, kennissen- en vriendenkring kwam niet of moeilijk rond van het formele (ambtenaren)salaris, dat ze door *lanti* (overheid) of een andere werkgever uitgekeerd kregen. Velen hosselden door allerhande nevenactiviteiten, naast of tijdens hun formele baan, een aanvullend inkomen bij elkaar.**[xxiv]** We zullen verderop in dit boek zien dat de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur in zekere zin gebaat is bij deze toestand, maar dat hij door 's lands verslechterende economische situatie ook industrieachtige vormen aanneemt en snel commercialiseert.

Hosselen is, leerde ik al snel, een wijdverspreide, vrij onschuldige Surinaamse overlevingsstrategie. "Ie-der-een doet het!", verzekerde een hoge ambtenaar me. Een kleiner deel van de (stedelijke) bevolking zoekt zijn heil in een wat minder onschuldig, grijs of illegaal circuit. Belastingontduiking, (tweedehands) autohandel, drugscriminaliteit, goudwinning en daaraan verbonden witwaspraktijken (bijvoorbeeld via een snel groeiend aantal casino's) blijken

binnen dit circuit bijzonder lucratieve activiteiten. Ze krijgen de laatste jaren steeds meer aandacht in het (kwalitatieve) onderzoek naar informalisering en criminalisering (zie e.g. Heemskerk 2000; Hoogbergen, Kruijt & Polimé 2001; Kruijt & Maks 2002; De Vries Robbé 2005). De impact van deze veelal illegale activiteiten en allerhande *backyard*-bedrijvigheid op de Surinaamse samenleving en economie is enorm, en zorgt er zelfs voor dat de armoede in zekere zin wordt 'gedempt' (Kruijt & Maks 2002). Minder (academische en politieke) aandacht gaat er uit naar kleinere criminaliteit en verwante zaken, terwijl juist deze praktijken 'de man en de vrouw van de straat' zo bezighouden.

Roofovervallen, diefstal, straatgeweld, prostitutie en kleinschalige drugshandel voorzien een onbekende hoeveelheid fotosma in een aardig (aanvullend) inkomen. Hun activiteiten bezorgen een groot deel van de stadsbevolking flinke overlast en toenemende gevoelens van onveiligheid. In een onderzoek van de Dienst Criminele Informatie Verzorging (Wills 1999) wordt opgemerkt dat de zware roofovervallen die eind jaren negentig van de vorige eeuw in en rond Paramaribo zijn gepleegd een duidelijke maatschappelijke onrust teweeg hebben gebracht, waarbij vooral de 'verruwingsgraad' een escalerend effect heeft gehad op de onrustgevoelens. Over de daders meldt het rapport dat deze vooral afkomstig zijn uit de Creoolse en Marrongemeenschappen, in het bijzonder die van de volksbuurten Flora, Ramgoelan, Abrabroki en Sophia's Lust. De overvallers, signaleert de opsteller van het rapport verder, komen veelal uit eenoudergezinnen (moeder en kinderen), waarvan de sociaal-economische situatie slecht is te noemen. Zowel de politie als de burgerij (met name de kleine middenstand, die relatief vaak het slachtoffer is) ziet zich de afgelopen jaren steeds vaker geconfronteerd met deze vorm van criminaliteit. Roofovervallen met een dodelijke afloop (voor dader of slachtoffer) waren ten tijde van mijn onderzoek geen uitzondering en hielden de gemoederen van de inwoners van Paramaribo behoorlijk bezig. Vooral het steeds gewelddadigere karakter en toenemende gebruik van (zware) wapens baarden zorgen, evenals de gebrekkige armslag van Politie en Justitie. **[xxv]** Zij werden (en worden) in preventie en bestrijding gefrustreerd door een gebrek aan middelen en menskracht. "De snel verslechterende algemene sociaal-economische toestand had ook zijn weerslag op het KPS [Korps Politie Suriname]", meldt het Strategisch Businessplan 1999-2003 van de KPS (1999: 14) bijvoorbeeld zonder veel omwegen. Santokhi (2001: 13) signaleert eenzelfde ontwikkeling:

The consequences of the economical decline let the insecurity and feelings of

insecurity become higher in a society, that could not be controlled adequately by the police. The worsening of the economical situation also provided new forms of criminality [...]

Vooralsnog heeft de politie geen adequate strategieën ontwikkeld om deze nieuwe vormen van meer of minder zware criminaliteit te beheersen of te bestrijden, concludeert Santhoki. Het is onder dit soort omstandigheden dan ook niet vreemd dat de maatschappelijke onvrede en apathie groeien (in plaats van afnemen, zoals de 'Surinaamse Lente' wellicht beloofde).

Een grote groep burgers is gemarginaliseerd of voelt zich kansloos, ongezond, onveilig en bedreigd in een stad, waar langdurig bestaande klassenstructuren uiteenvallen en de sociale cohesie dreigt te verbrekken. Het wantrouwen in publieke veiligheids- en gezondheidsinstellingen, in de democratie en de rechtstaat is bovendien groot, zelfs overweldigend volgens Kruijt & Maks (2002: 254-255), wat voor hen een van de bewijzen vormt dat Suriname afglijdt naar Latijns-Amerikaanse toestanden (met als reële consequentie de opkomst van antipolitieke krachten en neo-populistisch leiderschap).

Zeker in de tweede periode van mijn veldwerk (juni-december 2000) ben ik me meer gaan verdiepen in de hier geschetste processen van verarming, informalisering, criminalisering, onbehagen en onveiligheid. Behalve dat ik een goed beeld wilde hebben van de context van mijn onderzoek (locatie en populatie), was de achterliggende vraag of en hoe deze ontwikkelingen de percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw van mijn onderzoeksgroep zouden beïnvloeden. Net als andere Surinaamse bevolkingsgroepen leed een aanzienlijk deel van de Afrikaans-Surinaamse bevolking in meer of mindere mate onder de sociaaleconomische crisis, die in de jaren negentig en tweeduizend zo voel- en zichtbaar was. Veel Creoolse gezinnen en individuen (mannen en vrouwen) zagen zich geconfronteerd met een sterk teruglopende koopkracht. Relatief veel Creolen zijn werkzaam in de ambtenarij en het bleek met name voor hen vrij ingewikkeld om met een *lanti*-inkomen nog behoorlijk rond te komen. Vooral steeds meer één-ouder (moeder) gezinnen zijn onder de armoedegrens gezakt en een toenemend aantal vrouwen zet, als sekswerker of buitenvrouw, het eigen lichaam, de seksualiteit, intimiteit of zorg in om de eindjes aan elkaar te kunnen knopen. Zo meldt een studie van het Nationaal AIDS Programma dat: **[xxvi]**

[S]treet-based prostitution is thriving. And as the general socio-economic situation deteriorates, there is evidence that many more are forced into prostitution as a means of survival.

Aids, stijger in de doodsoorzakenlijst, is in toenemende mate onderwerp van zorg en aandacht. In het vaktijdschrift *AIDS Weekly Plus* werd halverwege de jaren negentig van de vorige eeuw al een bijzonder somber beeld geschetst van de aids-problematiek en de toestand van het land in het algemeen (Key et al. 1995: 23): *AIDS, along with prostitution, civil unrest and economic decay, is now a fact of life in what was once South America's wealthiest country.*

Bij monde van enkele medewerkers van het Nationaal AIDS Programma laten de auteurs weten dat vooral Marrons een specifiek probleem vormen: "Epidemiological data indicate that HIV prevalence among this ethnic group is disproportionately high". Al eerder zagen we dat veel personen uit deze bevolkingsgroep in de verslechterende context van foto een moeizaam, soms gevaarlijk bestaan leiden: "ze zitten in Paramaribo helemaal onderaan de maatschappelijke ladder en kampen met hele grote armoede en [allerhande] gezondheidsrisico's", stelde bijvoorbeeld Bakker (cf. Jacobs 2002). "In Paramaribo zijn de meeste Marrons komen te wonen in de slechte buurten", concluderen Hoogbergen & Polimé (2002). Het onderzoek van Sanderse (2006) en mijn eigen bevindingen tonen eenzelfde beeld: het is voor velen *pinaren* (ellende/armoe lijden). Het (kinder)sterftecijfer zou bovendien relatief hoog liggen en kansloze Marronjongeren zouden 'gemakkelijker' in het illegaal-criminele circuit verzeilen. De sociaal-economische crisis lijkt, met andere woorden, een nog grotere invloed te hebben op deze bevolkingsgroep. De arts Bakker geeft volmondig toe dat de medische zorg voor met name deze Surinaamse burgers slechter en ontoegankelijker is geworden. "Acute beelden, zoals vrouwen die overlijden ten gevolge van bloedingen na een bevalling, dat is toegenomen, omdat gewoon de toegankelijkheid is verminderd en de zorg te duur is om te betalen".

Verzachting

"Bepaalde aandoeningen en ontwikkelingen [veroorzaken] meer sterfte", concludeerde Wim Bakker in ons interview over dood en armoede. Toch geven sterftecijfers geen erg afwijkend beeld. Jacobs (2000: 300-301) laat zien dat "door de verslechterde (economische) leefsituatie [...] *over all* niet meer mensen gestorven zijn".**[xxvii]** En ook Kruijt & Maks (2002: 254) geven aan dat de Surinaamse armoede niet levensbedreigend is. Dit zou volgens deze auteurs

komen doordat de armoedesituatie gedempt of verzacht wordt door een viertal gerelateerde fenomenen (Kruijt & Maks 2002: 249ff.), waarvan enkelen al genoemd zijn. Ten eerste, vindt verzachting plaats door de aanwezigheid van een aanzienlijke informele economie en microbedrijvigheid (hosselen en *backyard*-bedrijvigheid). Ten tweede, door het bestaan van een informeel mijnbouwcircuit, met name goud delving in het binnenland, en daaraan verbonden activiteiten, zoals handel, transport, opkoop, verwerking, smokkel. Demping geschiedt, ten derde, door de verdiensten uit het grijze- en drugscircuit. En, ten slotte, door financiële bijdrages (*remittances*) en andere steun van familie uit het buitenland.

Met name dit laatste verschijnsel vormt voor veel 'gewone' burgers een belangrijke verzachtende factor en speelt binnen het kader van mijn onderzoek ook een opmerkelijke rol. Verschillende studies wijzen erop dat de armoede in Suriname voor een aanzienlijk deel wordt opgevangen door Nederlandse Surinamers (De Bruijne & Schalkwijk 1994; Schalkwijk 1994; Kromhout 1995; Bröer 1997; Jacobs 2000; Willemsen 2001; Kruijt & Maks 2002). Jacobs (2000: 307) komt tot de slotsom "dat grosso modo één op de drie huishoudens in Paramaribo in min of meerdere mate steun van familie uit Nederland krijgt". Creolen ontvangen volgens zijn bevindingen relatief de meeste steun. Deze bestaat uit geldovermakingen en goederen, zoals levensmiddelen, kleding, schoeisel en (minder vaak) witgoed, meubilair, een fiets of een auto. De laatste jaren lijkt het erop dat de opgestuurde pakketten steeds meer gericht zijn op primaire levensbehoeften, wat volgens Jacobs (2000: 307) op een toenemende armoede wijst.

Ik heb niet altijd de inhoud van deze pakketten kunnen bekijken, maar signaleerde eenzelfde trend. Binnen mijn eigen netwerk van informanten, kennissen en vrienden was het ontvangen van dit soort 'voedselpakketten' zeker niet ongevoelbaar en, inderdaad, de laatste jaren bijzonder welkom of gewoonweg noodzakelijk. Ik woonde niet ver van Nieuwe Haven, Paramaribo's belangrijkste terminal voor goederen en containers, waar het inklaren van veel pakketten plaatsvindt. Vlakbij was eveneens een kantoor van Jos Steeman, vervoerder van een groot aantal zeevrachtpakketten tussen Nederland en Suriname (zie ook Jacobs 2000). De omgeving was er een van 'mensen met dozen'. De familiehelp uit het buitenland is, kortom, belangrijk en voor arme huishoudens essentieel. Remittances en de andere genoemde 'dempingsfactoren' verzachten, inderdaad, maar creëren ook een 'nieuwe onderklasse'. Volgens Jacobs (2000: 306-307; in

navolging van Bröer 1997) is het namelijk bijzonder aannemelijk dat er een groep zeer armen ontstaat, die geen steun uit *P'tata* (Nederland) ontvangt. Juist de allerarmsten, waaronder een groeiende groep Marrons in Paramaribo, hebben relatief minder familieleden in den vreemde (Jacobs 2000: 302). Wellicht vormen zij die tien procent uit de statistieken van het Algemeen Bureau voor de Statistiek die wel een hoger sterftecijfer kent. Niet iedereen kan immers profiteren van pakketten en geldovermakingen. De 'echte' rijkdom of overdaad ligt sowieso buiten bereik.

Paradox of plenty... en andere paradoxen

"*Mi de, Vonne, angri n'e kir' mi*" ("Het gaat, Yvon, ik heb geen honger [letterlijk: honger maakt me niet dood]") is de bijna standaarduitdrukking, waarmee een van mijn hosselende vrienden me sinds ons eerste contact in 1999 op de hoogte houdt. Sporadisch stuurt een van zijn zussen uit Nederland wat euro's op. Bij zijn moeder in *foto* kan hij altijd terecht voor een bord BBR (bruine bonen met rijst) of rijst-kip, als het een beetje meezit. Van de honger 'gaan wij niet doodgaan' werd me regelmatig met een (pijnlijke, licht sarcastische) lach verzekerd. Over Suriname wordt vaak gezegd dat het land zo vruchtbaar is, dat je maar een stok in de grond hoeft te steken of er groeit wel wat eetbaars aan. Het wrange is evenwel dat zo weinigen echt profijt hebben van 's lands vruchtbaarheid en overvloed (in de vorm van natuurlijke hulpbronnen en ruwe grondstoffen). Sterker nog, ondanks de grote natuurlijke rijkdom blijft eengroot deel van de bevolking arm en is zelfs nog verder verarmd. Dit is wat in de ontwikkelingssociologie en -economie wel de *paradox of plenty* wordt genoemd. **[xxviii]** Net zo paradoxaal is de hier geschetste crisiscontext van voortdurende verpaupering van aanzienlijke delen van de bevolking (inclusief mijn onderzoekspopulatie) en een ongeveer gelijkblijvend sterftecijfer. En wellicht nóg paradoxaler is de bevinding dat Paramaribo's doodsidee onder deze omstandigheden bijzonder levendig is. Dat laatste is dan niet zozeer het resultaat van een verhoogde mortaliteit - meer mensen die eerder doodgaan - maar van de breedgedragen opvatting dat de dood hoe dan ook 'gevierd' moet worden...

Onderzoek doen, bestaat misschien wel voor een groot deel uit het ontdekken en (willen) ontmantelen van paradoxen, zoals Ernest Gellner eens heeft opgemerkt. Zelfs mijn introductie in het veld was een verwarrende ervaring die gevoed werd door paradoxale gevoelens: Paramaribo stond door het dagelijks aanzwellende volksprotest op zijn kop, bruiste in zekere zin, maar lag tegelijkertijd helemaal

plat door de steeds massalere stakingen, winkelsluitingen, een slechte of niet-functionerende publieke dienstverlening en algehele malaise. “Alleen het begraven gaat door”, vertrouwde ik mijn dagboek een tikkeltje gegeneerd toe. Het voelde wat ongepast om onder de hierboven geschetste crisissomstandigheden en volkswoede verheugd en gerustgesteld te zijn over het gegeven dat mijn onderzoek, ‘wat er ook gebeurde’, doorgang kon vinden: het begraven ging immers altijd door. Dus in die broeierige Surinaamse Lente bezocht ik dagelijks de verschillende begraafplaatsen die verspreid waren over de stad. De eerste bezoekjes vormden eveneens een verwarrende ervaring. Ofschoon ik geraakt was door het leed en het vaak luidruchtig rouwbeklag van de aanwezige nabestaanden, overheerste vooral een andere gewaarwording mijn observaties en belevingen. De begrafenissen hadden vaak een uitermate feestelijk karakter en leken meer op een sociaal evenement, dan op een sacrale of religieuze plechtigheid. De wanhopige en gefrustreerde geluiden over de economische crisis en het politieke wanbeleid uit de massademonstraties iets verderop in het centrum van de stad, verstomden zodra ik voet zette op *beripe* (de begraafplaats), waar het *pinaren* zijn boze gezicht had verloren.

Ondanks mijn weerstand op zoek te gaan naar Afrikaanse *survivals*, deden de sfeer en de praktijken me gaandeweg het onderzoek (en met terugwerkende kracht) steeds meer denken aan de beschrijvingen van bepaalde Ghanese begrafenissen (zie e.g. Van der Geest 1990, 2000; De Witte 2001). Deze begrafenissen hebben niet zelden en misschien wel steeds vaker het karakter van een ‘ordinaire show-off’ of, anders gezegd, ze zijn dikwijls een manifestatie van sociale, politieke en economische competenties, reputaties of (gewenste) statussen en *conspicuous consumption*. De antropoloog Van der Geest beweert daarom dat de begrafenissen er niet zozeer zijn voor de overledenen, maar voor de levenden: “Funerals for the living” (Van der Geest 2000). De Afrikaans-Surinaamse begrafenissen en doodsattitudes uit mijn onderzoek vertonen hier en daar grote overeenkomsten met Ghanese uitvaartpraktijken, opvattingen en recente ontwikkelingen. De gelijkenis ligt met name in de opvatting dat een begrafenis hét ultieme eerbetoon aan de overledene is. Het mag, of beter gezegd móet dan ook een lieve duit kosten. Dat de nabestaanden, dat wil zeggen de familieleden van de overledene, in hun dagelijks leven vaak moeten sappelen om het hoofd boven water te houden, is in de liminale ruimte van *beripe* zelden te merken. Sterker nog, nabestaanden geven dikwijls meer geld uit aan begrafenissen en andere doodsrituelen (ook als ze dit geld niet hebben) dan aan

de zorg voor hulpbehoevende zieken, bejaarden of stervenden binnen de familie.[xxix] 'Wij éren onze doden' heet het dan trots of quasi verontwaardigd, waarbij dit eren, overigens, vaak pas kan geschieden met hulp van die eerder genoemde buitenlandse *remittances* - ook de enorme begrafenislasten en andere uitgaven rondom dood en rouw worden 'gedempt'.

De begrafenisrituelen en aanverwante *rites de passage* zijn er echter niet lóuter voor de levenden, wat bovenstaande opmerking al enigszins laat doorschemeren. De biologische dood betekent in een wat gegeneraliseerde Afrikaans-Surinaamse perceptie namelijk niet een abrupt einde van het leven, maar impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm. De doden zijn niet dood luidt dan ook de overkoepelende paradox en is het leidmotief van mijn onderzoek en dit boek; zij zijn *levende-doden* die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan. Dit voortbestaan kan verschillende vormen aannemen en wordt gevoed door uiteenlopende onsterfelijkheid constructies (Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998), zoals een geloof in de natuurlijke cyclus van leven en dood, in reïncarnatie of de overtuiging en religieus-spirituele ervaring van een altijd voortlevende geest of ziel (zie Robben 2004b: 11). We zullen zien dat met name deze laatste theologische of spirituele onsterfelijkheid een belangrijke rol speelt in de doodsattitude (Ariès 1974, 1987 [1977]) van menig Creool en Marron. En dat maakt dat begrafenis en andere overgangsrituelen er evenzeer voor de doden zijn, en wel om te zorgen dat lichaam, geest en ziel aankomen op de gewenste plek van bestemming, opdat de overledene vredig voort kan leven in een of ander hiernamaals, het dodenrijk of de dierbare herinnering.

Goed afscheid (separatie), uitgebreide zorg en eerbetoon lijken hierbij onontbeerlijk, wat de langdurigheid van het Afrikaans-Surinaamse rituele proces rondom een overlijden, alsmede de omvang van dit boek verklaart. Voor dit laatste is ook nog een andere verklaring aan te dragen, die schuilt in nóg een paradox die een belangrijke plaats zal innemen in de komende hoofdstukken: de wens of taak van nabestaanden om de banden met hun overledenen, en in zekere zin hun verleden, te verbreken en tegelijkertijd te blijven koesteren, gedenken of (her)beleven. De dood heeft een januskop, de dood heeft vele gezichten en, net als het land en de stad waarin hij rondwaart, heeft de dood een bijzonder paradoxaal karakter. Breken en binden, sterven en voortbestaan zijn onvermijdelijke ingrediënten van de levende-dood, die letterlijk of overdrachtelijk zo'n grote rol

speelt in het leven van alledag en die ik, zo goed en zo kwaad als dat ging, heb geprobeerd te duiden.

Panta rhei? Het cultuurconcept & andere kern-/containerbegrippen

Etnografie (en ook monografie zou ik daaraan willen toevoegen) is een hybride activiteit, beweert James Clifford (1988: 13), “[and] appears as writing, as collecting, as modernist collage, as imperial power, as subversive critique”. Hoewel niet alle door Clifford genoemde ‘verschijningsvormen’ van de etnografie een doelbewuste keuze zijn geweest, is ook dit boek, net als de etnografische werken waar Clifford en de zijnen over schrijven (e.g. Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher 1986), ontegenzeggelijk het resultaat van een incomplete verzameling gegevens en indrukken, waarbij mijn eigen waarden, opvattingen en sympathieën bewust of onbewust een rol hebben gespeeld (cf. Scheper-Hughes 1993: 23ff.). Door het verzamelen van verhalen en het verwerken van gegevens in de vorm van een narratief is dit schrijven bovendien niet alleen een academisch of wetenschappelijk product te noemen, maar vormt het ook een meer of minder geslaagde literaire poging (cf. Rebhun 1999: 3).

Een van de resultaten is dat de hoofdstukken variëren in vorm, stijl en boodschap. Soms ligt de nadruk op geschiedschrijving en literatuur, op historische bronnen en teksten of de literaire verbeelding, dan weer op de eigen veldervaringen en de beschrijvingen hiervan, op interviewmateriaal of observaties, en een andere keer prevaleren, ten slotte, de wat abstractere theoretische noties en interpretaties van de verzamelde verhalen en gegevens. Toch is dit boek niet zonder meer een product van het *post-everything* tijdperk (Geertz 2001: 102), waarin het *panta rhei* of *anything goes* tot een nieuw soort waarheid is verheven. Alles stroomt en niets is in die zin blijvend want, schreef ik al in de proloog, men kan nu eenmaal niet tweemaal in dezelfde rivier stappen (zoals Herakleitos al ver voor Kluckhohn stelde). Voor mijn cultuurbegrip, dat ik als een antropologisch kernconcept beschouw, sluit ik me daarom aan bij de benadering van de antropoloog Baumann (1999: 26): “If culture is not the same as cultural change, then it is nothing at all”. Toch moet deze (postmodernistische?) opvatting niet verward worden met een visie op de werkelijkheid waarin een afwezigheid van structuren, structurerende vertogen of een soort totaalvoluntarisme wordt gevierd. De grote verhalen hebben hun absolute autoriteit of zeggingskracht weliswaar verloren (en wellicht nooit gehad), maar individuen zijn, zo zagen we al met Bourdieu en Giddens, nooit helemaal vrij in het ontwerp van hun bestaan (en wat daar mogelijkwerwijs op

volgt). Opgevoed in de 'Wageningse School' van de *actor-oriented approach* (zie e.g. Arce & Long 2000; Long 2001) en Giddens' structuratietheorie ben ik evengoed overtuigd van de (structurele) beperkingen van agency. [xxx]

Ook tel ik niet louter de zegeningen van het constructionisme, ofschoon bovenstaande referentie aan Baumanns denken daar wel erg op lijkt. Maar juist Baumann heeft, als een van de weinigen durf ik te stellen, ook serieuze aandacht voor de vermeende tegenhanger van een constructionistische benadering van cultuur en verwante begrippen. Als theorie mag het essentialisme, want daar heb ik het dan over, weerlegd en passé (zelfs blasé) zijn, maar in de alledaagse interacties en interpretaties (ook in die van de sociaalwetenschapper) wordt om verschillende (pragmatische) redenen nog altijd een essentialistisch, reïficerend vertoog gehanteerd. Mensen - zowel de onderzochte 'zij' als de onderzoekende 'wij' - hoeven ook niet te kiezen tussen twee zogenaamd concurrerende theorieën, maar beschikken volgens Baumann over de bekwaamheid en hebben de behoefte beide benaderingen, afhankelijk van de context waarin zij zich bevinden, te hanteren. Dit laatste noemt hij duale discursieve competentie, waarop ik in hoofdstuk 2 nog wat verder in zal gaan. Baumanns visie verzoent welbeschouwd het twee-ding essentialisme/constructionisme in de benadering van cultuur, maar zegt nog weinig over de inhoud van cultuur. Cultuur is een *grown-up concept* beweert de Noorse antropologe Wikan maar, zo laat ze in haar werk zien, het is even goed een verwarrend containerbegrip, dat te pas en te onpas kan worden ingezet (Wikan 2002: 85ff.).

Cultuur vormt het hart van de culturele antropologie, dat is zeker, maar het is (juist daardoor) voortdurend onderwerp van (inter)disciplinaire twist. In en buiten het vakgebied bestaat onduidelijkheid over de betekenis, het nut en de noodzaak van het concept cultuur. Er wordt gewichtig (bezorgd) gesproken over de *Fate of Culture* (Ortner 1999) of wat ironischer over *Culture War* (Geertz 2001), en volgens sommigen kunnen we het cultuurconcept maar beter afschaffen (Lutz & Abu-Lughod 1990; Ingold 1993). De vraag wat we precies met cultuur bedoelen, is kort gezegd niet eenvoudig te beantwoorden. Kroeber & Kluckhohn (1952) selecteerden en systematiseerden in de jaren vijftig van de vorige eeuw tientallen definities uit de duizenden die toentertijd in de literatuur van het concept gegeven werden. Wikan (2002: 75ff.) verzorgt enkele decennia later een geactualiseerd overzicht van het problematische cultuurbegrip. Ook zij vraagt zich af of het concept niet beter over boord gegooid kan worden. Het antwoord is

nee (Wikan 2002: 82).

“Walking barefoot through the Whole of Culture is really no longer an option” beweert Geertz (2001: 93) met lichte spot.**[xxxi]** Maar, schrijft hij verderop: “In our confusion is our strength” (Geertz 2001: 97). En dat is, wat mij betreft, exact wat antropologie en etnografie, met juist cultuur als kloppend hart, de moeite waard maken: niet de schijnzekerheid van statische begrippen en strak geformuleerde eenduidige definities, maar de verwarring, dubbelzinnigheid en het theoretische twee-ding, waarmee we wellicht het meeste van de werkelijkheid kunnen zien. In zijn poging het concept worldview te definiëren, komt Sire (2004: 124) tot de volgende conclusie: “Rather we think *with* our *worldview* and *because of* our *worldview*, not *about* our *worldview*”. Bovendien, meldt hij mijns inziens terecht, “[is] the very concept of worldview itself worldview dependent” (Sire 2004: 122). Iets soortgelijks zouden we over het cultuurconcept kunnen beweren. Ik schrijf daarom in het hiernavolgende niet zozeer óver het cultuurbegrip, maar wat de mensen uit mijn onderzoek ermée of erdóór doen (of laten). Daarbij heb ik wel een heel belangrijke keuze gemaakt: wanneer ik naar cultuur of afgeleiden daarvan (zoals doodscultuur) verwijs, staan betekenis en zingeving, als gedeelde, geleerde en symbolisch overdraagbare menselijke eigenschappen (zie e.g. Bodley 2000), veelal centraal. En dat brengt me bij de semiotische, interpreterende benadering van Clifford Geertz (2000 [1973]), die ik eigenlijk al in de proloog heb laten doorschemeren. In navolging van Max Weber conceptualiseert Geertz de mens als een dier dat vastzit in ‘webben van betekenis’ die hij zelf geweven heeft. Het geheel van betekenissen verschaft mensen dan zowel een model van als een model voor de werkelijkheid (Geertz 2000 [1973]: 93ff.), een inmiddels klassieke frase waarmee Geertz’ cultuurbegrip vaak kernachtig wordt weergegeven. Net als Geertz beschouw ik cultuur als een symbolisch systeem dat betekenis geeft aan de wereld en deze begrijpelijk maakt. Doodscultuur en rituelen zijn daarbinnen als symbolische middelen - als dragers en verleners van betekenis - te beschouwen waardoor actoren zichzelf zien als deelnemers aan en makers van een manier van leven (en sterven).

Religie, dat als tweede belangrijke kern-/containerbegrip in dit boek figureert, is op eenzelfde wijze te beschouwen als (onderdeel van) een cultureel of symbolisch systeem. Religie is volgens Geertz (1973: 87-126), die hiermee ook vaak ritueel bedoelt, zelfs een van de constituerende perspectieven die cultuur vormen.**[xxxii]** Binnen het geheel van betekenissen is het religieus perspectief dan op te vatten

als een poging om door middel van de symbolische constructie van een 'algemene zijnsorde' de wereld of het leven begrijpelijker, draaglijker en in zekere mate ook rechtvaardiger te maken (hier komen ethos en worldview samen). Religie vormt in zekere zin een houvast in chaos en wordt daarbij of daardoor (door gelovigen) niet zelden als stabiel, eeuwig en absoluut beschouwd in plaats van als cultureel veranderlijk. De werkelijkheid is evenwel anders en complexer. Ook hier helpt de benadering van Baumann (1999). Hij gebruikt in zijn beschouwing van religie als beeldspraak de sextant, die altijd rekening houdt met de relatieve tijd en locatie van de navigator (de navigerende gelovige), in plaats van het kompas, dat waar je ook heen gaat altijd naar hetzelfde punt wijst, of de veelgebruikte bagagemetafoor. Religie wordt volgens Baumann namelijk niet zomaar mee of overgedragen, noch voorziet religie in een vast oriëntatiepunt, maar verandert wanneer de gelovige zelf van positie verandert of met een andere context te maken krijgt. Zijn of haar overtuiging van of vertrouwen in bepaalde basisprincipes of waarheden hoeft daarmee overigens niet per definitie te veranderen.

Religie gaat verder niet louter om betekenis en symbolische constructie, althans in mijn onderzoek, maar heeft ook een meer instrumentalistische waarde, een functie - "relative to sacred things" (Lambek 2002: 9).**[xxxiii]** Dit betekent dat ook meer Durkheimiaanse opvattingen over religie (en ritueel) aandacht verdienen. Ik wil me daarbij echter niet beperken tot een strikt sociologische focus op het (individueel binnen het) collectief, maar evengoed aandacht hebben voor de innerlijke religieuze beleving, zoals door William James (2003 [1902]) is gepercipieerd.**[xxxiv]** De verschillende benaderingen hoeven elkaar, wederom, niet uit te sluiten, maar kunnen als complementair beschouwd worden (zie e.g. Taylor 2003). Religie kan, ten slotte, niet alleen op vele disciplineaire wijzen benaderd worden, maar kenmerkt zich ook door uiteenlopende dimensies. Smart (2003: 13-22) onderscheidt zeven verschillende dimensies van religie, waarvan vooral de ervaringsgerichte (*experiential*), emotionele, praktische en rituele dimensies binnen mijn onderzoeksveld een belangrijke plaats innemen. In het bijzonder de rituele dimensie krijgt in dit boek alle ruimte. Sterker nog, een groot deel van de tekst wordt ingenomen door de beschrijving en duiding van het *rituele proces* rondom dood en rouw.

Rituelen zijn een complex en bijzonder geliefd antropologisch onderzoeksobject (zie e.g. Bell 1992, 1997; Bowie 2000: 151-190; Grimes 2000). Ze heten zelfs

terug te zijn van weggeweest, met alle academische belangstelling van dien (Cortois & Neckebrouck 2005: 7). Aan benaderingen opnieuw geen gebrek. In dit geval heb ik een duidelijke keuze gemaakt. Hoewel ik geneigd ben de behoefte aan, aandacht voor en uitvoering van ritueel door de lens van *invention* en de-/retraditionalisering te bekijken (cf. Wagner 1981; Hobsbawn & Ranger 2003 [1983]; Heelas, Lash & Morris 1996), baseer ik me in eerste en laatste instantie op een bijzonder klassiek model, namelijk dat van de overgangsrituelen. **[xxxv]** Het rituele proces en de vele doods- en rouwrituelen die in dit boek de revue zullen passeren, beschouw ik dan met name vanuit het gedachtegoed van de reeds genoemde Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960[1907]). Zoals gezegd, komen we deze auteurs verderop nog uitvoerig tegen. Ik zal mijn visie op rituelen op deze plaats daarom kort houden, door nog eenmaal Geertz (in Danforth 1982: 29) aan te halen: “rituals ‘talk about’ important cultural themes”. “They are stories people tell themselves about themselves”, in de woorden van Danforth. En hiermee zijn we terug bij dekern van mijn schrijven: het veld en het narratief.

A little like Hermes...

Dat de antropoloog of etnograaf een beetje met Anansi kan worden vergeleken, zoals ik in de proloog opperde, wordt door iemand als Crapanzano (1986) volmondig onderkend. Hij hanteert alleen een iets andere en wellicht wat verder reikende vergelijking. “The ethnographer is a little like Hermes”, ofwel een stiekeme boodschapper die door de eigen (finale) interpretatie zijn of haar verhaal overtuigend moet maken. Maar impliceert dit automatisch dat etnografie niet veel meer is dan fictie? Dat hoeft niet. Door zowel de theoretische als methodologische keuzes, hoe dubbelzinnig ze ook mogen zijn, duidelijk te maken, onthult de onderzoeker in ieder geval zijn of haar interpretatieve bedoelingen en selectief-contingente werkwijzen. Hierboven heb ik mijn visie op een aantal belangrijke kernconcepten, dragende stellingen en het leidmotief van dit boek uit de doeken gedaan. Rest me nog de gehanteerde methodologie uit de veldwerkpraktijk toe te lichten. Daar kan ik relatief kort over zijn, want in het narratief onspint zich straks ook grotendeels het methodologische verhaal van de ontmoetingen, introducties, waarnemingen, interviews en gesprekken.

De periode, locatie en populatie van onderzoek zijn reeds genoemd: in de jaren 1999 en 2000 heb ik tweemaal voor langere tijd (respectievelijk negen en zeven maanden) Suriname bezocht. In 2001 ben ik nog voor een kort bezoek teruggekeerd. Standplaats en belangrijkste onderzoekslocatie betrof de hoofdstad

Paramaribo, maar dat wil niet zeggen dat ik niet buiten de stadsgrenzen ben getreden. Ik moest wel, want de hoofdzakelijk stedelijke Afrikaans-Surinaamse onderzoekspopulatie onderhoudt warme (familie- en voorouder)banden met *pranasi* ('plantage') en *busi* ('bos', het Surinaamse binnenland). [xxxvi] Daarnaast kon ik ook de transnationale of diasporische relatie met vooral Nederland en het verbeelde 'Afrika van de voorouders' niet veronachtzamen. Concreet betekende dit dat door meereizen en aanwezig zijn vooral de kustdistricten Para, Coronie, Wanica en Saramacca, en de binnenlanddistricten Brokopondo en Sipaliwini fysiek onderdeel vormden van het onderzoeksterrein. P'tata (Nederland) kwam letterlijk naar de stad toe door een behoorlijke stroom Nederlands-Surinamers die voor vakantie, familiebezoek of remigratie *switi Sranan* (weer) opzochten. En andersom brachten mijn informanten *Bakrakondre* (Nederland) het onderzoek in door te verhalen over de contacten (familieleden) die ze *drape* (daar) hebben en de fantasieën die ze over migreren of 'een beetje wandelen daar' koesteren. Afrika en de Afrikaanse diaspora, zo zullen we vooral in hoofdstuk 2 zien, zijn veelal onderdeel van de hypermoderne constructie van een *imagined community* door bepaalde *roots*-zoekers, van wie een enkeling het 'land van de voorouders' ook daadwerkelijk bezoekt. *Research isolation* (Geertz 2001: 92) of 'eilandjesonderzoek' (Baumann 1999: 153) was alleen al door deze bewegingen en verbeeldingen onmogelijk.

Voor het onderzoek in *foto* zelf heb ik al vóór mijn daadwerkelijke verblijf een belangrijke keuze gemaakt. Ik wilde me niet beperken tot wijkonderzoek of maar een bepaald deel van de stad bestrijken. Integendeel, ik had de intentie heel Par'bo en daarmee ook zoveel mogelijk lagen van de onderzoekspopulatie te doorkruisen. De schaal van de stad maakt dat mogelijk - dus waarom niet? Een geografische afbakening van wijken (ressorten) valt in grote lijnen samen met sociaal-economische klasse (volksbuurten versus elitewijken), terwijl ik juist geïnteresseerd was in (veranderende) doodsatitudes door alle geledingen heen. Bovendien, een niet onbelangrijke overweging, wilde ik niet het gevoel hebben een lijkenpikker te zijn, die in de vooraf geselecteerde onderzoeksbuurt zat te wachten op een sterfgeval. Twee strategieën bleken bijzonder vruchtbaar te zijn. Allereerst, zo konden we al lezen, was ik zo ongeveer vanaf dag één te vinden op een viertal hoofdstedelijke dodenakkers waar het gros van de Creolen en Marrons hun overledenen begraven. De aldaar actieve dragers, delvers en enkele andere lieden waren al snel een vertrouwd onderdeel van mijn groeiende informantennetwerk. Een tweede belangrijke introductie in het doodsvelt werd

mogelijk gemaakt door de zogenoemde *dinari*- of afleggersverenigingen. Door contacten met verscheidene verenigingen en individuele *dinari*, die onder meer het lijkenhuis als werkterrein hebben, stond ik letterlijk met mijn neus bovenop de dood. Het mortuarium herbergt simpelweg alle soorten lijken, van alle rangen en standen, en dito nabestaanden, die met name voor het afscheid een bezoek aan het lijkenhuis brengen.

Zowel de *dinari* als de *dragiman* konden me bovendien wegwijs maken, introduceren en begeleiden in de vele verschillende aspecten van het rituele proces. Hun werkterrein, zo zullen we nog zien, beperkt zich namelijk niet tot het lijkenhuis of de begraafplaats. Als *singiman* en (zelfbenoemde) ritueel deskundigen zijn zo ook actief in de uitvoering of begeleiding van tal van andere overgangsrituelen. We vinden ze met name bij de verscheidene *dede oso* (rouwbijskomsten) die na een overlijden plaatsvinden. Ik kon altijd met hen mee, waardoor ik toegang had tot de meest uiteenlopende sterfhuizen en rouwende families, die door het relatief open, publieke karakter van dit soort ceremonies ook geen probleem hadden met mijn aanwezigheid. Tijdens de min of meer openbare plechtigheden als de begrafenis en dodenwake/rouwbijskomst, maar ook de meer gesloten aangelegenheden, zoals *dinariwroko* en het afscheid (*prati*), waren vooral (participerende) observatie en informele gesprekken de geijkte 'technieken' om aan materiaal te komen. Daarnaast heb ik tal van interviews gehad met verschillende *dinari* (mannen en vrouwen van verschillende leeftijd) en waren veel dragers dagelijkse gesprekspartners.



Afbeelding 2: Sabiman P'pa Monti (rechts) en onderzoeksassistent Carlo Jeffrey (Yvon van der Pijl)

Afbeelding 2: Sabiman P'pa Monti (rechts) en onderzoeksassistent Carlo Jeffrey (Yvon van der Pijl)

De interviews die ik gedurende het veldwerk heb gehouden, kunnen

onderscheiden worden in een aantal verschillende types. Naast de expertinterviews met bijvoorbeeld bepaalde dinari, heb ik legio andere experts geïnterviewd om een goed of algemeen beeld te krijgen van de context van mijn onderzoek of juist heel specifieke onderdelen ervan. Eerder in de inleiding noemde ik al de experts in het veld van de gezondheidszorg en dat van politie, veiligheid en criminaliteit. Daarnaast heb ik begrafenisondernemers, geestelijken, wetenschappers, therapeuten, *duman* (ritueel specialisten) en verscheidene *sabiman* (kenners van winti en verwante zaken) gesproken en veelal mogen meemaken in hun dagelijkse werkzaamheden. Enkele van deze experts groeiden al snel uit tot sleutelinformanten, die ik veelvuldig heb geïnterviewd en die mij regelmatig op sleeptouw namen. In de epiloog zal ik nog terugkomen op hun zo belangrijke rol in mijn onderzoek. Onder deze deskundige sleutelinformanten (*professionals* en *sabiman*) bevonden zich ook enkele poortwachters, maar die vond ik net zo gemakkelijk of misschien nog wel gemakkelijker 'op straat' (op de begraafplaats, 'court' of bij *omu Sneisi*) of het erf waar ik woonde - ook voor hen nog aandacht in de epiloog bij dit schrijven. Zij bleken enorm waardevol, simpelweg omdat ze een bijzonder rijk sociaal leven of netwerk hadden en mij onderdompelden in het alledaagse leven. Het grootste deel van mijn onderzoekspopulatie zal ik verder in de tekst zelf introduceren of toelichten. Het betreft de personen die ik vooral door dagelijks contact, via toevallige ontmoetingen, de sneeuwbalmethode en mijn aanwezigheid tijdens cruciale gebeurtenissen en op relevante plaatsen heb ontmoet, gesproken en geïnterviewd. In bepaalde gevallen ging ik wat systematischer te werk. Zo heb ik verschillende bewoners van het bejaardentehuis Fatima Oord geïnterviewd. Ook hen komen we verderop in dit schrijven tegen.

Veel informanten en andere passanten in dit onderzoek heb ik geanonimiseerd. In bijlage I achterin dit boek heb ik evenwel een lijst opgenomen, waarin ik alle op cassette vastgelegde interviews vermeld. Bijlage II geeft een overzicht van de belangrijkste casussen, situatieanalyses en observaties. Ook geraadpleegde dagbladen, rapporten, documenten en secundaire bronnen zijn aan het einde van het boek (in de bibliografie) te vinden. Een deel van mijn veldaantekeningen heb ik tot mijn spijt niet of nauwelijks (letterlijk) gebruikt, maar heeft mijn begrip van het veld hoe dan ook vele malen vergroot. Ik zou in het bijzonder de vele (participerende) observaties in de wintiwereid willen noemen. Net als ik geen boek over armoede wilde schrijven, wilde ik geen boek over winti schrijven, maar ik merkte al snel dat ik me toch meer moest verdiepen in deze *kulturu* (cultuur,

worldview) om de levensstijl en doodsattitudes van mijn onderzoekspopulatie te begrijpen. Vooral het bijwonen van talloze *wintiprei* binnen, maar vooral buiten foto, en mijn bezoeken aan de praktijk (*boiti*) van bepaalde *duman* hebben mijn begrip en kennis van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie enorm gevoed. [xxxvii] Hiermee heb ik, “a little like Hermes”, het boek kunnen schrijven dat nu voor u ligt.

Zoals gezegd, heeft met name het eerste deel van dit proefschrift, ‘Identificaties & attitudes’, een sterk historische insteek; het verhaalt over geschiedenis als levende-dood. Hoofdstuk 2 vertelt het verhaal over het slavernijverleden en het Nederlands kolonialisme. Ik ga dan vooral in op de vraag welke rol deze geschiedenis speelt in de (hedendaagse) identiteitsvorming van en binnen mijn onderzoekspopulatie. De veronderstelling is dat er een wisselwerking bestaat tussen doodsattitudes en identificaties, en dat Afrikaans-Surinaamse identiteitsconstructies mede ontstaan (zijn) door het verleden van slavernij, (het spook van) de Nederlandse koloniale aanwezigheid, het ‘bestaansverdriet’ hieromtrent en het verzet ertegen. We zullen daarbij zien dat Marrons en Creolen verschillende trajecten hebben afgelegd en hun wortels en wording, ondanks een gedeelde geschiedenis, op verschillende wijzen ervaren. Identificatie krijgt in dit hoofdstuk (analytisch gezien) vooral een etnische of etno-nationalistische invulling. Dit besluit is enerzijds ingegeven door een vrij basale onderzoeksvraag, namelijk ‘wie zijn zij?’ of ‘waar behoren zij toe?’ en anderzijds door de behoefte een geschakeerd beeld te geven van mijn onderzoekspopulatie tegen de achtergrond van culturele assimilatie, creolisering, de weerstand hiertegen en de strijd voor eigenheid. De twee-dingen zwart/wit, Suriname/ Europa, niet-westers/westers, enzovoort, zullen hier hun eerste duiding krijgen. Als tegenstellingen worden ze vervolgens overstegen door de realiteit en theorie van creolisering. Om de lezer niet op deze plek te blijven vermoeien met allerlei academische stokpaardjes, heb ik besloten mijn conceptuele bril en relevante theoretische benaderingen pas daar te tonen waar het nodig is. In hoofdstuk 2 richt ik me daarom naast geschiedschrijving allereerst op een conceptueel-analytische interpretatie van de begrippen identiteit en zelf, en zal ik een blik werpen op het creolisingsconcept.

Hoofdstuk 3 neemt het stokje bijna als vanzelf over, omdat ik daar het verhaal doortrek naar religieuze identificaties en het proces van syncretisering. Dit hoofdstuk start eveneens met een kleine begripsverkenning (syncretisme/anti-

syncretisme). Hiermee kunnen we ons vervolgens storten in de verschillende religieus-spirituele werelden van mijn onderzoekspopulatie, die van groot belang blijken in de vormgeving van doodscultuur. We zullen de werelden eerst apart betreden (wederom een analytische overweging), wat betekent dat allereerst de 'volksreligie' winti als bont agglomeraat van opvattingen, betekenissen en praktijken onder de loep zal worden genomen. We zullen uitgebreid stilstaan bij de kosmologie, het wereldbeeld en vooral het mensbeeld binnen winti, omdat deze nauw verbonden zijn met opvattingen over de dood, de bestemming van de overledene en het belang van spiritueel-symbolische of rituele zorg bij een sterfgeval. De kolonisator bracht ook zijn religie, het christendom, en ik gaf eerder al vluchtig aan dat dit geloof een niet geringe invloed heeft (gehad) op de Afrikaans-Surinaamse wijze van en opvattingen over sterven, begraven en rouwen. Na de winti betreden we daarom de wereld van het christendom en kijken we vooral naar de kersteninggeschiedenis die min of meer in gang werd gezet door de tegenwoordig twee grootste christelijke kerken in Suriname: de evangelische broedergemeente (hernhutterzending) en de katholieke kerk (missie).

Net als in hoofdstuk 2 zullen we in deze geschiedenis geconfronteerd worden met een zekere vorm van assimilatie dwang, verzet en (religieus-spirituele) dubbelzinnigheid. Veel Afrikaans-Surinamers bewegen zich (noodgedwongen) heen en weer tussen kruis (christendom) en kalebas (winti). Hoewel dit voor sommigen een verwarrende of frustrerende ervaring is, vormt de beweging ook een uitgesproken voorbeeld van *agency*. Individuen hebben zo hun eigen pragmatische visie op het christendom, en construeren door versmelting (syncretisering) en verzet (anti-syncretisering) hun eigen geloof. Recentere ontwikkelingen binnen het spiritueel-religieuze veld bieden een blik op het eclectische (*shoppende*) gedrag van hedendaagse gelovigen, waarmee ze in toenemende mate ruimte creëren voor de eigen, individuele en spirituele wensen. Het hoofdstuk sluit af met de vraag in hoeverre kruis en kalebas versmolten zijn en welke rol de koloniale kerkgeschiedenis in het syncretiseringsproces en daarmee de ontwikkeling van Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen heeft gehad.

'Kolonie' en 'kerk' hebben onbewust, maar vaak ook heel bewust een behoorlijk stempel willen drukken op bepaalde Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. In hoofdstuk 4 laat ik zien hoe verschillende autoriteiten, in de vorm van de Observator, een (bijzonder negatief) beeld of

vertoog hebben gecreëerd over de stervende, de dode en de rouwende Ander. Ik neem daartoe een duik in verscheidene historische geschriften en traktaten die vaak overduidelijk een uitdrukking zijn van afkeuring en walging die bestonden ten aanzien van 'afgodische dodenfeesten'. Gebod en verbod waren dan ook dikwijls het gevolg, maar tradities laten zich niet zomaar wegvagen. De afwijzende vertogen en dito optredens hebben vooral geleid tot het ontplooiën van vaak zeer (nog meer) ambivalente doodsattitudes, waarin de aandacht voor de levende-dode op een of andere manier is blijven bestaan. Dit hoofdstuk laat daarom zien welke rol de overledene en zijn of haar voortbestaan heeft in de vormgeving van doodscultuur. Hierbij richt ik me eerst, vanuit het historisch vertoog, op specifieke Afrikaans-Surinaamse opvattingen over onsterfelijkheid, aan de hand waarvan ik een uitstapje zal maken naar een kleine antropologie van de dood en andere relevante doodsstudies. Het einde van hoofdstuk 4 vormt op die manier het theoretische scharnier tussen het eerste en tweede deel van dit boek, 'Memento mori', waarin we langzaam overgaan van context naar proces. We verlaten daarmee in zekere zin de historische wereld van de geschreven tekst, doch niet als *embodied history*, en zetten een eerste stap in de empirische veldwerkelijkheid van de stervende, de dode en de rouwende ander.

Vóóordat we hiertoe overgaan, heb ik ook mezelf als observator willen positioneren, aangezien de hier gegeven etnografische beschrijving in zekere zin gestut wordt door bepaalde theoretisch-analytische vertogen en benaderingen. Ik wil met name aandacht vragen voor wat recente ontwikkelingen en mogelijke lessen, die ons wijzen op de gevaren of beperkingen van een (onbewuste) exotisering, parochialisering en folklorisering van de dood. Aan de hand van onder meer de antropologen Fabian (1973), Danforth (1982) en Robben (2004b) zou ik de academisch-antropologische twee-dingen als westers/niet-westers, modern/traditioneel, wij/zij, gewoon/ongewoon willen overstijgen door een wat meer geïntegreerde visie op doodsattitudes en rituelen voor te stellen. De ervaring van dood is dan niet zozeer of louter een geïsoleerde sensatie, maar onderdeel van een min of meer universele taal (Danforth 1981: 5ff; zie e.g. ook Rosaldo 1993). De rituelen en symbolen, waardoor deze taal wordt gevormd, helpen vervolgens mensen - wanneer en waar dan ook - om te gaan met de dood en de dreiging die ervan uit kan gaan. De uitvoering van de soms bijzonder omvangrijke en tijdrovende rituelen rondom dood en rouw is daarbij te beschouwen als een poging te bemiddelen tussen leven en dood of, sterker nog, vormen een bewijs dat leven en dood niet elkaars tegengestelden zijn, maar dat

de dood integraal onderdeel van leven is. De dood, beweert Danforth (1982: 6) dan ook, “provides an opportunity to affirm the continuity and meaning of life itself”. Het gedenk te sterven, dat het tweede deel van dit boek aanvoert, wordt dan ook voor een belangrijk deel vertaald in de symbolen en rituelen die een sterfgeval omlijsten en betekenis geven. Het zo belangrijke rituele proces dat we nu gaan volgen, wordt daarbij conceptueel geduid met behulp van de nog steeds actuele klassiekers van de antropologen Hertz (1960 [1907]) en Van Gennep (1960 [1908]). In de nu volgende hoofdstukken zullen we deze *founding fathers* samen met een aantal contemporaine vrienden regelmatig tegenkomen.

De hoofdstukken 5 en 6 zetten het rituele proces in met de aankondiging en bekendmaking van de dood, de handelingen rondom het sterfbed en, vervolgens, de rituele organisatie en zorg die een overlijden (de overledene!) eist. De vele voorbereidingen, *pre-funeral preparations* (Brana-Shute & Brana-Shute 1979), zijn voor een belangrijk deel gericht op een goed vertrek en afscheid en (toekomstige) separatie tussen overledene en nabestaanden. We zullen daarbij zien hoe dissonanties tussen wens en werkelijkheid op het terrein van ideaal sterven, goed waken of eren en fatsoenlijk begraven de organisatie van de verschillende overgangsrutuelen kunnen frustreren of onderdeel maken van een ingewikkeld onderhandelingsproces. Aan de hand van Ariès' (1974; 1987 [1977]) perceptie van verschuivende doodsattitudes en bepaalde moderniseringsprocessen, zoals medicalisering, privatisering, technologisering, institutionalisering, professionalisering en commercialisering, wil ik het Afrikaans-Surinaamse doodsveld invulling geven. We zullen ten slotte bemerken dat de hierbinnen ontwikkelde habitus een bijzonder hedendaags, zelfs hypermodern (cf. Castells 1996-1998) product of voorlopig resultaat is van de even eigentijdse de-/retraditionaliseringsprocessen zoals eerder in dit inleidende hoofdstuk uiteengezet.

Dit laatste zien we wellicht nog sterker terug in de voorbereiding en viering van de dodenwake en rouwbijeenkomst aan de vooravond van begraven, waarover het derde deel van dit boek, *Dede Oso*, verhaalt. De hoofdstukken 7 en 8 gaan daarbij allereerst in op de achtergrond en actuele interpretaties van deze belangrijke ceremonie binnen de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur. Vervolgens maken we uitgebreid kennis met een aantal gezaghebbende, zowel gelauwerde als verguisde, actoren binnen de *dede oso: de singiman* (voorzangers en leiders). Tevens staan we stil bij de functie en betekenis van allerhande symbolische

attributen en interpretaties die de wake op een ernstige manier *jeu* geven, en kijken we naar de uiteenlopende wijzen waarop de rouwbijeenkomst opgebouwd en georganiseerd wordt. Kruis en kalebas vragen hier beide, al dan niet in syncretische vorm, de aandacht van zowel rouwende nabestaanden als beschouwende *interpreters* (Bauman 1989). In hoofdstuk 9 zijn we dan, ten slotte, van acht uur 's avonds tot het ochtendgloren te gast bij de dede oso zelf, en wel zoals ik ze regelmatig tijdens mijn veldwerk bijgewoond heb. Hiermee geef ik een uitvoerige beschrijving van een belangrijk onderdeel van het rituele proces, waarin afscheid en binding, verdriet en plezier, troost en hoop, eindigheid en voortbestaan afwisselend of gelijktijdig bezongen, betreurd, gevierd en op uiteenlopende manieren ervaren worden. Pas ná deze bijeenkomst kan de overledene gescheiden worden van zijn of haar nabestaanden en richting het graf gaan. Hierover verhaal ik in het v deel, *Prati & eri*, van dit schrijven.

Separatierituelen nemen een belangrijke plaats in binnen de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en het model van *rites de passage*. De 'ont-binding' en het afscheid van de overledene worden gekenmerkt door zeer uiteenlopende dimensies, die alle op eigen wijze aandacht vragen van de rouwenden, maar ook van verschillende experts die verantwoordelijk zijn voor de lijkverzorging en de begeleiding van het rituele scheidingsproces. De dreiging van 'pollutie', zullen we zien, speelt hierin een bijzonder grote rol (Hertz 1960 [1907]; Douglas 1966; Huntington & Metcalf 1979). In hoofdstuk 10 zal ik daarom uitgebreid aandacht besteden aan de rituele zorg voor het lijk van de overledene, dat vaak een 'gevaarlijke' bron van besmetting vormt. Een belangrijke vraag hierbij is welke opvattingen over het 'dode' lichaam dominant zijn. In het verlengde van de reeds geformuleerde multitemporele heterogeniteits-gedachte pleit ik voor een geïntegreerde benadering, waarin zowel natuurlijke als bovennatuurlijke percepties een plaats hebben. Deze benadering vindt haar vertaling in het werk van de Afrikaans-Surinaamse *dinari* (lijkbewassers, afleggers), die van oudsher een belangrijke invulling geven aan de fysieke, spirituele en sociale dimensies van lijkverzorging. Om het werk van deze experts, *wasi dede* of *dinariwroko* (lijkbewassen of afleggerswerk), voor de lezer inzichtelijk te maken, zal ik in dit hoofdstuk allereerst de historisch-organisatorische achtergrond en hedendaagse subcultuur van de *dinari* beschrijven en duiden. Tevens geeft het hoofdstuk een beschrijving van hun werkzaamheden en de recente ontwikkelingen waaraan *dinariwroko* en zijn uitvoerders blootstaan. Ook hier is weer sprake van een soms wat moeizame tango tussen traditie (liefdewerk, 'natuurlijke' methodes) en

moderniteit (technologisering, commercialisering). Dit neemt evenwel niet weg dat veel nabestaanden de zorg voor hun lijk onverminderd aan de lijkbewassers overlaten. Niet in de laatste plaats omdat rouwende familieleden bij het afscheid van de overledene ook vaak zélf (rituele) zorg en begeleiding nodig hebben. Voordat men gaat begraven, vindt namelijk een meestal emotioneel en religieus-symbolisch cruciaal scheidingsritueel plaats, waarmee de (ziel of geest van de) overledene min of meer wordt losgemaakt van de meest directe nabestaanden. De rituele handelingen hebben afhankelijk van de religieuze oriëntatie (kruis of kalebas) een sterk spirituele, psychologische en/of sociale betekenis en hebben als doel dat beide partijen verderop in het rituele proces hun eigen weg kunnen gaan. Ook in dit onderdeel (*teki afscheid & prati*) spelen *dinari* vaak een deskundige en voor niet weinig nabestaanden noodzakelijke, maar soms ook wat irritante rol.

De *dragiman* (draggers) op de begraafplaats, die een zelfde soort positie en functie hebben als de *dinari*, nemen in het volgende hoofdstuk het stokje over. Ook zij bemiddelen in rituele zin tussen leven en dood, waarbij hun werk enorm wordt gewaardeerd, maar tegelijkertijd bekritiseerd. In ieder geval gaan we in hoofdstuk 11 dan eindelijk begraven, wat zowel een plechtige en verdrietige als een feestelijke gebeurtenis is. Voordat we tot het daadwerkelijke ritueel overgaan, zullen we eerst met de overledene, via wat omwegen, meereizen op weg naar de begraafplaats en een bezoek brengen aan de voor mijn onderzoekspopulatie belangrijkste dodenakkers van Paramaribo. Daarbij leren we naast de dragers ook tal van andere actoren kennen, die een opvallende functie of plaats hebben op *beripe*. Langzaam verzeilen we dan in de begrafenisstoet zelf en zijn we getuige van de vele verschillende wijzen waarop deze zich manifesteert. De meeste begrafeningen zijn groot of groots te noemen (*bigi beri*), waarbij *conspicuous consumption*, *show-off*, maar (vreemdgenoeg?) ook soberheid en altijd weer kruis en kalebas naast of door elkaar om aandacht schreeuwen. In de aula op de begraafplaats, waar de meeste uitvaartdiensten zich voltrekken, worden we voor de zoveelste maal geconfronteerd met de religieuze meerduidigheid, dubbelzinnigheid en niet zelden wrijving tussen de clerus enerzijds en het rouwende, vierende begrafenisvolk anderzijds. Daaromheen dansen de *dragiman* op gede- of geretraditionaliseerde wijze hun eigen uitvaart, waarop de overledene ten slotte - met wuivende palmtak - ten grave gedragen wordt. Is het dan voorbij? Nee. Het laatste deel, *A kaba?*, vormt met de blik op verliesverwerking, rouw en de afsluiting van de rouwperiode het slot van dit boek.

Hoofdstuk 12 richt zich vooral op verscheidene overgangsrituelen die de overledene en nabestaanden 'definitief' van elkaar scheiden en zorg dragen voor de incorporatie in en terugkeer naar respectievelijk een nieuw bestaan en de alledaagse orde. Deze rituelen maken een einde aan de formele rouw (*mourning*), wat echter niet automatisch betekent dat het ook gedaan is met het persoonlijke verdriet (*grief*). Dit hoofdstuk gaat in op verschillen in verliesverwerking en de theoretische benadering daarvan. Het zwaartepunt in de beschrijving ligt bij de sociaal-culturele voorschriften en constructies rondom rouwen, waarbij de gedeelde liminale positie van overledene en rouwende familieleden nog steeds aandacht verdient, maar langzaam verdrongen wordt door het (therapeutisch) vermaak van en voor de nabestaanden tijdens de rouwbijeenkomsten. Met de *puru blaka* (een afsluitende rouwceremonie), waarin uiteenlopende rouwtrajecten worden besproken, maken we de overgang naar het laatste afsluitende hoofdstuk. Hoofdstuk 13 is het *In memoriam* bij/van dit boek. Daarin sta ik stil bij de functie en betekenis van herdenken en de dierbare herinnering. Maar bovenal gedenk ik, samen met mijn informanten, het leidmotief van dit onderzoek: de levende-dode of in meer overdrachtelijke zin de levende-dood, die heden, verleden en toekomst bezieet. Het hoofdstuk vormt een afsluitende en vooruitblikkende reflectie, waarin de dood nog een laatste maal, eens en voor altijd, een plaats krijgt in het leven – de hoofden, de harten en ervaringen – van de mensen over wie ik zo uitvoerig heb willen verhalen.

NOTEN

- i.** De term 'Surinaamse Lente' is ontleend aan Brave (1999) die (de belofte van) de Surinaamse massademonstraties in het voorjaar van 1999 beschrijft in zijn gelijknamige artikel 'De Surinaamse Lente' in De Groene Amsterdammer van 2 juni 1999.
- ii.** Arts en medisch directeur Grunberg van de Stichting Lobi, een niet-gouvernementele organisatie op het gebied van seksuele en reproductieve gezondheid.
- iii.** 'Hij/zij is nog niet ontdood' wordt regelmatig gezegd over personen die Suriname bezoeken. Vooral wanneer de bezoekers uit het kille Bakrakondre (Nederland) komen, zouden ze letterlijk en figuurlijk een beetje moeten opwarmen en loskomen.
- iv.** Rebhun ontleent de term en de hier geciteerde omschrijving aan het werk van Canclini (1995).
- v.** Daarnaast is er natuurlijk ook nog de 'Aziatische component' als gevolg van de

aanwezigheid van vele Hindostanen en Javanen, die ooit als contractarbeiders voor de kolonie werden geronseld. Dit geldt ook voor de tegenwoordig nog steeds groeiende populatie Chinezen.

vi. Heelas baseert zich hierbij op Morris (1996) die in zijn bijdrage het idee van de-traditionalisering en “communities beyond tradition” verder uitwerkt.

vii. Vergelijkbaar is Cliffords (1988: 17) these over de aard van hedendaagse etnografische geschriften: “[...] ethnographic histories are perhaps condemned to oscillate between two metanarratives: one of homogenization, the other of emergence; one of loss, the other of invention”.

viii. De ‘doodsliteratuur’ die ik vóór mijn veldwerkperiode (1999-2000) over Creolen heb geraadpleegd: Buschkens (1973); Brana-Shute & Brana-Shute (1979); Banna & Moy (1991); Stephen (1992); Bot (1998); Hoogbergen (1998); Stellema (1998, 1998a); Tjon A Ten (1998). Over sterven, doodsoorzaken en begrafenisrituelen bij Afrikaans-Surinamers in het binnenland, Marrons, was wat meer bekend: e.g. Kahn (1931); Herskovits & Herskovits (1934); Van Wetering (1973); Thoden van Velzen (1966, 1995); Köbben (1979); Thoden van Velzen & Van Wetering (1988); Price (1973, 1990); Price & Price (1991); Pakosie (1990); Scholtens et al. (1992); Hoogbergen (1996); Polimé (1998). Het werk van De Beet & Sterman (1981) is een geval apart. De Matawai, waaronder het onderzoek van De Beet & Sterman plaatsvond, zijn in tegenstelling tot andere Marrongroepen in de negentiende eeuw al massaal tot het christendom ‘bekeerd’.

ix. Het woord perceptie in de ondertitel van het proefschrift heb ik onder meer vanwege deze dubbele doodsoorzaak zorgvuldig gekozen. Perceptie: zintuiglijke waarneming door ‘de geest’. Die ‘geest’ kan dubbelzinnig opgevat worden als het brein of de winti. De meest voorkomende bovennatuurlijke doodsoorzaken werden in verband verbracht met wisi (‘zwarte magie’), kunu (‘vooroudervloek’), kir’winti (het, per ongeluk, doden van fodusneki, de gevreesde tapijtslang) of fyofyo (‘magische ziekte’ veroorzaakt door familie- of relatieconflicten, waarvan vooral kinderen het slachtoffer kunnen worden).

x. Met name oppositiepartijen hadden de verkiezingen graag eerder gezien. Volgens de coalitie zou dat echter om ‘technische redenen’ niet haalbaar zijn. ‘Ingewijden’, commentatoren en tegenstanders noemden een andere reden, die had te maken met de bouw van de brug over de Surinamerivier. Deze zou ergens in april/mei 2000 door Ballast Nedam worden opgeleverd. De verkiezingsdatum van Wijdenbosch zou zijn ingegeven door zijn wens de brug te openen tijdens de verkiezingscampagne, in de hoop op electoraal voordeel (zie ook Buddingh’ 2000: 390; ‘Verkiezingen in Suriname in mei’ in NRC van 16 juli 1999).

- xi.** Grun Dyari (Groen Erf) is de naam voor het terrein van het NPS-partijcentrum. Groen is de partijkleur van de NPS.
- xii.** Brave (2000) deed verslag van de uitslagen en gebeurtenissen in het Nederlandse tijdschrift De Groene Amsterdammer. De Surinaamse media besteedden uiteraard uitvoerig aandacht aan de verkiezingsuitslag en de hierop volgende uitbundige viering. Veel van mijn informanten maakten nadien vooral melding van de lijkstapel met het opschrift 'Bosje is dood'.
- xiii.** De regering-Venetiaan had in een vorige regeerperiode (1991-1996) het geduchte aanpassingsprogramma eigenhandig, dat wil zeggen zonder hulp van uitvoerders als de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds, ingevoerd. President Wijdenbosch had het programma vervolgens enkele maanden na zijn aantreden (1996) weer stopgezet (zie Buddingh' 2000: 401-402; Kruijt & Maks 2004). De 'begraafplaatsmannen' uit mijn onderzoek waren overigens bijzonder gevat in het omzetten van acroniemen. Zo werd Bosje's nieuwe partij DNP 2000 al snel omgedoopt tot Dede Nanga Pina (Dood En Armoede) of Dansi Nyan Prisiri (Dan sen Eten Plezier). Het laatste predikaat viel ook Bouterse's NDP ten deel, ofwel de Nyan Dringi Partij (Eten Drinken Partij), waarmee men verwees naar de zelfzuchtige zakkenvullerij en machtshonger van bepaalde politici.
- xiv.** Menke nuanceert deze schatting overigens door te wijzen op de onderschatting van aanvullende inkomens (hosselen) en andere verdiensten uit informele activiteiten. Zo'n nuancering ontbreekt in het eerder aangehaalde rapport van de Wereldbank uit 1998 (zie Kruijt & Maks 2002).
- xv.** Het betreft de periode 1968/1969-1999/2000. 'Arm' is geïndiceerd via 'voedselarmoede', ofwel de kosten van een basisvoedingspakket bestaande uit de minimale behoeften aan voedsel volgens de standaarden van de WHO/FAO.
- xvi.** Zie <http://www.planbureau.net/mop%20final.htm>.
- xvii.** Ik heb me hierbij vooral gericht op verschillende rapporten en documenten van het Ministerie van Volksgezondheid en haar subdepartementen of deelprojecten als het Bureau voor Openbare Gezondheidszorg (BOG), Afdeling Epidemiologie en Pro Health. Verder heb ik studies van het Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization (WHO)/Pan American Health Organisation (PAHO), de Medische Zending Suriname en de Vereniging van Verpleegkundigen in Suriname (VVS) geraadpleegd. Op het gebied van seksuele en reproductieve gezondheid heb ik me verder gewend tot documenten en onderzoeken van de Stichting Lobi (een ngo) en voor gegevens over hiv/aids heb ik me gericht op speciale studies van de PAHO, het Nationaal AIDS Programma en het Nationaal SOA/HIV Programma (Ministerie van

Volksgezondheid/Dienst Dermatologie) en de Stichting MAMIO Namen Projekt (eveneens een ngo). Ten slotte waren de rapporten van Krishnadath & Caffé (1991), Terborg (1991) Hanekamp (1992), O'Carroll et al. (1994), Bakker (1996), Del Prade et al. (1998) bijzonder waardevol. De geraadpleegde studies en rapporten zijn te vinden in (een aparte sectie van) de bibliografie bij dit boek.

xviii. De volgende personen (in willekeurige volgorde) hebben mij een of meerdere malen te woord gestaan: Wim Bakker (arts, 'radiodokter'), dhr. Grunberg (arts/medisch directeur Stichting Lobi), professor Vrede (patholoog-anatoom Academisch Ziekenhuis), Carmen Scholsberg (gezondheidswerkster, borstvoedingsdeskundige BOG), Wilma Doorenkamp (verloskundige), Willy Alberga (Mamio Namen Project), Muriël van Russel (Stichting Maxi Linder), Jenny Simons (voorzitster Nationaal Aids Programma) en Heynes Landveld (Odany Jewa, kruidengeneeskunde). Ik dank hen allen voor de medewerking.

xix. Verschillende bronnen wezen me hierbij op het risico van 'vertekening': met name Creolen zouden zich eerder of 'makkelijker' laten testen, wat tot een hogere respons en percentage Creoolse geïnfecteerden in onderzoeken zou kunnen leiden. Er bestaat sowieso een behoorlijke mate van terughoudendheid in het hanteren van etniciteit als variabele in studies naar gezondheid, ziekte, doodsoorzaken en mortaliteit.

xx. Ook werd de sterk in opkomst zijnde infectieziekte dengue (knokkelkoorts) met wateroverlast in verband gebracht. Volgens arts Wim Bakker zijn sommige van deze ziekten een "comeback" aan het maken.

xxi. Dat het waterprobleem onverminderd voortduurt bewijst het artikel 'Overvolle trenten sieren Pontbuiten' in Dagblad Suriname van 9 oktober 2006, waarin bewoners klagen over jarenlang achterstallig onderhoud, verstopte kokers en "eeuwigdurende overvolle trenten".

xxii. Wim Bakker besteedde er enkele jaren geleden een paginagroot artikel aan in het zaterdagkatern 'Kompas' van De Ware Tijd: 'Ongezonde situaties bedreigen het leven' (29 januari 2000). In het artikel bespreekt hij naast wateroverlast ook andere, milieugerelateerde gezondheidsbedreigingen die bijvoorbeeld veroorzaakt worden door zwerfvuil en de ophoping van afval. Volgens de arts wordt elke stadsbewoner hiermee geconfronteerd, maar lopen 'volksbuurtbewoners' van wijken als Land van Dijk, Latour, Winti Wai en Menckendam een verhoogd risico.

xxiii. Bakker doelde hiermee vooral op het migratieproces van Marrons uit het binnenland naar de stad, dat als gevolg van de binnenlandse oorlog in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw behoorlijk massale vormen heeft

aangenomen en sindsdien blijft doorgaan (zie e.g. ook Kruijt & Maks 2002: 246).

xxiv. De 'hosselaars' komen uit alle lagen van de bevolking: van lage ambtenaren (lantiman) zoals wachters, die bijvoorbeeld bijverdienden met taxi-rijden, tot gepensioneerden, die loten verkochten, en universiteitsmedewerkers, die met consultancy-werkzaamheden hun inkomen aanvulden.

xxv. Een dramatische toename van dit soort criminele activiteiten was, volgens bepaalde ingewijden, (nog) niet aangetoond. Zij spraken vooral van een 'verruwing van de criminaliteit'. Bronnen spreken elkaar echter tegen. Ook hier geldt weer dat systematisch (kwantitatief) onderzoeksmateriaal schaars is (of niet openbaar). De trends die ik voorzichtig signaleer, werden bevestigd door enkele studies/rapporten (Wills 1999; Santokhi 2001; KPS 1999) en interviews met verscheidene experts in het veld (in willekeurige volgorde): commissaris Santokhi en dhr. Ong-A-Kie van het Korps Politie Suriname (KPS), inspecteur Arduin (Narcotica Brigade Suriname), inspecteur Lala (Recherche Geijersvlijt), Ulrich Wills (Dienst Criminele Informatie Verzorging, DCIV), onderinspecteur Lachman (afdeling onderzoeksdienst) en John S. Saharie (Moiwana '86, mensenrechtenorganisatie). Ik dank hen allen voor de medewerking.

xxvi. In O'Carrol et al. 1994, dl. II 'Female Sex Worker Project Suriname: An Update', pp. 4. Zie ook Kromhout (2000, 2001) en Terborg (2002).

xxvii. Hij geeft daarbij, met een verwijzing naar cijfers van het ABS uit 1997, wel aan dat sterfte onder de allerarmsten wel hoger zou kunnen zijn. Volgens Widya Punwasi, hoofd van de Afdeling Epidemiologie van het BOG, verschillen Suriname's sterftcijfers (uit het rapport Doodsoorzaken in Suriname 2001) niet van die van andere Caribische landen. Doodsoorzaken- en mortaliteitsonderzoek leveren echter, door bijvoorbeeld onderrapportage van sterfgevallen, niet altijd even betrouwbare cijfers, lieten verscheidene deskundigen uit het medische veld me weten. Volgens sommigen heeft Suriname juist een van de hoogste sterftcijfers in de regio. Registratie, verwerking en rapportage van gegevens verloopt soms erg traag, waardoor een heel recent beeld van sterftcijfers moeilijk te schetsen is. Na de welbekende hart- en vaatziekten, doodsoorzaak nummer één, bezetten 'externe oorzaken' (verkeersongevallen en geweld, waaronder moord en zelfmoord) overigens de tweede plaats in de doodsoorzakenlijst van het eerder genoemde rapport uit 2001. Het sterftcijfer van mannen is bovendien veel hoger dan dat van vrouwen. Het BOG is bezorgd over deze trends. Een en ander toont dat er toch 'iets' aan de hand is (zie ook het artikel 'Sterftcijfer mannen veel hoger dan vrouwen in 2001' in De Ware Tijd van 4 december 2003).

xxviii. 28 Zie ook het achtergrondartikel 'De Surinaamse 'paradox of plenty'' in De Ware Tijd van 7 juli 2003, waarin uitvoerig ingegaan wordt op deze Surinaamse spagaat of schijnbare tegenstelling.

xxix. Van der Geest (2000: 106) zegt hierover dat families meer geïnteresseerd lijken te zijn in post-mortem dan in pre-mortem zorg en dat roept, net als in Afrikaans-Surinaamse gevallen zullen we nog zien, uiteenlopende, ambivalente reacties op.

xxx. Mijn academische habitus, als resultaat van een opvoeding in een specifiek wetenschappelijk veld, leidt er overigens toe dat ook ik niet totaal vrij ben in het ontwerp en verslag van mijn onderzoek.

xxxi. De opmerking heeft zowel theoretische als methodologische implicaties en dat (laatste) heeft dan vooral te maken met de loss of research isolation: "Those people with pierced noses or body tattoos, or who buried their dead in trees, may never have been the solitaires we took them to be, but we were" (Geertz 2001: 92).

xxxii. Hiernaast noemt de antropoloog nog het wetenschappelijke perspectief, het esthetische perspectief en het perspectief van het gezonde verstand (common sense).

xxxiii. Ik ben sowieso niet altijd geneigd om alle religieuze praktijken en percepties in Geertz' system of symbols te passen. We zullen zien dat niet alle handelingen voor de uitvoerders ('gelovigen') een symbolische betekenis hebben, maar ook veel letterlijker opgevat kunnen (moeten) worden. Geertz' symbolische, interpretatieve antropologie biedt mij met andere woorden geen alomvattende, waterdichte benadering.

xxxiv. De filosoof, psycholoog en arts William James wordt wel beschouwd als een van de belangrijkste pioniers op het gebied van de godsdienstpsychologie. Binnen de antropologie (religieuze antropologie), met name studies naar evangelisch charismatische bewegingen, krijgt hij ook steeds meer aandacht (zie e.g. Versteeg 2001).

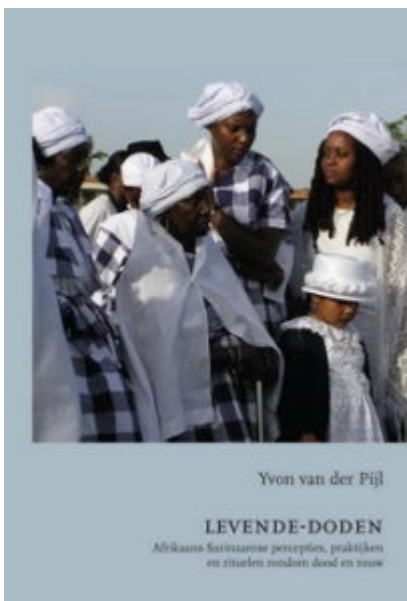
xxxv. Omdat rondom dood en rouw ook nog legio andere handelingen worden uitgevoerd, die niet zozeer binnen het model van rites de passage 'passen', spreek ik daarnaast over praktijken. Het betreft dan allerlei gebruiken (en ook gewoonten) die buiten het religieus-spirituele en symbolische kader van overgangsrituelen vallen. Langdurigheid, overdrachtelijkheid en 'traditie' zijn minder doorslaggevend in het onderscheid. De praktijken hebben bijvoorbeeld betrekking op formeel-seculiere handelingen rondom een overlijden (zie Brana-Shute & Brana-Shute 1979). Rituele praktijken hangen eenvoudigweg wat tussen

de twee classificaties in.

xxxvi. Binnen deze populatie is de nadruk komen liggen op het Creoolse volksdeel. In het veld zijn evenwel behoorlijk wat Afrikaans-Surinaamse common denominators (Eriksen 1998) te noemen. In verschillende hoofdstukken sta ik stil bij deze gemene delers, de overeenkomsten en verschillen. Marrongroepen, informanten en hun specifieke percepties, praktijken en rituelen komen daarbij, zo nu en dan wat in de marge van de tekst, evengoed aan de orde.

xxxvii. Naast de vele wintiprei die ik heb bijgewoond op verscheidene boiti, ben ik regelmatig aanwezig geweest bij uiteenlopende behandelingen die als doel hadden magische ziekten te genezen of problemen op te lossen in de sfeer van kunu, wisi, fyofyo of kir'winti. Hele families, maar ook individuen zag ik hier soms dagenlang verblijven voor 'rituele reiniging' (sreka) en verschillende soorten wasi (rituele kruidenbaden). Samen met hen heb ik ook verschillende tafra bijgewoond (offermaaltijden voor ziel of de geesten van overledenen en voorouders). In de epilogoog kom ik nog terug op de enorme gastvrijheid en openheid die ik hier heb ervaren.

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 ontspoon 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 relativerend. 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 discipline 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. Iemand's 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 doodsattitudes, 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: doodsattitudes 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 strijdvaardigheidbekenentissen (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 slavernijsysteem 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 'dubbelleven' 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 meervoudigheid 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, verwierpt 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 reïficieren 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 vormgeven. 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 cultuur 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 ophouwen '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 miskennis, 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 ontplooien 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 kulturu, 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: versterking, 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, terwijl 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 doorkruisen, 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, waarschyglyk 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 absentisme 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 Stedman-canon 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 toeziend 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. [xxxii] 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 volgzaamheid 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: [xxxiii]

*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 uitingsvormen 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 erosie 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 opleving 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 voorbije 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' ontcrachten 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 vereenzelving, 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 Marron-jongeren 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. **[xlvii]** 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). **[xlviii]** 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 cultuurgoed 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 voordrachtskunstenaar 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 reïficieren. 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 hoeselaar, 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]); Hobsbawn 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; Hoefte & Meel 2001; Ramsোধ 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 te 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 nationalistes 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 *sis*a (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 opleving 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 vóórtdurende 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 Keti 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 steevast dezelfde sprekers en deelnemers. De *Afrikansrananman* beweging 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 meerduidelijk 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 verhoogmatige 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 Baumans (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. 'Dubbellevens' 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 Ketikoti (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 anders zou moeten zijn.
- vi.** Met name zijn opvattingen over de vertoogmatige disciplinerings 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.

xxxi. 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.

xxxii. 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).

xxxiii. 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 verontschuldigen aanbod 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; Hoefte 1997; Hoefte & 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.

xlii. 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>.

xliii. 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).

xliv. 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 Daftrucks 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.

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

liv. 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 Afrikansrananman 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).

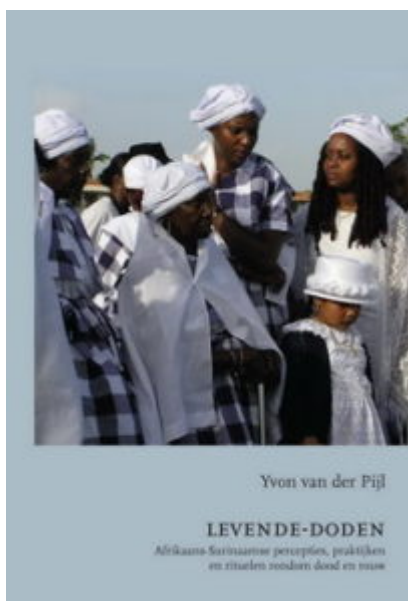
lxvi. Nengre is in het Sranantongo sowieso veel minder negatief geladen dan het Nederlandse neger. Nengre verwijst bijvoorbeeld ook naar mens. Zo wordt met pkin-nengre (letterlijk kleine neger) een kind bedoeld en in die betekenis slaat het woord net zo goed op Javaanse en Hindostaanse als op Creoolse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

Levende-Doden ~ Tussen kruis en kalebas



Kruis en Kalebas

*Hij had gehoord over aartsvaders
en van Jezus.*

*Hij had meegevoeld hoe schrijnend diep
de dood was van de beste mens,
voor allen: ook voor hem.*

Toen werd hij ziek.

Hij nam een nieuwe kalebas met water
en op het achtererf sprak hij zeer stille woorden,
terwijl het vocht geplengd werd in devotie:

*'O moeder van de grond
misschien heb ik uw naam geschonden,
puur regenwater offer ik aan U,
wijn ik ook rein wil zijn.'*

Toen ging hij zijn masanga binnen.

*Die avond spreidde hij voldaan
zijn slaapmat op de vloer
en dacht nog even aan de ander,
die koortste aan een kruis.*

In het voorgaande hoofdstuk ontmoetten we de dichter Trefossa en maakten we kennis met zijn worsteling tussen verschillende werelden alsmede zijn poging tot synthese. In bovenstaand gedicht geeft hij hier wederom uitdrukking aan (Trefossa 1969).**[i]** Ditmaal worden werelden bezocht, die zowel vanzelfsprekend als omstreden zijn en die net zo vaak besproken als verzwegen worden. Het zijn de leefwerelden waarin een groot deel van Cairo's dubbelbestaan zich afspeelt (e.g. Cairo 1976, 1980) en die gesymboliseerd worden door kruis en kalebas, ofwel christendom en winti.

Kruis en kalebas zijn zinnebeelden, maar ook voorwerpen waaraan gedurende mijn veldwerk regelmatig werd gerefereerd. Soms gebeurde dit terloops, soms getuigde het van een bezonnen eruditie. Zo figureerden de symbolen als vanzelfsprekende passanten in een verhoog:

[..] kijk dat kruis dat willen we vasthouden, maar we vergeten niet dat je soms ook die kalebas... niet mag weggooien... afzweren, die is er ook...

In andere omstandigheden fungeerden ze als voor de hand liggende gebruiksvoorwerpen:

Ik greep m'n kruis en begon te bidden, ik heb gebeden, gezongen, stichtelijke liederen, gezongen, gezongen, gezongen... En toen heb ik die kalebas gepakt, alles wat erin moet, heb ik gezet [...]

En ik als buitenstaander, onderzoekster, was aanvankelijk een slechte verstaander van de reikwijdte en grilligheid van deze symboliek. Totdat ik kennis maakte met Trefossa's gedicht en de aangever hiervan, de socioloog Harold Jap-A-Joe, die kruis-kalebas gebruikt om "de spanning tussen officiële en niet-officiële religie, tussen voorgeschreven orde en geleefde praktijk" aan de orde te stellen (Jap-A-Joe 1993: 1). In een aantal gesprekken heeft hij zijn visie uiteengezet, mede waardoor ik inzicht kreeg in een fenomeen, dat veelal conceptueel geduid wordt met de omstreden term syncretisme.

Net zoals etnisch-culturele identificaties en bijbehorende creoliseringsprocessen een belangrijke rol spelen in de vorming en invulling van doodsattitudes, zijn ook religieus-spirituele identificaties en mogelijke syncretiserings processen onlosmakelijk verbonden met percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. In veel gevallen overlappen beide identificaties en processen of liggen ze op zijn minst in elkaars verlengde. In dit hoofdstuk wil ik niettemin een blik werpen op de voornaamste religieus-spirituele oriëntaties en identificaties binnen mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld en hoe deze zich tot elkaar verhouden. **[ii]** We zullen ons, kortom, heen en weer bewegen tussen kruis en kalebas. Deze twee zullen, om analytische redenen, in dit hoofdstuk vooral afzonderlijk geduid worden. **[iii]** Hierbij start ik met een klein verhaal over winti - kalebas - dat zich vanaf de eerste slaventransporten uit West-Afrika ontwikkeld heeft tot een bijzonder meerstemmige vertelling. Op deze plaats zal ik me beperken tot winti als religieus-spiritueel complex, dat wat wel de kosmologie wordt genoemd (cf. Wooding 1972, 1988; Van Wetering 1988; Stephen 1986, 1998a, 1998b, 2002a). Ondanks een verscheidenheid aan opvattingen en belevingen valt hierbinnen namelijk een tamelijk herkenbaar 'grondpatroon' te onderscheiden. Het verhaal is gebaseerd op de literatuur die over dit onderwerp bestaat en hetgeen informanten (experts en ervaringsdeskundigen) me verteld hebben. In latere hoofdstukken zal winti ook meer als praxis en therapeutisch complex aan de orde komen, met name in relatie tot bepaalde rites de passage, en zullen bijvoorbeeld de rol en functie van verscheidene 'religieus specialisten' en 'magische'

praktijken worden belicht. Pas als het 'grondpatroon' duidelijk is, kunnen beleving en handelen van actoren immers geïnterpreteerd worden.

Na het kleine verhaal over winti vervolgt dit hoofdstuk met een korte kersteninggeschiedenis en de plaats die het christendom heeft ingenomen in de Surinaamse samenleving en Afrikaans-Surinaamse leefwerelden in het bijzonder - kruis. Met name de evangelische broedergemeente en de katholieke kerk, die tezamen het gros van de Afrikaans-Surinaamse christenen herbergen, krijgen uitvoerig aandacht. Daarnaast is er aandacht voor het fenomeen 'nieuwe religiositeit'. Onder de titel 'religieus eclecticisme' wordt stilgestaan bij de snel veranderende christelijke, religieus-spirituele kaart van Suriname. We zullen verderop in deze dissertatie zien wat voor implicaties dit heeft voor belevingen en opvattingen ten aanzien van leven en dood, en percepties en praktijken rondom overlijden en rouw. Op deze plaats wordt vooral nagegaan hoe deze 'nieuwe religiositeit' zich verhoudt tot de traditionele christelijke kerken en hun opvattingen, alsmede de wijze waarop winti benaderd wordt. In het laatste geval zijn een aantal interessante ontwikkelingen waar te nemen, die keuzevrijheid en 'eigenheid' op het gebied van zingeving en spiritualiteit lijken te bevorderen. Vooral de toenemende populariteit van evangelisch charismatische bewegingen wordt in deze belicht, maar ook de rol van new age en het Surinaamse ordewezen passeert de revue. De reacties van de broedergemeente en katholieke kerk op deze ontwikkelingen beschrijf ik in de daaropvolgende paragraaf 'Surinamisering, creolisering, bosnegerisering'. Deze termen worden door kerkleiders zelf gebezigd en impliceren een welwillendheid ten aanzien van syncretiserende tendensen binnen traditionele christelijke kaders en meer ruimte voor zogenaamde niet-christelijke, kulturu-opvattingen en -handelingen. In de afsluitende reflectie, 'Ala kerki bun!?' sta ik stil bij de (conceptuele) vraag in hoeverre dit het geval is en welke specifieke Afrikaans-Surinaamse visies er uiteindelijk bestaan op syncretisering van kruis en kalebas. Dit vraagstuk is niet onbelangrijk, gezien het naast en door elkaar heen bestaan van verschillende religieus-spirituele oriëntaties en respectievelijke identificaties een zeer duidelijke stempel drukt op 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur' en alle mogelijke denkbeelden en handelingen daarbinnen, zoals uit het vervolg van dit schrijven zal blijken.

Ik pretendeer geen eenduidig antwoord te geven op genoemde vragen - het (af)vragen zélf staat centraal (cf. Bauman 2000: 5). Dit laatste dient twee doelen.

Allereerst wil ik de wonderlijke werelden en raakvlakken van kalebas en kruis in kaart brengen, zodat we latere waarnemingen en beschrijvingen op het gebied van dood en rouw beter kunnen duiden. Ten tweede wil ik niet alleen aftasten of en hoe kruis en kalebas zich tot elkaar verhouden, maar ook in hoeverre syncretisme als concept bruikbaar is in een studie naar Afrikaans- Surinaamse religieus-spirituele belevingen, percepties en praktijken, in het bijzonder die binnen het veld van dood en rouw. In dit hoofdstuk wil ik daarom wederom aanvangen met een begripsverkenning, vóórdát we verdergaan met het kleine verhaal over winti. Deze verkenning dient als eerste aanzet en zal in de reflectie en vooral de daarop volgende, meer empirische hoofdstukken terugkerend gehanteerd en gewogen worden.

Grenzen van syncretisme... beleving en beweging

Syncretisme is sinds zijn introductie in de antropologie door Herskovits (e.g. 1938, 1964 [1947]) een veelbesproken en omstreden concept. Binnen een Boasiaans paradigma werd het begrepen als een proces van versmelting tussen 'eigen' en 'andere' tradities en gebruiken, in het bijzonder tussen verschillende levensbeschouwelijke en religieuze opvattingen en praktijken (zie e.g. Greenfield 2001). Door de gelijkschakeling of associatie met noties als acculturatie en assimilatie kreeg het begrip gaandeweg echter een meer eenduidige invulling: het kon alleen maar teleologisch en progressief begrepen worden, met een 'nieuw systeem' als uiteindelijk resultaat, hetgeen het gebruik ervan niet aanmoedigde. Met name Mintz (1974) en Mintz & Price (1992 [1976]) leverden stevige kritiek op Herskovits' duiding van cultuurcontact en vermeden in hun beschouwingen derhalve het begrip syncretisme zorgvuldig. **[iv]** Er ontstond niet alleen een ernstige twijfel aan de heuristische waarde van het concept, maar ook de negatieve connotaties ten aanzien van syncretisme vanuit theologische hoek brachten het begrip steeds meer in diskrediet (zie e.g. Droogers 1989: 9ff.).

Vanaf eind jaren tachtig/begin jaren negentig van de vorige eeuw is het debat over syncretisme weer heropend. Ondanks de geschonden status, is er een roep om herziening of herinterpretatie van het begrip syncretisme (e.g. Droogers 1989). Tijdens de bijeenkomsten van de Amerikaanse Antropologische Associatie in de jaren negentig is syncretisme verschillende malen onderwerp van discussie geweest en er zijn verscheidene bundels verschenen die inspelen op de ervaring van syncretisme als antropologisch concept (e.g. Stewart & Shaw 1994; Aijmer 1995; Clarke 1998a; Greenfield & Droogers 2001). Uit deze werken spreekt een

vernieuwingselan, dat het concept van zijn oude imago afhelpt en bruikbaar maakt voor de huidige etnografische realiteit en het denken over de ontmoetingen tussen kruis en kalebas.

Belangrijkste wapenfeit is de duiding van syncretisme als proces en vertoog. Net zoals de verwante termen bricolage, creolisering en hybridisering wordt 'syncretisme-nieuwe-stijl' gekenmerkt door begrippen en praktijken als inventiviteit, creativiteit, mobiliteit, (re)constructie en (her)interpretatie. Meedeinend op de golven van het postmodernistisch denken en deconstructivisme blijkt syncretisme bijgevolg niet alleen even beweeglijk en historisch contingent als de religieus-culturele verschijnselen en grenzen waarnaar het verwijst (Stewart & Shaw 1994), maar is het tevens geworden tot een bijzonder polyfoon of polyvocaal concept. **[v]** Stewart & Shaw (1994) wijzen hierbij bovendien nadrukkelijk op agency en macht, waardoor syncretisme wordt gepolitiseerd en geherdefinieerd tot the politics of religious synthesis. Deze conceptie veronderstelt niet alleen de mogelijke handelingsvrijheid van actoren, maar scheidt ook ruimte voor een tegenreactie, anti-syncretisme, ofwel: "the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries" (Shaw & Stewart 1994: 7). **[vi]** Deze conceptuele aanvulling biedt een genuanceerde kijk op netelige kwesties als 'zuiverheid', 'uniciteit', 'authenticiteit' en 'oorspronkelijkheid'. Binnen het huidige denken over syncretisme/ anti-syncretisme worden genoemde zaken namelijk allereerst als discursieve vraagstukken beschouwd, die macht, retoriek en overtuigingskracht impliceren. Een uitvloeisel van dit denken is dat zowel vermeende zuivere als vermeende syncretische of gemengde tradities 'authentiek' kunnen zijn, zolang mensen maar beweren dat deze tradities als enig in hun soort toebehoren aan hun specifiek cultureel-religieuze erfgoed (zie e.g. Spencer 1990; Guss 1994). Dit laatste is geen onbelangrijke constatering, daar vragen omtrent 'authenticiteit', 'oorspronkelijkheid' en 'uniciteit' onverlet of zelfs in toenemende mate een rol spelen in het beleven en percipiëren van, en het praten en denken over kruis en kalebas - binnen en buiten het academische veld.

De impuls die met name Stewart & Shaw (1994) aan het syncretisme-authenticiteits debat hebben gegeven, is bijzonder waardevol. Het kan niet alleen vermeende syncretische 'volksreligies' als winti (vis-à-vis wereldreligies) een completer aanzicht geven, maar voorziet tegelijkertijd in een conceptueel middel om specifiek Afrikaans-Surinaamse ontwikkelingen op het raakvlak van religie,

cultuur, ideologie en politiek te duiden en benoemen. Ik doel hierbij bijvoorbeeld op de emancipatoire inspanningen en 'nationalistische' strijd van de Creoolse intelligentsia, die winti onderdeel maakten van de zoektocht naar en erkenning van identiteit, eigenheid en autonomie. De cultureel-nationalistische beweging Wi Egi Sani, die in hoofdstuk 2 al ten tonele verscheen, bracht als eerste kwesties met betrekking tot authenticiteit en syncretisme in de politieke arena, waarbij een sterk antagonistisch standpunt werd ingenomen. Zowel in naam (Wi Egi Sani ofwel Onze Eigen Zaak) als in daad (bijvoorbeeld in de vorm van voordrachten, taalstrijd en activisme) werd verzet geleverd tegen het koloniaal imperialisme in het algemeen en de invloed hiervan op de 'Afrikaanse' religieuze erfenis in het bijzonder - anti-syncretisme avant-la-lettre (zie ook Van Wetering 1998a: 229; 2001: 187). Zoals we hebben kunnen zien in het voorgaande hoofdstuk vormde Wi Egi Sani het startsein voor een bonte verzameling van bewegingen die op één of andere wijze de Afrikaans-Surinaamse cultuur, levensbeschouwing, religie en spiritualiteit onder de aandacht wil brengen en beschermen. Niet allen nemen hierin een strikt anti-syncretische positie, maar velen bewegen of profileren zich wel binnen een breed maatschappelijk domein, waar zowel religieus-spirituele, culturele, ideologische als politieke dimensies van kracht zijn. Met name een academische elite of segmenten uit de hogere- en middenklasse blijken in deze een vrij ideologische invulling aan de winti beleving te geven, waarbij winti en het haar omringende vertoog steeds vaker verwetenschappelijkt, gepseudologiseerd of gemoderniseerd worden (cf. Van Wetering 1998a: 237, 1998b).**[vii]**

Religieus-spirituele verbeelding, beleving of identificatie kent, kortom, geen duidelijke scheidslijnen, en ook de grens tussen privé en publiek is vaak bijzonder rekbaar of afwezig. Dit werpt de vraag op waar syncretisme, als verschijnsel en concept, zijn geldigheid verliest of, in navolging van Droogers (1989: 13), wát zich nu eigenlijk vermengt wanneer we van syncretisme spreken: hebben we het louter en simpelweg over de ontmoeting of versmelting van twee (of meerdere) religies of spreken we ook over vermenging met en tussen culturele, ideologische, wetenschappelijke (en politieke, zou ik toevoegen) oriëntaties?**[viii]**

De theoloog Pocornie poneerde eens, in één van de gesprekken die we voerden over het spanningsveld tussen winti en christendom, het volgende: "Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti". De stelling geeft, met enige overdrijving, het religieuze en geestelijke leven van veel van mijn informanten, respondenten en andere passanten in het onderzoek weer. Syncretisme binnen de Afrikaans-

Surinaamse, met name Creoolse context betekent allereerst een ontmoeting tussen twee verschillende religieus-spirituele complexen, die hun wortels hebben in een Europees-christelijke traditie enerzijds en een Afrikaanse of Afrikaans-Surinaamse overlevering anderzijds: kruis-kalebass. **[ix]** Maar in de lijn van onder andere Werbner (1994: 214) zou ik willen beweren dat een focus op het religieus-spirituele domein *an sich* te beperkt is. Binnen de grillige constellatie van kruis en kalebas speelt naast de politiek-ideologische en wetenschappelijke dimensie, zoals hierboven aangestipt, vooral de culturele factor een aanzienlijke rol. Zo wordt winti (al dan niet als syncretisch 'product') binnen en buiten het academische veld en vertoog, niet alleen als religie, maar even zo vaak als cultuur gedefinieerd. De meest letterlijke aanwijzing hiervoor is te vinden in het alledaags taalgebruik, waarin winti veelvuldig wordt omgezet in *kulturu* - de Sranantongo vertaling van het woord cultuur. Dit *kulturu*-idioom verwijst dan naar winti als levensstijl of wereldvisie en een belangrijke bron van agency of macht. Binnen deze veel ruimere omschrijving kan winti zich vervolgens manifesteren in en betekenis verlenen aan talrijke aspecten van leven en dood, zoals de liefde, familierelaties, werk, gezondheid, tegenspoed en vergankelijkheid, zónder dat het per definitie of nog langer een religieuze betekenis heeft. De kruidengeneeskunde, de wasi ('ritueel kruidenbad') en de zorg voor de *kra* (ziel) zijn hier voorbeelden van (zie e.g. Schoonheym 1980: 41). Het blijkt dat bepaalde religieus-spirituele fenomenen, zoals de *kra*, op een gegeven moment ge(her)interpreteerd kunnen worden als culturele verschijnselen, en vice versa, waardoor de grenzen van het syncretisme bijzonder fluïde worden en in ieder geval niet meer a priori te reduceren zijn tot het zogenaamde religieuze domein.

Wanneer we vervolgens de aandacht verschuiven naar het waarom van syncretisme, dan wordt een afbakening van domeinen en invloedsferen haast onmogelijk. Het is bekend dat allerlei religieuze syntheses en volksreligies (of elementen hieruit, zoals 'magie') beschouwd kunnen worden als een reactie op of verzet tegen onderdrukking, uitbuiting, marginalisering en/of economisch-politieke veranderingen. **[x]** Vaak wordt deze economisch-politieke component in een historische context - kolonialisme, imperialisme, slavernij - of anders wel in termen van omvattende transformaties gevat, maar ook de alledaagse economische realiteit kan zo haar greep hebben op de religieus-spirituele beleving van mensen en het (anti-)syncretisch proces dat in zekere zin onophoudelijk voortduurt. Zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien dat de toewijding aan kruis en/of kalebas binnen begrafenis- en rouwrituelen niet zelden

een economische achtergrond heeft en dat de zogenaamde traditie kan staan of vallen bij de financiële impuls die eraan gegeven wordt.

Met bovenstaande wil ik aangeven dat het concept syncretisme (ook) binnen de Afrikaans-Surinaamse context zeer ruim opgevat dient te worden. Ofschoon het begrip in principe de religieus-spirituele beleving en praxis betreft, overschrijdt het tegelijkertijd de begrenzingen van het 'religieuze en spirituele'.**[xi]** Hiermee blijft het een discutabel en omstreden concept, want moeilijk te definiëren en operationaliseren. Eventuele discussie en polemieken hebben echter wel een andere voedingsbodem gekregen. Met dank aan diegenen die de herziening van syncretisme hebben geopperd en theoretisch ingezet, heeft het begrip een veel minder paradigmatische, eenduidige betekenis gekregen, waardoor allerlei universalistische, essentialistische en teleologische pretenties hooguit nog maar een deel uitmaken van de conceptualisering en het (academische) vertoog. En dit geeft zowel theoretische als empirische ruimte. De theoretische ruimte behelst in zekere zin het eclecticisme van Droogers & Greenfield (2001: 31-38), dat syncretisme in zijn nieuwe jasje plaats geeft binnen verschillende benaderingen. Empirisch gezien, kan het herziene syncretisme onderdak bieden aan de symboliek en thematiek van kruis en kalebas.

Problematisch blijft echter het bestaan van verschillende 'vormen' van syncretisme. Het gaat hier niet zozeer om de rol en invloed van de zogenaamde extrareligieuze domeinen, maar om het duiden van 'volksreligie' in relatie tot 'wereldreligie'. Zo kan winti (maar ook het christendom) zelf als syncretisme beschouwd worden, terwijl er tegelijkertijd gesproken kan worden over het syncretisme tussen winti enerzijds en christendom anderzijds: syncretisme als 'product' en proces. We zullen bovendien zien dat winti, in de perceptie en ervaring van veel betrokkenen, lang niet altijd in contact of een voortdurende dialoog met het christendom blijkt te staan. In niet weinig gevallen lijkt er eerder sprake van twee afzonderlijke werelden die bij gelegenheid, zoals bij geestelijke nood, ziekte of een sterfgeval, gewild of ongewild in aanraking met elkaar komen. Het (tijdelijke) 'resultaat' van deze ontmoeting kan dan harmonieus zijn en in termen van verzoening begrepen worden of juist verwarring en conflict opleveren.

Met dit laatste zijn we weer teruggekomen bij de werelden van Trefossa, waartussen de dichter en, zo zal blijken, de personages uit dit etnografisch schrijven heen en weer bewegen. Het zinnebeeldige van kruis en kalebas

impliceert niet alleen een ontmoeting of vermenging, maar ook een bestaan temidden van twee zijden of uitersten, dat onduidelijkheid, frustratie, maar ook keuzevrijheid kan impliceren. Trefossa's symboliek verbeeldt met andere woorden niet alleen een bestaan met, maar eveneens een bestaan tússe kruis en kalebas, hetgeen in zekere zin vergeleken kan worden met Van Genneps (1960 [1908]) *between two worlds* en Turners (1997 [1969]) *betwixt and between*.**[xii]** Het is de vraag of het begrip syncretisme ook hieraan uiting kan geven. Een dergelijke vraag is, tot besluit, wellicht inherent aan het afscheid van de eenduidigheid, het essentialisme en het universalisme, die syncretisme als concept en vertoog eerder omringden. Het bestaan van agenda's (Greenfield 1998) en een zekere vorm van 'intellectueel imperialisme' (Shaw & Stewart 1994: 23) is hiermee evenwel niet bedwongen.**[xiii]** Beschouwingen en duidingen van de Ander dienen daarom met een onaflatende, misschien zelfs grotere bescheidenheid plaats te vinden. En dat is dan ook de intentie waarmee ik het verhaal over winti, waartoe we nu over gaan, heb willen neerzetten.

Kalebas: een klein verhaal over winti**[xiv]**

Mi abi wan brada, mi no man si en, mi kan firi en, mi kan smeri en te a de na mi sei. Sondro en mi no kan libi, bikasi na en sorgu fu mi. Suma na en?

[Ik heb een broer, ik kan hem voelen, ik kan hem ruiken, maar ik kan hem niet zien. Zonder hem kan ik niet leven, omdat hij voor mij zorgt. Wie is hij?]

Het is niet ongepast om het verhaal over winti in te leiden met een raadsel: een *laitori*. Niet alleen vormen dit soort raadsels, naast *odo* (zegswijzen) en *tori* (verhalen), een wezenlijk onderdeel van de *Krioro* en *Busnenge kulturu***[xv]**, maar kan bovenstaande *laitori* ons een eerste zicht geven op de complexiteit van de kalebassymboliek. Het antwoord op het raadsel luidt 'winti', maar het verwijst niet eenduidig of in eerste instantie naar religie of spiritualiteit. De *laitori* kan namelijk dubbelzinnig of op verschillende manieren opgevat worden (cf. Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). Zo betekent winti letterlijk wind of lucht en wanneer we het raadsel nogmaals bekijken, is het antwoord wind of lucht bijzonder op zijn plaats.

Onder meer vanwege deze ambiguïteit, die als rode draad door de verschillende

hoofdstukken heenloopt, heb ik de *laitori* als inleiding op winti gekozen. Ook de term winti heeft meerdere betekenissen, terwijl het als religieus-spiritueel complex of levensbeschouwing bovendien vaak een ambigue rol speelt in het leven van mensen. Verder wijst het raadsel ook op het levensbelang van winti. In de betekenis van wind/lucht moge dit duidelijk zijn, maar ook in andere betekenissen is winti voor velen noodzakelijk en onvermijdelijk met het dagelijks leven en de dood verbonden - of men daar nu wel of niet openlijk voor uitkomt. Dit komt onder andere tot uitdrukking in de zorg voor de overledenen en voorouders en het verschijnsel *nowtu* of *fanowdu*, dat nood(zaak) of behoefte betekent en betrekking heeft op de cruciale balans tussen de menselijke en geestelijke wereld of het natuurlijke en het bovennatuurlijke, waar Edgar Cairo in het vorige hoofdstuk ook al op wees. Tot slot doet de ambiguïteit zich ook gelden in de beschrijving en interpretatie van winti door talloze aanhangers, ervaringsdeskundigen, onderzoekers, religieus specialisten, *sabiman* (kenners van *kulturu*) en niet in de laatste plaats de (potentiële) nabestaanden, experts en andere informanten uit mijn onderzoek.

De idee van polyfonie, poly- of multivocaliteit is hier dan ook zonder twijfel op zijn plaats (cf. Van Wetering 2001). Mijn duiding vormt derhalve maar één van de vele geluiden die de wintiwerkelijkheid rijk is. Dit laatste verklaart dan ook de titel van deze paragraaf: een postmodernistische knipoog naar de teloorgang van de 'grote verhalen' en de (illusie van) algemene geldigheid. **[xvi]** Mijn verhaal over winti is één van de vele verhalen over winti, samengesteld uit verschillende bronnen, relazen en 'waarheden' en met een beperkte pretentie: een klein verhaal, dat door een ander op een andere manier verteld zou kunnen worden. Dit geldt zowel voor onderstaande uiteenzetting, waarin een aantal karakteristieken van winti en de kosmologie aan de orde komen, als voor de komende hoofdstukken, die meer in zullen gaan op de praxis, beleving en articulatie van *winti* of *kulturu* in het alledaagse leven van mijn onderzoekspopulatie.

Kosmologie

Winti heeft haar oorsprong in het Afrikaanse verleden van de naar Suriname gedeporteerde slaven en is aldaar - zo goed en zo kwaad als dat ging - ontwikkeld en van generatie op generatie mondeling overgeleverd. Ondanks de hachelijke situatie waarin vele Afrikaans-Surinamers met hun gedachtegoed hebben moeten zien te overleven, persisteert een aantal 'Afrikaanse' voorstellingen in hedendaagse percepties en belevingen (zie e.g. Wooding 1972: 1), en is winti tot

op de dag van vandaag hoofdzakelijk gebaseerd op een orale, niet gecanoniseerde traditie zonder centraal gezag en specifiek geïnstitutionaliseerde geloofplaatsen of kerken.

Winti is, anders gezegd, nergens vastgelegd, althans niet in één of ander 'heilig boek', en kan op elk moment door elke sympathisant (of tegenstander) anders geïnterpreteerd worden. **[xvii]** Bovendien is het, zo zullen we nog regelmatig bemerken, vooral een ervarings- en praktijkgerichte levensbeschouwing, die zelden systematisch onder woorden wordt gebracht (cf. Van Wetering 1988: 17-18; Venema 1992: 65). Tengevolge van deze karakteristieken, bestaat er nogal wat regionale variatie. Zo zijn er grote verschillen tussen het binnenland, de kustdistricten en de stad. Zelfs de verscheidenheid tussen dorpen (plantages) is groot en ook individuele verschillen zijn niet ongewoon (zie e.g. Van Raalte 1988; Van Wetering 1988; Venema 1992). Meerduidigheid bestaat er daarenboven in de benaming winti, waar ik al eerder op wees. In het dagelijks taalgebruik is winti, zoals we gezien hebben, synoniem voor wind of lucht en ook adem wordt wel genoemd. Maar de term refereert eveneens aan 'goden en geesten', de *winti*, die net als de wind onzichtbaar zijn en bezit kunnen nemen van mensen en natuurlijke verschijnselen als bomen en dieren. **[xviii]** In dit laatste schuilt nog een andere betekenis van de term winti, namelijk die van trance of bezetenheid.

Resumerend kan winti, naast de letterlijke betekenis van wind (lucht of adem), op drie verschillende manieren begrepen en gebruikt worden: om het religieus-spirituele complex of de *kulturu* in zijn geheel aan te duiden, om de 'goden en geesten' te noemen en om te verwijzen naar een staat van 'in bezit genomen zijn' door deze 'goden en geesten'. Door de verschillende betekenislagen is winti, net als veel andere termen in het Sranantongo, bijzonder contextafhankelijk en niet altijd makkelijk vertaalbaar. Dit laatste geldt bijvoorbeeld voor de genoemde 'goden en geesten', een Nederlandse vertaling die weinig gebruikt wordt door winti-aanhangers en soms zelfs weerstand oproept. **[xix]** Een werkbare definitie van winti is al helemaal moeilijk te presenteren. Menig auteur hanteert de definitie van Wooding (1972: 490), waarin winti wordt omschreven als:

[E]en Afro-Surinaamse godsdienst waarin centraal staat het geloof in gepersonifieerde bovennatuurlijke wezens, die van een mens bezit kunnen nemen en zijn bewustzijn uitschakelen, waarna zij verleden, heden en toekomst kunnen openbaren en ziekten van bovennatuurlijke aard kunnen genezen.

Hoewel in deze omschrijving de verschillende, hierboven genoemde betekenissen

van winti bondig geïntegreerd worden, ben ik van mening dat deze definitie toch tekort schiet. Allereerst wordt winti hoofdzakelijk gedefinieerd in godsdienstige (Durkheimiaans functionalistische) termen (zie e.g. zie Wooding 1972), waardoor de rol van allerlei extrareligieuze domeinen onbenoemd blijft – lang niet iedereen ervaart winti als godsdienst. De bijna exclusieve nadruk op bezetenheid heeft bovendien het risico van een overdreven ‘exotisering’ en/of pathologisering van winti (cf. Venema 1992). Hierdoor dreigen de minder ‘spectaculaire’, meer alledaagse aspecten van winti over het hoofd te worden gezien. Gezien winti zich kan manifesteren en betekenis kan hebben in vele aspecten van het dagelijks leven, beschouw ik winti, in navolging van het gros van mijn informanten, ook als *kulturu* (“*na mi kulturu*” werd me regelmatig te kennen gegeven). Dit betekent niet dat ik Woodings definitie verwerp. Ik zou hem evenwel graag willen verruimen. Ondanks de onmiskenbaar religieus-spirituele dimensie van winti hoeven mensen in een bredere beschouwing niet in bezit genomen te worden door of te gelóven in “bovennatuurlijke wezens” om toch op één of andere wijze (passief of actief, uit overtuiging of ad hoc) betrokken te zijn bij bepaalde wintipraktijken. Winti, zo zullen we zien, is namelijk veel meer dan een *possession cult* alleen, zoals het vooral in het verleden nogal eens omschreven werd (e.g. Green 1974). In zijn wisselende gedaantes en afhankelijk van betrokkenen en beschouwers, kan het geduid worden als religieus-spiritueel en magisch complex, geneeswijze, levensstijl, *kulturu* of *worldview* (cf. Stephen 2002: 23).**[xx]** Een begrip van de kosmologie is desalniettemin onontbeerlijk om winti in al zijn plooibaarheid en toepasbaarheid te kunnen vatten.

Wat wordt aangeduid als winti blijkt kortom een bont agglomeraat van opvattingen, betekenissen en praktijken te zijn, dat per historische periode, regio en zelfs per persoon sterk kan verschillen. Gezien de lange, niet zelden grillige geschiedenis van de Afrikaans-Surinaamse overlevering, het betrekkelijke isolement van verschillende gebieden en het nietgecanoniseerde, niet-autoritaire karakter van winti, is het niet zo verwonderlijk dat er aanzienlijke variatie is. Des te opmerkelijker is het eigenlijk dat er ondanks de grote verscheidenheid toch nog zoiets als een ‘gemeenschappelijk grondpatroon’ bestaat, dat door het merendeel van de auteurs op het gebied van winti en de actoren in het veld wordt onderkend (e.g. Van Wetering 1988; Van Raalte 1988; Venema 1992). Dit gedeelde fundament moet volgens Price (1976: 20-21) binnen relatief korte tijd en in een vroeg stadium tot stand gekomen zijn, heeft zijn wortels in West-Afrika en wordt wel het karakter van een ‘dubbeldekker’ toegeschreven (Van Wetering

1988: 20). Deze metafoor wil aangeven dat de winti kosmologie grofweg twee lagen omvat: bovenaan bevindt zich het Opperwezen of de Schepper, beneden vertoeft een veelheid aan winti. Winti wordt verder ook regelmatig gepresenteerd als een triarchie, bestaande uit bovennatuurlijke, menselijke en voorouderlijke aspecten, of wordt verdeeld in de 'categorieën' natuur, mens en voorouders (en ook hier is weer een overduidelijke analogie te vinden met andere Afrikaans-Caraïbische of Afrikaans-Amerikaanse religies of worldviews). In de nu volgende tekst zullen de verschillende hoofdrolspelers uit de grondslagen van de winti kosmologie de revue passeren.

Anana en de winti

Anana, Keduaman Keduapon, is loktu, gron nanga watra [lucht, aarde en water].
A witman taki [de blanke zegt] God de Vader, God de Zoon, en de Heilige Geest. **[xxi]**

De bovennatuurlijke wintiwereeld kent een kleurrijk gezelschap van bewoners, die meestal onderverdeeld worden in drie of vier verschillende pantheons. Hierboven staat het 'Opper-wezen', dat in verscheidene benamingen bekend is. De meest voorkomende zijn *Anana* en (*Anana*) *Keduaman Kedu(m)po(n)* of, binnen een meer christelijke context, (*Gran*) *Gado, Masra (Gado), Masra winti*. *Anana* is te traceren naar West-Afrika, waar het een Fante-Akan aanduiding is voor 'God de Schepper' (zie e.g. Wooding 1972: 122, 156). Het verhaal gaat dat deze *Anana*, nadat alle zichtbare en onzichtbare, alle materiële en geestelijke wezens en zaken geschapen waren, zich heeft teruggetrokken van de aarde en zich sindsdien niet meer direct bemoeit met wereldse aangelegenheden. De Schepper heeft het verdere reilen en zeilen van de wereld overgelaten aan de verschillende *winti*, die ofwel zijn meegevlogen met de slavenschepen uit Afrika naar Suriname, de *nengrekondre winti* of *Krioro winti*, of in Suriname zelf werden aangetroffen door de toenmalige slaven, de *basra winti*. Deze *winti* hebben van *Anana* het vermogen gekregen om te scheppen, maar ook te vernietigen, ofschoon alle creativiteit uiteindelijk de individuele kwaliteit van *Anana* blijkt, zonder wie niets mogelijk is. **[xxii]** De macht om zowel te scheppen als te breken neemt een belangrijke plaats in binnen de winti en heeft volgens bijvoorbeeld Wooding (1972: 122, 154) een direct verband met West-Afrikaanse religieuze tradities. Voor veel Creolen valt *Anana* evenwel samen met de christelijke God of schepper, hetgeen als één van de belangrijkste syncretismen wordt beschouwd. Dit wil echter niet zeggen dat de Allerhoogste ook voldoet aan het gangbare christelijke beeld. Daar waar

binnen christelijke kerken vaak (nog) een bijzonder antropomorfe, mannelijke voorstelling van God bestaat, heeft *Anana* veelal geen karakteristieke verschijningsvorm. Zo is het niet duidelijk of dit Opperwezen vrouwelijk of mannelijk is (cf. Wekker 1994: 83). *Anana* wordt gekend als scheppende kracht, die alom aanwezig is, zonder 'menselijke' trekken te vertonen, zoals blijkt uit het citaat van *sabiman P'pa Monti* aan het begin van deze tekst. Ondanks de idee dat *Anana* alom aanwezig is, staat deze tegelijkertijd bijzonder ver weg. Het contact verloopt via de vele *winti*, die verdeeld zijn over verschillende pantheons welke overeenstemmen met de hierboven genoemde natuurlijke elementen 'waaruit alles bestaat': aarde, lucht, water en in veel gevallen het bos (*busi*) (cf. Stephen 1985).

Aan het hoofd van de aardepantheon staat *Aisa* of *Mama Aisa*, de moeder van de grond of aarde (*gron*). Het element aarde is een symbool van standvastigheid, eeuwigheid en vruchtbaarheid en lijkt in de *winti*-cultus het belangrijkste te zijn (zie e.g. Stephen 1985). *Aisa* wordt vaak als hoogste *winti* beschouwd en zelfs als moeder van andere *winti*. Zij wordt als een typische oermoeder voorgesteld: niet alleen symboliseert zij moeder natuur of moeder aarde, ook vertegenwoordigt zij de sociale en biologische aspecten van het moederschap. In dromen kondigt zij bijvoorbeeld vaak zwangerschap aan (zie e.g. Venema 1992; Wekker 1994). *Aisa's* echtgenoot *Loko* (*Tata Loko* of *Papa Loko*) is een andere *gronwinti*. Verder kent dit pantheon onder meer *gron Ingi*, *winti* van Indiaanse of inheemse afkomst, *Luango-*, *Leba-* en *Fodu winti*. De *Fodu winti* nemen een belangrijke plaats in binnen de *winti*. Ze zijn sterk verbonden met de vaak gevreesde *dag(u)wesneki* (tapijtslang, ook wel *Fodusneki*), die het medium is van de verschillende *Fodu winti* (zie Stephen 1985, 1986; Hoogbergen 1998). Deze *winti* gelden daarom wel als de grootste spirituele kracht en kennen een eigen cultus. Een probleem met een *Fodu* of met zijn medium kan zeer ernstige gevolgen hebben. Vooral het bewust of onbewust doden van de *dag(u)wesneki* kan desastreus zijn, zagen we al in hoofdstuk 1. *Kiri winti* (doden van de *winti/Fodusneki*), zoals dit in *kulturu* termen wordt genoemd, kan namelijk leiden tot een generatielange vervloeking van een hele familie, hetgeen beter bekend staat als *kunu* ('eeuwige vloek').

Het element *loktu* van het luchtpantheon symboliseert verandering, vluchtigheid, wijsheid en vernietiging. De *winti* uit dit pantheon worden meestal *Tapuwinti*, *Kromanti* of *Tapukromanti* genoemd. Ze worden als zeer krachtig beschouwd en genieten een grote populariteit, onder meer omdat zij rechtstreeks uit Afrika

afkomstig zouden zijn. Daarom staan ze ook wel bekend als *Nengrekondre Kromanti*.**[xxiii]** Bovenaan het luchtpantheon staat *Opete*, die in de gedaante van een aasgier verschijnt (ook wel *tingifowru*, stinkvogel, genoemd). *Opete* heeft een aantal broers die een belangrijke plaats innemen in het luchtpantheon, zoals (*Tata*) *Yaw*, *Awese* en *Aradi* of (*A*)*ladi*. Andere bekende *Tapukromanti* zijn *Sofiabada* of *Gisri Kromanti*, *Tando Kromanti* en *Adyani* of *Gebri Kromanti* (zie e.g. Wooding 1972: 159-169; Stephen 1985). Deze laatste wordt ook wel *Tigri winti* genoemd, omdat deze winti zich manifesteert in een 'tijger' (poema of jaguar in Suriname). *Tigri winti* en bepaalde andere, niet-vliegende winti/dieren, zoals *Watradagu*- en *Kaiman winti* (otter- en kaaiman), behoren overigens nog steeds tot het luchtpantheon, gezien dit dieren zijn die nooit echt de grond raken, ze zweven er altijd net iets boven of ze verzorgen de overgang naar de aarde, het water en het bos.

Het waterpantheon wordt gevormd door de *Watrawenu* of *Watrawinti*, het zijn de winti die in het water en dan met name in de rivieren (liba) en krekken wonen. Water vertegenwoordigt welstand, reinheid, vruchtbaarheid en is zowel symbool van leven als dood (verdrinking). Binnen het waterpantheon wordt de *Watra Mama* of *Mama Bosu* als belangrijkste winti beschouwd. Ze is zachtaardig, kan rijkdom en vruchtbaarheid brengen en heeft binnen haar eigen pantheon een soortgelijk aanzien als *Mama Aisa*. Haar man *Tata Bosu* of *Watra Papa* neemt eveneens een belangrijke positie in. Hiernaast zijn de *Watra Ingi* (Indianen van het water) bekende bewoners van het waterpantheon. Verder zijn *Watra Apuku* en *Watra Kromanti* bekende *Watrawinti* en zijn *Sefari* of *Balinsa* ('Zeekoning') (zie Wooding 1972: 178-184) en de *Watra Aboma* typische bewoners van het waterpantheon.**[xxiv]**

Het bos, *busi*, speelt een belangrijke rol in de winti-kultuur. Het vormt een bron van leven en het is een welhaast onuitputtelijke vindplaats voor geneeskrachtige en magische planten en kruiden, de veelvuldig gebruikte *w'wiri*. Het bos bevat sacrale plaatsen, planten of bomen, zoals bijvoorbeeld de *kankantri*, en vormt vaak het podium voor rituele (be)handelingen en ceremonies.**[xxv]** De winti die tot het bospantheon behoren, worden *Buswinti* of *Busgadu* genoemd en er zijn er legio (zie e.g. Wooding 1972: 185-200). *Busi* is echter het minst afgebakende pantheon, waarover de meningen nogal kunnen verschillen. Volgens sommigen behoren bepaalde winti tot het bospantheon, terwijl anderen ze tot de *gronwinti* rekenen. Vaak blijkt het bospantheon als onderdeel van het aardepantheon

beschouwd te worden of is in ieder geval het onderscheid tussen beide niet zo groot (zie ook Wooding 1972; Stephen 1985, 1986; Wekker 1994). De winti die veelal met het bos worden geassocieerd zijn *Busi Mama*, *Busi Tata*, *Busi Ingi*, *Akanta(ma)si* en *A(m)puku*. Ook de *Bakru*, die vaak met een kwel- of plaaggeest wordt vergeleken, wordt veelal tot het bospantheon gerekend.

Met de *winti* of *gaadu* uit de verschillende pantheons is directe communicatie mogelijk. Zij zijn in staat te helpen, maar ook te straffen en kunnen daarom een belangrijke rol spelen in het dagelijkse leven. Degenen die deze rol onderkennen zullen daarom altijd proberen winti gunstig te stemmen en te gebruiken in uiteenlopende situaties, zoals binnen het werk, in de liefde, bij persoonlijke-, familie- of relationele problemen, en in geval van ziekte of tegenspoed (*nowtu*). De winti geven verder kennis en tradities van de voorouders door en hebben hun eigen persoonlijkheidskenmerken of identiteit, inclusief goede en kwade kanten (zie e.g. Stephen 1985: 35). Winti worden geassocieerd met een specifieke verschijningsvorm, een eigenwijze van kleden en bepaalde kleuren, ze hebben eigen liederen en manieren van dansen, een specifieke voorkeur voor bepaalde voeding en drank, en hebben vaak een uitgesproken karakter. Zo zijn er bijvoorbeeld winti die veel van plezier houden, van feest, drank en seks, zoals de *motyo Ingi* (letterlijk hoer-Indiaan), of juist erg gesteld zijn op properheid, zoals de *Leba*, de winti die de erven schoonhoudt. Het gedrag van een winti kan ook worden beïnvloed door de gedragingen van mensen, zowel in positieve als in negatieve zin.

Zoals Wooding in zijn definitie sterk benadrukt, kunnen winti een mens als medium kiezen en haar of hem in trance brengen. Degene die in bezit wordt genomen, wordt wel *asi* genoemd, hetgeen letterlijk paard betekent. Er wordt mee bedoeld dat de persoon in kwestie wordt bereden door een winti (zie ook Wooding 1972: 146).**[xxvi]** Mensen kunnen een persoonlijke winti hebben en families hebben vaak een (gezamenlijke) *winti*, *de bere winti*.**[xxvii]** Het scheiden van deze winti middels bepaalde rituelen vormt een niet onbelangrijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en zal nog uitgebreid aan de orde komen. Ook dorpen of *pranasi* (plantages) kunnen een eigen winti hebben. Deze worden vaak *kondre-* (land), *gron-* (grond) of *pranasi-* (plantage) winti genoemd. Veel mensen, binnen de winti-kultuur, 'hebben' meerdere winti, hoewel dit niet wil zeggen dat mensen door al hun winti in trance worden gebracht. Trance is sowieso niet noodzakelijk om contact met een winti te hebben. Deze kunnen zich

namelijk ook op andere manieren manifesteren, zoals in dromen. Ook uit bepaalde neigingen, bijzondere vermogens of divinatie kan blijken dat iemand een winti heeft. Mij zijn talrijke personen bekend die communiceren met hun winti zonder ooit in bezit genomen te zijn door deze winti. M'ma Stella, een van de lijkbewasters uit mijn onderzoek, rookte bijvoorbeeld elke avond voor het slapen gaan een sigaar en praatte dan met haar winti. Ze drukte me op herhaaldelijk op het hart nooit 'winti te hebben gekregen' oftewel in bezit genomen te zijn.

De rol die een winti in iemands leven speelt, kan sterk variëren en is veelal leeftijdsafhankelijk: winti worden meestal verzocht kinderen met rust te laten en het is vaak pas op latere leeftijd dat winti 'doorkomen'. Een heersende opvatting is dat vooral (oudere) vrouwen een innige band met hun winti onderhouden en makkelijker of vaak 'winti krijgen'. Mensen kunnen een harmonieuze relatie met hun winti hebben, waarmee gezondheid, voorspoed en bescherming worden geassocieerd, maar ze kunnen ook een slechte, niet harmonieuze of zelfs verstoorte relatie met hun winti hebben, hetgeen de kans op ziekte kan vergroten en allerlei andere ellende kan veroorzaken. Een winti kan iemand zelfs te schande zetten door hem of haar te pas en vooral te onpas, op een meestal onbeheerste manier, in bezit te nemen. Ook worden bepaalde karaktertrekken en gedragingen van personen dikwijls op rekening van een winti geschreven en zouden relaties of gemoedstoestanden, zoals verliefdheid, door winti beïnvloed of bepaald kunnen worden. Zo wordt de *A(m)puku* wel in verband gebracht met homoseksualiteit en zou de *Bakru* mensen kunnen aanzetten tot slecht gedrag, zoals stelen of drugsgebruik (zie Van der Pijl 2003).

Wanneer de harmonie tussen mens en winti verstoord is en de winti ongunstig gestemd zijn, kunnen ernstige problemen ontstaan. Eén van de mogelijkheden is dat de winti boos wordt op zijn of haar drager en/of familie, hetgeen een straf van de winti tot gevolg kan hebben. De verstoorte relatie met de winti dient dan gerepareerd te worden. Winti dienen sowieso van tijd tot tijd vereerd te worden (uit dankbaarheid voor bijvoorbeeld het voorspoedige leven dat iemand leidt en om problemen te voorkomen), hetgeen ze overigens meestal zelf in dromen, via tekens of trance aangeven. De verering en het eventueel herstellen van een relatie gebeurt veelal op symbolische wijze, in de vorm van rituelen, ceremonieën en allerhande magisch-religieuze praktijken, die kunnen variëren van bijvoorbeeld het kopen van een sieraad tot een weken durende reeks van rituelen en ceremonies, waarbij hele families betrokken kunnen zijn. Vaak verlangen de winti

van hun dragers dat zij bepaalde taboes, tref of trefu genoemd, in acht nemen, meestal voedseltaboes, en zijn ze erg gesteld op reinheid. Wanneer voorschriften of taboes overschreden worden, kan men problemen verwachten met de winti. Een onjuiste levenswijze, zoals het bedrijven van wisi, dat meestal omschreven wordt als 'boze' of 'zwarte magie', kan eveneens tot moeilijkheden met de winti leiden en heeft mogelijkserwijs ernstige repercussies tot gevolg.

Wisi neemt een bijzondere plaats in binnen winti en wordt regelmatig in verband gebracht met de doodsoorzaak, ziekte of ongeluk van personen. Naast 'zwarte magie' kent winti ook 'witte magie', welke meestal in verband wordt gebracht met *Obia*, een laatste kracht die ik op deze plaats wil introduceren. *Obia* kent verschillende betekenissen, waarover dikwijls met ontzag en een zekere geheimzinnigheid gesproken wordt. Allereerst is er de *Obia* die net als *Kromanti* winti met de toenmalige slaven naar Suriname is gekomen. Deze *Obia* winti staat bekend om zijn enorme kracht, waarmee hij mensen levenslang kan beschermen tegen ziektes en allerlei ander onheil. [xxviii] Zo kan de *Obia* volgens ingewijden bijvoorbeeld dieven op afstand houden, mensen immuun maken voor kapwonden en beschermen tegen kogels, messen en andere wapens (*tapu*). Er wordt beweerd dat de guerilla-strijders van Ronnie Brunswijk tijdens de binnenlandse oorlog (1986-1992) ook deze bescherming genoten, hetgeen ze gevreesde tegenstanders maakte (zie e.g. ook Hoogbergen & Kruijt: 2005: 115). Dergelijke bescherming of genezing van mensen geschiedt daarnaast vaak door middel van voorwerpen, amuletten, en kruiden, waarin bepaalde winti-krachten zijn verzameld. Dit wordt ook wel *obia* genoemd, waarmee we bij de tweede betekenis van *obia* zijn gekomen: een door de mens gemaakte of samengestelde kracht in de vorm van een amulet of bepaalde verzameling kruiden. Deze *obia* wordt tevens aangeduid met *tapu* (bezwering/middel/amulet) of *dresi* (geneesmiddel) en staat bij sommigen bekend als *bilongo*. Tot slot wordt *obia*, net als *wisi*, beschouwd als een stroming binnen winti, die in het teken staat van magische en rituele bescherming, bezwering en genezing. Deze positief gewaardeerde kwaliteiten kennen echter ook een keerzijde. Bij een *Obia* winti is het, volgens ingewijden, overduidelijk een kwestie van geven en nemen. Zo moeten dragers van een *Obia* vaak bepaalde trefu (taboes) in acht nemen. Zolang de taboevoorschriften worden nageleefd, zal de *Obia* dienstbaar zijn, maar wanneer de drager de *trefu* negeert, kan hij of zij met boosheid en afstraffing geconfronteerd worden. Iemand kan zijn of haar gave of kracht om ziektes te genezen verliezen en zelf getroffen worden met ziekte of ander onheil.

We moeten echter niet al te veel autonome macht bij deze Obia en andere winti leggen. Veel van mijn informanten, of het nu ervaringsdeskundigen, sabiman of duman zijn, leggen de verantwoordelijkheid voor een goed leven bij zichzelf en beperken de eventuele macht van een winti uiteindelijk tot de menselijke wil. Duman Elly Purperhart, bijvoorbeeld, is hier heel duidelijk over:

Zonder jou kan die winti zich niet manifesteren, het is jÓuw lichaam dat hij daarvoor gebruikt. Zonder jou kan hij niet praten, met jÓuw mond praat hij, dus in jou, door middel van jou praat hij, dus je bent altijd haar baas of zijn baas.

Deze vorm van antropocentrisme geldt wellicht nog sterker voor een andere 'categorie' winti die, meer dan de hierboven beschreven 'natuur-winti', direct verbonden is met de mens, het menselijk lichaam, zijn of haar zieleven en eschatologische lot.

Mens/mensbeeld: kra (yeye), dyodyo en yorka

Mensen, als kinderen van de Schepper, vormen een volgende schakel in de wintikosmologie. De mens wordt hierbinnen deels als biologisch en deels als geestelijk wezen begrepen en is als zodanig volledig geïntegreerd in de kosmologie en verbonden met de winti en *Anana* (cf. Wooding 1972: 122). Het biologische, vergankelijke gedeelte van de mens bestaat uit het lichaam en bloed en is verbonden met de aardse ouders. Het geestelijke of spirituele wezen bestaat uit de triade *kra*, *dyodyo* en *yorka*, welke ook wel beschouwd worden als de menselijke winti of de winti binnen de mens. Via deze winti is de mens opgenomen in bredere wintiwereld. **[xxix]**

De *kra* wordt wel vergeleken of vertaald met de ziel of goddelijke vonk in de mens en zetelt (als mensen het al kunnen lokaliseren) in het hoofd of het hart. **[xxx]** Deze winti is net zoals alle andere winti van *Anana* afkomstig, maar dit sluit het geloof in reïncarnatie van de *kra* niet uit. De *kra* kent ook andere benamingen, waarvan *yeye*, *skin* en *(mi) egi ik*, (mijn) 'eigen ik' of 'ikke' de meest bekende zijn (cf. Wekker 1994: 90-93). Verder worden er wel vergelijkingen gemaakt met persoonlijkheid, persoonlijke ziel, innerlijk zelf of ego en worden er omschrijvingen als levensgeest, huismeester of gastheer van het lichaam gehanteerd. **[xxxi]**

Opmerkelijk is dat de *kra* een vrouwelijke en een mannelijke kant in zich herbergt, respectievelijk de *misi* (mevrouw, juffrouw) en de *masra* (meneer, meester). Deze *misi* en *masra* hebben hun eigen namen, die bepaald worden door

de geboortedag van een persoon (Wekker 1994: 86, 90). De kra biedt bescherming en kan informatie, vaak in de vorm van waarschuwingen, geven (zie e.g. Wekker 1994: 86-89; Van der Pijl 2003: 109). Een harmonieus bestaan, zo zullen we nog zien, is gebaat bij serieuze aandacht voor de kra, die min of meer de vertegenwoordiger is van controle en balans in iemands leven.

Binnen de wintifilosofie beïnvloedt de kra tezamen met de *dyodyo* verder het vermogen om te denken en handelen, iemands karakter of mentaliteit en in belangrijke mate het welzijn van een persoon (Wooding 1972; Venema 1992). De *dyodyo* worden dan als de bovennatuurlijke ouders beschouwd, die een mens vanaf het moment van conceptie beschermen. Ieder mens heeft twee *dyodyo*, een vrouwelijke en een mannelijke, die in het Sranantongo vaak *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden genoemd. [xxxii] Deze *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden gezien als persoonlijke 'beschermers', die de kra van Anana hebben ontvangen en geschonken hebben aan een aards kind. Ze worden daarom ook wel eens vergeleken met de christelijke beschermengelen of engelbewaarders. De *dyodyo* zijn normaliter afkomstig uit één van de hierboven beschreven *winti-pantheons* en zijn verbonden aan de plaats waar iemand verwekt is. Mensen dienen, net zoals met andere *winti*, rekening te houden met hun *dyodyo* en hen bijvoorbeeld zo nu en dan tevreden stellen of te eren om van bescherming zeker te zijn. Ziekte, tegenslag of ongeluk in het leven wordt niet zelden toegeschreven aan het feit dat iemand niet rein leeft en zijn of haar kra en *dyodyo* niet goed verzorgd heeft. *Doti skin* (in dit geval onrein leven, letterlijk 'vuil lichaam') en *saka kra/yeye* ('kra-verwaarlozing' of 'geestverlaging', letterlijk het laten zakken van je kra/yeye) kunnen niet alleen aan de wieg staan van allerhande onheil en fysiek leed, maar zijn niet zelden ook van invloed op het aanzien van een persoon (zie e.g. Van der Pijl 2003). Een sterke kra staat namelijk voor zaken als zelfrespect, zelfvertrouwen en voor jezelf opkomen en wordt vaak geassocieerd met eerlijkheid en rechtvaardigheid (zie e.g. Wooding 1972: 126; Venema 1992: 74).

Het is, kortom, voor velen van groot belang om de *dyodyo* en vooral de kra in ere te houden en te weten wat ze 'verlangen', teneinde het leven enigszins in goede banen te kunnen leiden. Er bestaat dan ook een heel scala aan handelingen en rituelen om de kra te verzorgen, vereren en consulteren. De kra speelt verder ook een opmerkelijke rol in het denken en praten over het zelf (en anderen). Wekker (1994: 90-93) besteedt hier de nodige aandacht aan en laat zien dat de wintiterminologie, vooral een woord als kra of één van de synoniemen hiervoor,

een welhaast onuitputtelijke bron biedt om te refereren aan 'ik'. Zij spreekt onder meer van een zeer rijke etnosemantiek met betrekking tot het zelf en een polymorf of dynamisch Ik-systeem. De kra kan verder, net als andere winti, het handelen van mensen in grote mate beïnvloeden en/of 'verklaren'. Zo kan het gebeuren, zoals ook Wekker (1994: 87) aangeeft, dat iemands kra iets anders wil dan zijn of haar 'ik'. Hierbij is het zelfs mogelijk dat de persoon in kwestie 'zichzelf als persoon' (zijn of haar 'ik') even opzij zet om naar de kra te luisteren. Mensen kunnen dit laatste vrijwillig doen of zich hiertoe gedwongen voelen (zie e.g. Van der Pijl 2003: 109-110). Eén en ander stelt mensen in staat om op verschillende momenten en in verschillende contexten verschillende aspecten van het zelf naar voren brengen, en bepaalde handelingen of gedrag uit te leggen. Wekker (1994) grijpt deze kwaliteit aan om een Creoolse meervoudige subjectiviteit te schetsen, die plooibaar, transitioneel, samengesteld en strategisch interactionistisch is. **[xxxiii]** Ik zou nog een stapje verder willen gaan door te spreken over een Creoolse dividualiteit (zie Van der Pijl 2003), waarbij personen als loci van (spirituele) relaties in staat zijn zich daadwerkelijk te splitsen (cf. Strathern 1988, 1990; Douglas 1995).

De *yorka* vormt, tot slot, het derde component van de menselijke spirituele drie-eenheid en begint eigenlijk pas een rol te spelen wanneer de mens overlijdt. We zullen hem of haar derhalve nog veelvuldig tegenkomen. Er bestaan nogal wat verschillende opvattingen over wat er na een overlijden exact gebeurt met de verschillende componenten uit de hier besproken triade, waarbij vooral het tijdsbestek en het verband tussen de verschillende winti bron van onduidelijkheid en onenigheid zijn. **[xxxiv]** In de volgende hoofdstukken zullen we nader kennismaken met verscheidene percepties ten aanzien van een eventueel leven na de dood en de plaats van de *yorka* (als geest of ziel van de overledene) hierbinnen. Alhier wil ik volstaan met een korte beschrijving van de *yorka* als laatste element uit de spirituele triade.

Over het algemeen wordt deze winti beschouwd als dat deel van het spirituele wezen dat na iemands dood naar *dedekondre* (dodenrijk) gaat, waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. Hierbij wordt aangenomen dat de *yorka* de ervaringen die de mens tijdens zijn leven heeft opgedaan, behoudt en hiermee blijft voortleven in het land der doden (cf. Wooding 1972: 133). Naast deze ervaringen behoudt de *yorka* ook de karaktertrekken van zijn of haar menselijke evenknie. Eén en ander leidt tot de

veronderstelling dat een persoon die tijdens zijn of haar leven goed was, een goede yorka zal hebben, en een persoon die tijdens het leven slecht was, een slechte. Yorka kunnen verder een bijzondere rol (blijven) spelen in het aardse bestaan: ze hebben de macht om hun familieleden te beschermen of (met ziekte) te straffen en kunnen om verschillende redenen nabestaanden behoorlijk lastig vallen. We zullen in de volgende hoofdstukken zien dat yorka niet altijd (direct) overgaan naar het dodenrijk, maar kunnen blijven dwalen. In zo'n geval wordt meestal aangenomen dat overleden personen zich (nog) niet met de dood kunnen verzoenen en nog deel aan het leven willen hebben of dat de rituelen voor de dode niet goed zijn uitgevoerd, waardoor er geen goede scheiding (*prati*) met de nabestaanden heeft plaatsgevonden en de yorka van de overleden persoon nog niet naar het dodenrijk kan vertrekken. Bijgevolg blijven yorka zich ophouden en niet zelden manifesteren in de omgeving of dromen van nabestaanden. Vaak kunnen ze dan worden waargenomen, precies zoals zij waren toen zij nog leefden. Rondzwervende yorka worden echter ook wel in andere gedaanten waargenomen of maken zich kenbaar via een specifieke geur. [xxxv] Goede yorka zijn mensen echter gunstig gezind en laten zich niet gemakkelijk waarnemen. Ze worden vereerd door bijvoorbeeld voedseloffers en dans aan het begin van bepaalde winti-ceremonieën. Boosaardige yorka daarentegen kunnen mensen flink dwarszitten en kwaad doen. Als een yorka verschijnt, spreekt deze de taal die de overledene sprak toen hij of zij nog leefde, maar dan wel op een nasale wijze waardoor het nauwelijks verstaanbaar is voor nietingewijden (Muler 1988; Schoffelmeeer 1988). Na verloop van tijd krijgt een overledene de status van voorouder en 'verandert' de yorka (yooka) in een *kabra* (*kaaba*) of *profen*. Deze voorouder-winti kunnen een belangrijke rol spelen in het leven van zowel Creolen als Marrons.

Daar waar Creolen echter vooral een beroep doen op de voorouders in geval van nowtu, hebben de kaaba van Bosnegers een opvallende plaats in het alledaagse leven. Met name in het binnenland wordt onder Bosnegers veel waarde gehecht aan 'voorouderverering' en worden de kaaba bij verscheidene gelegenheden aangeroepen om bescherming of hulp te bieden. Als dank en beloning voor hun bijstand wordt op gezette tijden een voedsel-, drank- of plengoffer gebracht (cf. Muler 1988).

Binnen de winti zijn mensen, afsluitend, onderdeel van een spirituele wereld door de band met de dyodyo of 'bovennatuurlijke ouders', die op hun kind letten en het

beschermen. Zij hebben van Anana de kra ontvangen, die zij aan hun aardse kind hebben geschonken. Na de dood, is een veelgedeelde doch niet onomstreden opvatting, keert deze kra terug naar de dyodyo, terwijl een ander gedeelte van het menselijk wezen, de yorka, naar dedekondre gaat. Hiernaast zijn er nog vele andere contacten met de winti uit de verschillende pantheons mogelijk. In deze optiek maakt de spirituele structuur en ook het handelen van de mens een wezenlijk deel uit van een bovennatuurlijke wereld, en bestaan er duidelijke banden tussen de aardse wereld van de mensen enerzijds en de winti- en dodenwereld (waar de voorouders vertoeven) anderzijds. Het christelijk gezag heeft deze wintikosmologie, alsmede het mensbeeld, de levenswijze en de 'afgodische' praktijken die ermee gepaard gaan, vanaf het vroegste moment van zending en missie in meer of mindere mate afgekeurd en getracht te verbieden of vervangen door een christelijke beschouwing en praxis. Het voorlopig resultaat wijst op een ingewikkelde brei van religieus-spirituele opvattingen, gebruiken en rituelen, waar winti en christendom naast en door elkaar heen gepercipieerd, beleefd en gepraktiseerd worden. Dit uit zich soms bijzonderlijk nadrukkelijk, zullen we nog zien, in de verschillende rites de passage rondom dood en rouw. Laten we, voor een beter begrip hiertoe, allereerst eens kijken hoe het christendom voet aan Surinaamse bodem heeft gekregen: kruis.

Kruis: zending, missie, religieus pragmatisme & eclecticisme

*Te soema jam alla presiri vo kondre
dem lafoe dem singi tee trawan verrondro
dem Dansi, dem hoeroe, dem soetta, dem droengoe
na irri Prefoeroe vo kondre dem Soengoe,
te vo dem de dorro da Liebitem dia,
ke sani tan loekoe dem sama dan janda?
wan ogri, wan Pina, di node vo taki
O soema drai lebi bifo a kom lati.*

[Wie alle genoegens van het leven geniet
lachen, spelen, zingen en dansen
't vlees vrolijk naar hartelust
zo dat zij in lichtzin dronken
en in zonde verzonken
door dit leven heentuimelen
tot zij vaak zo sterven:

maar ach wat wacht hen dan?
Vreselijke kwelling en pijn zonder einde
Daarom o mens, bekeer je, bedenk je
voordat het te laat is.][xxxvi]

Bekering was ten tijde van de oprichting van de West-Indische Compagnie in 1621 en lange tijd daarna geen wezenlijk onderdeel van de kolonisatiegedachte. Integendeel, tegenover het apostolisch imperialisme van bijvoorbeeld de Spaanse conquistadores stond een mercantilistisch imperialisme van de Nederlandse kolonistoren, die vanaf het vroegste begin “suiker voor de planters” verhieven boven de “zaligheid voor de slaven” (Van der Linde 1966: 10-11, 167; zie ook Fulgentius 1983 [1934-1939]: 300-301). De eerste christelijke kerken in de Surinaamse kolonie hadden derhalve het karakter van planters- of handelskerken en namen de verspreiding van het ‘ware geloof’ niet erg serieus.

De gereformeerde geloofsleer en de hervormde kerk, die in Suriname als respectievelijk staatsreligie en staatskerk fungeerden, en de lutherse gemeente, die in 1741 een eigen kerk mocht stichten, zijn dan ook van geringe betekenis geweest in zending en bekering. Zowel de hervormde als lutherse kerken bestonden aanvankelijk geheel uit blanken, die niet alleen een desinteresse toonden voor bekeringswerk, maar ook regelmatig weerstand boden tegen evangelisering onder slaven. Godsdiensttoefening leidde binnen hun visie alleen maar tot tijdverlies en had bovenal geen enkele zin, gezien slaven binnen het plantocratische wereldbeeld als inferieure wezens werden beschouwd, die het christendom niet waardig waren. De eerste zendingspogingen werden ondernomen door labadisten, die zich wél geroepen voelden, maar jammerlijk mislukten in hun zendingsinspanningen en reeds in 1732 de kolonie verlieten.][xxxvii] Het waren uiteindelijk de herrnhutters die de aanzet gaven tot grootschalige kerstening, maar ook dat ging niet zonder slag of stoot.

In dienst van de Heiland: herrnhutterzending

In 1734 kreeg de Saksische graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorff, die goede connecties met het Nederlandse vorstenhuis had, toestemming tot prediking in Suriname voor zijn evangelische broedergemeente (ebg), welke bestond uit volgelingen van de eens verketterde Tsjechische priester Johannes Hus (Steinberg 1933: 32-34; Lenders 1996: 53-55).][xxxviii] In 1735 arriveerden de eerste broeders in de kolonie met de opdracht “bij den gewonen arbeid te onderzoeken, of er onder de Wilden (Indianen) en Mooren (Neger-slaven) iets voor

den Heiland te winnen was” (Steinberg: 1933: 35). Hun zendingsmissie boekte aanvankelijk weinig succes. Om eerder genoemde redenen zagen plantagehouders weinig in de bekeringsidealen, terwijl met name de gereformeerde blanke elite ronduit vijandig stond tegenover de herrnhutters, die als buitenstaanders, zelfs kettters en “schadelijke dwaalleeraars” werden beschouwd (Steinberg 1933: 39; Lenders 1996: 74, 75). Kerstening vormde bovendien een ernstige bedreiging voor het koloniale productiesysteem. Bekering zou namelijk betekend hebben dat de meesters erkenden dat slaven mensen waren, aan blanken gelijk - dus met recht op vrijheid - hetgeen één van de belangrijkste argumenten vóór slavernij zou ontmantelen. Na enige jaren van tegenwerking kregen de zendelingen dan ook wel toestemming om onder de Indianen te prediken (zie e.g. Steinberg 1933: 47-81; Vernooij 1989) en werden ze later van gouvernementswege zelfs gevraagd om bekering van de ‘weggelopen slaven’, de Bosnegers, ter hand te nemen (Lenders 1996: 74, 140-141), maar werden zij nog steeds ver van de slavenbevolking gehouden. **[xxxix]**

De zendingsarbeid onder de *Busnenge* verliep, ondanks het fiat van het gouvernement en zonder tegenwerking van blanke zijde, weinig voorspoedig. Nadat in 1760 en 1762 vrede was gesloten met respectievelijk de *Ndyuka* en de *Saramaka* trokken in 1765 enkele broeders het binnenland in. Het gouvernement zag in de zendelingen “de beste, betrouwbaarste en goedkoopste politie” (Weiss 1919: 104). De *Busnenge* op hun beurt zagen deze zendelingen, niet onterecht, als verlengstuk van het gouvernement, hetgeen de nodige argwaan en onwelwillendheid opleverde. Met name de *Ndyuka* voelden er weinig voor om de zendelingen toe te laten, waardoor het bekeringswerk zich vooral richtte op de *Saramaka*. En hier leek het er aanvankelijk op dat de zending vruchten zou gaan afwerpen. In 1771 liet *Alabi* (of *Arabi*), zoon van de voormalige *Saramakaanse gaama Abini* en later zelf *gaama van de Saramaka*, zich dopen. Hij gaf zich hierbij de doopnaam Johannes en zou zijn nieuwe geloof tot zijn dood in 1821 trouw blijven. Johannes Alabi betekende voor de zendelingen een enorme steun: hij vergezelde hen op hun reizen door het binnenland en hielp hen met het vertalen van delen van de bijbel in het *Sranantongo*. **[xl]** Ondanks de inspanningen van Alabi en de herrnhutterbroeders volgden weinig stamgenoten echter het voorbeeld van hun gaama. Dit lag voor een deel aan het geringe aantal zendelingen dat werkzaam was in deze contreien, waarvan velen bovendien snel ziek werden en een aantal aan malaria stierf.

De Europese zendelingen waren simpelweg niet bestand tegen de levensomstandigheden en heersende ziektes van het binnenland, dat niet voor niets de naam *dedekondre* (dodenland) droeg (Steinberg 1933: 241, 250; Van Raalte 1973: 133; Lenders 1996: 143, 210). Nog minder waren zij echter bestand tegen het verzet en de eigengereidheid van vooral vrouwen, die volgens de zendelingen een prominente rol speelden in de 'eigen religie' (Lenders 1996: 144, 156). Deze 'eigen religie', veelal gepresenteerd als 'afgoderij' en 'bijgeloof', was de broeders een doorn in het oog en werd ervaren als grootste obstakel bij het bekeringswerk. Eén en ander stuitte de zendelingen zo tegen de borst, dat een broeder zelfs eens schreef dat een verblijf "te midden van wilde negers" meer weg had van een voorproefje van de hel (Staehelin 1918a in Lenders 1996: 142). Het frustrerendste voor de zendelingen was daarbij dat ook reeds bekeerde Busnenge voortdurend blootstonden aan 'heidense invloeden en verleidingen'. Christenen werden onverminderd uitgenodigd door hun 'heidense' verwanten voor bijvoorbeeld feesten en begrafenissen of ze voelden zich verplicht dit soort gelegenheden bij te wonen. Met name de begrafenissen en allerlei andere praktijken rondom de dood waren de zendelingen een gruwel. In de ogen van vele broeders waren het uitgelezen demonstraties van goddeloosheid en bekeerde gemeenteleden werden dan ook met klem verzocht dit soort gelegenheden te mijden en zich van hun 'heidense landslieden' af te wenden (Lenders 1996: 144, 281). Niet-christelijke stamgenoten, waaronder niet zelden leidinggevend, probeerden op hun beurt bewust kersteningpogingen te verhinderen of verzochten de zendelingen hen met rust te laten (e.g. Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 144, 283-284). De zendingsarbeid van de evangelische broeder gemeente onder de Busnenge leverde daardoor maar een gering aantal dopelingen op (zie Riemer 1801; Staehelin 1913-1919; Price 1990; Lenders 1996) en wekte, met name onder de Ndyuka zoveel weerzin op, dat zendelingen in de regel onverrichterzake weer stadwaarts vertrokken (Steinberg 1933: 265-266; Lenders 1996: 211). Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw werd de binnenlandzending daarom steeds meer overgelaten aan Surinaamse bekeerlingen, maar ook zij waren weinig succesvol.

Tegenwoordig heeft nog geen tiende van de totale Busnenge bevolking zich bekeerd tot het geloof van de broedergemeente en vormt de eens zo verketterde eigen religieus-spirituele beleving van *gaan gadu* en *kaaba* immer een belangrijke pijler onder het Busnenge-bestaan. **[xli]** Een uitzondering op dit relaas vormen de Matawai, waarvan al een groot deel bekeerd was vóór de twintigste eeuw. De

kerstening van de *Matawai* heeft een bijzondere plaats in de geschiedenis van het christendom in het Surinaamse binnenland, en kreeg binnen de kronieken van de broedergemeente regelmatig het predikaat 'merkwaardig verschijnsel' en 'nieuw wonder', daar de bekering grotendeels 'van binnenuit' heeft plaatsgevonden (Steinberg 1933: 256). Hoofdroespeler in dit kersteningverhaal is de profeet Johannes King (ca. 1830-1898).**[xlii]** Deze kleinzoon van de *Matawai granman Kodjo* had via visioenen en dromen de opdracht van God ontvangen om zijn stamgenoten en andere 'heidense' Busnenge te bekeren. Hij bekeerde zich tot het christendom, liet zich dopen en werd tot evangelist opgeleid. In deze hoedanigheid en voortdurend aangespoord door visioenen slaagde hij er in veel van zijn familieleden en stamgenoten voor het nieuwe geloof te winnen.**[xliii]**

Heden ten dage is het christendom nog steeds wijdverspreid onder deze Busnenge. Het merendeel van de Matawai beschouwt zich als christen en behoort tot de evangelische broedergemeente. Dat betekent echter niet dat zogenoemde 'prechristelijke', 'traditionele' percepties en gebruiken weggevaagd of vervangen zijn. We zullen zien dat vele Matawai, net zoals een groot aantal Creolen, bewegen met en tussen kruis en kalebas. Een bestaan dat zelfs de profeet Johannes King niet vreemd was (zie Green 1974: 64; Zamuel 1994: 100-101; De Beet 1995: 32; Lampe 2001: 100). Steinberg (1933: 264) spreekt daarom ook van de "uiterlijke kerstening" van de Matawai. Een opvatting die decennia later nog steeds leeft en geldt voor het gros van de bekeerde Marrons. Een voormalige preses van de evangelische broedergemeente John Kent, zelf afkomstig uit het binnenland, stelt in 1981 bijvoorbeeld: "Als christenen hebben wij gefaald de zekerheid te geven, die de stamreligie bood". Enkele jaren later schrijft hij onomwonden dat "[h]et christendom heeft gefaald als het erom gaat in geestelijke zin iets belangrijks te betekenen voor de Marrons. Het is er niet in geslaagd om werkelijk door te dringen tot hun geestelijke wereld" (in Vernooij 1996: 115).

De zending onder Creolen (slaven en vrijen) zou uiteindelijk succesvoller zijn. Vooral in Paramaribo konden de herrnhutters al vroeg rekenen op enig welslagen (zie Steinberg 1933: 112; Helman 1968: 80; Lenders 1996: 124-125; Hoogbergen & Ramsodh 2002: 7). Op de plantages werd het bekeringswerk tot in de negentiende eeuw niettemin gefrustreerd door weerstand, tegenslag en een gebrek aan zendelingen (Hoogbergen & Ramsodh: 2002: 7). Na de definitieve beëindiging van de slavenimport, in 1826, trad er echter een opmerkelijke verandering op in de houding van het gouvernement, plantagedirecteuren en

slavenbezitters. Zij toonden zich 'ineens' bereid het christendom onder slaven te verbreiden en hun oorspronkelijke weerstand verdween welhaast als sneeuw voor de zon. Drijfveer achter deze kentering was de utilistische gedachte dat het christelijke geloof de slaven zedelijk zou verheffen, waardoor hun gezinsleven 'stabiel' zou worden en er meer kinderen geboren zouden worden. Dit laatste was van groot belang, aangezien er geen toevoer van slaven uit Afrika meer mogelijk was en het sterftekansoverschot in de kolonie dus niet meer met nieuwe slavenimporten kon worden aangevuld. Daarbij hoopten de plantage-eigenaren dat een christelijke levenswijze de arbeidsethos van slaven zou verbeteren. **[xlix]** De sociale distantie tussen de blanke elite en slaven moest evenwel gehandhaafd blijven. Het was daarom ook niet gewenst dat slaven tot dezelfde kerk toetraden als hun meesters. Zij mochten slechts lid worden van de 'minderwaardige' kerken, ofwel de broedergemeente en (later) de katholieke kerk, die het predikaat 'volkskerken' zouden krijgen. In de 'blanke kerken', te weten de hervormde of lutherse kerken, zouden nog steeds weinig slavenbekenningen plaats vinden (Lenders 1996: 212).

Met de oprichting in 1828 van de Maatschappij ter bevordering van het godsdienstig onderwijs onder de heidense bevolking in Suriname, beter bekend als de Haagsche Maatschappij, kreeg de kerstening van slaven een extra impuls. Het belangrijkste doel van de Maatschappij was het zendingswerk van de evangelische broeders onder de slaven (financieel) te steunen (zie Steinberg (1933: 125-131); Zeefuik (1973); Lenders (1996: 212-214); Hoogbergen & Ramsodh (2002: 7). Verder werden er van gouvernementswege verordeningen afgekondigd om het christendom onder slaven en vrijen aan te moedigen en werden 'heidene' niet meer als staatsburgers erkend. Slaven konden bovendien pas vrijgelaten of -verklaard worden wanneer ze toegetreden waren tot een christelijke (of joodse) gemeente. En alleen christelijke (of joodse) slaven konden aanspraak maken op een plechtige begrafenis (Lenders 1996: 213). Bovenstaande ontwikkelingen leidden tot een groei van het aantal gedoopte of kandidaatgedoopte herrnhutterslaven, ook op de plantages (zie Steinberg 1933: 133-135; Van der Linde 1956: 140-141). Na de emancipatie en het staatstoezicht zette deze groei zich voort. Met name de stadsgemeente groeide sterk (zie Van Raalte 1973: 191; Vernooij 1998: 154).

Dat het zwaartepunt toch weer in de stad kwam te liggen, heeft deels met de mobiliteit te maken, die vooral na de beëindiging van het staatstoezicht op gang

kwam. Veel vrijen verlieten de plantages en trokken naar Paramaribo. Maar deze vroege urbanisatie verklaart niet alles. De zending in de districten had simpelweg te lijden onder voortdurende weerstand en desinteresse van de slaven en later vrije bevolking aldaar. Velen bleven de eigen (winti) opvattingen trouw en dulden daarnaast geen of slechts oppervlakkig de nieuwe, christelijke religie, zoals die uitgedragen werd door de herrnhutterbroeders. Vooral de bewoners van Para, die het meest intensief in aanraking kwamen met de religieus-spirituele praktijken en percepties van de Busnenge, stonden en staan nog steeds bekend om hun afkeurende of ambivalente houding tegenover de christelijke boodschap (Steinberg 1933: 144; Schoonheym 1980: 44-52). Ook het district Coronie, dat net als Para lange tijd geïsoleerd en grotendeels Creools is gebleven, kent een historie van verzet of een grote onverschilligheid jegens de herrnhutterkerk (Klinkers 1994; Klinkers 1997: 135-136, 140, 143; Lenders 1996: 292-293). Na de emancipatie slaagden bovendien missionarissen, die sinds 1843 een vaste statie te Coronie hadden (Vernooij 1998: 54), erin om meer en meer vrijgemaakte slaven te winnen voor het katholicisme (zie e.g. Van Coll 1884; Klinkers 1994). De Creoolse bevolking van Coronie is daarom tegenwoordig overwegend katholiek, waarbij winti, net zoals in de Para, nog steeds springlevend is en niet in het minst de kabra een belangrijke plaats innemen in het leven van vele Coronianen of Creolen van Coroniaanse afkomst. **[xlv]**

Ondanks deze weerstand in de districten groeide de herrnhutterkerk uit tot een Creolenkerk. Het aantal leden van de stadsgemeente groeide zelfs zo snel, dat de zendelingen van massabekeringen spraken (Lenders 1996: 353). Tot ver in de twintigste eeuw vormde de broedergemeente de grootste christelijke kerk in Suriname. Deze volkskerk of negerkerk, zoals ze in het verleden vooral genoemd werd, bleef desalniettemin lange tijd een *quantité négligeable* of zelfs voorwerp van minachting en antipathie (Steinberg 1933: 217). Het zal niet verbazen dat deze sentimenten vooral afkomstig waren van leden van de “deftige Hollandsche gemeenten” (Steinberg 1933: 219), oftewel de hervormde en lutherse kerken, die de sociale en ook fysieke afstand tussen ‘wij’ en ‘zij’ zolang mogelijk in stand probeerden te houden of in ieder geval hun eigen etnische en culturele identiteit op deze wijze trachtten te manifesteren. **[xlvi]**

Andersom werd deze afstand in zekere zin ook door Creolen zelf gecultiveerd. Als tegenhanger van de blanke kerken oefende de ebg al aantrekkingskracht uit op slaven en later ook op hun nazaten. Tot op de dag van vandaag wordt anitri nog

met grote regelmaat en vaak niet zonder trots geassocieerd met een 'echte' volkskerk, de kerk van de volkscreolen, of zwarte kerk: *blakaman kerki*. Het predikaat grootste kerk heeft de ebg echter af moeten staan aan de katholieke kerk die, zoals we hieronder zullen zien, na een moeizame start steeds succesvoller werd in zijn bekeringsactiviteiten onder het Afrikaans-Surinaamse volksdeel.

Een kruis voor een kankantri: de katholieke missie

Het is betreurenswaardig dat er niet één priester of religieus gevonden wordt in het vierhonderd mijl lange kustgebied van Amazone tot Cumana en in het bijna oneindig uitgestrekte binnenland van Noord tot Zuid, om er een ontelbare menigte volks te onderrichten in het geloof. De andere stammen van Amerika kunnen geholpen worden door de Spanjaarden en Portugeezen, maar niemand denkt aan het zielenheil van dezer volken.

Aldus verzuchtte pater Pelleprat in 1655 (in Fulgentius 1983 [1934-1939]: 42). Zijn beklag zou tekenend worden voor het katholieke bekeringswerk, dat aanvankelijk vele obstakels heeft gekend. Vanaf de vroegste wording van de kolonie zinspeelden katholieke geestelijken op actieve deelname in de Surinaamse kerstening, met als hoogste doel: "zielen winnen voor God" (Bossers 1884: 22; Fulgentius 1983 [1934-1939]: 53). Maar lange tijd werd dit streven danig gefrustreerd. Naast de geringe belangstelling voor bekeringswerk in de jonge kolonie, brachten de Zeeuwse veroveraars in 1667 het calvinisme met een streng antikatholieke houding. Ook na de Zeeuwse overdracht van de kolonie aan de *Geoctroyeerde Sociëteit Suriname* veranderde er weinig aan het antipapisme (Hartsinck 1770: 645-646). Bovendien kampte de katholieke missie met een gebrekkige financiële positie. Tegenwerking, hoon, honger en ziekte vormden het lot van de eerste missionarissen, die vaak maar korte tijd en in alle heimelijkheid hun werkzaamheden uitvoerden. **[xlvii]**

Dientengevolge waren er vóór de negentiende eeuw nauwelijks katholieke priesters te vinden in Suriname (Vernooij 1998: 16-25). Door onder meer een soepelere houding van de koloniale autoriteiten kon hierin verandering optreden en verwierf de katholieke gemeente langzamerhand een rechtmatige plaats in de samenleving (zie e.g. Vernooij 1998: 29-30). Deze verbeterde positie en voorzichtige activiteiten zoals ziekenzorg en andere 'liefdewerken' legden uiteindelijk het fundament voor een opvallende groei, die zich enkele decennia voor de afschaffing van de slavernij inzette en na de emancipatie gestaag

doorzette (Abbenhuis 1966, tabel 10; Vernooij 1998: 40-41, 53-54). We moeten hierbij niet vergeten dat deze groei ook alles te maken had met de al eerder genoemde koppeling van het staatsburgerschap en *manumissie* aan toetreding tot één of andere christelijke (of joodse) denominatie, waardoor het moeilijk aan te geven is in hoeverre er sprake was van een daadwerkelijke omvangrijke bekering tot het katholieke geloof. Vernooij (1998: 58-59) spreekt daarom ook wel van “katholiek op z'n Surinaams”, waarbij bijvoorbeeld de katholieke dogma's omtrent het monogame huwelijk, de wettigheid van kinderen bij het doopsel en de regelmaat van het bijwonen van kerkdiensten niet zo nauw werden (en worden) genomen. Dit gold voor de nieuwe parochianen die zich tot het katholicisme hadden gewend, maar evengoed voor lokale priesters, die veel door de vingers zagen. Zo was de katholieke kerk erg snel met dopen en doopten priesters ook gemakkelijk zieken en stervenden om hen de “eeuwige zaligheid” aan te zeggen (Vernooij 1998: 59; Vernooij 1996: 25-26).

De katholieke geestelijken waren echter niet zo soepel ten aanzien van winti en gaan gadu. Integendeel, ze bleken net zo rigide als hun herrnhutterbroeders en -zusters: de ‘afgoderij’ van slaven en hun afstammelingen moest vervangen worden door het christendom. Voor deze houding is niets karakteristieker dan de daad van de bijzonder ijverige pater Wennekers. Deze priester liet, in 1821, op de plantage *La Ressource* een *kankantri* omhakken. De boom, die de slaven vereerden, werd door Wennekers en de zijnen als afgodisch beschouwd. Op de plaats van de omgehakte *kankantri* ‘plantte’ hij een kruis. Een duidelijker signaal, dat nog op vele plaatsen herhaald zou worden, kon er niet gegeven worden. **[xlviii]** Er waren ook subtielere methoden om de ‘heidene[n]’ kennis te laten maken met het katholicisme en het ‘evangelie door het kruis’. Zo vertaalde dezelfde Wennekers het Latijnse lied *Vexilla Regis* (‘het vaandel van de koning’) in het Sranantongo met *Na Kownu Fragatiki* (zie Wennekers 1822; Vernooij 1996: 26-27; Vernooij 1998: 35; Jabini 2000: 33). **[xlix]** In dit soort ‘vertalingen’ kunnen we een vroege poging tot syncretisering zien, hoewel het gebruik van eigen taal en symboliek, zoals die van *fragatiki*, om de Blijde Boodschap over te brengen wel een sterk instrumentalistisch karakter had en diezelfde *fragatiki* als heidens zinnebeeld van afgoderij net zo hard weer omgehakt of in brand gestoken werd (zie e.g. Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 252-283; Vernooij 1996: 59-63; Vernooij 1998: 35).

Bovenstaande strategie wierp vooral in het binnenland weinig vruchten af.

Ongeveer een eeuw na aanvang van de boslandzending van de herrnhutters, begaven katholieke geestelijken zich schoorvoetend op het binnenlands missiepad (zie Vernooij 1996: 9, 24, 38-39), waarbij ze dezelfde weerstand en belemmeringen als de ebg-zendingen troffen. Bovendien liepen ze voortdurend achter de feiten aan. Toen bijvoorbeeld de vicaris H. Schaap rond 1879 en 1881 bezoeken bracht aan de Matawai, trof hij vooral mensen die door toedoen van Johannes King *al anitri* geworden waren (Vernooij 1996: 9). Verder was de katholieke kerk maar al te goed op de hoogte van de halfslachtige en mislukte pogingen van de broedergemeente, hetgeen resulteerde in een grote mate van terughoudendheid (zie e.g. Bossers 1884: 133). Anderzijds zijn er talrijke aanwijzingen voor een kleinschalige, doch fanatieke kruistocht tegen allerlei binnenlandse vormen van 'afgoderij'. Net als de herrnhutters hadden ook de katholieken daarbij vooral grote moeite met begrafenissen en rouwbijeenkomsten van de Marrons. [1]

De strijd om de Bosnegerzielen was al met al verre van eenduidig en bleek meerdere dimensies te hebben. Niet alleen moesten (potentiële) bekeerlingen beschermd worden tegen de zogenaamde afgodische invloeden van hun familie, dorps- of stamgenoten - er zijn zelfs voorstellen geweest om dorpen van alleen maar katholieken te stichten (Vernooij 1996: 50; Vernooij 1998: 63-64) - tegelijkertijd waren de zogenaamde heidenen inzet van een langdurige concurrentiestrijd tussen de katholieke kerk en de ebg. Net als de broedergemeente heeft de katholieke kerk evenwel nooit écht vaste voet aan boslandgrond weten te krijgen. Het systeem van *wakakerki*, letterlijk wandelende kerk, waarbij priesters korte bezoeken aan dorpen brachten, vormde hierbij een belangrijk manco. De rondtrekkende missionarissen hadden simpelweg weinig of geen vat op de religieus-spirituele oriëntaties en praktijken van de Busnenge, die in de perceptie van de kerk meestentijds aan "hun lot waren overgelaten en dus hun eigen ding konden blijven doen" (Vernooij 1996: 47). Van daadwerkelijke (grootschalige) bekering vanuit kerkplanting is daarom geen sprake geweest. Dat de katholieke kerk zich toch heeft weten te vestigen onder de eigengereide binnenlandbewoners kan, naast investeringen in organisatie, kadervorming en opleiding van catechisten, vooral toegeschreven worden aan activiteiten op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, sociale- en economische ontwikkeling. [1i]

Wederom kunnen we ons afvragen in hoeverre deze aanvaarding van de kerk is samengegaan met een wérkelijke acceptatie en internalisering van de christelijke boodschap. De priester Joop Vernooij (1996: 131), die meer dan dertig jaar

gewoond en gewerkt heeft in Suriname, zet duidelijk zijn vraagtekens bij “het evangelisch gehalte” van christenen onder de Busnenge:

Is de toetreding tot het Evangelie meer dan alleen de toediening van de sacramenten? In hoeverre zijn de mensen meer geïnteresseerd in het onderwijs, de medische zorg en de sociale activiteiten van de kerk dan in de moeilijke boodschap van de Bijbel die in zo'n merkwaardige taal gebracht is?

Deze vragen zijn in zekere zin ook van toepassing op de kersteninggeschiedenis van Creoolse christenen, die uiteindelijk in grote getale tot *lomsu* bekeerd zijn. De missie was daarbij, net als de herrnhutterzending, het vruchtbaarst onder Creolen in Paramaribo (Vernooij 1998: 63-64). Sterker nog, hier begon de katholieke kerk steeds meer terrein te winnen op de evangelische broedergemeente. Zo bestond de Surinaamse populatie in 1879 uit 45.222 blanken en zwarten. Het koloniale verslag over dat jaar vermeldde 7.283 katholieken tegen 21.003 herrnhutters. In 1900 was de verhouding tussen katholieken en herrnhutters nog ongeveer hetzelfde (respectievelijk 12.777 en 28.027), maar een kleine veertig jaar later, in 1938, telde de katholieke kerk al bijna evenveel leden als de broedergemeente (respectievelijk 29.575 katholieken en 30.277 anitri). Bij de laatste volkstelling in 1980 waren de verhoudingen inmiddels omgekeerd en bestond het christelijk volksdeel in Suriname uit ongeveer 81.000 katholieken en 56.000 herrnhutters (Van Lier 1971 [1949]: 213; Vijfde algemene volks- en woningtelling 1980 Algemeen Bureau voor de Statistiek 1992).**[lii]**

Ondanks deze klinkende cijfers blijft een ambigue houding tegenover het christendom en zijn vertegenwoordigers als een rode draad door de Afrikaans-Surinaamse, Creoolse kerkgeschiedenis heenlopen en zegt kerklidmaatschap lang niet alles over christelijke beleving en religiositeit. “We hebben gedoopt, maar geen christenen gevormd” stelde pater Van Emstede eens in een verslag over zijn werkzaamheden halverwege de twintigste eeuw (in Vernooij 1998: 114). Hij was van mening dat zowel de katholieke kerk als de broedergemeente hooguit mensen aantrokken die van de kerk wilden eten en profiteren. Rijstchristenen waren het, die zich lieten bekeren omwille van mogelijk gewin (e.g. Vernooij 1998: 114, 117, 226). De kerken hadden dan ook nogal wat te bieden: onderwijs, internaten, wezen- en gezondheidszorg. Bovendien werden deze ‘liefdewerken’ vanaf de vroegste kersteningpogingen als effectief middel beschouwd om bekering te bevorderen en aandacht voor het evangelie te trekken, en boden de kerken maatschappelijke en emancipatoire mogelijkheden, hetgeen eveneens van invloed

is geweest op motivaties, lidmaatschap en beleving van kerkelijke identiteit. Een instrumentalistische, pragmatische houding kenschetst kortom zowel bekeerlingen als bekeerders en heeft, zo zullen we hieronder zien, in belangrijke mate bijgedragen aan het gezicht en de positie van anitri en lomsu.

Rijstchristen, emancipatie en pragmatisch geloof

Een neger die kan lezen bezit daarmee een onberekenbare schat. Als hij verkocht wordt of overgeplaatst en geen onderwijs meer kan volgen, zal hij niet terugvallen tot het heidendom, want hij kan het voedsel voor het hart, het Nieuwe Testament, meenemen en hij kan het woord van God aan anderen meedelen. **[liii]**

Zowel de broedergemeente als de katholieke missie kenden een belangrijke plaats toe aan (lees)onderwijs in hun bekeringswerk. Hierbij werd het gebruik van *Sranantongo* aanvankelijk niet geschuwd. Hoewel de herrnhutters weinig vertrouwen hadden in de geschiktheid van deze taal - "een arme taal met weinig woorden" - werd het spoedig ingezet om de christelijke boodschap te verkondigen (Steinberg 1933: 99-101). Nieuw aangekomen zendelingen kregen speciaal les in het zogenoemde 'negerengels' (Lenders 1996: 104) en men ging al snel aan het werk om de eigen godsdienstige teksten te vertalen om als leermiddelen binnen het onderwijs te gebruiken (Steinberg 1933: 153; Lenders 1996: 263). De katholieke kerk volgde dit voorbeeld (zie e.g. Vernooij 1998: 97). Bijgevolg bleef onderwijs, dat voor een groot deel in handen van zending en missie was, tot ver in de negentiende eeuw beperkt tot het leren lezen uit de bijbel en het aanleren van christelijke liederen (e.g. Lenders 1996: 106).

Niet alleen had het meeste onderricht een duidelijke bekeringsstrekking, het vormde ook een belangrijk middel in de onderlinge strijd om zielen. Zo konden de herrnhutters moeilijk voldoen aan bepaalde gouvernementsvoorschriften, zoals onderwijs in het Nederlands gegeven door bevoegde leerkrachten. De missie bleek veel beter in staat om aan deze eisen tegemoet te komen en kon op die manier de concurrentie met herrnhutterzending aangaan, hetgeen in de jaren twintig van de twintigste eeuw zelfs ontaardde in een felle schoolstrijd. In protestantse kringen werd nadrukkelijk gewezen op het dreigend gevaar van verroomsing van de kolonie en er ontstond actie tegen katholieke scholen. Dit laatste mocht niet veel baten, want de missie ging haar eigen gang. Bovendien stonden de katholieke scholen hoog aangeschreven (Vernooij 1998: 96-97). Dit laatste had alles te maken met aanzien en kwaliteit, die het onderwijs van de ebg en katholieke kerk te bieden had. "Wij nemen onze leerkrachten uit het

negervolk, terwijl het gouvernement de haren uitsluitend uit de lichtgekleurde, hollandssprekende bevolking kiest” verklaarde een ebg-preses eens het gebrekkige niveau van het herrnhutteronderwijs (in Lenders 1996: 366). De katholieke kerk, haar instituties en leden waren daarentegen, net als gouvernementsinstellingen, “meer overhellend naar de mensen van stand, naar de lichtgekleurden, naar de rijkeren” (Vernooij 1998: 224). In een sterk gesegregeerde samenleving, waar kleur en status tot ver in de twintigste eeuw nauw verbonden waren met elkaar, was dit niet zonder gevolgen. Lidmaatschap van de katholieke gemeente en/of van haar instituten, zoals de katholieke scholen, was zeker voor veel Creolen een middel tot aanzien en eventuele stijging op de maatschappelijke ladder. Hierdoor oefende de katholieke gemeente een paradoxale aantrekkingskracht uit op met name personen uit de donkergekleurde volksklasse, die zich tegelijkertijd aangelokt en achtergesteld voelden door deze kerk aan haar instellingen. De gevolgen hiervan zijn nog steeds merkbaar, getuige onderstaande ‘bekentenis’ van een van mijn wat oudere informanten:

[...] er zijn veel zwarte katholieken die op de één of andere manier een trauma hebben overgehouden aan hun schoolperiode op de katholieke school. Een heel goede vriend van mij [...] heeft er ábsoluut een trauma aan overgehouden. Die kan fulmineren tegen wat hij daar heeft ervaren als absolute discriminatie [...] althans de Paulusschool waar hij zat [...] Als je nu op straat loopt, bijvoorbeeld, en je ziet zwarte meisjes in een uniform van de [katholieke] Louiseschool, sommige mensen zeggen dan tegen je van nou, d’r is veel veranderd, en ik moet toegeven, ik zeg het heel voorzichtig [...] het is werkelijk zo dat toen ik op school zat, herinner ik mij, zag je weinig zwarte meisjes met [katholiek uniform...]

In het binnenland, waar de stadse standenmaatschappij op grote afstand was, speelden zaken als kleur, status en discriminatie bij bijvoorbeeld schoolkeuze of kerklidmaatschap veel minder een rol, noch geloofsovertuiging vormde altijd de motivatie voor de aanwezigheid van een bepaalde kerk of één van haar instituties. Utilistische overwegingen, waarbij soms handig ingespeeld werd en wordt op de competitie tussen ebg en katholieke kerk, vormen niet zelden de verklaring voor katholieke- of herrnhuttervestiging. Pater Vernooij kent legio (recente) voorbeelden:

Dus bijvoorbeeld Pkin Slee daar is een rk-school. Het dorp is niet rk hoor, dus het is gewoon, laten we zeggen, heidens, maar d’r is een rk-school... De mensen vroegen om een school en die broedergemeente eist natuurlijk van ja, we gaan niet zomaar een school zetten, d’r moeten wat bekeringstoestanden zijn of een

kerk moet er bij zijn. Nou, dus die broedergemeente weigerde en toen zijn ze bij de rk aanbeland en die wilden natuurlijk wel [...] Langetabbetje, grote ruzies gehad, drie internaten waren d'r... En die Bosnegers die wisten natuurlijk ook van die strijd tussen rk en ebg en die wisten ook: jongens, als we rk worden, dan krijgen we dit en dat, en als we ebg blijven niet [...] het is dus gewoon, ja, politiek en toevalligheid. **[liv]**

Ook binnen de gezondheidszorg hebben bovenstaande ontwikkelingen en overwegingen een rol gespeeld. Zending en missie waren bijzonder actief betrokken bij de ziekenzorg en evenals het onderwijs diende ook deze zorg het bekeringswerk. "Met het toedienen van medicijnen kon tegelijkertijd een troostend woord van God aan de zieken worden gebracht", aldus Lenders (1996: 106). Zeker achttiende- en negentiende eeuwse zendelingen, die vaak een gebrekkige medische kennis hadden en weinig geneesmiddelen tot hun beschikking, richtten zich op zielzorg, waarbij de nadruk op de christelijke heilsboodschap lag. Lenders (1996: 271) beschrijft hoe zendelingen vooral succes boekten bij stervenden. De herrnhutterbroeders wisten met name hen duidelijk te maken dat zij zonder bekering tot het christendom voorgoed verloren zouden gaan. Dit was vaak voldoende om deze 'heidenen' op hun sterfbed tot inkeer te brengen en zich te laten dopen. Zij konden dan rekenen op een plaats in het hiernamaals en/of wisten zich in ieder geval verzekerd van een mooie *anitriberi* (herrnhutterbegrafenis), alsmede een rustplaats op gewijde broedergemeentegrond.

De zendelingen werden in hun werk veelal bijgestaan door *dinari*, bekeerde en gedoopte helpers of dienaren die zich vaak in kleine groepen bekommerden om de zielzorg van hun gemeenteleden. Deze *dinari* namen veelal uit eigen beweging talrijke initiatieven en hun aantal groeide snel. Zo werden er zang- en gebedsgroepen opgericht, werd er in 1836 een weduwen wezenkas in het leven geroepen en kwam reeds in 1844 het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand (Steinberg 1933: 114, 138; Lenders 1996: 273-274). Er zouden vele initiatieven en fondsen volgen, waarvan enkelen nog steeds, zij het veelal symbolisch, functioneren. Metname in de stad oefenden de (ere)functies van *dinari* een grote aantrekkingskracht uit op vooral oudere vrouwen, die in de rol van *dinari* "gelegitimeerde mogelijkheden [vonden om] elkaar regelmatig te ontmoeten en initiatieven te ontplooiën, om elkaar te helpen en ondersteunen" (Lenders 1996: 273). Lenders (1996: 272-274) geeft deze functies zelfs als belangrijkste reden

voor het grote aantal vrouwen binnen anitri. *Dinari* werden en worden zeer gewaardeerd en hebben tegenwoordig nog steeds een belangrijke plaats in de Creoolse (kerkelijke) gemeenschap. Met name *dinari* die georganiseerd zijn in zogenoemde lijkbewassers- of afleggersverenigingen en zich ontfermen over het lichaam en de zielsrust van overledenen, kwijten zich onverminderd van een belangrijke taak. In de volgende hoofdstukken zullen we nog uitgebreid kennis met hen maken.

Gedurende de negentiende- en twintigste eeuw professionaliseerde de ebg haar ziekenzorg en breidde haar taken uit door bijvoorbeeld de oprichting van een armenhuis, een opvangtehuis voor minvermogende zieken en ouden van dagen en een eigen ziekenhuis, het Diakonessen Ziekenhuis (1962). Langzamerhand kon de broedergemeente een voorzieningenpakket presenteren, dat bestond uit een vrijwel kosteloze en kwalitatief redelijke gezondheidszorg, 'oudedagsvoorzieningen', een begrafenis en behoorlijk ruime ontplooiingsmogelijkheden voor dienaren binnen de gemeente. Eén en ander garandeerde (potentiële) bekeerlingen tot op zekere hoogte een veilige, verzekerde en gerespecteerde plaats binnen een zorgzame gemeente, hetgeen op zijn minst een impuls kon zijn voor toetreding tot de herrnhutterkerk. Medische zending, immer actief in het binnenland, heeft de ebg kortom geen windeieren gelegd. Anno nu vormt de broedergemeente nog steeds een betrokken gemeenschap, die een keur aan kerkgerelateerde en buitenkerkelijke instituties of activiteiten, ook op het gebied van sociaal-economische ontwikkeling en ontspanning, te bieden heeft.

Uiteraard hebben de herrnhutters hun 'monopoliepositie' op het gebied van gezondheidszorg allang verloren. De Surinaamse staat heeft in de loop der tijd de verantwoordelijkheid voor tal van 'liefdewerken' op zich genomen, terwijl ook de katholieke kerk zich op dit terrein steeds meer op de voorgrond drong. Met name door de zorg voor *boasi*-patiënten (leprapatiënten) wisten de katholieken zich flink te profileren (zie e.g. Steinberg 1933: 174-175; Lenders 1996: 371-375; Vernooij 1998: 72). Katholieke ziekenzorg ging evenwel regelmatig gepaard met publiek gekrakeel en in plaats van te integreren in de calvinistische samenleving, die sterk verdeeld was over de positie van de katholieken, werd de kerk gedwongen om eigen instituties op te richten. Een opgave waar de katholieke gemeente vooral baat bij leek te hebben. Ze wilde zichzelf immers "groot en omvangrijk" maken (Vernooij 1998: 77). In 1916 werd het eigen Sint Vincentius

Ziekenhuis ingezegend. Naast de verpleging van melaatsen en andere zieken, waren de katholieken bovendien actief in de wezenzorg en hadden ze een eigen ziekenfonds. Daarnaast ontwikkelde de katholieke kerk in de loop van de twintigste eeuw allerlei initiatieven op sociaal-economisch vlak, van begrafenissen en spaarverenigingen tot ontwikkelingwerk en werkgelegenheidsprojecten (zie e.g. Vernooij 1998: 83-88, 111, 132-134), hierbij werden voor het binnenland speciale stappen ondernomen (zie Vernooij 1996: 104- 106, 141; Vernooij 1998: 149-150, 206-207). Het waren uiteraard ook deze initiatieven die de katholieke kerk een attractieve kerk maakten. Mensen wilden er graag bij horen, in de hoop een graantje mee te kunnen pikken van het 'rijke roomse leven' of op zijn minst de status die daar bij hoorde. Net als de broedergemeente is de katholieke kerk tegenwoordig nog steeds actief op vele sociaal-economische terreinen.

Door zich sterk te profileren op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg en sociaaleconomische ontwikkeling heeft de katholieke kerk de nodige leden aan zich weten te binden. Hierbij had de rijke katholieke gemeente, na een moeizame start, het voordeel dat zij meestal voldoende middelen ter beschikking had, hetgeen de uitstraling van weelde en 'het goede leven' alleen maar versterkte en haar aantrekkelijkheid vergrootte. Nog steeds staan bepaalde katholieke voorzieningen, zoals het Sint Vincentius Ziekenhuis, zeer goed bekend. **[Iv]** In combinatie met de eerdergenoemde mildere houding tegenover bekeerlingen, bijvoorbeeld ten aanzien van monogamie, echtelijke trouw en seksualiteit, heeft de katholieke kerk steeds meer terrein weten te winnen op de broedergemeente. Ook de rijkdom aan ceremonieel, rituelen en roomse pracht en praal heeft bijgedragen aan de populariteit van de katholieke kerk. Verschillende experts op het gebied van de Surinaamse kerkgeschiedenis refereren aan deze (uiterlijke) bekoringen van de katholieke kerk en het gebrek hieraan bij de "sobere protestantse kerken" (Vernooij 1998: 225). De socioloog Jap-A-Joe drukt het simpelweg als volgt uit:

Het [is] leuker om een katholiek te zijn, ik bedoel, het is mooier [...] er is eigenlijk niks aan om in die saaie ebgkerk te zitten.

Verder blijken mensen ook te kiezen voor het katholicisme om zich, in de woorden van Vernooij (1998: 225), van de "oude eigen tradities" los te kunnen maken:

Zo is het momenteel in het bosland nog al eens het geval dat mensen, op latere leeftijd, voor het christendom en dan voor de katholieke Gemeente kiezen om de familie bij overlijden te behoeden voor alle verplichte activiteiten in verband met

begravenis en rouw, waar nogal wat geld in gaat zitten.

In het komende deel zullen we zien wat die verplichtingen zoal inhouden, hoe de kerk een alternatief kan bieden en dat zeker rondom de dood een dergelijke vorm van 'pragmatisch geloof' te bespeuren valt.

Blakaman kerki & identificatie

Vreemdgenoeg is de katholieke kerk, ondanks al haar 'voordelen' en omvang, niet uitgegroeid tot de volkskerk die de ebg is of pretendeert te zijn. Een belangrijke reden hiervoor is dat de katholieke kerk en haar instituties lange tijd een te Nederlands karakter hebben gehad en volgens niet weinigen nog steeds hebben. Dit komt duidelijk tot uiting in bijvoorbeeld personeelsbestand [lvi], gebruik van taal en invulling van de liturgie (e.g. Vernooij 1998: 89, 99-100).

We zullen verderop zien dat deze zogenoemde *P'tata* (Nederlandse) benadering bij katholieke uitvaartdiensten tot de nodige fricties kan leiden. In het algemeen impliceerde het katholicisme in Suriname tot ver in de twintigste eeuw vooral een Nederlandse vorming, hetgeen onder meer merkbaar is bij personen die opgegroeid zijn binnen streng katholieke gezinnen of katholieke internaten en dito onderwijs hebben genoten. Zij zijn vaak onbekend met de Creoolse kulturu, die zich letterlijk buiten hun leefwereld afspeelde. Dit werkt een zekere vervreemding in de hand, maar resulteert niet per definitie in negatieve ondervindingen, zoals Tante Josje me kenbaar maakte. Deze bejaarde Creoolse dame (geboren in 1913) gaf aan nooit veel begrepen te hebben van de dede oso, rouwbijeenkomsten, die in haar familiekring plaatsvonden.

Na het overlijden van haar ouders werd ze op jonge leeftijd bij de *soeurs* (de zusters Franciscanessen van Roosendaal) ondergebracht, die een internaat leidden aan de Gravenstraat in het centrum van Paramaribo, alwaar ze tot haar achttiende levensjaar heeft gewoond en onderwezen is. Na haar vertrek is ze altijd "dichtbij de Roosendalers gebleven", zoals ze het zelf zegt. Ze heeft handwerkles gegeven aan leerlingen van een katholieke school en was actief binnen de katholieke jeugdvereniging. Ten tijde van onze gesprekken sleet ze met veel plezier haar oude dag binnen het *Fatima Oord*, het katholieke bejaardentehuis eveneens aan de Gravenstraat, en vertelde ze me onder andere het volgende:

TJ: *Bij de Roosendalers aan de Gravenstraat... daar heb ik mijn opvoeding genoten [...] en mijn contacten waren altijd met de paters... Dus echt wat er*

buiten gebeurde... cultuur... kan ik echt niet... ik weet niet, ik ben meer Hollands grootgebracht [...]

YP: En nadien, vond u het erg dat u vooral Nederlandse vormen kende en al die andere cultuurdingen eigenlijk niet zoveel van wist?

TJ: Neeneenee... en ik voelde er ook niet voor. Ik was juist blij dat ik kon... bijvoorbeeld, als ze [paters] met iets begonnen, kon ik altijd meepraten [...] Dus echt cultuur... Toen ik buiten kwam... ik keek zelf vreemd op wanneer ze dede oso met dingen enzo... eten geven, gingen doen. Ik zag er altijd tegen op, omdat ik het niet... ik ben niet groot gebracht daarmee...

Binnen de broedergemeente was en is de Nederlandse stempel minder sterk, onder meer omdat de ebg voor arbeidskrachten, onderwijs en zendingswerk meer putte uit het 'negervolk'. Hierdoor had de gemeente al snel een 'volks' imago, met 'eigen' mensen in en om de kerk. Bovendien staat *anitri* in tegenstelling tot *lomsu* bij uitstek bekend als een slavenkerk, hetgeen voor veel christelijke Creolen, herrnhutters én katholieken, nog steeds een belangrijk onderscheid vormt. Eén van mijn dinari-informanten verwoordde het als volgt:

De katholieken hebben niet gevochten tegen die slavernij. De ebg'ers zijn speciaal gekomen daarvoor [...] Je kan merken dat mensen, die zitten in die andere kerken, lutherse kerk, hervormde, de katholieke kerk, die mochten geen, die hebben niet gevochten [...] Toen ze [de herrnhutters] hier kwamen... kwamen ze niet voor de blanken en voor de vooraanstaande mensen. Er werd een negerkerk gesticht, een negerkerk, en de blanken mochten ermee, erin gaan, indien zij náást die mensen op dezelfde rij zouden gaan zitten.

De katholieke kerk is in de ogen van veel van mijn informanten daarom wel een Creolenkerk geworden, maar nooit een echte *blakaman kerki*. Dit wil niet zeggen dat er geen overeenkomsten zijn tussen beide kerken. Integendeel. De katholieke kerk mag dan 'witter' of 'lichtgekleurder' zijn, maar had zo'n honderd jaar ná de komst van de eerste moravische zendelingen wel te maken met een christendom, dat zich al genesteld had en een duidelijke herrnhuttersignatuur droeg. Mensen die zich, om welke reden dan ook, bekeerden tot het katholicisme namen vaak bepaalde *anitri*-tradities mee, niet in de laatste plaats op het gebied van doodscultuur. Zo wordt de *anitriberi* (herrnhutterbegrafenis), die geheel in het wit wordt uitgevoerd, nog steeds beschouwd als de enige 'echte traditionele' Creoolse uitvaart, ook binnen de katholieke gemeente. Samen met het feit dat het Nederlands katholicisme, in vergelijking met de barokke Spaans/Portugese

varianten in Zuid-Amerika, toch al een tamelijk sobere insteek had, heeft dit geresulteerd in een soort ‘verherrnhutterd catholicisme’ (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe) of *Moravianised Catholicism* (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 200). Op affiniteit met de strijd voor onderdrukte slaven en volksgerichtheid mogen katholieken echter nog steeds geen aanspraak maken. Dat blijft in de beleving van veel Creoolse christenen exclusief ebg-terrein.

Toch geven verscheidene studies aan dat (ook) de broedergemeente zich nooit actief verzet heeft tegen de slavernij en in sommige gevallen eerder heeft meegewerkt aan de bevestiging van het koloniale gezag en zijn systeem van uitbuiting (e.g. Steinberg 1933; Van Raalte 1973; Jones 1981; Lenders 1996). Pas later, veel later heeft de ebg werkelijk een rol gespeeld in emancipatoire aanspraken van het Creoolse volksdeel. We zijn dan aangekomen bij een laatste geval dat toont hoe ‘geloof’ of een religieus instituut kan dienen als vehikel voor een ander, ‘hogere’ doel. Het betreft hier de Creoolse strijd om erkenning en eigenheid die, zoals we gezien hebben in het voorgaande hoofdstuk, in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw in gang is gezet. De herrnhutterkerk heeft hierbij een prominente rol gespeeld of, nog sterker, zoals kenner Jap-A-Joe beweert tijdens één van onze gesprekken in het ebgkerkkantoor bij de mamakerki (‘moederkerk’ in het centrum van de stad):

De emancipatie van de zwarte mensen hier in dit land is h er gebeurd en niet d ar aan de Gravenstraat [alwaar de katholieke kerk haar hoofdgebouwen heeft]!

De broedergemeente en haar (onderwijs)instituten vormden  en van de weinige plaatsen, waar met name ‘zwarte Creolen’ door opwaartse mobiliteit respect konden afdwingen en hun stem konden laten horen (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 201; Van Raalte 1973: 97).**[lvii]** “De mondigheid in de gemeente zou een springplank [...] worden naar de mondigheid in de staat en maatschappij” constateert Van Raalte (1973: 97), waarbij met name een ‘zwarte elite’ van onderwijzers, predikanten en ouderlingen uiting gaf aan gevoelens van onvrede over sociale ongelijkheid en ‘raciale’ discriminatie binnen kerk en samenleving.**[lviii]** Langzamerhand dwongen ‘zwarte Creolen’ hun medezeggenschap af en kregen ze steeds meer vat op besluitvorming binnen de gemeente (zie Steinberg 1933: 182-183; Van Raalte 1973: 202; Jones 1981:133-134; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 202-204). Vanuit de kerk greep een deel van die elite halverwege de twintigste eeuw vervolgens de macht binnen de *Creoolse Nationale Partij Suriname* (NPS) (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie &

Vernooij 2001: 208; Dew 1978: 103-109; Jap-A-Joe 1988; Ramsোধ 2001; Marshall 2003; PP.). Zo hadden deze Creolen nu ook een politiek instrument in handen om invloed uit te oefenen op staat en samenleving, waarbij niet zelden het Creoolse emancipatoire belang en (cultuur)nationalisme werden gediend. In 1960 werd bijvoorbeeld *keti koti*, de herdenking van de afschaffing van de slavernij, tot nationale feestdag verklaard. In 1971 werd de gewraakte wet die afgoderij en daarmee allerlei wintirituelen strafbaar stelde, afgeschaft (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208).**[lix]**

Door deze historie speelt religie een aanzienlijke rol in het Surinaamse politieke, publieke leven en is antri nog steeds duidelijk aanwezig binnen een partij als de NPS: men zingt tijdens bijeenkomsten herrnhuttergezangen uit het *singibuku* en er worden diensten gehouden rondom speciale gelegenheden. Zo was er na de verkiezingen in 2000 en de installatie van de nieuwe regering, waarvan de NPS onderdeel vormde, een speciale dankdienst op *Grun Dyari* (het partijcentrum van de NPS). De nieuwe NPS-president, Ronald Venetiaan, werd bovendien na zijn installatie op het presidentiële paleis gezegend door een broedergemeente dominee.**[lx]** De theoloog en dominee Jones (1981: 98-100) spreekt in deze over een duidelijke correlatie tussen religie, etniciteit en politiek, en ik zou daar klasse aan toe willen voegen. De NPS wordt door velen ervaren als een volkspartij, die uit een volkskerk is voortgekomen of daar in ieder geval sterke affiniteit mee heeft. Vice versa wordt de broedergemeente als volkskerk beschouwd, omdat zij door haar verbondenheid met de NPS wordt geassocieerd met de emancipatie van met name 'zwarte Creolen', ofwel de zogenoemde volkscreolen. Deze verwevenheid van politiek, religie en cultuur is tot op begraafplaatsen te herkennen. Sommige begrafenis, zullen we in hoofdstuk 11 nog zien, hebben bijvoorbeeld erg veel weg van een verkiezingscampagne of partijpolitieke manifestatie (zie ook Van der Pijl 2006). We kunnen hier mijns inziens spreken van een politiek-religieus syncretisme (cf. Jones 1981: 99), waarin naast de in de inleiding van dit hoofdstuk genoemde elementen als vertoog, agency en macht, vooral identificatie een belangrijke rol speelt.

Door haar emancipatoire voortrekkersrol heeft de kerk, paradoxaal genoeg, ook steeds meer aan belang ingeboet. Toen eenmaal de stap naar het politieke en publieke domein was gezet, was de kerk niet langer meer nodig als instrument voor opwaartse mobiliteit en/of aanzien (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208). Bovendien ging de toegenomen mondigheid ook gepaard met een groeiende

kritiek op de religieuze instituten zélf. Kopstukken binnen de Creoolse nationalistische beweging stonden lang niet altijd even welwillend tegenover de kerk en vooral vanuit literaire hoek had het kerkelijk gezag flink wat protest te verduren (zie Loswijk 1979; Jones 1981: 77-94). Inmiddels welbekende personen als Papa Koenders en Trefossa bekritiseerden bijvoorbeeld het taalbeleid van de ebg, dat of te Nederlands was (onderwijs) of bestond uit een gemankeerd 'Negerengels' (kerktaal), gericht op zielenwinst voor het Lam. Bovenal verzetten zij zich tegen de gepredikte nederigheid en holi pasiensi (lijdzaamheid). Latere dichters, zoals Jozef Slagveer, René Mungra en Dobru, gingen nog een stap verder. Zij stelden vooral de spanning tussen het christendom als het enige, ware geloof en de verdrukte wintibeleving aan de kaak (e.g. Dobru 1969). Hierbij was de kritiek vooral gericht op het instituut kerk en haar gezagsdragers, die geen of nauwelijks ruimte toelieten aan de 'eigen dingen', en was het streven om het christelijk geloof te ontdoen van haar "*Europees gewaad*" (Jones 1981: 92).

Deze Creoolse nationalisten ambieerden vooral een Creools of Afrikaans-Surinaams christendom en een 'eigen' kerkelijke cultuur. Ze zouden hiermee de 'surinamisering' of 'creolisering' van de traditionele christelijke kerken initiëren, waardoor de *négritude*-gedachte en een zwarte theologie langzamerhand aan invloed konden winnen. We zullen echter zien dat deze strijd nog lang niet beslecht is. Veel kerkelijke leiders traden bovengenoemd streven met argusogen tegemoet. In weerwil van pogingen van allerlei wintispecialisten, die steeds vaker de complementariteit van winti en christendom benadrukken, pakken maar weinig kerkelijke gezagsdragers, geestelijken en theologen de wens en uitdaging van syncretisering aan (cf. Sankeralli 1995; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 209). **[lxi]** Dit neemt niet weg dat de afhankelijkheid van de kerken door 'de zoektocht naar respect' (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001) steeds kleiner is geworden. De christelijke bolwerken van weleer worden steeds vaker gedwongen een stapje terug te doen. De introductie van het *pentecostalisme* en de opkomst van allerlei evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft hun eens geprivilegieerde positie nog verder verzwakt. Met de komst van nieuwe christelijke stromingen werd het religieus aanbod vergroot, waardoor niet weinigen in hun keuzevrijheid en spirituele 'eigenheid' werden en worden bevestigd. De traditionele kerken zijn niet langer meer de enige spelers op de christelijke markt, hetgeen aanzet heeft gevormd tot een vrijere religiositeit of ongedwongen eclecticisme.

Religieus eclecticisme

De oudere kerken krijgen in de nieuwere groepen de onbetaalde rekening van haar geschiedenis gepresenteerd [...] (Vernooij 1986-1987: 33).

Door de tijd heen heeft Suriname meerdere 'zwarte profeten' gekend (zie e.g. Van der Linde 1956; Voorhoeve & Van Renselaar 1962; Jones 1981; Vernooij 1986-1987; Thoden van Velzen & Van Wetering 1988; Price 1990; Samuel 1994; De Beet 1995). Hoewel zij hun sporen hebben nagelaten, boden hun profetische bewegingen maar een beperkt alternatief voor de traditionele protestantse en katholieke kerken. Zelfs de Creoolse predikers Rier en de gebroeders Rijts, die respectievelijk eind negentiende en begin twintigste eeuw vanuit het evangelie hun eigen 'negerkerken' stichtten, waren ondanks hun protesten niet opgewassen tegen de gevestigde 'witte kerken' (Van Lier 1971 [1949]: 211; Jones 1981: 72-75; Vernooij 1986-1987: 26-27). Met de komst van de eerste *pentecostalistische* gemeenten veranderde de christelijke kaart van Suriname echter aanzienlijk. **[lxii]** Het is vooral de Nederlander Karel Hoekendijk, die in 1961 met zijn beweging Stromen van Kracht heel wat los heeft gemaakt. Sterker nog, 'Vader Karel' heeft aan het begin gestaan van een explosie van nieuwe bewegingen, groepen en afdelingen, die nu bekend staan onder overkoepelende benamingen als volle evangelie- of pinkstergemeenten.

De ontwikkelingen in Suriname vallen min of meer samen met de wereldwijde verspreiding en populariteit van het pentecostalisme, dat een nieuw type kerk en christelijk leven voorstaat en zijn wortels heeft in het narratief over Pinksteren. **[lxiii]** Dit pentecostalisme is in korte tijd uitgegroeid tot een bijzonder complexe beweging, waarin een bijbels symbolisch fenomeen wordt gecombineerd met moderne communicatievormen en mondiale expansie (César 2001: 22). Als zodanig vormt het een uitgesproken voorbeeld van de paradoxale spanning tussen verscheidenheid en uniformiteit, die zo kenmerkend is voor veelbesproken processen als transnationalisme en mondialisering (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001; Meyer 1998; Robbins 2004). Dit laatste betekent onder meer dat er ondanks de vele lokale variaties toch een aantal algemene karakteristieken is aan te wijzen (Droogers 2001: 45-46), zoals de centrale plaats en werking van de Heilige Geest, die ervaren wordt in wondergevallen, genezing, spreken in tongen (glossolalia) en profetie. Deze ervaringen en gaven (charismata) hebben, vervolgens, het menselijk lichaam als hun locus en liggen idealiter in het bereik van alle bekeerde en gedoopte gelovigen. De

bekeringservaring zelf vormt eveneens een belangrijk kenmerk. Voor velen is bekering een bijzonder persoonlijke, emotionele gebeurtenis, die dikwijls als keerpunt in het leven ervaren wordt. De levensgeschiedenis van bekeerlingen wordt daarom vaak gescheiden in een periode vóór en een periode ná bekering (cf. Versteeg 2001), hetgeen in zekere zin samenvalt met een uitgesproken dualistisch wereldbeeld, dat tevens typerend is voor de pentecostalistische beweging. Volgens dit beeld is de wereld gescheiden in twee delen: dat van God en zijn gelovigen en dat van de duivel en zijn volgers. De bekeerling beweegt zich van deze tweede wereld naar de eerste en voelt zich bevrijd van het kwade, duistere leven vol zonden. Bekering maakt het leven van de nieuwe gelovigen bovendien vaak een stuk transparanter en begrijpelijker. Er wordt daarom ook regelmatig een therapeutische waarde toegekend aan het dualistische (simplistische) wereldbeeld, waarvan veel bekeerlingen vaak zoveel mogelijk anderen willen overtuigen. Ze willen hun 'rijke' inzichten niet voor zichzelf houden en er is dan ook sprake van een zekere narratieve dwang om hun ervaringen en 'het goede nieuws' over te brengen op anderen. Hierdoor wordt, tenslotte, proselitisme, ofwel een opdringerige bekeringsijver, ook vaak als kenmerk van pentecostalistische bewegingen beschouwd.

Binnen de Surinaamse context vinden we deze karakteristieken in meer of mindere mate terug. Dit wil echter niet zeggen dat we (al) kunnen spreken van een duidelijk gevestigde 'kerk' of stroming. De 'nieuwe religie' wordt in Suriname namelijk ook gekenmerkt door een behoorlijke dynamiek en grilligheid. Ik prefereer daarom de benaming evangelisch charismatische bewegingen als containerterm. **[Ixiv]** Deze term verwijst dan naar jonge, vaak weinig geïnstitutionaliseerde groeperingen die vanuit het evangelie (het leven en de leer van Jezus), via ervaring en gaven dóór de Heilige Geest de christelijke religie en spiritualiteit belijden en praktiseren. Dit laatste gaat vaak gepaard met een hoge dosis persoonlijke emotie en een intense fysieke beleving (cf. Csordas 1994a, 1994b). Met deze persoonlijke benadering wijken de evangelisch charismatische bewegingen behoorlijk af van de gevestigde traditionele kerken, hetgeen een deel van hun aantrekkingskracht kan verklaren en in ieder geval Hoekendijks Stromen van Kracht de nodige populariteit bezorgde. Tezamen met zaken als handoplegging, geestuitdrijving, gebedsgenezing, massale zang, huis-aan-huisbezoek en een goed gebruik van communicatiemiddelen leidde zijn inspanningen in 1961 tot een succesvolle evangelisatiecampagne (zie Hoekendijk 1962), die veel mensen de oude kerken liet verlaten (Vernooij 1986-1987:28). Het

enthousiasme van de bevolking stemde Hoekendijk, die een grote religieuze honger constateerde in Suriname, lyrisch en hoopvol, maar stuitte ook op onbegrip en protest. Met name Hoekendijks werkwijze leidde tot kritiek en zelfs actie. Zo heeft de toenmalige dominee van de hervormde gemeente, dominee Paap, getracht de predikant Hoekendijk en zijn gevolg weg te krijgen en met succes. Al in maart 1962 bepaalde procureur-generaal Pos dat 'Vader Hoekendijk' het land moest verlaten, omdat hij tegen de volksgezondheid zou handelen (Hoekendijk 1962: 65-80; Vernooij 1986-1987: 28; Jabini 2000: 120). Met tegenzin en begeleid door behoorlijk wat opschudding verliet Hoekendijk het land. Zijn tijd in Suriname was voorbij, maar 'het feest', zo was de overtuiging, zou doorgaan.

Ook de traditionele, gevestigde kerken realiseerden zich dat Stromen van Kracht een beweging in gang had gezet, die waarschijnlijk niet met het vertrek van Hoekendijk te keren zou zijn. Zo vermeldde het katholieke tijdschrift *Omhoog* in maart 1962 dat "er nu wel iemand wegging maar dat er een probleem achterbleef" (in Vernooij 1986-1987: 28). Mensen bleven samenkomen om naar preken op geluidsbanden luisteren en de beweging Stromen van Kracht werd voortgezet (Jabini 2000: 120-121; Vernooij 1986-1987: 28-29). Dit was tevens het begin van een oneindige reeks spanningen en splitsingen, die de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen eveneens kenmerkt. Nieuwe groepen en bewegingen zijn sindsdien als paddestoelen uit de grond verrezen. De grootste bewegingen, die weer uit verscheidene vestigingen en gemeenten bestaan, zijn inmiddels gebundeld in de *Federatie van Volle Evangelie Gemeenten*.**[lxv]** Daarnaast is de stichting *Pinksterzending* (PZS of Pinksterzending Church of the Living God) actief en opereren er talrijke zelfstandige gemeenten, zoals *Handelingen*, *Gado Genade*, *Eenheid in Christus*, *Tabernacle of Glory*, *Logos* en *Bribi Ministries* (zie Van der Laan & Van der Laan 1982; Vernooij 1986-87; Uyleman & Uyleman 1990; Meye 1997; Jabini 2000: 121-132; Vernooij 2002a). Sinds Hoekendijks opwekkingstocht is er kortom een enorme groei waar te nemen in het aantal evangelisch charismatische bewegingen, waarvan het gros actief is in Paramaribo. De religieuze markt lijkt bovendien nog lang niet verzadigd. Uit de Verenigde Staten en Nederland zijn weer nieuwe groepen gekomen, als *Pilgrim Holiness Church*, *Door to Life* en *Mosterdzaad*.

Veel van de genoemde bewegingen zijn door handig gebruik van verschillende communicatiemiddelen en media bijzonder zicht- en hoorbaar aanwezig. Ze krijgen daarom regelmatig het etiket 'elektronische kerken' opgeplakt (Vernooij

1986-1987: 29; Vernooij 2002a: 28). Evangelisatie- en opwekkingscampagnes, die sinds de jaren zeventig een terugkerend verschijnsel zijn in het Surinaamse openbare leven, gaan meestal gepaard met veel publiciteit en behoorlijke opkomsten (zie Vernooij 1986-87: 31-32). Ook spectaculair aangekondigde lezingen of films over het leven en lijden van Jezus Christus kunnen veelal rekenen op de nodige ruchtbaarheid en een enthousiast publiek. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was, tot mijn teleurstelling, één van Suriname's laatste bioscopen, theater Star, inmiddels eigendom van de *Volle Evangelie Gemeente Bribi*. De enige film die er maandenlang vertoond werd, was *The Prince of Egypt*, een behoorlijk eendimensionale verfilming van het boek *Exodus*, waarin mijns inziens op bijzonder propagandistische wijze over de overwinning van het 'ware geloof' en de *Ene God* verhaald wordt (zie ook e.g. Van 't Groenewout 1998). Daarnaast kon ik getuigen van een aantal groots opgezette, meerdaagse opwekkingscampagnes, inclusief optredens van internationale evangelisten, die zeer mediageniek en onder begeleiding van oproepen als *Let the revolution go on!!!* gepresenteerd werden.

In combinatie met de voor mij aanvankelijk onbegrijpelijke wirwar van gemeenten, begon ik me al snel af te vragen of de religieuze honger werkelijk zo groot was. Voortdurend ontdekte ik nieuwe bewegingen, voorzien van weer andere, tot de verbeelding sprekende namen als *De Bron*, *De Sleutel* of *Open Door*. Sommigen hiervan zag ik binnen enkele dagen verrijzen op een braakliggend stukje grond. Cijfers zijn er op dit gebied helaas moeilijk te geven. Eén van de leiders van het *Volle Evangelie* schat in een publicatie van Vernooij (1986-1987: 30) het ledental tussen zes- en zeventuizend gelovigen. Deze cijfers zijn inmiddels behoorlijk gedateerd en we kunnen er van uitgaan dat sinds de publicatie zowel het aantal bewegingen als het aantal leden is gegroeid. **[lxvi]** Vreemdgenoeg lijken de traditionele kerken, wat hun ledental betreft, nauwelijks last te hebben van deze groei (Vernooij 2002a: 28). De positie van de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen is door dit soort bevindingen dan ook omgeven door onduidelijkheden en (ogenschijnlijke) tegenstrijdigheden. Dat laatste geldt zeker ook voor de aantrekkingskracht die deze bewegingen op hun potentiële bekeerlingen uitoefenen.

De pentecostalistische paradox

Eén van de meest in het oog springende paradoxen ligt in de afwijzende houding die de evangelisch charismatische bewegingen aannemen ten opzichte van de

Afrikaans-Surinaamse *kulturu*, *winti* en *gaan gadu*. Wie een kijkje gaat nemen in de Volle Evangelie gemeenten en verwante 'kerken' zal een overwegend 'zwart' publiek aantreffen. De verschillende campagnes, conferenties en gebedssamenkomsten die ik heb bijgewoond, vertoonden hetzelfde beeld. Ondanks multi-etnische aspiraties en de uitgave van drukwerk in bijvoorbeeld de Hindostaanse taal Sarnami bereiken de evangelisch charismatische bewegingen net als de traditionele christelijke kerken vooral de Creoolse en (urbane) Busnenge-populatie. **[lxvii]** Ze hebben echter uitgesproken negatieve opvattingen over de culturele en religieus-spirituele oriëntaties van deze bevolkingsgroep. Ook hierin lijkt de evangelist Hoekendijk een roerganger te zijn geweest. Naar aanleiding van zijn zendingswerk in Suriname deed hij - bijna met walging, maar ook met medelijden - verslag van 'heidense' zaken als 'toverij' en 'voodoo' (Hoekendijk 1962: 42- 60): "Geestelijk is er zeer veel duisternis in dit land [...]", constateerde hij en "[...] de bijbel verbiedt dit, het is de Heer een gruwel deze dingen te doen" (Hoekendijk 1962: 50; 47). Daar waar binnen de traditionele kerken mondjesmaat pogingen worden ondernomen om een verzoening tussen de christelijke leer en *kulturu* te bewerkstelligen, keuren voorgangers en leiders van de evangelisch charismatische bewegingen *winti* en gelijksoortige religieus-spirituele oriëntaties categorisch af. De Creoolse nationalistische strijd blijkt niet aan de nieuwe bewegingen besteed te zijn. Tot grote spijt van kritische, veelal intellectuele christenen die ik in het veld ontmoette, zoals de historica Mildred Caprino:

Het botst, het werkt vervreemding in de hand. Wat je ziet, die emancipatorische benadering die bij de traditionele kerken al op gang gekomen is... wordt teruggedrongen en dat wil men op de koop toe nemen. Maar dat is in eerste instantie hoor, omdat die mens toch in de Surinaamse context een dualistische persoonlijkheid heeft, echt waar, dan kan die inderdaad zeggen dattie zich bekeerd heeft, maar wanneer die werkelijk levensvraagstukken heeft... en het niet meer weet, dan zal die wérkelijk te rade gaan, ook bij een ander...

Volgens Caprino werkt de afwijzende, dogmatische houding van de nieuwe bewegingen nog meer verwarring en wrijving in de hand en versterkt het de 'trauma's' die toch al bestaan bij niet weinig christenen. Zeker in het geval van ingrijpende gebeurtenissen, zoals een sterfgeval of *nowtu*, kunnen de spanningen hoog oplopen.

Wat zoeken mensen dan bij een gemeente die hun percepties, tradities en

belevingen veroordeelt? Het antwoord hierop ligt onder meer in wat ik de pentecostalistische paradox heb genoemd: hoewel vertegenwoordigers van evangelisch charismatische bewegingen de Afrikaans-Surinaamse kosmologie en zaken als 'voorouderverering' afwijzen, ontkennen ze in tegenstelling tot onder meer de broedergemeente en katholieke kerk níet per definitie het bestaan van bijvoorbeeld winti. Integendeel, hun aanwezigheid is reëel, maar dan wel als het werk van de duivel, dat bestreden dient te worden. Winti worden andersgezegd beschouwd als demonen of 'slechte geesten', die bezworen of uitgedreven dienen te worden, en met deze houding wordt in ieder geval een belangrijk aspect van de Afrikaans-Surinaamse kosmologie onderkend. Verschillende informanten in het veld bevestigden deze observatie, zoals een bijzonder actieve dienaar binnen de ebg, die het volgende beweerde over 'het Volle Evangelie':

Je vindt het daar heel sterk, het bezweren, het uitdrijven enzo... dus die demonen, die winti's bestaan. Die Volle Evangelie gemeentes die erkennen het bestaan... Bij de traditionele kerken, die praten niet zoveel over uitdrijven van demonen, boze geesten enzo, waarschijnlijk heeft dat ook te maken met een verdringing van het bestaan van die dingen, want als, zodra je praat over die dingen, dan erken je dat ze er zijn en dat ze inderdaad macht hebben...

Voortdurend werd ik in gesprekken gewezen op overeenkomsten tussen de religieus-spirituele beleving binnen evangelisch charismatische bewegingen en kulturu. Hierbij kwam regelmatig de rol van bezetenheid of trance ter sprake. In Volle Evangelie gemeentes kunnen mensen, aldus veel informanten, nog steeds 'winti krijgen', maar wordt het hooguit anders herkend of gepercipieerd, namelijk als de werking van Satan ('slecht') of de Heilige Geest ('goed'). Ook tijdens mijn bezoeken aan verschillende opwekkingscampagnes werd dit beeld bevestigd. "Eèèèè a e kisi winti!" ("héééé hij/zij heeft winti gekregen!") of uitroepen van deze strekking waren regelmatig te horen onder de aanwezigen. De bekeerlinge *Hermien*, een veertigjarige Creoolse uit Frimangron, liet er ook geen onduidelijkheid over bestaan. Hoewel ze (nog) niet gedoopt is, woont ze regelmatig opwekkingsdiensten bij in gemeente *De Kandelaar*. Aangezien ik haar ontmoet had bij een wintiprei, vroeg ik haar naar haar opvattingen over kulturu en *Volle Evangelie kerki*. Haar respons was kort, maar krachtig: "na sref' sani!" ("is hetzelfde ding!"). Ook de theoloog Pocornie vindt er, wat deze overeenkomsten betreft, geen doekjes om:

Is van hetzelfde laken een pak! Uiterlijk verschillen ze... de essentie is hetzelfde... daar is een sterke spiritualiteit [...] Die behoeften worden daar bevredigd...

Vandaar die grote trek naar die kerken.

Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 209) verwoorden de verhouding tussen winti en pentecostalisme als volgt:

In this variant of Christianity, intermediate powers of good and evil like angels, spirits, demons, witches and exorcists are perceived as basic to Afro-Surinamese culture and not ridiculed as superstition, as is still the case in the established churches. It is likely for this reason, Pentecostalism gained considerable support among Afro-Surinamese Christians, Moravians in particular. It stimulated them to express their Afro-Surinamese spirituality freely, even though they still looked to the Winti as evil spirits against which the Holy Spirit is placed for protection.

Het laatste aspect uit bovenstaand citaat is een belangrijke toevoeging. Hoewel zaken uit de wintiwereeld onderkend worden, dient er wel een zekere demonisering of 'vertaling' (cf. Meyer 1999) plaats te vinden. Op één of andere manier breekt de bekeerling met zijn of haar vorige leven, waardoor niet alles hetzelfde kan blijven. Stanga, wiens leven doordrenkt is van winti (cf. Wolf 1996), is gedoopt in de *Gemeente Jezus Christus*. Zijn bekeringsverhaal geeft zicht op deze breuk en hoe het 'oude' naar het 'nieuwe' vertaald kan worden:

SL: [...] voor je wordt gedoopt, moet je Jezus aannemen. Dus je gaat een nieuw leven in [...] Dat wil zeggen al het oude, vanaf het moment dat je Jezus hebt aangenomen, laat je achter jou en je vergeet het en je denkt nooitmeer er aan.

YP: Dus dat is ook alles van je voorouders?

SL: Ja, alles van je voorouders en... cultuur, alles moet je achterwege laten en dan moet je Jezus zien als jouw Verlosser en jouw Heiland. Dus hij gaat alles voor jou betekenen, vanaf dat moment dat je hem aanneemt, ja? [...] En dan gaan ze jou inzegenen, ja? En dan na die inzegening, doordat hij [voorganger] je inzegt, gaat hij dan alle banden... dus jouw scheiden met alle geestelijke banden [...] Maar het moment dat je dus... toch zou terugkeren... naar iets vanuit het oude... daar heb je het al, dan heb je direct die totale overheersing weer van het oude van jou [...] dus ze [winti] blijven, ze blijven alert of stand by [...] en wanneer ze nu overnemen... in de meeste [gevallen] laten ze je iets echt doms doen, waardoor je in grote problemen kan komen [...]

YP: Maar U heeft dus ook moeten... beloven van ik laat die dingetjes achter me?

SL: Er is wel op gespeeld bij mij [...] En daar heb ik dus een soort van overdenking gedaan en ik heb gezegd weet je wat... al hetgeen dat in mij zit... stel

ik aan de God de Vader ter beschikking... dat deze over hun mag leiden en, laten we zeggen, dus mag richten, dus Hij is hun Heer en leermeester, no? En zij moeten ook de Vader accepteren als hun, als de grootste... en et cetera, ja? En al hetgeen... dat ik zou mogen doen in mijn handelen en wandelen, moet in overweging zijn, dat zij het contact tussen ik en de Vader niet schaden, ja? Waardoor, ja ok, ik zal je eerlijk zeggen als mijn familieleden een wintiprei of wat van doen hebben, dat kan niet, begrijp je? Maar ik heb wel ervoor gezorgd dus dat mijn geestelijke instelling door God is geaccepteerd... en dan komt dat nu in de groep van bedieners van het heilig woord.

YP: *Bedieners van het heilig woord?*

SL: *Ja, bedieners van het heilig woord. Dus dat wil zeggen... het zijn jouw, dus om het zo te zeggen... het zijn jouw winti's geweest, maar doordat ik ze ter beschikking van God heb gesteld, ik heb ze aan God... overgedragen, gegeven, zeg luister dit alles is in jouw bezit en jij zal ze leiden om mij te leiden, dat ik dus een goeie weg op ga [...] Dus nu is bij mij een wezenlijk verschil, begrijp je? En dus, ik moet niet jokken... ik heb vele gevallen gehad ja, waar God steeds tot mij praat... Maar de kerk... ze zien het heel anders...*

Stanga's verhaal geeft prachtig aan dat bekering wel een andere houding vereist, maar geen totale afwijzing van het 'oude' hoeft te impliceren. Er is eerder sprake van een zekere continuïteit of herinterpretatie, hetgeen ook elders in het Afrikaans-Caraïbisch gebied geconstateerd wordt. Hurbon (2001: 133, 138, 140) duidt de paradox onder meer als volgt: **[lxviii]**

What appears as the total rejection [...] must rather be understood as a reinterpretation in the course of which the convert reappropriates the ensemble of past beliefs; it is as if they receive a new legitimation [...] In the case of Pentecostalism, it is clear that the diabolisation of the traditional symbolic system does not imply that, for example, voodoo gods no longer exist [...] Afro-American beliefs and practices as such are rejected and diabolised and yet they continue to signify as a witness and denunciation of the past in the Pentecostal context. Such is the paradox of conversion.

Volgens Hurbon biedt pentecostalisme zeker voor bekeerlingen die slechte ervaringen hebben met hun 'traditionele geloof en gebruiken' een nieuw interpretatiekader, waarin de werking van bijvoorbeeld voorouders, geesten en 'zwarte magie' veroordeeld, maar nooit genegeerd wordt. Ook in Suriname lijken veel bekeerlingen op gespannen voet te staan met hun religieus-spirituele erfgoed:

ze worden getergd door winti of wisi, hebben negatieve ervaringen met genezingsrituelen en behandelingen door *bonuman* en wenden zich tot een evangelisch charismatische gemeente om hun *nowtu* het hoofd te bieden en genezing te vinden. **[Ixix]** Vooral deze bekeerlingen maken een radicale vertaalslag en demoniseren met graagte allerhande wintipraktijken en -percepties. Een veelgenoemd, publiek voorbeeld hiervan is de voormalige *bonuman Bali Brashuis*. Als ritueel specialist en voorzanger van de *wintipoku* (wintimuziek) groep *Bali Brashuis nanga Blaka Buba* was hij befaamd binnen de Creoolse kulturu. Nog steeds geniet hij grote bekendheid, maar nu als leider van de vrije evangelie gemeente *Mosterdzaad*, die programma's uitzendt op 's lands grootste radiozender *Apinti*. De winti heeft hij totaal de rug toegekeerd. Sterker nog, hij staat nu, tot ergernis van vele *duman* en andere kulturusma, bekend als een fervent tegenstander hiervan.

Dit soort mensen zijn, ondanks of dankzij hun antiwintihouding, uitermate goed in staat om potentiële bekeerlingen te raken en bereiken, omdat ze weten te appelleren aan gevoelens van 'eigenheid'. De voormalig ebg-preses Hesdy Zamuel en bekeerlinge Eveline Timmer bevestigen dit laatste respectievelijk voor het binnenland en Paramaribo:

Na die binnenlandse oorlog is er ineens een soort opleving van het Christendom aan de Marowijne. Maar speciaal vanuit die... evangelische kerken [...] Het zijn vaak mensen die zelf Aukaner zijn [die het evangelie brengen], die bereid zijn om in het Aukaans te praten en de gewoonten kennen en bekend zijn bij de mensen, als Aukaners... Maar die ook qua zang en muziek enzo aansluiten bij wat er daar gebruikelijk is [...] Dus die presentatie is veelal ook van binnenuit, omdat ze gewoon zo denken en voelen en handelen. Weet je, in zo een sfeer van Volle Evangelie, Stromen van Kracht, dan zingt men, je mag zelf op je drum, op je eigen manier, je eigen cultuur, eigen melodie mag je zingen en dansen. Dus mensen herkennen zich daarin terug.

Naast een zekere continuïteit of herinterpretatie van religieus-spirituele ondervindingen en praktijken, speelt ook bovenstaande (h)erkenning op het gebied van taal, zang, muziek, lichamelijke expressie en -beleving een grote rol in de aantrekkingskracht van de evangelisch charismatische beweging. De uitbundige, emotionele wijze van bidden, loven, zingen, vieren en nood delen, sluit volgens velen een stuk beter aan bij de 'eigen' beleving en kulturu dan de saaie, weinig spontane en betrokken diensten van de gevestigde, 'koloniale'

kerken. De evangelische 'emotiekerken' (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 11) hebben wat dit betreft duidelijk een streepje voor. Hurbon (2001: 134) onderstreept deze dimensie en voorziet in een duiding, die binnen de Afrikaans-Surinaamse context zijn gelding niet mist:

Pentecostalism is a religion of emotion, and it is so above all because it is grounded in an anthropology of the body which is different from that of Catholicism or historical Western Protestantism, which remain dominated by the distinction between the terrestrial and celestial order, between the body and the soul.

Het is deze overstijging van het Durkheimiaanse (profaan-sacraal) en Cartesiaanse (lichaamziel/geest) onderscheid, hetgeen onder andere in trance en viering tot uitdrukking komt, die de evangelisch charismatische bewegingen aantrekkelijk maakt. Opmerkelijk hierbij is de relatief grote vertegenwoordiging van vrouwen en jongeren, die binnen de nieuwe gemeentes mogelijkheden grijpen om zich te profileren. **[lxx]**

Daar waar in de oudere kerken de traditionele gender-patronen behoorlijk ingesleten zijn, bestaat er binnen de Volle Evangelie- en Pinkstergemeenten namelijk meer ruimte voor vrouwen om een vooraanstaande, leidinggevende rol in te nemen. Ook jongeren lijken zich goed te kunnen vinden in de minder paternalistische, frissere instelling van veel jonge evangelisch charismatische bewegingen. Kerkgang betekent méér dan een verplicht nummertje opzitten en is vaak omlijst met verschillende activiteiten. Hierdoor vinden jongeren (letterlijk) een podium, waar ze op hún manier hun stem kunnen laten horen. Dit is een aardige verdienste van de evangelisch charismatische beweging, die middels een goed geoliede PR en kennis van bijvoorbeeld muzikale trends aardig weet in te spelen op de interesses en behoeftes van deze jongeren. Optredens van rap-groepen als Messengers of God (MOG) zijn tijdens evangelisatiecampagnes zeker geen uitzondering en kunnen rekenen op een beziel, jong publiek. De intentie van deze bezoekers is overigens niet altijd even religieus te noemen. "Het is goedkoper dan een show in het NIS!" werd me tijdens een opwekkingscampagne eens toegeroepen door een enthousiaste jongen. **[lxxi]** Ik kon hem geen ongelijk geven, hetgeen me bij één van de laatste pull-factors van de evangelisch charismatische beweging brengt.

Een bezoek aan een opwekkingsbijeenkomst wordt door velen als een aardig verzetje in economisch zware tijden beschouwd. Goed gepromote campagnes op

bijvoorbeeld het Onafhankelijkheidsplein in het centrum van de stad worden daarom beloond met een massale toeloop. Voor een onoplettende toeschouwer hoeft het verschil tussen de viering van een nationale feestdag en de gaven van de Heilige Geest dan ook niet direct op te vallen. Hele gezinnen nestelen zich met koelboxen en plastic stoelen op het met gras begroeide plein. Talloze schaafijverkopers en venters van voedsel en drank beleven gouden tijden. De muziek en het spektakel – zeker tegen het einde van een campagne als de wonderlijke genezingen aan de beurt komen – bieden heel wat mensen een betaalbaar avondje uit. Wat navraag onder het publiek leverde regelmatig motivaties op als “fu teki wan kiek” (“om een kijkje te nemen”) of “na wan fatu” (“het is een uitstapje”). Natuurlijk zijn de opwekkingsbijeenkomsten niet voor iedereen een fatu of een bijzondere vorm van volksvermaak. Ook persoonlijke bekeringsverhalen zijn me tijdens dit soort campagnes ter ore gekomen, maar bovenstaande relateert op zijn minst de euforie van evangelische organisatoren, die de hoge opkomstcijfers niet zelden gebruiken ter onderstreping van de nood in de wereld en de toename van de eigen populariteit.

Evangelisch charismatische bewegingen zijn, in tegenstelling tot de hedendaagse traditionele kerken, méér dan een kerk van één dag in de week (cf. Mbiti 1999 [1969]). Ze bieden veelal een uitgebreid pakket, dat zich uitstrekt van massaal vermaak tot bijzonder persoonlijke emotionele en spirituele ervaringen, die via een vrije lichamelijke expressie gevierd kunnen worden. Net als bij winti is daarbij de notie van ‘waarheid’ eerder ervaringsgericht dan dogmatisch (cf. Hurbon 2001: 133). Door een gecombineerd aanbod van samenkomsten, bijbellezingen, opleidingen en sociale activiteiten, zoals *brabakoto* (barbecues), kunnen mensen bovendien een gemeenschap vinden, die de traditionele kerken vooral in woord verkondigen te zijn. Evangelisch charismatische bewegingen in Suriname vormen hierdoor, net als elders, een veilige thuishaven in maatschappelijk en economisch onzekere tijden. Dit laatste oefent een grote aantrekkingskracht uit op de minder bedeelden in de samenleving, die zich voelen afgewezen en uitgesloten en in de evangelische charismatische beweging een nieuwe gemeenschap, een nieuwe familie en een nieuwe vorm van solidariteit vinden (Hurbon 2001: 137).**[lxxii]** De ‘nieuwe bewegingen’ worden daarom ook veelvuldig geassocieerd met nieuwe kansen voor sociale en economische mobiliteit. Dit laatste verhaal is echter niet compleet zonder een analyse van de voortdurende zoektocht naar (h)erkenning en ‘eigenheid’, die opgesloten zit in de eerder geschetste ‘pentecostalistische paradox’. Deze maakt duidelijk dat

evangelisch charismatische bewegingen, ondanks hun verhoog en praxis van afkeuring en demonisering, ruimte bieden aan herinterpretatie en zelfs opleving van verschillende vormen van Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit (cf. Hurbon 2001; Austin-Broos 2001). Beking maar ook tijdelijk lidmaatschap van bijvoorbeeld een Volle Evangelie gemeente of participatie in opwekkingscampagnes en andere activiteiten scheppen derhalve op vele verschillende manieren mogelijkheden tot identificatie en reconstructie van identiteit (cf. Van der Veer 1996: 21; Corten & Marshall-Fratani 2001: 15).

De aanwezigheid van evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft, afsluitend, behoorlijke consequenties voor Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele oriëntaties alsmede de keuzes en identificaties die Creolen en Busnenge kunnen maken. De verscheidenheid die na 1960 binnen het christendom enorm is toegenomen, kent bovendien nog geen einde. Eén van de nieuwere loten aan de christelijke boom wordt gevormd door de kerk van de heiligen van de laatste dagen, ofwel de mormonen. Hun boodschap wordt (vooralsnog) gebracht door blozende Amerikaanse evangelisten, die buitengewoon correct gekleed (wit overhemd, donkere pantalon en dito stropdas) een gesprek hopen aan te knopen met potentiële gelovigen. Als eenenige tweelingen – ze verschijnen altijd in duo's – doorkruisen ze vastberaden het centrum van Paramaribo. Getooid met eveneens stemmig gekleurde fietshelmen trachten ze op hun bountainbikes zelfs mogelijke bekeerlingen in de buitenwijken te bereiken. **[lxxiii]** Verder is er niet alleen sprake van een toenemende christelijke verscheidenheid, maar groeit eveneens de aandacht voor allerlei niet-confessionele vormen van religiositeit en spiritualiteit.

Zo is er in Paramaribo een afdeling van de Japanse Moon-sekte, zijn er een aantal actieve scientology leden en heeft ook de new age beweging inmiddels de Surinaamse markt ontdekt. **[lxxiv]** Bovendien behoudt het van oudsher sterk aanwezige esoterische ordewezen ook of juist in tijden van zelfontplooiing en -spiritualiteit haar aantrekkingskracht.

Continuering en herinterpretatie

Klinkende titels als Kracht door bewustwording, *De meester van het verre Oosten* en *De Celestijnse belofte* eisen een steeds grotere plaats op de planken van de paar boekhandels die Paramaribo rijk is. Nieuwe aanwinsten van een speciaalzaak als Oriental Books en Giftshop worden regelmatig aangeprezen in reclameboodschappen van krant en radio. Als tegenbeweging en als

vertegenwoordiger van een hedendaagse (zelf) spiritualiteit (Heelas 1996b) verschaft de new age beweging tal van Creolen de mogelijkheid zich te 'bevrijden' van het juk van de traditionele kerken en invulling te geven aan een 'eigen' spirituele beleving. Hoewel er een groot verschil bestaat tussen de evangelisch charismatische bewegingen en new age (zie e.g. Heelas 1996b: 9), zijn er desalniettemin raakvlakken te vinden. Net zoals eerstgenoemde bewegingen biedt new age ruimte voor herinterpretatie, legitimatie en (zelf)identificatie. Bovendien voorziet new age in een gesacraliseerde vertolking van allerlei moderne waarden als vrijheid, autonomie, authenticiteit, zelfontplooiing, waardigheid of 'het zelf' en kan het als tegenhanger van de geïstitutionaliseerde en hiërarchisch georganiseerde traditionele religiositeit dienen. Verlangens op het gebied van 'eigenheid' en erkenning van kultuur kunnen hierbinnen gerealiseerd worden, terwijl de nadruk op zaken als healing en spirituele beleving aardig aansluiten bij verschillende Afrikaans-Surinaamse cognitieve oriëntaties en praktijken. De aangeboden new age literatuur, die veelvuldig inhaakt op thema's als zelfontplooiing en spiritualiteit, vindt dan ook gretig aftrek onder een vermoedelijk niet al te grote, doch zeer geestdriftige groep Creolen. [lxxv] Hoewel ik hier, naast mijn eigen observaties, geen uitvoerige gegevens over heb, heb ik de indruk dat veel van deze personen tevens betrokken zijn bij het ordewezen ofwel de verschillende geheime, esoterische genootschappen en broederschappen, die een behoorlijke traditie kennen in Suriname. Opmerkelijk hierbij is dat ook binnen het ordewezen elementen van de 'pentecostalistische paradox' te vinden zijn, met name in de vorm van een continuering en herinterpretatie van bepaalde aspecten van Afrikaans-Surinaamse religiositeit. Dit laatste openbaart zich in het bijzonder in de opvallende begrafenis- en doodscultuur van het ordewezen, waarmee we in de volgende hoofdstukken nog uitgebreid kennis zullen maken. Op deze plaats beperk me derhalve tot een beknopte schets van het ordewezen en een voorzichtige situering binnen de context van kruis en kalebas.

Suriname kent een ruime variëteit aan broeder- en genootschappen, waarvan het gros in Paramaribo gevestigd is. De meest bekenden zijn de *forestry*, *mechanics*, *rozenkruisers* of *AMORC*, *vrijmetselaars*, *odd fellows*, *druids* en *shepherds*, die op hun beurt weer uit verschillende afdelingen, *loges* of *courts*, bestaan. [lxxvi] De namen van deze afdelingen zijn soms even prachtig als de gebouwen waarin ze gevestigd zijn: *Loge Moraal*, *Loge Volharding*, *Court Charity*, *Court Humaniteit*, *Loge Temple of Faith*, et cetera. De genootschappen mogen geheim genoemd

worden, ze zijn desalniettemin behoorlijk zichtbaar aanwezig in het stadsbeeld, waarbij vooral hun gebouwen, die vaak tevens dienst doen als drankgelegenheid (ook voor niet-leden), begrafenisstoeten en jaarlijkse processies in het oog springen. Een ander opvallend verschijnsel wordt gevormd door het ledenbestand, dat vrijwel geheel Creools is. Qua ledental verschillen de ordes overigens nogal van elkaar. De *forestery* en *mechanics* zijn het grootst en staan als het meest 'volks' bekend (met name de *mechanics*). Een genootschap als *AMORC*, daarentegen, wordt vaak als 'elite' bestempeld.

In mijn vraag naar de aantrekkingskracht van het ordewezen en de enorme oververtegenwoordiging van Creolen hierbinnen, stuitte ik op aanknopingspunten die ons inmiddels bekend voor zullen komen. De genootschappen voldoen allereerst natuurlijk aan behoeftes als gemeenschapsvorming en solidariteit. Vaak werd me op het hart gedrukt dat 'de Creool' als geen ander verknocht is aan verenigingsleven: "er zijn meer verenigingen dan Creolen!" werd me wel eens lachend verkondigd. Bovendien is het niet vreemd dat in de Surinaamse *moksi patu* ook dit verenigingsleven langs etnische lijnen gestructureerd is. De mysterieuze uitstraling van de genootschappen biedt ingewijden daarenboven een exclusief wij-gevoel, waarbinnen de zorg voor elkaar, bijvoorbeeld in de vorm van ziekenbezoek, rouwvisites, zieken- en begrafenisfondsen, eveneens een aantrekkelijke factor vormt. Kortom, "broederschap is het zout des levens" zoals het tijdens een radio-oproep eens verkondigd werd. **[lxxvii]** Maar dan vooral voor Creolen en nauwelijks voor bijvoorbeeld Hindostanen of Javanen, die zelden verbonden zijn aan deze esoterische ordes. Wat dit laatste betreft, speelt de religieus-spirituele factor wellicht een doorslaggevende rol.

Hoewel de genootschappen oorspronkelijk een pantheïstisch karakter hadden, zijn ze in Suriname behoorlijk verchristelijkt (zie e.g. Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 203). **[lxxviii]** Christelijke symboliek en het gebruik van bijbelteksten vormen een vast onderdeel van vele ceremonies en rituelen. Toch zijn er ook nog steeds sterk paganistische trekken te vinden en kennen bepaalde verschijnselen en praktijken geen eenduidige christelijke interpretatie. Zo spreken *foresters* en *mechanics* bijvoorbeeld ieder van hun eigen *Creator*, respectievelijk de *Opper Chief Ranger* en de *Opperste Bouwmeester*, maar valt deze niet per definitie samen met de christelijke God. Ook begrafenisrituelen, zo zullen we verderop zien, worden deels getekend door niet-christelijke symbolen en gebruiken. Volgens Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 203) bood het

ordewezen de 'zwarte elite' een sociaal geaccepteerde manier om een Afrikaans-Surinaamse christelijke spiritualiteit onder eigen leiderschap te uiten. Hiermee werd de mogelijkheid geschapen om op gemeenschappelijke wijze een andere, dat wil zeggen niet 'witte', beleving en ritus te ontplooien, desgewenst onder een christelijke saus. Wolf (2002: 27) merkt over het gecreoliseerde, eigen karakter van loge Victorie en Court Humanitas bijvoorbeeld het volgende op:

[Het zijn] organisaties gestoeld op onderlinge solidariteit, hulpverlening en het bevorderen van sociale cohesie. Hun bijeenkomsten hebben een religieus karakter met kenmerken van een cultus waarbij veel christelijke liederen worden gezongen en gebeden wordt tot christelijke heiligen en Wintigoden.

De al eerder beschreven werking van herinterpretatie, legitimatie en (zelf-)identificatie is dan ook binnen deze context waarneembaar. Mede door de nadruk op de ontwikkeling van de mens tot een in geestelijke vrijheid denkende persoonlijkheid en de uitgebreide aandacht voor mystiek kan het hedendaagse ordewezen daarom onderdak bieden aan vele Creolen van verschillende gezindtes en klassen, die bestaande concepten en tradities opnieuw betekenis kunnen geven en als het ware vertalen of hergebruiken. Zo presenteerde een actieve en gerespecteerde forester me een keer tijdens een gesprek op *Court Humaniteit de yeye* als aura en de kra als "de sturing van een mens". Ook gebruikte hij aanduidingen als goddelijke vonk en onbewogen beweger om zichzelf als spiritueel wezen te duiden.

Veel dragers en dinari uit mijn informantenkring waren lid van een loge of court (veelal *Mechanics of Forestry*), een groot deel van hen praktiseerde verder ook winti en allen identificeerden zich met één van de christelijke kerken. Soms verenigden mensen een wonderlijke combinatie van identiteiten en rollen in zich. *Frow Elly Purperhart* is bijvoorbeeld een bekende *duman*, die regelmatig als deskundige aan publieke discussies over winti deelneemt en openbare *wasi* en *kratafra* begeleidt. Als katholiek komt ze in verschillende, ook niet-katholieke kerken waarbij ze bij gelegenheid toedrachten over kulturu houdt. Tot slot is ze rozenkruiser en ervaart ze met of tussen alle mogelijke identificaties en rollen geen enkele wrijving, laat staan tegenstrijdigheid. Het was af en toe duizelingwekkend hoe bepaalde ordeleden een stroom van uiteenlopende wetenswaardigheden of ondervindingen wisten te produceren en zichzelf daarmee een plaats en legitimatie verschaften. **[lxxix]** Wanneer we overgaan tot de praktijk van begraven, afscheid nemen, rouwen en herdenken, zullen we zien

hoe diverse actoren deze verschillende rollen en identificaties naast of door elkaar beleven alsmede bepaalde percepties en gebruiken gescheiden van elkaar kunnen laten prevaleren en in de praktijk brengen. Logeen courtleden bieden, met andere woorden, een interessante blik op allerhande hybride voorstellingen, syncretismen en anti-syncretismen, die het verhaal over kruis en kalebas en, in het verlengde daarvan, Afrikaans-Surinaamse doodsculturen mede vormgeven.

Het ordewezen heeft, resumerend, samen met de hierboven beschreven ontwikkelingen op het gebied van new age, evangelisch charismatische bewegingen en het creools nationalisme, bijgedragen aan een erodering van de invloedssfeer van de traditionele christelijke kerken, met name de rooms katholieke kerk en broedergemeente waar de meeste Afrikaans-Surinamers van oudsher aan verbonden zijn. Niet alleen verloren de kerken hun rol als instrument voor opwaartse mobiliteit ('rijstchristenen'), maar bleek hun dogmatische weerstand tegen kulturu, 'afgoderij', voorouderverering en Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit steeds vaker averechts te werken. Door de groei van de religieuze markt en de komst van allerlei 'spirituele alternatieven' is kerklidmaatschap steeds meer een individuele keuze geworden (cf. Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001). Inmiddels is er een scala aan mogelijkheden, waardoor 'pragmatisch geloof' zich niet langer meer beperkt tot de gevestigde christelijke instituten. Bovendien kan de 'eigen' religieusspirituele kulturu of leefstijl in toenemende mate en met minder begrenzungen via andere gemeentes of kanalen tot uitdrukking gebracht kunnen worden. De toegenomen keuzevrijheid leidt echter ook tot een vorm van *church hopping* (Vernooij 2002: 28) - zeker de evangelisch charismatische bewegingen kennen een groot verloop - en consumptieve religiositeit: "rent a car, rent a priest, rent a church" (Vernooij 2002: 31). Maar bovenal bevraagt dit religieus eclecticisme de houding van de gevestigde kerken, die zichzelf nog steeds beschouwen als "*bastions van morele autoriteit*" (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 210). Tot op de dag van vandaag herbergen deze laatsten de overgrote meerderheid van de christelijke Afrikaans-Surinamers. Hieronder zullen we zien in hoeverre ze nog in staat zijn in te spelen op het voortdurende en steeds openlijker geuite verlangen naar eigenheid.

Surinamisering, creolisering, bosnegerisering

De verandering van de christelijke, religieusspirituele kaart van Suriname is de traditionele kerken uiteraard niet ontgaan. Met name de katholieke priester en auteur Joop Vernooij spreekt zich er expliciet over uit. Het idee van religieus

eclecticisme en de metafoor van de religieuze markt zijn in tal van zijn opiniestukken, krantenartikelen en publicaties terug te vinden, waarin hij zich bijvoorbeeld bedient van termen en uitspraken als “religie in de uitverkoop”, “religieuze business” en “het aanbod van de kerken is: voor elk wat wils”. [lxxx] Zorg over de groei van nieuwe religieusspirituele bewegingen, vooral evangelisch charismatische bewegingen (zie e.g. Vernooij 1998: 184), wisselt zich echter af met een zekere onverschilligheid, zelfs arrogantie. Zo introduceerde de katholieke kerk aan het eind van de jaren zeventig uit Trinidad wel de charismatische vernieuwingsbeweging, de katholieke variant van het pentecostalisme waarvan de invloed volgens Jap-A-Joe (2003: 15-16) niet onderschat mag worden, maar ziet het bisdom tegelijkertijd geen serieuze dreiging.

Zoals al eerder aangegeven, hebben de oudere kerken, getalsmatig, nauwelijks ‘last’ van het toegenomen aanbod. In zijn artikel over nieuwe religieuze bewegingen geeft Vernooij al aan dat de nieuwe groepen de overgang van kleine kern naar gevestigde denominaties met een sterk bestuurlijk karakter niet of nauwelijks hebben weten te maken (Vernooij 1986-1987: 37). Nog eens vijftien jaar later constateert hij dat door de kritische opstelling ten opzichte van het leiderschap van onder andere Volle Evangelie gemeenten, alsmede door het bekende van de oudere kerken en het respect voor of vertrouwen in vertegenwoordigers van de gevestigde religieuze orde een echt spectaculaire groei van nieuwe bewegingen niet heeft plaatsgevonden. Er is, aldus Vernooij, vooral sprake van complementariteit: wat mensen in oude kerken missen, zoeken ze in nieuwe bewegingen (Vernooij 2002b). Ook binnen de broedergemeente is er een laconieke houding te bespeuren. In een interview met de toenmalige preses van de ebg werd duidelijk dat de populariteit van de evangelisch charismatische bewegingen vooral werd opgevat als een tijdelijk fenomeen, een logisch gevolg van de tijdgeest, waar je als gevestigde kerk jaloers op kan zijn, maar zeker geen ruzie over moet maken. Volgens de preses was er meer te doen dan “zieltjes gaan winnen voor onszelf” en was het zaak om de diaconale taken voorrang te verlenen boven het missionaire belang. In het licht van de boven beschreven kerkgeschiedenis een op zijn minst opmerkelijke koerswijziging.

De houding van gevestigde kerken ten opzichte van ‘nieuwe religiositeit’ wordt, kortom, voor een groot deel gekenmerkt door relativering en ontkenning. Zo nu en dan wordt de aanval gezocht, waarbij vooral de evangelisch charismatische

bewegingen het mikpunt van verwijten en laatdunkendheid zijn. Deze zouden te sensationeel en te oppervlakkig zijn, zich teveel richten op jongeren, zich bedienen van twijfelachtige rekruterings- en bekeringsmethoden, het evangelie simplificeren, te weinig kwaliteit hebben, te slecht en zelfzuchtig leiderschap genieten, soms te duidelijke ideologische banden vertonen met politieke machtsgroepen, te fanatisch en fundamentalistisch zijn (e.g. Vernooij 1986-1987; cf. Hurbon 2001; Marshall-Fratani 2001). Ook in pogingen tot oecumene en dialoog worden de volle evangelie- en pinkstergemeenten veelal genegeerd. Daar waar de concurrenten van weleer, de rooms katholieke kerk en broedergemeente, toenadering hebben gezocht in verschillende samenwerkingsverbanden, zoals bijvoorbeeld het *Comité Christelijke Kerken* (CKK), staan de evangelisch charismatische bewegingen en andere nieuwe groepen meestentijds buitenspel.

Opmerkelijk is dat de traditionele denominaties zich via oecumene en intra- of interreligieuze samenwerking niet beperken tot de muren van de kerk, maar met graagte allerlei maatschappelijke en politieke wandaden aan de kaak stellen en zich daarmee profileren als de 'stem des volks'. Al vanaf de oprichting in 1942 komt het CKK bijvoorbeeld in opstand tegen het 'moreel verval' en heeft het als doel de christelijke cultuur en beginselen te beschermen en van hieruit het sociaal en economisch leven in Suriname te waarborgen en zonodig weder op te bouwen (zie Van Raalte 1973: 175-176; Jones 1981: 107-111; Vernooij 1998: 95; Jabini 2000: 27, 45; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 212-213). Als zodanig werpt het comité zich op als het geweten van (het christelijk deel van) de Surinaamse samenleving. Bij verschillende heikele momenten in het recente Surinaamse verleden liet het comité nadrukkelijk van zich horen, zoals bij de (aanloop naar) staatkundige onafhankelijkheid in 1975, de staatsgreep van 1980 en de woelige periode hierna, waaronder de binnenlandse oorlog (zie e.g. Jones 1981: 108-110; Vernooij 1998: 170-180). Tot op de dag van vandaag neemt het CKK, tezamen met andere organisaties als de *Interreligieuze Raad in Suriname* (IRIS), stelling tegen sociaalpolitieke onrust en instabiliteit, structurele problemen als armoede, geweld, criminaliteit, onmondigheid, onrechtvaardigheid en achterstelling. **[lxxxii]** Ook tijdens mijn veldwerk hadden deze religieuze samenwerkingsverbanden bemoeienis met verschillende misstanden in de maatschappij, hierbij waren de zorgelijke pijlen met name gericht op het politiek-economisch wanbestuur en de toename van armoede onder grote delen van de bevolking.

Het lijkt er al met al op dat de katholieke kerk en de broedergemeente de strijdbijl hebben begraven. Hoewel de samenwerking tussen beide kerken in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw zijn voorlopige hoogtepunt heeft gekend en de interesse voor oecumene sindsdien wat is afgenomen, is de strijd om de zielen geen onderdeel meer van de onderlinge verhoudingen. [lxxxii] Zowel katholieken als herrnhutters hebben zich min of meer neergelegd bij de huidige status quo, waarin ze samen het merendeel van christelijk Suriname vertegenwoordigen en zich als zodanig kunnen presenteren als (christelijk) moreel bolwerk van de natie. Evangelisch charismatische- en andere nieuwe religieuze bewegingen worden in deze als luis in de pels beschouwd en min of meer uitgesloten van dialoog. De gevestigde kerken ervaren daarbij geen kwantitatieve bedreiging (meer), maar voelen zich wel aangesproken op een mogelijk gebrek aan kwaliteit. De voormalig preses van de ebg sprak zich al uit voor meer aandacht voor “liefde en zorg voor de medemens”, de diaconale taken, terwijl het toegenomen religieus-spirituele aanbod de gevestigde kerken meer en meer dwingt zich te bezinnen op de inhoud van de eigen boodschap en de presentatie hiervan, daar kerklidmaatschap geen doorgegeven gewoonte meer hoeft te zijn. Zo concludeerde de theoloog en broeder-gemeentedominee Jones (1981: 131) in zijn proefschrift onder andere het volgende:

Ook de Broedergemeente zal misschien geen volkskerk meer zijn in die zin, dat het lidmaatschap een vanzelfsprekende zaak is maar een bewuste keuze zal zijn van het lid [...]

Lange tijd heeft de herrnhutterkerk zich kunnen verschuilen achter het *blakaman*-imago, dat veronderstelde dat anitri de taal van de eigen mensen sprak. Letterlijk is dit wellicht het geval - er wordt nog steeds behoorlijk wat *Sranantongo* gesproken in de broedergemeente - maar daarbuiten houdt het beeld geen stand. Na de kritiek uit de Creools nationalistische en literaire hoek, zelfs door ‘eigen volksjongens’ als Dobru, en de komst van steeds meer religieus-spirituele alternatieven, was de herrnhutterkerk dan eindelijk toe aan een, voorzichtige, zelfanalyse en -kritiek. Enkele herrnhutters schreven een theologisch proefschrift (Jones 1981; Zeefuik 1973; Zamuel 1994), weliswaar met een historisch karakter, maar met oog voor de plaats van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie. Deze initiatieven en bijvoorbeeld ook de toetreding tot de *Caribbean Conference of Churches* (in 1973 vanuit het CKK), maakten zaken als ontplooiing, bewustwording en een ‘eigen’ theologie bespreekbaar binnen de gemeente. Binnen oecumenische verbanden kon de vraag gesteld worden in hoeverre

Surinaamse kerken kopieën waren van West-Europese kerken. De constatering dat de ontstane gemeente, zowel in Paramaribo als in de districten en het binnenland, vooral 'iets van buiten' en niet iets 'van de mensen zelf' bleek, kreeg meer en meer gestalte, hetgeen onder andere leidde tot een herziening van vorm en inhoud van de catechese. Hierbij groeide de interesse bij sommige kerkleiders voor contact met christenen in Afrika (zie Zeister Zendings-genootschap 1980) en kregen 'volksreligie', maar ook nieuwe religieus-spirituele bewegingen serieuzere aandacht of zorg. Zamuel (1999: 72) komt zelfs tot een verstrekkende constatering:

Wij hebben nauwelijks geleerd hoe met de spanningen tussen de westerse en de 'derde-wereld' theologie om te gaan of het 'nieuwe tijdsdenken', met zijn bonte mengeling van gnostiek, mystiek en magie, presenteert zich als hét alternatief voor het christendom. In mijn visie zijn hier dezelfde vragen aan de orde als bij de controversetussen de EBSG en de Winti. Hetgeen over ons onderwerp gezegd wordt, geldt daarom, mutatis mutandis, ook voor de relatie tussen het christendom en bijvoorbeeld new age.

Johannes Kings uitspraak "diep in ons binnenste huilen wij en de voorganger heeft er niet het minste vermoeden van", wordt door Zamuel (1999: 72) uiterst serieus genomen, maar de vraag hoe hier vervolgens mee om te gaan, blijft onbeantwoord. Zamuel roept in zijn schrijven vooral op tot een gedegen bijbelstudie en (meer) onderzoek naar de ontwikkeling van het 'eigen' christendom om de opstelling van de kerk van Christus tegenover winti te kunnen duiden - de gewone vrouw en man in de kerkbanken zullen hier, vooralsnog, weinig mee zijn gediend. En dat is dan ook gelijk de makke van de broedergemeente. Ondanks een toegenomen openheid en welwillendheid ten opzichte van *gaan gadu*, *winti*, *kulturu* en verwante zaken is er nog weinig verandering te bespeuren in de hedendaagse broeder-gemeentepraktijk. Daarbij is er binnen de gemeente en synodes ook nog altijd grote weerstand te bespeuren tegen alles wat met de Afrikaans-Surinaamse cultus en andere vormen van niet-christelijke spiritualiteit te maken zou hebben, hetgeen veranderingsgezinde personen behoorlijk vleugellam maakt. Eén van de grootste struikelpunten wordt ook gesignaleerd door Zamuel (1999: 73), namelijk wat te doen met het ontbreken, bij bijvoorbeeld winti en new age, van een waterdichte scheiding tussen "onze en de boven-natuurlijke wereld".

De katholieke gemeente kent dezelfde worstelingen, maar lijkt iets meer werk te

maken van de surinamisering, creolisering of bosnegerisering van haar kerk, zoals het in verschillende rapporten en publicaties genoemd wordt (e.g. Van der Hilst & Vernooij 1988; Sankeralli 1995; Vernooij 1996; Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998; Vernooij 2002a, 2002b, 2002c). De vertaling en uitgave van de catechismus in het Sranantongo door pater Wennekers in 1822 zou een eerste begin van een Surinaamse theologie genoemd kunnen worden. Sindsdien verschenen er regelmatig gebedenboekjes en vertalingen van bijbelteksten. “Behoeftte recht te doen aan een eigen reflectie en verwoording of verantwoording bestond er echter nog niet”, zoals Vernooij (1998: 188) terecht aangeeft. De kerk bleef vasthouden aan het Nederlandse of Europese model, een westers christendom, en bood niet of nauwelijks ruimte aan een Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit en praxis. Vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw begon de katholieke kerk niettemin langzaam tot inkeer te komen. Eveneens onder invloed van ‘baas in eigen huis’ sentimenten, het Creools nationalisme en antropologisch en sociologisch onderzoek op het gebied van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie voelden verschillende representanten van de katholieke kerk in Suriname zich gedwongen om na te denken over de aanpak van het werk en de structuur van hun bisdom (Vernooij 1998: 188-189). Eind jaren zestig/begin jaren zeventig ontstond er zo een groeiende aandacht voor emancipatie en democratisering van en binnen de kerk, waarbij ook elementen uit de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie werden omarmd. Er vond een voorzichtige verschuiving in de kerkconceptie plaats, waarbij de kerk onder andere niet langer meer als strenge organisatie, maar als een movement moest worden voorgesteld en ingericht; niet de instructie over waarheden centraal diende te staan, maar de uitnodiging hier samen invulling aan te geven; en andersdenken niet per definitie als slechtdenken, maar als gegeven partners dienden te worden benaderd (Vernooij 1998; Vernooij & Sjak-Shie 1998). Verder sloot de katholieke kerk zich, evenals de broedergemeente, aan bij de *Caribbean Conference of Churches* (CCC), waarbinnen ze nog steeds actief is. Hiernaast participeert de kerk ook in *Collaboration for Ecumenical Planning and Action in the Caribbean* (CEPAC) en de afdeling *Towards a Caribbean Theology* (TACT). Net als het CKK en IRIS worden deze oecumenische samenwerkingsverbanden onder meer benut ter bevordering van een ‘eigen theologie’ (zie Sankeralli 1995; Vernooij 1998: 189-190; Vernooij & Sjak-Shie 1998: 62-63).

Winti in de kerk?

Zowel in Suriname als in Nederland zijn bovendien steeds meer katholieke

theologen en een enkele sociaalwetenschapper bezig met de bestudering en ontwikkeling van een Surinaamse theologie, met name in relatie tot winti. **[lxxxiii]** Uit dit soort pogingen blijkt dan vaak weer hoe polyfoon en ambigue wintiduiding kan zijn: zoveel 'deskundigen', zoveel meningen en 'waarheden', waarbij vooral de discrepantie tussen boekenkennis enerzijds en ervaring anderzijds voor onenigheid kan zorgen. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was ik in de gelegenheid om een lezingenreeks bij te wonen van de jonge, Surinaams-Nederlandse theoloog Milton George. Hij was woon- en werkzaam in Nederland, had zijn theologieopleiding in Leuven (België) genoten en was voor enkele weken in Suriname voor pastoraal werk. Als onderdeel van de pastorale middenkaderopleiding van het bisdom verzorgde hij een viertal bijeenkomsten, waarin hij winti en de (mogelijke) rol hiervan binnen de kerk en het katholieke geloof probeerde te duiden. Het publiek, dat uit enkele tientallen personen bestond, was het herhaaldelijk oneens met George, die door zijn achtergrond en wetenschappelijk taalgebruik soms mijlenver van zijn toehoorders verwijderd stond. Hoewel de "doctorandus" en "geleerde", zoals hij een enkele keer smalend werd genoemd, met graagte sprak in termen van "wij Surinamers" en "zij Nederlanders" of "die Europeanen" beschouwde het gehoor hem als een vreemdeling: "hij is zelf bakra (Nederlander)". Zo nu en dan leidde zijn uitleg van winti zelfs tot behoorlijk emotionele, verhitte reacties, waarbij sommige aanwezigen niet schroomden hun verontwaardiging of woede te uiten:

Nu ga je hier als doctorandus de mensen iets zitten vertellen wat niet waar is en zij gaan daar straks weer mee naar buiten om het daar te verkondigen [...] het is rommel wat je hier zegt en opgeschreven hebt!

Al met al geen prettige ervaring voor de idealistische theoloog, die zich binnen korte tijd niet erg geliefd maakte binnen het bisdom (waardoor hij overigens door een deel van de gemeenteleden juist als "pionier" geroemd werd). Ondanks dit soort strubbelingen, alsmede een chronisch verzet van een conservatieve 'stroming' binnen het bisdom heeft de surinamisering, creolisering of bosnegersering niettemin aardig ingang gevonden in het katholieke vertoog. **[lxxxiv]** De kloof tussen denken of verkondigen en dóen blijft echter moeilijk overbrugbaar, waardoor retoriek als 'groei van de kerken van onder af', 'van monoloog naar dialoog', 'van uniformiteit naar pluriformiteit', 'eigen en nieuwe hermeneutiek' en 'rekening houden met eigen cultuur en volksreligie' vaak hol of onbegrepen blijkt, wanneer de daadwerkelijke vertaalslag naar het alledaagse kerkenwerk gemaakt dient te worden. De inspanningen om de

kerkpresentatie meer in handen te geven van leken en de toename van kerkpersoneel van eigen bodem – eveneens onderdeel van de eerder genoemde emancipatie en democratisering – hebben vooralsnog weinig aan deze situatie kunnen veranderen. Allereerst draagt de inwijding van bijvoorbeeld Surinaamse, Creoolse priesters wellicht bij aan de zelfstandigheid van de kerk en een ‘eigen’ identiteit (Vernooij 1998: 225), maar biedt het geen garantie voor ‘culturele eigenheid’. Niet zelden blijken de ‘eigen’ paters nog roomser dan de paus en staan ze behoorlijk afkeurend tegenover bepaalde kulturu-gebruiken in kerk en geloof. Ook spreken ze lang niet altijd even goed of graag de ‘eigen taal’, zoals ook blijkt uit het optreden van Milton George. Door opleiding en verblijf buiten Suriname, veelal in Europa en specifiek in Nederland, staan deze ‘eigen’ mensen op sommige punten net zo ver verwijderd van hun parochianen als de gebruikelijke importpriesters uit Nederland, België of elders uit de wereld. Uiteraard zijn er ook genoeg voorbeelden ten voordele van een soort cultureel gezag van ‘eigen’ priesters. Zo was de pater Esteban Kross na een dramatische schietpartij op een middelbare school razendsnel ter plekke. Niet alleen was hij daar om de eerste pastorale zorg te verlenen, in de katholieke zin des woords, maar kwam hij tevens om de plek des onheils ritueel te zuiveren middels een wasi. “Dan moet je van goede huize komen om dat te verbeteren”, was later de reactie van een Nederlandse priester.

Vooralsnog blijken acties als die van pater Kross, zowel binnen de katholieke kerk als de broedergemeente, vooral op individuele ingevingen te berusten en wordt er in de praktijk, zoals rondom begraven, rouwen en herdenken, nog weinig stelselmatig werk gemaakt van de met de mond beleden surinamisering, eigen hermeneutiek en pluriformiteit. Ook blijven de wensen ten aanzien van dialoog, emancipatie en democratisering tamelijk abstract, zelfs hypocriet. Zo werd bijvoorbeeld de uitvoering van een enquête (in 1999) onder katholieke gemeenteleden door het *Pastoraal Centrum*, dat onder andere surinamisering als taak heeft (zie e.g. Vernooij 1998: 194-195), geboycot door een groot aantal paters. Deze enquête had als doel een beter beeld te krijgen van de betrokkenheid van parochianen bij hun eigen gemeente door onder meer hun behoeften en percepties rondom geloof, kerk-, gods- en mensbeeld in kaart te brengen. Vragen als “onderhoudt u praktijken uit uw cultuur?”, “is uw God ook die van de hindoes, moslims en andere religies?”, “is er geen democratie in de kerk?” en “moet de katholieke kerk niet sneller zelfstandig worden en surinamiseren?” waren klaarblijkelijk te progressief, aldus de coördinatrice van

het *Pastoraal Centrum Liliën Wilson*, en derhalve gedoemd om in een stoffige la te verdwijnen. Veelal gaan emancipatie- en surinamiseringspogingen, tot ongenoegen van pleitbezorgers als Vernooij [lxxxv], niet verder dan een kalebas of een apinti in de kerk en het dragen van een pangi of schouderdoek bij onder andere uitvaartceremonies, hetgeen een daadwerkelijke emancipatie, 'eigen' theologie en praxis behoorlijk frustreert. Eenzelfde dubbelhartigheid is binnen de ebg te bespeuren, waar zoiets als 'winti in de kerk' maar mondjesmaat geaccepteerd wordt en de toelaatbaarheid of mate van vermenging grotendeels wordt overgelaten aan de voorkeur of het oordeel van individuele voorgangers, pastores en andere autoriteiten. Formele standpunten op dit gebied zijn er nauwelijks te vinden. De voormalige preses Zamuel van de broedergemeente verwoordt de situatie als volgt:

[...] de ebg [doet] hierover heel weinig echt principiële uitspraken... Je kunt zeggen dat er een algemeen gevoel is dat er ergens een grens moet zijn, van dingen die je met elkaar mixt, maar waar die grens is, dat hangt vaak af van de persoon met wie je praat en vaak ook de achtergrond van die persoon.

Zamuel laat in het midden over welke personen hij spreekt, maar niet zelden, zo zullen we nog zien, zijn het kerkleiders en geestelijken die een huwelijk tussen kruis en kalebas afkeuren en blokkeren, terwijl vele duman en wintipraktisanten in toenemende mate een samen- of naast elkaar bestaan toejuichen of op zijn minst accepteren. "A den bonbon kerki abi probleem. Dén abi probleem!" ("Het zijn die klotekerken die een probleem hebben. Zij hebben een probleem!"), spuide een geïnterviewde duman, hetgeen eens te meer aangeeft dat zowel religieuze verscheidenheid als syncretisering binnen de (Afrikaans-)Surinaamse context immer een heet hangijzer vormt.

Ala kerki bun!?

Ala kerki bun is een veel gehoorde uitspraak in Suriname. Het zegt dat alle kerken (of religies) goed zijn en dat de gebruikers van de uitspraak andersgelovigen met respect of anders wel een zekere onverschilligheid benaderen: het maakt niet uit wat je gelooft of praktiseert, het is allemaal o.k. [lxxxvi] Wanneer we echter de Surinaamse geschiedenis van zending, missie en kerkplanting beschouwen, dan blijken de brengers en belijders van het christendom er vaak andere opvattingen op na te houden. Vooral de christelijke houding ten opzichte van winti, gaan *gadu* of *kulturu* is altijd een problematische geweest. Tot op de dag van vandaag levert dit spanningen op, waardoor niet

weinig Afrikaans-Surinamers zich net als Trefossa gevangen voelen tussen kruis en kalebas. Dit heeft er enerzijds toe geleid dat ondanks emancipatoire overwinningen, zoals de afschaffing van de gewraakte wet op afgoderij, en een zekere surinamisering, creolisering of bosnegerisering van het katholicisme en *anitri* nog steeds een taboe rust op de beleving en expressie van de werking van winti, gadu of kabra en hiermee samenhangende praktijken. Bepaalde rituele bijeenkomsten en behandelingen vinden daarom nog regelmatig in heimelijke beslotenheid (buiten de stad) plaats en ook specifieke, kulturu gerelateerde praktijken rondom dood en rouw spelen zich niet zelden af in een sfeer van geheimzinnigheid of spanning. Anderzijds heeft de starre opstelling als consequentie dat mensen zich min of meer afkeren van de traditionele christelijke kerken en hun heil zoeken in alternatieve 'geloofsgemeenschappen' (ordewezen) of nieuwe religieuze (charismatische) bewegingen, die mogelijkheden tot herinterpretatie, nieuwe keuzes en een 'eigen' religieus-spirituele identificatie bieden, maar ook nieuwe spanningen kunnen opleveren. Eén en ander is bij lange na niet uitgekristalliseerd. Integendeel, de beweging met en tussen verschillende religieus-spirituele oriëntaties vormt onderdeel van een voortdurend proces, dat ik aan het begin van dit hoofdstuk heb geduid met het concept syncretisering.

Hamvraag in deze is of dit omstreden, polyfone concept genoeg analytische ruimte biedt om de complexe historie en alledaagse werkelijkheid van kruis en kalebas te kunnen begrijpen. Duidelijk moge zijn dat we winti, net als het christendom overigens, kunnen opvatten als syncretisch 'product' én proces, waarbij er sprake is van een zekere versmelting van christelijke en winti elementen. Bekende syncretismen in de literatuur en mijn eigen veldwerk bestaan bijvoorbeeld uit de gelijkstelling van Anana en de christelijke God of schepper, en de identificatie van bepaalde winti met al dan niet gevallen engelen en duivels (e.g. Voorhoeve 1960: 14; Wooding 1972: 152; Van Lier 1983: 15); de perceptie van engelen als *tapu* (e.g. Jones 1981: 50); de opvatting dat Jezus een (de hoogste) winti is (zie e.g. Schoonheym 1980: 78), maar ook dat Jezus een *kunu* (vloek) is van de blanken (*Jezus bakaa kunu*, zie Zamuel 1999: 69); de convergentie van de tapijtslang of *fodu* winti met de oudtestamentische slang die Eva en Adam heeft verleid; het veelvuldig gebruik van bijbelse symboliek, teksten, gebeden en gezangen in niet-christelijke kulturu-contexten, zoals *wintiprei*, *dede oso* en *bigiyari*; en (recent) dat in bezitneming door de Heilige Geest ervaren wordt als 'winti krijgen'. Met name binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu* en praktijken rondom *nowtu* kunnen we getuige zijn van zo'n samenkomst

van kruis en kalebas. Naast deze syncretiserende of convergerende tendensen [lxxxvii] worden kruis en kalebas tegelijkertijd angstvallig uit elkaar gehouden en zijn er voortdurend pogingen om grenzen te stellen of beide oriëntaties zelfs zo 'zuiver' mogelijk te houden, hetgeen Jap-A-Joe (2003) aanduidt met divergentie en auteurs als Stewart en Shaw (1994) onder de noemer van anti-syncretisme vatten. In de literatuur over Afrikaans-Surinaamse religiositeit bestaan daarom zeer uiteenlopende analyses en verklaringen omtrent mogelijke vermenging van christelijke en niet-christelijke oriëntaties.

Synthese versus dualisme

De Beet en Sterman (1981: 317-325) geven in hun proefschrift een kort overzicht van de meest toonaangevende interpretaties van Afrikaans-Surinaamse reacties op de christelijke boodschap. [lxxxviii] Hieruit blijkt, wederom, dat het contact met het christendom en de wijze waarop deze leer werd geaccepteerd en geïncorporeerd behoorlijk varieerde, maar ook de duiding hiervan nogal verschilde. De responsies wisselden van volledige afwijzing (en verzet) tot verregerende acceptatie en (gedeeltelijke) vervanging, waarbij vooral evangelisten, zoals Van Leerdam (1957), graag verklaarden dat het christendom en zijn waarden grotendeels de zogenoemde 'traditionele religie' en opvattingen hadden vervangen bij bepaalde Afrikaans-Surinaamse groepen. Naast deze substitutiethese vinden we tevens het idee van christendom als toevoeging aan de eigen opvattingen (addition rather than substitution), waarbij niet zozeer concurrentie tussen verschillende overtuigingen, maar eerder de complementaire elementen de aandacht verdienen. Deze interpretatie vinden we onder andere bij Köbben, die naar aanleiding van zijn veldwerk in de jaren zestig bij de *Ndyuka*, bovengenoemde these enige tijd omarmd heeft (De Beet & Sterman 1981: 319). Thoden van Velzen, die in dezelfde periode als Köbben veldwerk onder *Ndyuka* verrichtte, kwam tot heel andere conclusies. Volgens hem was de directe invloed van het christendom verwaarloosbaar - dus geen toevoeging of aanvulling - maar was er wel sprake van een indirecte invloed, waarbij gewezen wordt op bepaalde syncretische tendensen en elementen, zoals de incorporatie van monotheïstische ideeën in de religieuze concepties van de *Ndyuka* (Beet & Sterman 1981: 320). We moeten hierbij wel aantekenen dat Köbben veldwerk deed bij de *Cottica-Ndyuka*, die deels tot het christendom waren overgaan, terwijl Thoden van Velzens onderzoeksplek Drietabbetje was, waar het christendom zoveel mogelijk geweerd werd.

Het idee van incorporatie en de vorming en het ontstaan van syncretismen stuit(te), zoals in dit hoofdstuk is aangegeven, ook op behoorlijke weerstand. Buiten de versmelting van de christelijke God en Anana als onontkoombaar punt van synthese, zijn veel auteurs daarom van oordeel dat er geen of nauwelijks sprake is van syncretisme tussen winti en christendom. [lxxxix] Zij gaan uit van een dualistisch systeem, waarmee zij juist de gescheiden sferen van beide 'geloofssystemen' en het min of meer competitieve karakter hiertussen benadrukken. Green (1978: 251) spreekt in zijn analyse van de geloofsovertuigingen en belevingen van de Matawai van een "situation where Christian and winti beliefs co-exist uneasily and are kept distinct for the most part". Greens concept van een 'dual systeem van geloofsopvattingen' is door de Beet & Sterman uiteindelijk verder uitgewerkt vanuit het perspectief van het individu, dat in zijn dagelijks leven en handelen telkens weer keuzes moet maken tussen twee min of meer 'concurrerende geloofssystemen' (De Beet & Sterman 1981: 324-345). Voorhoeve kwam voor de situatie in het kustgebied in zijn postuum gepubliceerde artikel *'The Obiaman and his Influence in the Moravian Parish'* (1983; het manuscript dateert uit de jaren zestig) tot een soortgelijke conclusie. Hij besluit het artikel met de woorden: "In Surinam we see the two systems co-existing side by side with relatively few mutual points of contact, and even standing in opposition to one another [...]" (1983: 420). Het beeld dat door de dualistische opvatting wordt geschetst, lijkt voor velen plausibel, maar is voor een auteur als Schoonheym (1988: 52-72) te gemakkelijk. Hij constateert dat de historisch gegroeide relatie tussen christendom en Afrikaans-Surinaamse overtuigingen en praktijken uiterlijk de vorm van een gescheiden, dual systeem lijkt te hebben, maar dat (Paraanse) Creolen innerlijk, onder meer door herinterpretatie, een synthese tussen beiden tot stand hebben gebracht. Verschillende opvattingen en gebruiken worden volgens Schoonheym dan ook niet concurrerend, doch complementair beschouwd, waardoor winti zich bijvoorbeeld kan richten op de relatie met de 'lagere geestelijke sferen' (winti), terwijl het christendom zich concentreert op de relatie van de gelovige met het opperwezen.

Uit de volgende hoofdstukken zal blijken dat álle hierboven geschetste houdingen en belevingen empirisch waarneembaar zijn en dat er niet één enkele verklaring is voor het al dan niet bestaan van connecties tussen kruis en kalebas. Net als Jap-A-Joe (2003: 11-12) ben ik dan ook van mening dat er eerder sprake is van een continuüm met aan het ene uiterste de "officiële doctrine van het christendom" en

aan het andere uiterste de wintibeleving. Tussen deze uitersten vinden verschillende reacties en ontmoetingen plaats, waarbij we analytisch gezien wederom kunnen spreken van twee polen: enerzijds kan er sprake zijn van overeen- of samenkomst en versmelting, hetgeen in verschillende bronnen wordt aangeduid met syncretisme, synthese of convergentie, anderzijds is er (een voortdurend) verzet tegen vermenging en een duidelijk streven naar authenticiteit waar te nemen, wat in termen van antisyncretisme, dualisme of divergentie begrepen kan worden. De totstandkoming van een 'eigen' of "nieuw religieus systeem", zoals Jap-A-Joe (2003: 12) lijkt te veronderstellen, is binnen een dergelijk continuümdenken niet waarschijnlijk of in ieder geval te statisch en veronachtzaamt de (discursieve) creativiteit, macht en agency van telkens weer nieuwe generaties 'gelovigen'. Net zoals 'de geboorte van de Afrikaans-Surinaamse cultuur' geen 'einde van een geschiedenis' of een voltooid proces kan betekenen, levert kruis-kalebass geen 'eindproducten' af, maar beweegt het als een perpetuum mobile van religieuze conventies en inventies (cf. Wagner 1981). Elk volgend tijdperk of specifieke (buitenreligieuze) context geeft daarbij een eigen slinger aan beleving en verbeelding van godheid, natuurlijke en bovennatuurlijke wereld, waardoor het bijvoorbeeld kan gebeuren dat anno 2003 een christelijke vrouw, van *Nduyka-Paraanse* komaf, zich presenteert als de reïncarnatie van de 'Leeuwenkoning', een spiritueel wezen dat naar zeggen driehonderd jaar geleden is verdwenen uit wat we tegenwoordig Gambia noemen en nu weer opduikt in het Surinaamse binnenland (zie Pakosie 1995; cf. Jap-A-Joe 2003).

De voortdurende, maar altijd eigentijdse behoefte aan betekenis- en zingeving (mythos) is bij de duiding van dit soort fenomenen wellicht net zo'n belangrijke drijfveer als het pragmatisme, instrumentalisme of rationalisme (logos), waar de rijstchristen van weleer mee geassocieerd werd, hoewel dit laatste voor veel geestelijken moeilijk verteerbaar blijft. "Ze [Creolen] denken dat het een service is, religie biedt iets [...] is echt een tool om te leven" stelde een pater eens enigszins cynisch vast in een interview. Zeker rondom dood en rouw worden kruis en kalebas, al dan niet in 'versmolten' vorm, zowel uit symbolische als instrumentalistische motieven hartstochtelijk omarmd of juist zorgvuldig vermeden. Zo vormen bijvoorbeeld, zoals pater Vernooij ook al observeerde, de financiële en tevens tijdrovende verplichtingen die veelal inherent zijn aan een sterfgeval niet zelden een argument om voor een puur 'kerkelijke' invulling te kiezen. De (esthetische) wens van een mooie anitriberi en een prominente plaats

op gewijde grond, stuurt nabestaanden eveneens in hun keuze. 'De kerk' dingt met andere woorden onmiskenbaar mee in het zielenheil, de doodsattitudes, drijfveren en handelingen van zijn Afrikaans-Surinaamse leden. Hierbij speelt het vooruitzicht op de "[v]reselijke kwelling en pijn zonder einde", waarover Meissner (1850 in Lenders 1996: 282) dichtte, wellicht een rol, maar we moeten de kracht van de christelijke heilsboodschap zeker niet overdrijven.

Jones (1981) laat ons zien waar de schoen op bijzonder cruciale wijze wringt: Jezus is geen 'zwarte Jezus' geworden, hetgeen 'gelovigen' ambivalent doet blijven staan ten opzichte van het christendom en zijn eschatologische leer. De afwezigheid van een 'zwarte Jezus' vormt voor sommige christenen een serieus probleem, zoals ik onder meer bemerkte tijdens het bijwonen van een NAKS-bijeenkomst. Na een serie lezingen met als onderwerp 'de ontwikkeling van het cultureel leven en de geloofswereld van de Afrikan Srananman' barstte er onder de aanwezigen discussie los over de spanning tussen christendom en winti. Een jonge Creoolse vrouw uit het publiek legde na enig debat de volgende vraag neer bij het aanwezige panel van deskundigen op gebied van religie en kulturu, ik parafraseer:

In het Oude Testament kan ik me goed vinden, kan ik dingen rijmen met mijn eigen cultuur en winti, maar wat het Nieuwe Testament betreft: waar vind ik Jezus Christus in onze Afrikan-Sranan kulturu? [...] Mensen hebben Krishna, anderen hebben Mohammed, maar wie hebben wij? Waarom hebben Surinamers, blakasma geen goddelijke vertegenwoordiger?

Het bleek voor de dame in kwestie een bijzonder prangende vraag te zijn, waarop het panel een voor haar bevredigend antwoord schuldig moest blijven. Regelmatig werd ik met dit vraagstuk geconfronteerd, waarbij vaak in één moeite door het bijbelse gegeven van opstanding en de dag des oordeels in twijfel werd getrokken of met standvastig ongeloof verworpen, zelfs belachelijk werd gemaakt. Op verschillende wijzen blijkt, zoals in liederen of de viering van Pasen (waarover in hoofdstuk 7 nog meer), dat het lijden en de dood van Jezus een veel belangrijkere plaats inneemt, dan zijn overwinning in de opstanding uit de dood. Dit kan volgens Jones (1981: 47, 51) onder meer verklaard worden door de wijze waarop Jezus Christus werd gerepresenteerd tijdens de slavernij: hij kwam niet op voor de "zwarte mens" en heeft "[...] niet openlijk partij gekozen voor de lijdende mens tegen zijn onderdrukkers en de onderdrukking [...] Jezus is geen totale bevrijder geweest, maar het Lam dat leed". Bovendien hoeft de mens binnen de

wintikosmologie niet via dood en opstanding het eeuwig leven te bereiken, maar leeft deze hoe dan ook voort als *yorka* of *kabra* en is zijn of haar mogelijke terugkeer vastgelegd in de reïncarnatie van de *kra*. Hier lopen christelijke en kulturu-opvattingen te ver uit elkaar om nog tot synthese te komen. De kerk veronderstelt, zoals Samuel (1999: 73) al eerder opmerkte, een waterdichte scheiding tussen “onze en de bovennatuurlijke wereld” en daarmee ook tussen leven en dood, terwijl winti en gaan gadu wijzen op spirituele connecties tussen beide werelden, een voortbestaan en een zekere continuïteit: levende-dood. De ervaring van dit verschil kan bijvoorbeeld leiden tot de volgende perceptie, die ik op mocht tekenen uit de mond van een trouwe kerkgangster en dinari:

De kerk zorgt voor onze verhouding tot God, maar zorgt niet voor de verzoening met onze voorouders, daarom heeft de kerk geen succes, want de kerk kan je niet uit de problemen helpen [...] Er moet toch een methode van verzoening zijn met de nakomelingen... hoe moet het anders met onze voorouders, van wie gezegd wordt eert uw vader en uw moeder, want dat houdt niet op na de dood... Daarom zegt die Engelsman: to die is to change your address... Adres veranderen, maar er is nog wel leven...

Het is niet het geloof in opstanding, maar de beleving van het bestaan en voortbestaan van winti, de *yorka* en *kabra* in het bijzonder, die kalebas vroeg of laat (terug) brengt in het leven en, inherent hieraan, doodsattitude van menig Afrikaans-Surinamer. “Er zijn meer huizen dan kerken” geeft Vernooij (2002b) met een typisch Surinaams-Nederlandse uitdrukking aan, ofwel de familie is het ijkpunt, waarbij overledenen en voorouders nog steeds onderdeel vormen van sociale relaties en dagelijks leven. Het blijven negeren of taboeïseren hiervan door ‘de kerk’ en een deel van haar vertegenwoordigers leidt zeker bij een jongere, zelfbewuste generatie Marrons en Creolen niet zelden tot grote ergernis. “[K]om me niet zeggen dat dat ding van mijn voorouders niet goed is. Ik lééf ervan!” beet Henk, een stadse dertiger van Aukaanse afkomst, me eens toe tijdens een gesprek over kerk en binnenland. Nog steeds, zo werd me door dit soort reacties duidelijk, worden christelijke kerk en geloof als vervreemdend, paternaliserend, neokoloniaal of onderdrukkend ervaren. Christendom wordt in deze als een onaangepaste Hollandse of Europese erfenis beschouwd, die velen uiteindelijk niet (volledig) past en vroeg of laat ‘thuisbrengt’ bij egi kulturu. Het gedicht ‘Ik’ van Jozef Slagveer (in Moetete, 1968 (2): 42) lijkt zijn betekeniswaarde dan ook niet verloren te hebben:

ik had mij
een pak
van de christenen
aangemeten
maar het zat
zo slap
aan het lichaam
van een neger

ik heb me
gewassen
met jasmijnen
en mijn kra
danst
van zoveel
geluk

negerachtig
of vernegerd
ik ben mezelf
trouw gebleven

Suriname is een “door-en-door religieus land” en “godsdienst zit ín de mensen”. Het straatbeeld wemelt dan ook van de kerken, moskeeën, tempels en - voor buitenstaanders vaak verborgen - offerplaatsen voor de overledenen. “[O]ok het spraakgebruik heeft niet zelden een religieuze ondertoon”, aldus de al vaker aangehaalde Zamuel (1993: 29). Ondanks deze intensiteit en verscheidenheid, en ondanks een toenemende emancipatie en openheid blijken echter niet ala *kerki bun*. De wat tolerantere houding van gevestigde, traditionele christelijke kerken (of van een aantal van hun vertegenwoordigers althans), het steeds vaker weerklanken van bijvoorbeeld winti-elementen in populaire muziek op publieke radiozenders of de jaarlijks terugkerende openbare oudejaars *wasi* op het Onafhankelijkheidsplein kunnen de weerstand, taboe en gevoelens van schaamte of geheimzinnigheid ten opzichte van winti, gaan gadu en kulturu lang niet altijd wegnemen. Opmerkelijk is daarbij dat verschillen in beleving en handelen tussen verschillende klassen en groepen Afrikaans-Surinamers ook nog steeds voortduren.

Zogenaamde volkscreolen en Afrikaans-Surinamers uit de midden- en hogere klasse, de 'elite' of *gudusma*, vertonen op eigen wijze hun specifieke *embodiment* van kerkgeschiedenis en de hieruit voortgekomen lusten en lasten. Er is hierbij een frappante omkering waar te nemen in de vorm van een zekere detraditionalisering bij zogenoemde volkscreolen, en een retraditionalisering binnen hogere klassen en *blakabakra* (uit Nederland).

Rondom dood en rouw manifesteren dit soort processen zich vaak in alle hevigheid. In de nu volgende hoofdstukken zullen we hiervan getuige zijn. Niet alleen maken we kennis met de empirische werkelijkheden van kruis en kalebas, maar we zien eveneens hoe overledenen zich hierbinnen manifesteren en uitgebreide rituele zorg van hun nabestaanden vragen. De wijze waarop dit gebeurt, is niet eenduidig en onbevooroordeeld te beschrijven en te duiden. Door de tijd heen is de stervende, de dode en de rouwende Ander object of subject van studie en nieuwsgierigheid, maar ook van verachting geweest, waarbij verschillende interpretaties en overtuigingen een min of meer bepalende rol hebben gespeeld. Binnen de Surinaamse context heeft bijvoorbeeld een 'koloniaal-christelijk' vertoog een belangrijke stempel gedrukt op de (hedendaagse) benadering van Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes en rituelen rondom overlijden, begraven en rouw. Het antropologisch, sociaal-wetenschappelijk discours heeft evenzeer de (mijn) opvattingen over dood en rouw een bepaalde richting gegeven. Zowel de onderzochte Ander als de onderzoekende Observator geeft hier vorm aan en zijn hierdoor vorm gegeven. Hierover zal het nu komende hoofdstuk allereerst verhalen, opdat de daarop volgende empirie van een discursief en conceptueel-analytisch raamwerk kan worden voorzien.

NOTEN

i. Het gedicht 'Kruis en Kalebas' werd voor het eerst gepubliceerd in de Kerkbode der EBGs (30 maart 1969), het wekelijks verschijnende orgaan van de Evangelische Broeder Gemeente in Suriname. Van Raalte (1973) en Jap-A-Joe (1993) nemen in hun werk eveneens het gedicht op om te verwijzen naar "de nauwe verbondenheid tussen christendom en heidendom [winti]" (Van Raalte 1973: 172). Masanga betekent boshut, een onderkomen dat wordt gebruikt tijdens het verblijf op de kostgrond.

ii. Het blijft een terugkerende vraag of er nadrukkelijk (analytisch) onderscheid gemaakt moet worden tussen deze verschillende 'vormen' van identificatie en, in

het verlengde hiervan, tussen 'cultuur' en 'religie'. Gezien religieuze oriëntaties en praktijken vaak, net als in de rest van het Caraïbisch gebied (zie e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003), cruciale elementen vormen in Afrikaans-Surinaamse levensbeschouwing, handelen en allerhande transculturatieprocessen, ben ik van mening dat specifieke aandacht voor 'religie' en bijbehorende ontwikkelingen op zijn plaats is. Net als 'religie' als cultuuruiting of onderdeel van 'cultuur' beschouwd kan worden, kunnen syncretiseringsprocessen vervolgens als specifiek en belangrijk aspect van creolisering worden geconceptualiseerd. Daar waar creolisering, hybridisering en syncretisme tegenwoordig veelal als synoniemen worden opgevat, ben ik echter van mening dat syncretisering niet per definitie samenvalt met die andere twee processen van voortdurende verandering en 'vermenging'.

iii. Een afzonderlijke duiding maakt het mogelijk om een aantal specifieke verschijnselen, karakteristieken en historische gebeurtenissen bloot te leggen. De symbolen kruis en kalebas zijn in dit opzicht te vergelijken met de "stereotyped poles" van Drummond (1980: 363), die in werkelijkheid en in de rest van dit schrijven vaak geen duidelijk uitersten vormen, maar zich ergens bevinden op een continuüm en juist onderwerp zijn van (tijdelijke) ontmoeting, ongeacht of dit laatste nu gewenst is of niet.

iv. Zelfs bij de conceptualisering van de 'versmelting' van katholieke heiligen met Afrikaanse goden, toch wel de locus classicus van het syncretisme zoals Van Wetering (2001: 185) niet onterecht opmerkt, gebruikt Mintz (1974) het concept niet, maar spreekt hij in termen van synthetisering.

v. Eenduidige theoretische keuzes, zoals in Herskovits' dagen, zijn dan ook niet wenselijk meer of zelfs niet meer mogelijk, hetgeen de deuren opent voor een academisch eclecticisme, zoals Droogers & Greenfield (2001) voorstaan.

vi. Studies die hierop specifiek ingaan zijn bijvoorbeeld Clarke (1998c), Ferretti (2001) en Greenfield (2001).

vii. Niet onbelangrijk in deze is de invloed van de professionele stemmen uit 'eigen gelederen', die winti 'van binnenuit' op de academische kaart hebben gezet. Wooding (1972) en Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000a, 2002b, 2002c) gelden als de grote voorbeelden.

viii. Ook Shaw & Stewart (1994: 10) en Droogers & Greenfield (2001: 31) staan stil bij dit vraagstuk en bevragen net als Droogers (1989) in feite de grenzen van het studiegebied.

ix. Let wel, dit is het meest gangbare beeld van Afrikaans-Surinaams syncretisme. Winti wordt in dit verband zowel als 'uitkomst' of 'nieuw systeem' van deze

ontmoeting gezien en/of als één van de twee tradities in de ontmoeting. Naast de Europees-christelijke- en de Afrikaans-Surinaamse traditie, zijn er bovendien ook nog andere syncretiserende tendensen in het spel. Zo zijn er in de winti verschillende West-Afrikaanse elementen te traceren (zie e.g. Wooding 1972), is er een duidelijk aanwijsbare Surinaams inheemse (Indiaanse) invloed binnen winti en vindt er tot op de dag van vandaag beïnvloeding plaats vanuit Javaanse en Hindostaanse religieus-spirituele hoek (zie e.g. Stephen 1998b: 60ff.). Tot slot zijn er ook vanuit esoterische hoek en de wereld van de new age invloeden merkbaar (e.g. Sankeralli 1995: 219).

x. Zie e.g. Taussig (1980); Comaroff (1985); Boddy (1989); Scott (1990); Comaroff & Comaroff (1992); Fernández Olmos & Paravisini-Gebert (2003). Binnen de Afrikaans-Surinaamse studies zijn met name Thoden van Velzen & Van Wetering (1988) vertolkers van een materialistische benadering, die bijvoorbeeld bepaalde religieuze Ndyuka cultussen in verband brengt met veranderingen in het economische veld, in het bijzonder met veranderende productie- en machtsverhoudingen. Van Wetering (1998a: 236, 240-241 noot 7) stelt dat een soortgelijke opvatting ook op kan gaan voor winti.

xi. Inmiddels 'klassieke' conceptualiseringen en categoriseringen van bijvoorbeeld Bastide (1971: 154-156) hebben derhalve nog steeds zeggingskracht, maar dienen dan wel in relatie tot extrareligieuze contexten geplaatst te worden.

xii. De liminaliteit die hier geschetst wordt, betreft echter niet een bepaalde, min of meer begrensde periode van 'opschorting' of onderbreking, waarbij men de 'normale' rol of situatie ontvlucht of tijdelijk verlaat. Integendeel, de tussen- of drempelpositie van tal van Afrikaans-Surinamers betreft een onbepaalde termijn of voortdurende conditie (cf. Eriksen 1993: 62-66; Neck-Yoder 2001: 247-250; Leferink 2002).

xiii. Greenfield (1998) bepleit aannemelijk dat het huidige postmodernistische, multiculturalistische discours, net zoals de Boasiaanse antropologie, gelezen kan worden met een eigen sociale agenda. Shaw & Steward (1994: 23) verwoorden treffend de valkuil van de hedendaagse antropologie en de debatten die gevoerd worden rondom bijvoorbeeld syncretisme: "[...] just as colonial power entailed the categorizing of people into essentialized 'tribal' entities with fixed boundaries ('you are the Igbo'), anthropological hegemony now entails taking apart practices and identities which are phenomenological realities for those who use them ('your tradition is invented'). In our enthusiasm for deconstructing syncretic traditions we may have invented another kind of intellectual imperialism."

xiv. Een deel van deze tekst is gebaseerd op Van der Pijl (2002).

xv. Zowel Creolen als Bosnegers hebben een zeer rijke orale traditie, die dateert uit de slaventijd en zelfs daarvoor (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Donice 1952/53; De Drie 1959; Voorhoeve & Lichtveld 1975; Helman 1977; Price 1983; Price & Price 1991). Bepaalde tori zijn onderdeel van de dede oso (dodenwake/sterfhuis) kulturu (zie e.g. Helman 1977: 87). Ik zal er daarom nog op terugkomen.

xvi. Of de kloof tussen idee en werkelijkheid, zoals Lyotard (1983) het placht uit te drukken.

xvii. Deze en hier volgende karakteristieken worden gedeeld met andere Afrikaans-Caraïbische of -Amerikaanse religies of worldviews, zoals vodou, santería, obeah, candomblé en espiritismo (zie e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9-13). Ondanks het orale karakter van winti worden er, overigens, door verscheidene auteurs pogingen ondernomen om winti als religie of geloofssysteem op schrift te stellen. De meest toonaangevende zijn Henri Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000, 2002a, 2002b) en Charles Wooding (1972, 1981, 1984). Het proefschrift van Wooding (1972) wordt daarbij niet zelden als 'wintibijbel' betiteld of aangeprezen.

xviii. Roemer (1998: 48) verwijst in deze naar het Griekse pneuma, dat ook de dubbele betekenis van wind (adem) en geest kent. Ook Van Raalte (1988: 33) staat hierbij stil en refereert daarnaast nog aan de oudtestamentische Hebreeuwse term ru'ach, die dezelfde dubbele inhoud heeft.

xix. Naast goden en geesten worden ook wel de termen niet-materiële entiteiten, niet-stoffelijke- of bovennatuurlijke wezens gebruikt. Ik prefereer het onvertaalde, cursieve winti, wanneer ik refereer aan de goden en geesten. De meeste Busnenge spreken van gado of gaadu. De term winti om het gehele religieus-spirituele complex aan te duiden, kent onder hen ook geen wijdverbreid gebruik. De woorden zijn niet onbekend, maar worden vooral gezien als Creoolse of stadse termen (zie e.g. Van Wetering 1988: 21; De Beet & Sterman 1981: 237). Ndyuka spreken bijvoorbeeld van gado wooko (letterlijk vertaald: Gods werk of godenwerk) wanneer er verwezen wordt naar zaken betreffende religie en spiritualiteit. In kustdistricten, zoals Para, werd en wordt door Creolen bovendien ook wel de term afkodrei (letterlijk afgoderij, maar hoeft geen negatieve connotatie te hebben) gebruikt (zie e.g. Schoonheym 1980).

xx. Met worldview refereer ik aan de betekenis die Foster (1988 [1967]: 293) eraan gegeven heeft: "[...] premises and assumptions about the world and how one operates within it.". In het geval van winti, als cognitieve oriëntatie, verwijst het in het bijzonder naar de relatie tussen aannames over (samen)leven enerzijds

en kosmologie anderzijds; tussen “the way Man operates in Society” en “the place of Man in the Universe” zoals Price (1975: 31-32; 36) het eens uitgedrukt heeft in zijn beschouwingen op de ‘Saramakaanse sociale structuur’. Zie ook Thoden van Velzen 1998: 196-211).

xxi. Aldus P’pa Monti, sabiman, leider en voorzanger van de winti- en kawna-muziekformatie Monti Kryoro.

xxii. Hier zien we de typische combinatie van monotheïsme en polytheïsme, die kenmerkend is voor vele Afrikaans-Caraïbische worldviews of ‘religies’ (e.g. Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9). Opmerkelijk is dat tegenstanders winti veelal afkeuren vanwege het vermeende polytheïstisch karakter, terwijl aanhangers juist vaak het monotheïsme benadrukken, om daarmee aan te geven dat er weinig verschil is met zogenoemde wereldreligies als het christendom.

xxiii. De naam Kromanti of Koromanti verwijst volgens sabiman en andere experts naar de Cor(o)mantijn- of Cormantienstam uit de voormalige Goudkust. Sommigen van hen, zoals de duman Elly Purperhart, beweren dan ook dat de Kromanti, net als Luango winti, niet zomaar winti zijn, maar voorouder-winti, oftewel kabra.

xxiv. (A)boma is een anacondaslang (*Eunectes murinus*), familie van de boa constrictor (*Boidae*) en wordt in Suriname ook wel worgslang genoemd. De (a)boma leeft zowel in het water als op het land en in het bos.

xxv. Kankantri is de wilde kapokboom (*Ceiba pentandra*), die als heilige boom wordt beschouwd en de verblijfplaats kan zijn van een winti.

xxvi. Termen als trance en bezetenheid komen overigens vooral voor in de literatuur, maar worden in de praktijk nauwelijks gebruikt. A (e) kisi winti (hij of zij heeft winti/hij of zij heeft winti gekregen), A winti kisi en (de winti heeft hem/haar ‘gepakt’) of wan winti de na en ede (hij of zij is onder invloed van een winti) zijn uitdrukkingen die in de volksmond gebruikt worden.

xxvii. Bere betekent letterlijk buik, maar wordt ook voor familie gebruikt. Een ander veelgebruikt woord voor familie is famiri en men kan dus ook spreken van famiri winti.

xxviii. Vooral duman werken graag met Obia winti, omdat deze in staat zijn andere, kwaadaardige winti de loef af te steken of te verdrijven. Een duman (ook wel obiaman genoemd) die beschikking heeft over een Obia is tot uitzonderlijke daden in staat en gebruikt zijn of haar Obia ook bij het stellen van diagnoses (cf. Stephen 1990: 47-48). Eén van mijn duman-informanten, Theo Shields, ‘heeft’ een Obia winti, die hij inzet bij behandeling van cliënten.

xxix. Nota bene: ook niet wintiaanhangen gebruiken concepties uit de hier

beschreven triade. Met name de kra is een veel gebruikte term buiten winti en is te rekenen tot het bredere kulturu-domein. De kra is dan onderdeel van mensen hun levensbeschouwing of -stijl, maar zij vermijden vaak elke connectie met het bestaan van winti. Christelijke kerken zijn ook in toenemende mate geneigd begrippen als kra op te nemen in bijbelvertalingen en liturgie – een voorbeeld van voortdurende syncretisering?

xxx. Sommigen van mijn informanten waren heel nauwkeurig in het lokaliseren en wezen op de fontanel waar de kra ‘binnenkomt’ en het achterhoofd waar deze zich vervolgens ‘vestigt’. Dit is overigens ook een plek die bij ‘ritueel baden’ vaak extra aandacht krijgt.

xxxii. Deze laatste omschrijvingen kennen niet zo’n wijdverbreid gebruik. Zo heb ik bepaalde termen louter uit de monden van een aantal duman opgetekend, die tevens grote belangstelling toonden voor andere religieuspirituele bewegingen (‘sektes’), psychologie en mystiek en hier graag verbanden mee legden. Twee van deze duman zijn bijvoorbeeld lid van de Rozenkruisers.

xxxiii. Kweki heeft hier de betekenis van grootbrengen/opvoeden. Buiten de wintiterminologie zijn kwekim’ma en kwekip’pa de (pleeg)moeder en vader die een kind verzorgen en grootbrengen. Umadyodyo en mandyodyo worden eveneens gebruikt om de vrouwelijke en mannelijke dyodyo aan te duiden.

xxxiiii. Ze plaatst deze Creoolse subjectiviteit vervolgens tegenover een, in haar optiek, westerse modernistische preoccupatie haalde dichotomisering, gezien ook zogenaamde westerse opvattingen over identiteit en zelf doorspekt zijn met (postmodernistische) ideeën over meervoudigheid, fragmentatie, relationaliteit en veranderlijkheid.

xxxv. Zo bestaan er binnen de literatuur onder meer de volgende opvattingen: de kra verandert in een yorka (Stephen 1998a: 37); de kra gaat terug naar de dyodyo, met wie ze één worden, en de yorka gaat naar het dodenrijk (Wooding 1972: 133); de kra splitst zich en één deel gaat terug naar levensbron (Anana), het andere deel gaat naar het dodenrijk (Banna & Moy 1991: 25); de kra gaat naar Anana en de yorka blijft achter op aarde (Schoonheym 1980: 65). Ook onder mijn informanten bestond er, zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien, geen eensgezindheid over wat er precies gebeurt met de verschillende menselijke winti na een overlijden.

xxxvi. Banna & Moy (1991: 88) schrijven dat de yorka een geur van dran (alcohol, rum) en formaline verspreidt. En dat is geen hele vreemde geurbeleving of -associatie als we bedenken dat dran en formaline twee belangrijkemet het zelf als een authentiek, unitair, verzelfstandigd, vaststaand en begrensd ‘ik’. Een wat

achter bestanddelen zijn van de 'balsem' waarmee lijkbewassers de lichamen van overledenen behandelen (zie hoofdstuk 10).

xxxvi. Meissner 1850: 57-58 in Lenders 1996: 282. Het lied was een spontane reactie van zendelingen/bekeerlingen op luid geschreeuw en gedans, waarmee de zij werden geconfronteerd op hun weg naar het 'heidense dorp' Gingeh.

xxxvii. Zie e.g. Van Berkum (1851: 43, 132) en Wolbers (1970 [1861]: 67-70). Inez van Dullemen (2001) voorziet in een fictief, geromantiseerd relaas over het zware, doch gepassioneerde leven van wellicht de bekendste (ex)labadist Maria Sibylla. Er zijn overigens wel wat vroege dopen bekend van niet-blanken in de gereformeerde en hervormde kerk (zie Van Lier 1977 [1949]: 127-128). Vrije kleurlingen en zwarten werden bovendien ook wel gedoopt en als lidmaat opgenomen in de hervormde en lutherse kerken (Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 5).

xxxviii. Deze gemeente en haar leden zijn onder verschillende benamingen bekend, zoals Moravische broedergemeente (naar één van de oorspronkelijke thuishavens Moravië), herrnhutters (naar het dorp Herrnhut, dat na botsingen met de rooms-katholieke kerk als toevluchtsoord diende en waar de gemeente uitgroeide tot oecumenische gemeenschap) of kortweg broedergemeente. In Suriname wordt de gemeente officieel Evangelische Broeder Gemeente Suriname (EBGS) genoemd, maar worden andere benamingen ook veelvuldig gebruikt. In het Sranantongo wordt de gemeente met anitri aangeduid. Ik zal de verschillende benamingen afwisselend gebruiken en hanteer daarbij, net als bij andere religieuze denominaties, geen hoofdletters. Zie voor een uitgebreide ontstaans- zendingsgeschiedenis van de evangelische broedergemeente (in Suriname) Steinberg (1933) en Lenders (1996).

xxxix. Ook Sens (2001: 92) schrijft dat plantage-eigenaren "mordicus tegen bekering en onderricht van hun slaven[waren]". Zendelingen die plantages bezochten werden op allerlei manieren tegengewerkt en als motief geeft deze auteur eveneens het angstige idee dat "bekering de slaven gelijkwaardig aan blanke christenen maakte", daarnaast noemt ze ook de angst voor rebellie en opstand. Dit angstig verzet van plantage-eigenaren en andere blanke overheersers moet wellicht iets gerelativeerd worden. Grootscheepse kerstening was aanvankelijk geen 'protestants ideaal', dit kwam pas later (gedurende de negentiende eeuw) op. Het naar voren geschoven motief van plantage-eigenaren en anderen kan bovendien ook onderdeel zijn van een herinterpretatie van de slavernijen kersteningsgeschiedenis of canon met daarin een hoofdrol voor brute koloniale. Slaven konden (door manumissie) in theorie vrij zijn. Dat laatste was

(vanaf 1832) overigens alleen mogelijk voor bekeerlingen.

xl. Zie voor een uitgebreide beschrijving van het leven van Alabi en het zendingswerk onder de Saramaka Price (1990).

xli. Het genoemde percentage van een tiende is een eigen schatting, die gebaseerd is op gegevens uit de laatste volkstelling van 1980 (zie Hoogbergen & Ramsodh 2002).

xlii. Met name in de orale traditie ook wel bekend als Pepe Johanisi of Pepebakisi (De Beet 1995: 31; Green 1974: 64).

xliii. Johannes King heeft uitgebreide dagboeken nagelaten, waarin naast zijn visioenen en dromen ook zijn leven en werkzaamheden als evangelist beschreven zijn. Zie hiervoor het Rijks Archief Utrecht (EBGS 234-244 Tagebuch Johannes EBGS 249-251 Geschiedenis van Maripaston); Freytag (1927); King (1973); De Beet & Sterman (1981); Zamuel (1994); De Beet (1995).

xliv. Ik sta stil bij de kersteninggeschiedenis van de districten Para en Coronie, omdat een deel van mijn Creoolse onderzoekspopulatie in Paramaribo Coroniaanse of Paraanse wortels had. De band met het district en de plantage is en blijft in veel gevallen sterk, hetgeen vooral in het geval van nood (nowtu), tegenspoed, ziekte of dood tot uitdrukking komt. Verder wil ik opmerken dat er aanzienlijke verschillen bestaan tussen de ontwikkeling en beleving van winti in deze twee districten. Enkele van mijn informanten, afkomstig uit Coronie, beweren dat winti niet altijd zo'n grote rol speelde in dit district, dat het 'vroeger' geheel was verdwenen of zelfs niet bestaan heeft en als een 'noviteit' uit andere districten is gekomen (zie ook Klinkers 1994: 39; 1997: 140).

xlvi. In 1960 nog werd er door Nederlandse migranten in Suriname zelfs een nieuwe, gereformeerde kerk gesticht. Deze kerk zou tot haar opheffing in 1984 een 'witte' kerk zijn, bakrakerki, voor de veelal tijdelijk in Suriname wonende Nederlanders. Jones (2002) geeft aan dat deze kerk niet zozeer een sacrale betekenis voor haar leden had, maar veeleer een functie vervulde in het markeren van hun etnische identiteit.

xlvii. Zie e.g. Fulgentius (1983 [1934-1939]: 44-53, 67, 76-77). De Surinaamse auteur Albert Helman (1967 [1952]: 111) schetst een (fictief) priesterbeeld, dat de ontberingen van de katholieke missie prachtig belichaamt.

xlviii. Zie e.g. Vernooij (1996: 26, 41, 60; 1998: 35, 51-52). Ook in het geschiedenisonderwijs op de Surinaamse katholieke scholen werd melding gemaakt van deze gebeurtenis (e.g. Verrijt 1957 [1952]: 109). Jabini (2000) ontleent aan deze gebeurtenis de titel voor zijn boek over de Surinaamse

kerkgeschiedenis.

xlix. In Bosnegerdorpen is de fragatiki een soort vlaggenpaal waar gebeden, geplengd en geofferd werd. Het dient nog steeds als één van de gebedsplaatsen waar geesten van overledenen en voorouders vereerd en geconsulteerd worden en rituelen plaatsvinden. De fragatiki is bekend onder verschillende benamingen. Zo spreken de Ndyuka doorgaans over faaka tiki (zie e.g. Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 20, 41, 227). Saramaka en Matawai gebruiken veelal de term faaga- of faaka pau (zie e.g. De Beet & Sterman 1981: 240). Steinberg (1933: 247) spreekt over tikki-bribi, ofwel paal-geloof. Ook de benamingen asau pau en yooka faaka tiki worden gebruikt (e.g. Vernooij 1996: 35), net zoals Creoolse 'verbasteringen' als fragapaw. Creolen spreken verder ook wel van posu of postu (letterlijk: post).

I. Deze laatsten werden psalmpartijen genoemd en waren voortdurend onderwerp van kerkelijke discussie en verboden (zie Vernooij 1996: 27-28). De volgende hoofdstukken zullen nog uitvoerig ingaan op deze houding en de consequenties hiervan voor hedendaagse praktijken en opvattingen.

ii. Volgens de laatste volkstelling in 1980 had de katholieke kerk 7.817 leden onder de Busnenge. Dat was ruim zes procent van de toenmalige totale Busnenge populatie. Ook hier is de katholieke kerk de broeder gemeente, met 6.924 leden, voorbijgestreefd (Vernooij 1996: 12).

iii. Hoewel zowel missie als zending actief zijn geweest in evangelisatie en bekering van de Aziatische populatie in Suriname, respectievelijk de Chinezen, Hindostanen en Javanen, zijn deze kersteningpogingen weinig succesvol geweest. Zo is nog geen vijf procent van de Hindostanen en Javanen overgegaan tot het christendom (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 9). Het gros van de leden van beide kerken is derhalve van Afrikaans-Surinaamse afkomst, in het bijzonder Creools. Vernooij (1998: 216) geeft aan dat het aantal katholieken in Suriname overigens nog steeds groeit. In 1995 waren er, volgens zijn gegevens, 91.000 katholieken.

liii. Berichten uit de Heiden-Wereld 1830: 23 in Lenders 1996: 263.

liv. Pkin Slee is een Saramakadorp aan de Boven-Surinamerivier. Langetabbetje (Langatabaki) is een Ndyukadorp aan de Marowijnerivier

iv. Saillant detail is wellicht dat 'het Vincentius' daardoor wel beschouwd wordt als een eliteziekenhuis, dat er discriminerende praktijken op na zou houden. Zo zou het hospitaal een arme, onooglijke aids-patiënt de toegang geweigerd hebben, wist een medewerkster me te vertellen. Ook het Academisch Ziekenhuis is overigens vrij recentelijk beticht van 'hulpweigering' aan een aids-patiënt, waarop deze overleden zou zijn (zie de artikels 'Aidspatiënt sterft na 'hulpweigering' AZP:

‘Wij behandelen geen aidspatiënten’ en ‘AZP tilt zwaar aan kwestie overleden aidspatiënt’ in De Ware Tijd van 9 en 10 maart 2006).

lvi. Daar waar de ebg ongeveer bij aanvang van zending al gebruik maakte van ‘eigen’ bekeerlingen (Steinberg 1933:113) en Creoolse gemeenteleden opleidde tot evangelist en masra of leriman (leermeesters, onderwijzers), bleef de katholieke kerk in haar activiteiten sterk steunen op Nederlandse medewerkers. Al in de achttiende eeuw kan er gesproken worden van een ‘zwarte elite’ binnen de ebg (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001; persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). Ter vergelijking, binnen de katholieke kerk zou het tot 1956 duren voordat er een Surinaamse priester ingezegend zou worden. Het was de enige Surinaamse priester naast ongeveer zestig Nederlandse paters (Vernooij 1998: 120-121). Pas vanaf eind jaren zestig van de twintigste eeuw zou het aantal Nederlandse missionarissen (priesters, fraters en zusters) in katholieke instellingen gaan afnemen (zie Vernooij 1998: 214-215).

lvii. In navolging van Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001) spreek ik hier nadrukkelijk van ‘zwarte Creolen’, omdat de ‘lichtergekleurden’ meer mogelijkheden hadden en veelal betere posities innamen binnen de Surinaamse samenleving. Zij voelden derhalve niet of minder de drang om zich binnen de broedergemeente te profileren. De Busnenge hebben geen rol van betekenis gespeeld in deze strijd. Hoewel huidskleur en klasse een duidelijk verband kennen, wil het, in weerwil van de mythe, overigens niet zeggen dat alle ‘zwarte herrnhutters’ uit de volksklasse afkomstig waren - vandaar ook de term ‘zwarte elite’.

lviii. De uitspraak “Zuerst muß unser Volk in der Kirche zur Geltung kommen, dann wird es auch im Staat Einfluß gewinnen”, die al in 1884 opgetekend werd, toont dat dit besef al vroeg aanwezig was binnen de ebg (zie Van Raalte 1973: 97; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001).

lix. In 1878 werd afgoderij strafbaar gesteld. Wat precies onder afgoderij werd verstaan, was niet duidelijk omschreven, maar duidde op “allerlei handelingen van Afrikaanse oorsprong, die dienden om geesten gunstig te stemmen of te bezweren en die nogal eens tot misdaden aanleiding gaven” (Bruijning & Voorhoeve 1977: 16). Ook in het Wetboek van Strafrecht van 1916 werd afgoderij als strafbaar feit opgenomen. Ondanks de wat omfloerste omschrijving staat de wet bekend als ‘het verbod op winti’. Toen in 1971 de wet bij landsverordening geschrapt werd, sprak de Memorie van Toelichting op dit stuk over discriminatie op godsdienstig gebied (Jones 1981: 30).

lx. Terwijl Venetiaan, als één van de weinige NPS-kopstukken, katholiek is.

Hieruit blijkt de verbondenheid van de volkscreoolse NPS met de broedergemeente. Later of bij andere ministers hebben er overigens ook nog op verschillende plaatsen wasi plaatsgevonden door wintispecialisten.

lxi. Van Lier (1983) brengt bijvoorbeeld een aantal wintispecialisten ten tonele die nadrukkelijk wijzen op de complementariteit van winti en christendom. Het materiaal voor deze publicatie is afkomstig van interviews met zeven bonuman, die al in 1949 plaatsvonden. Er zijn overigens enkele Surinaamse theologen te noemen, die zich wel richten op de relaties tussen winti en christendom, te weten Zeefuik, Kent, Loswijk, Zamuel en Jones.

lxii. Hiervoor hadden de african methodist episcopal church, de evangelische methodisten gemeente, het leger des heils en de wesleyaanse gemeente zich al gevestigd in Suriname (zie Jabini 2000). Afgezien van het leger des heils met een redelijk aantal koninkrijkszalen, nemen deze kerken echter een tamelijk onopvallende plaats in de Surinaamse christelijke samenleving.

lxiii. “En toen de Pinksterdag aanbrak, waren allen tezamen bijeen. En eensklaps kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige windvlaag en vulde het gehele huis, waar zij gezeten waren; en er vertoonden zich aan hen tongen als vuur, die zich verdeelden, en het zette zich op ieder van hen; en zij werden allen vervuld met de Heilige Geest en begonnen met andere tongen te spreken, zoals de Geest het hun gaf uit te spreken.” (Handelingen 2: 1-4 in een uitgave van het Nederlands Bijbelgenootschap 1982 [1951]). De pentecostalistische beweging ontstaat naar aanleiding van een herbeleving van deze gebeurtenis begin twintigste eeuw in een huis in Los Angeles, California. De aanwezigen aldaar wierpen zich op als hernieuwde getuigen van Christus, zoals door Hem verhaald in Handelingen 1: 8 (“maar gij zult kracht ontvangen, wanneer de heilige Geest over u komt, en gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde.”) waarna de beweging zich binnen enkele decennia verspreidt over de gehele wereld (zie e.g. César 2001).

lxiv. De term nieuwe religieuze bewegingen is mijns inziens te breed, daar zij ook de eerder genoemde christelijke groeperingen omvat. Volle evangelie- en pinkstergemeenten betreffen in Suriname twee gescheiden stromingen en zijn daardoor minder geschikt als containerterm. Het begrip bewegingen wil bovendien aangeven dat veel van de bedoelde denominaties (nog) geen definitieve institutie hebben en daarom intern en onderling voortdurend in beweging zijn (cf. Vernooij 1986-1987: 26).

lxv. Het betreft hier de gemeenten Stromen van Kracht, Gods Bazuin, (First) Assemblies of God en het Evangelisch Centrum Suriname (ECS).

lxvi. In een latere publicatie spreekt Vernooij (2002a) zelf over een sterke uitbreiding van het Volle Evangelie. Tegelijkertijd observeert hij maar een geringe, getalsmatige invloed hiervan op de traditionele kerken.

lxvii. Afstudeeronderzoek van Arianne Liebe (2004) toont echter dat met name Hindostanen zich in toenemende mate aangetrokken voelen tot de evangelisch charismatische gemeenten. In tegenstelling tot de traditionele christelijke kerken, met hun categorale benaderingswijze (zie e.g. Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 9), is binnen deze gemeenten sprake van een zekere convergentie tussen Creolen, Hindostanen (en andere Aziatisch-Surinamers). Eveneens zijn er sterk etnisch georiënteerde gemeenten, zoals de overwegend Hindostaanse Tabernacle of Glory en Javaanse pinkstergemeentegroepen als Gospel Djawa.

lxviii. Zie verder ook Austin-Broos (2001); Oro & Semán (2001); Freston (2001). Ook binnen Afrikaanse contexten zijn vergelijkbare observaties gedaan (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001). Dit soort duidingen en onderzoek naar spirituele overeenkomsten vormen mijns inziens een welkome aanvulling op de sterk Weberiaanse 'armoedethese', die vaak als verklaring wordt gebruikt voor de groei van het pentecostalisme in het Caraïbisch gebied en Latijns-Amerika (e.g. Mariz 1994). In haar Jamaicaanse studie naar overeenkomsten nuanceert Austin-Broos (1997) deze these. Ook Vernooij (1986-87: 39) ontkracht een eenzijdig economische verklaring door te wijzen op een sterke vertegenwoordiging van Surinaamse Creolen uit de midden- en hogere klassen in het ledenbestand van de 'nieuwe bewegingen'.

lxix. Ofschoon er nog meer onderzoek verricht zal moeten worden, blijkt dit niet uit alleen uit mijn eigen onderzoeksonderzoeksvindingen, maar ook uit de bekeringsverhalen en -motieven die door eerdergenoemde Arianne Liebe (2004) zijn opgeschreven.

lxx. Anders dan in de 'traditionele' kerken kan een ieder (door relatief korte opleiding) de kans krijgen om te preken en een 'eigen' gemeente op te richten. Ook hier kunnen we overeenkomsten zien met de wintiwereid, waarbinnen een grote vrijheid bestaat een eigen praktijk te vestigen, consulten te doen, winti als ritueel deskundige te praktiseren en/of als sabiman (kenner) te opereren en spreken.

lxxi. Met 'het NIS' wordt het voormalig Nationaal Indoor Stadion bedoeld (tegenwoordig de Anthony Nesty Sporthal), dat vaak de locatie vormt voor prijzige optredens van grote buitenlandse artiesten als Burning Spear en Buju Banton.

lxxii. Het symbolische protest van evangelische bewegingen tegen

bureaucratisering en institutionalisering van de persoonlijke beleving, het moderne, geïndividualiseerde leven en een zelfzuchtige politiek-economische orde komt overigens tegemoet aan onvrede uit alle klassen. De bewegingen mobiliseren op deze wijze een interessante politieke achterban (Hurbon 2001: 136-137). De participatie van de voormalige leger- en regeringsleider Desi Bouterse, ten tijde van onderzoek politiek voorman van de Nationale Democratische Partij (NDP) met presidentiële ambities, in verschillende evangelisatiecampagnes, wordt daarom ook regelmatig toegeschreven aan populistische in plaats van religieuze overwegingen (zie ook Vernooij 1986-1987: 38-40).

lxxiii. Cf. 'Suriname is religieuze smeltkroes' in Nederlands Dagblad, 16 juni 2001; Hoogbergen & Ramsoedh (2002: 11).

lxxiv. Zie e.g. 'Sonny Koebal en zijn ervaring met scientology' in De Ware Tijd van 16 oktober 2002. Verder is er een (vrij kleine) groep Creolen overgegaan tot de islam. Bekering tot deze religie blijkt vaak samen te hangen met een ideologische aversie tegen het christendom en/of een zoektocht naar roots en voorouders (zie Ho Suie Sang & Hoogbergen 2002, 2003).

lxxv. Hiervan behoort het gros waarschijnlijk tot de midden- en hogere klassen van de samenleving, althans dat is mijn observatie, die overigens aansluit bij het meer algemene beeld van de new age beweging. De new age literatuur en de boodschap die ervan uitgaat vertonen overigens aardige gelijkenissen met de bewustwordings- en zelfhulp literatuur die Giddens (1992) beschrijft. Beiden worden, als product van en reactie op de moderniteit gekenmerkt door een enorme gerichtheid op zaken als zelfverwezenlijking. Dit laatste suggereert niet dat new age per definitie als post- of laatmodern verschijnsel beschouwd moet worden (zie e.g. Lyon 1993; Heelas 1996) Vreemd genoeg heeft de literatuur zelf verder een opvallend uniform karakter. Niet alleen heeft de new age beweging zich razendsnel verspreid over de wereld, maar zijn als gevolg van mondialiserings- en transnationaliseringsprocessen in Paramaribo exact dezelfde geschriften te vinden als in Amsterdam, Miami of Singapore (cf. Heelas 1996: 120-21).

lxxvi. Deze genootschappen werden het vaakst genoemd en zijn het duidelijkst aanwezig. Ik ben niet op de hoogte van andere ordes, maar ze zouden er zeker kunnen zijn. Ik gebruik de benamingen zoals ze in de volksmond luidden. Voluit staan de genootschappen respectievelijk bekend als Ancient Order of Foresters (AOF), Independent United Order of Mechanics (IUOM), Rozenkruisers Orde of Aloude Mystieke Orde Rosae Crucis (AMORC), Vrijmetselarij, Independent Order

of Odd Fellows, Order of Bards Ovates & Druids (zie ook Mulder 2006).

lxxvii. Het eerste broederschap was al in de achttiende eeuw te vinden in Paramaribo. Lidmaatschap was toen alleen maar voor een witte elite weggelegd. Later werden ook (eerst lichtgekleurde-) Creolen toegelaten (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 216, noot 12; Mulder 2006). De overeenkomst met de hierboven beschreven kerkgeschiedenis en het streven naar opwaartse mobiliteit, kan wellicht ook in het ordewezen gevonden worden.

lxxviii. Predikanten van de Hervormde kerk waren bijvoorbeeld al van oudsher lid van de Vrijmetselaarsloge Concordia (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). De katholieke- en broedergemeentekerken hebben echter lange tijd op gespannen voet gestaan met de genootschappen en nog steeds wil er bijvoorbeeld rondom begrafenissen nog wel eens beroering ontstaan.

lxxix. Toppunt was wel de rozenkruiser Albert Mungroo, die binnen twee interviews kabbala, reïncarnatie, wederopstanding, karma, brahmanisme, taoïsme, mesmerisme, veda, yoga en winti de revue liet passeren.

lxxx. De Ware Tijd, 10 augustus 1995; Vernooij (2002: 32, 31).

lxxxii. IRIS werd in 1989 opgericht. Deze raad tracht de tolerantie tussen verschillende religieuze stromingen te versterken en heeft eveneens een duidelijk maatschappelijk-politiek stempel. Momenteel participeren hindoeïstische, islamitische, baha'i en christelijke gemeentes in IRIS. Opvallend is dat van de christelijke kerken alleen het katholieke bisdom nog deelneemt aan IRIS. Het blijkt dat werkelijke oecumene ondanks goede bedoelingen moeilijk realiseerbaar is (zie e.g. Vernooij 1998: 210-213; Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 12; Vernooij 2002: 30).

lxxxiii. Naast de samenwerking in het CKK, participeren de broedergemeente en katholieke kerk nu ook in projecten en instituten op het gebied van onderwijs en gezondheidszorg. In 1970 richtten beide kerken het Christelijke Pedagogisch Instituut (CPI) op, dat als gevolg van theologische en godsdienst-pedagogische geschillen nooit echt van de grond is gekomen (Vernooij 1998: 150, 212; Vernooij & Sjak Shie 1998: 48-49). Vanaf 1976 werken de katholieke Pater Ahlbrinck Stichting (PAS) en de Medische Zending van de broedergemeente (Medizebs) samen in het binnenland (Vernooij 1998: 206-207, 212-213). Zie e.g. Vernooij (1997: 152) en Vernooij (1998: 206, 212-213) over moeizame oecumene en problemen rondom samenwerking.

lxxxiiii. Naast de al veelvuldig genoemde Vernooij zijn bijvoorbeeld ook Derveld & Noordeggraaf (1988), Wolf (1994, 1996, 2002), Sjak-Shie (1995), George (2002) actief (geweest) op dit terrein.

lxxxiv. Waarbij kwistig wordt gegooid met termen en synoniemen als accommodatie, adaptatie, assimilatie, indigenisatie, incarnatie, integratie en contextualisatie. De gedachtegang of opdracht hierbij is dat de katholieke kerk op één of andere manier moet aansluiten bij, zich zelfs moet aanpassen aan belevingen en praktijken uit 'de volksreligie', maar dat iets als winti geïncultureerd of geïntegreerd dient te worden in het christendom en het katholicisme - niet andersom.

lxxxv. Mondelinge mededelingen in verscheidene gesprekken en interviews, alsmede in opiniestukken als e.g. 'Inculturatie als levensstijl' in De Ware Tijd, 11 juli 1995.

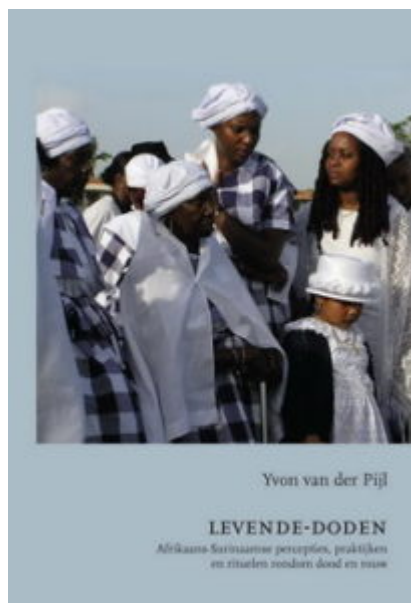
lxxxvi. Vrijwel elke Surinamer wijst met trots op het letterlijk naast elkaar staan van een moskee en synagoge in het centrum van Paramaribo. Het symboliseert volgens velen de 'unieke' religieuze en etnische tolerantie die Suriname, in tegenstelling tot vele andere landen in de wereld, kenmerkt. Deze tolerantie blijkt echter in veel gevallen, net zoals in andere delen van de wereld, een schijntolerantie te zijn of al snel te eindigen bij een oppervlakkig omarmen of folkloristisch vieren van diversiteit, hetgeen de antropoloog Baumann (1999: 122) in navolging van Kobayashi (1993) wel red boots parading noemt.

lxxxvii. De socioloog Jap-A-Joe (2003: 13) gebruikt deze term: "De 'convergerende tendens' zoekt naar overeenkomsten tussen christendom en winti".

lxxxviii. Het hier volgende overzicht is een bewerking van Van der Pijl (2002: 83-85).

lxxxix. Deze 'anti-syncretische houding' kunnen we bijvoorbeeld terugvinden bij Herskovits (1966: 57-58), Voorhoeve (1960, 1983), Pierce (1971: 69), Wooding (1972: 1-2, 157, 503-506), Voorhoeve & Lichtveld (1975: 51-52), Jones (1981) en Van Lier (1983: 15). Een aantal van deze auteurs nuanceert hun 'anti-houding' overigens wel, zoals Voorhoeve, die een onderscheid maakt tussen vorm en inhoud (zie Meel 1997: 61), van Lier (1983) en Jones (1981), die beiden wijzen op de problemen die kunnen ontstaan wanneer de verschillende levensbeschouwelijke opvattingen minder gescheiden blijken te zijn.

Levende-Doden ~ De ander & de observator



*Pe dede de, a dape lafu de***[i]**

[...] ik moet u zeggen, als ik moet kiezen tussen een verjaardag en een begrafenis, ga ik liever naar een begrafenis, tenminste in Suriname.

Aldus de schrijfster Ismene Krishnadath die in haar internetcolumn 'De gang naar het hiernamaals' verslag doet van begrafeningen in Suriname.**[ii]** Ten tijde van haar schrijven, augustus 1999, ben ik net enkele maanden in Paramaribo en heb ik reeds tientallen uitvaarten bijgewoond.

De plechtigheden variëren van klein en ingetogen tot massaal en uitbundig en ik prijs mezelf, als onderzoekster, gelukkig dat ik in de eerste periode van mijn veldwerk getuige kan zijn van een enorme diversiteit aan begrafeningen: katholieke lijkdiensten, hernhutterbegravingen (*anitriberi*), 'politieke uitvaarten', *gangstaber* (*gangster*-begravingen), logebegravingen, plechtigheden op de verschillende dodenakkers van *foto* en *beri* op plantage. Ik heb inmiddels contact met talloze *dragiman* (draggers), grafdelvers en hosselaars die werkzaam zijn op verscheidene begraafplaatsen in Paramaribo, en word deelgenoot van hun werk op *beripe* (begraafplaats) en de subcultuur rondom overlijden en begraven waarvan zij, zo zullen we nog zien, ruchtbare vertegenwoordigers zijn. Langzaam word ik ingewijd in de diverse aspecten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en de voor mij vaak zo

wonderlijke percepties, praktijken en rituelen die hierin toonaangevend zijn. De dragers blijven van het begin tot het einde van mijn onderzoek een belangrijke rol spelen. Bijna dagelijks verkeer ik in hun omgeving en zodoende raak ik vertrouwd met hun handelen. Na die eerste maanden van kennismaking zullen er nog vele begrafenissen volgen. Het bezoek aan verschillende *beripe* wordt een zekere routine, maar telkens weer deel ik de opwinding met Krishnadath, zoals ze die onder meer in onderstaande passage verwoordt:

Het hoogtepunt vind ik altijd het moment waarop de kist wordt weggebracht. Wat doen de dragers? Dansen ze, zingen ze, bidden ze, knielen ze? Het is een ontroerend moment, maar ik herinner me dat ik er bij de moeder van een vriend juist erg vrolijk van werd. Er werd zo wild gedanst met de kist, het orkestje speelde zo een vrolijke mars - daar had ze zelf om gevraagd - dat de mensen lachend achter haar aangingen.

We kunnen ons afvragen wat dit schouwspel zegt over de beschouwer. Speelt hier de etnografische ervaring op (zie Robben 2004b) en neig ik (net als Krishnadath) naar een overdreven 'exotisering' van het Afrikaans-Surinaams doodsritueel of spreekt hier de onvermijdelijke (en noodzakelijke?) etnografische verwondering, die mijn observaties hebben vormgegeven? In hoeverre was ik, anders gezegd, in staat me te distantiëren en, tegelijkertijd, te verbinden met de onderzochte anderen om een begrip te krijgen van hun sterven, begraven en rouwen? En welke rol spelen de eigen percepties en doodsattitudes hierin? De dood kan een heel intieme aangelegenheid zijn. De dood kan evengoed abstract en afstandelijk zijn (zie Bleyen 2005: 24ff.). De overledene kan daardoor tegelijkertijd als subject en als object verschijnen, beschouwd en bestudeerd worden, terwijl ook de wijzen waarop de nabestaanden met hun verlies omgaan op vele verschillende manieren benaderd kunnen worden. De dood van de ander is verbonden met de eigen dood, zullen we nog veelvuldig zien, en daarmee ook met die van degene die deze dood als buitenstaander aanschouwt. Waardevrijheid blijkt dan een onmogelijkheid. Een blik op andermans dood onafhankelijk van (de 'eigen') religieuze, politieke, academische, ethische of maatschappelijke normen is naar mijn mening onbestaanbaar. Bovenstaande verwondering of opwinding is dan ook verre van objectief te noemen, wat ook niet zou passen in de wetenschapsopvatting die ik eerder heb geschetst.

Een en ander wil echter niet zeggen dat er ook een onvermijdelijk oordeel (in termen van 'goed' en 'slecht') over de doodsattitudes van de ander dient plaats te

vinden of simpelweg volgt op de waarneming van andermans overlijden en rouwbeklag. Veel vertogen over 'het Afrikaans-Surinaams doodsritueel' kenmerken zich niettemin juist hierdoor. Met name historische beschouwingen zijn doorspekt met koloniale en christelijke superioriteitssentimenten of misschien moeten we het een tijdgeest noemen, waarin het kruis overduidelijk prevaleert boven de kalebas. Dit roept reacties op en heeft consequenties voor de vormgeving van 'de doodscultuur', het handelen en de (ervaren) handelingsvrijheid - in het verleden, het heden en in zekere zin het toekomstig levenslot van mijn onderzoekspopulatie.

Voordat we geheel en al overgaan naar de empirie uit mijn studie, dat wil zeggen mijn eigen veldonderzoekingen, wil ik daarom in onderstaande paragraaf eerst een kleine reis maken aan de hand van enkele observatoren, die de Afrikaans-Surinaamse doodspraktijken beschouwd en - soms door niet mis te verstane bewoordingen en geboden - veroordeeld hebben. Zij hebben daarmee de doodsgeschiedenis, tot in het heden en wellicht verder dan dat, van een duidelijke stempel (stigma?) voorzien. 'Het antwoord' hierop volgt in 'Ambigue reacties' waarin, het woord zegt het al, de dubbelzinnige respons en houding van 'de geobserveerden' aan bod zullen komen. De ambiguïteit vertaalt zich onder meer in de wijze waarop de dood betreurd en gevierd wordt. Collectiviteit en individualiteit, *kulturu* en kerk, 'traditie' en 'moderniteit', de lach en de traan spelen hierin impliciet of expliciet een (verstrengelde) rol. de dood lijkt niets meer en niets minder te zijn dan 'een serieus spel'. En de 'regels' hiervan worden voor een groot deel bepaald door een belangrijke, zo niet de belangrijkste speler: de overledene. Zijn of haar 'Voortbestaan' geeft vorm aan en wordt tegelijkertijd mogelijk gemaakt door 'de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur'. Vervolgens staat dit voortbestaan weer centraal in de wijze waarop onderzoekers en sociaal wetenschappers die 'cultuur' bekijken, begrijpen en duiden. De 'Vormgeving van doodscultuur' is daardoor zowel (*grounded*) veld- als theoriegedreven. De onderzoekster dezes heeft daar evengoed een aandeel in. Om mijn eigen rol als observator in dit proces te verduidelijken, zal ik dit hoofdstuk daarom afsluiten met een kleine verzameling auteurs en theoretisch-analytische benaderingen, die de glazen hebben gekleurd van de conceptuele bril waarmee ik 'de dood in de levenscyclus' bekijk. Aldus verschaffen we ons, bovenop de identificatiecontext uit de voorgaande hoofdstukken, een historisch en nog enigszins abstract beeld waarmee we de stervende, dode en rouwende Ander in de komende hoofdstukken tot leven kunnen brengen.



Afbeelding 4: Begraving Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Wim Hoogbergen)

Begravenis Elisabeth Cornelia Austin Landveld (Foto: Wim Hoogbergen)

De stervende, de dode & de rouwende Ander

Sinds de prille wording van de Nederlands-Guyanese kolonie hebben begravenissen overlijdensrituelen tot de verbeelding gesproken van een bont gezelschap passanten, observatoren en participanten, waarbij met name de 'zeeden en gewoonten' van de 'heidensche Afrikaan' bijzondere aandacht kregen. "Alle schrijvers over Suriname spreken over de lange plechtigheden der slaven na een sterfgeval" kunnen we lezen in Fulgentius (1983 [1934-1939]: 181) en de pater lijkt met deze uitspraak de spijker op de kop te slaan. In de vele geschriften die de Surinamistiek intussen kent, spreken reizigers, zendelingen, missionarissen, romanciers en antropologen naar gelang positie en professie met fascinatie of afschuw over het leven, maar met name over het sterven van Surinaamse slaven en hun nazaten. Het betreft een behoorlijke kakofonie aan stemmen, waarin de literaire en tegenwoordig ook filmische verbeelding een aardig toontje meezingen. **[iii]**

Een van de vroegste beschrijvingen van een sterfgeval vinden we bij de reiziger en chroniqueur Herlein (1718: 119-121), die in een paar pennenstreken de teneur van het denken, schrijven en spreken over Afrikaans-Surinaamse doodsattitudes neerzet, die tot op de dag van vandaag in zekere zin nog weerklinkt.

Indien een van de Swarten kooft te sterven, werden ook alle hare Vrienden en Bekenden ontboden, om over de Overledene rouw te helpen bedrijven; schreijende en kermen deerlijk, zonder op te houden, zo lang de Doode niet begraven is, en gewoon des Duivels lof te zingen [...] [...] zo gaan zy alle in een ronde kring eenige malen onder 't roepen en kermen, om het Graf; en dan

wederom te rug na haar gewezen sterf Hutte of Woning, al weenende en zuchtende, zo prats ziende als een Kat die het krollen aanhing [...] [...] dan beginnen ze van haar verdoolde Makkers te spreken, of die levendig of dood zijn. Zy alle hebben het gevoel van Pythagoras, hopende de verhuizinge van de Ziel van 't eene Lighaam in 't ander; en dat zy, als zy komen te sterven herboorn zullen worden.

De aantekeningen van Herlein laten niet alleen de emoties van nabestaanden tot uiting komen, maar geven ook blijk van een zekere weerzin tegen de manier waarop dit gebeurt. Ook in andere teksten vinden we deze toon terug. Zo schrijven respectievelijk Hartsinck (1770: 911) en Lammens (in De Bruijne 1982: 67):**[iv]**

Wanneer een van hen sterft, bedryven hunne Medeslaaven een groot misbaar, slaande op den Trommel, ten teken dat een der hunnen is overleeden, terwyl anderen het Graf maaken. Dan wordt de Doode neffens zijn nieuwste of beste Goed (en zo het Vrouwen zyn, de Bloedsteen en Kraalen) in de Kist gedaan, en op de Schouderen van acht Mannen naar het Graf gedraagen, wordende gevolgd door des Overledenen naaste Vrienden met groot geschreeuw.

Bij den slaaf, word de kist door twee negers gedragen, en vooruitgegaan door een derden neger, met een schop, die het graf maakt: - de nagt voor de begravenis word met huilen en schreeuwen doorgebracht: - wanneer het niet verboden word, maken de slavinnen van den overledenen altoos zodanig een misbaar, vooral op het ogenblik dat het lijk het huis uitgedragen word [...]

In veel observaties en beschrijvingen gaat de aandacht uit naar wat in het Sranantongo wel *bari puru* en *kisi senwe* wordt genoemd: het letterlijk en luidruchtig uitschreeuwen van verdriet (*bari puru*), waarbij met name vrouwen bij een sterfgeval of begrafenis “schuimbekkend op de grond [kunnen] vallen, stuiptrekkingen krijgen en de hele buurt bij elkaar schreeuwen” (*kisi senwe*) (Van Kempen 1989: 119; zie ook Buschkens 1973: 262).**[v]** De zendeling Braukmann, die in Klinkers (1994: 133) wordt opgevoerd, sprak zelfs van een “demonisch gebrul” dat een menigte slaven liet horen tijdens een zogenaamd dodenfeest nabij de zendingspost Berseba in Boven-Para (1868).

Dodenfeesten & dansen

De verwijzing naar dodenfeest of dodendans in verschillende teksten geeft aan dat het brandpunt in (de beschrijvingen van) doodsrituelen niet alleen ligt bij de

kommer en kwel van de nabestaanden. Immers zoals de titel van de inleiding al aangeeft: *pe dede de, a dape lafu de*. In de waarneming en duiding hiervan vinden we echter eveneens een mengeling van fascinatie, verbazing, verontwaardiging en walging, zoals bijvoorbeeld onderstaande teksten van Donice (1948: 178), Benjamins & Snelleman (1914-1917: 274) en Lammens (in De Bruine 1982: 69) laten doorschemeren: **[vi]**

Droefheid bij 't heengaan van een familielid schijnt men niet te kennen [...] 't Heengaan van iemand is een gelegenheid tot feesten en dansen.

Bij de Boschnegers blijven de lijken vele dagen, soms weken onbegraven, in afwachting van de aankomst der naaste verwanten, die het feest, bestaande in dansen en drinkgelagen, moeten meevieren, waarbij de afschuwelijke lijkenlucht niet schijnt te hinderen. Gedurende al den tijd dat het lijk boven aarde is wordt de trom geroerd en worden geweerschoten gelost.

Op plantagie viert de neger zijne bijgelovigheden den vollen teugel, niet alleen met huilen en schreeuwen, maar met grappen te vertonen [...] en zo word er al heel wat tijd versleten, voor de begrafenis is volbragt [...]

Feest of geen feest, het zijn vooral de 'gruwelijkheden' of 'vunzigheden' - "'t Lijk verspreidt al gauw een ontzettende stank en men ziet de vliegen van alle kanten om de kist zwermen." (Donice 1948: 177) - of de zogenaamd verkwistende, tijdrovende en uitbundige ceremonies, die welhaast obsessief en afkeurend worden opgetekend en derhalve een bijzonder stigmatiserende canon vormen. Een auteur als Veldhoek (1960) berust zich bijvoorbeeld op het boek van de gretig geciteerde Kahn (1931), wanneer hij zich uitlaat over de "ongezonde begrafenispraktijken" van Bosnegers. Centraal hierin staat de zoektocht naar de doodsoorzaak van de overledene omdat, zoals Kahn (1979 [1931]: 133) ook beweert, "No one in Djuka land dies a natural death. Death is caused by witchcraft [and] It is black magic that kills." **[vii]** In het moralistisch schrijven van Veldhoek is dan ook een grote rol weggelegd voor fenomenen als 'hekserij' en divinatie, die met name geassocieerd worden met overlijdens- en begrafenisrituelen van *Busnenge* in het binnenland:

Geen Bosneger sterft een natuurlijke dood. Er is altijd hekserij in het spel. Drums maken bekend in het oerwoud dat iemand overleden is. De overledene wordt in een open schuurtje gelegd, dat drie wanden heeft (Dede oso). Jonge meisjes staan vliegen weg te waaien, die op het lijk afkomen. Omdat het stoffelijk overschot soms langer dan een week blijft liggen in de tropenzon, begint het te ontbinden.

Het vocht, dat daarbij vrij komt wordt in kalebassen opgevangen. Hiermee gaan de familieleden van deur tot deur. Iedereen doet alsof hij iets van het opgevangen vocht drinkt. In werkelijkheid drinkt niemand: het is slechts een gebaar, dat gemaakt wordt. Maar wie weigert te “drinken” wordt voor de moordenaar gehouden.

Legêne (1949: 39) kan zijn afschuw letterlijk niet onderdrukken wanneer hij schrijft over deze thematiek, die we verderop nog als de ‘draagorakel’, ‘draagproef’ of ‘heksenproef’ zullen tegenkomen:

Wanneer iemand komt te overlijden, dan heft de hele dorpsbevolking een gehuil aan, dat van alle andere geluiden gemakkelijk te onderscheiden is [...] Spoedig begint een weerzinwekkend toneel. Het lijk wordt op een bak (papai) gebonden, en twee mannen lopen daarmee door het dorp, de geesten ondervragend naar de oorzaak van zijn dood.

Steinberg (1933: 230-231) grijpt zelfs terug op een bericht van ene zendeling Wietz uit 1782 om een beschrijving te geven van “[...] de formaliteiten [...] die ook heden nog toegepast worden”:**[viii]**

Verleden week stierf hier een vrouw, die de oudste in het dorp was geweest en door allen als grootmoeder vereerd werd. Zij was een ijverige afgoden-dienares geweest en had er een apart huis voor gebouwd. Bij de begrafenis droegen twee mannen het lijk op hun hoofden, en de familie en wie daarnaast de kunst nog verstond, dansten om haar heen, sloegen op de trom en schoten. Daarna werd aan het lijk een en ander gevraagd: Of iemand aan haar dood schuldig was? Of het tegenwoordige dorp een goede woonplaats was? Wie binnenkort sterven zou? en dergelijke. Bij een paar van die vragen meende men een beweging van het doode lichaam waar te nemen, wat dan als een bevestigend antwoord werd opgevat. Daarop wilde men het lijk begraven. Maar zij weigerde eerst nog, en zodoende keerde men terug, door bosch en struikgewas, zonder weg en doel, hierheen en daarheen. De dragers kwamen tenslotte weer naar het dorp teruggelopen, stieten met de lijkist aan alle deuren en iedereen moest een stuk linnen of doek erop werpen. Zoo duurde het tot laat in den nacht, en de negers zeiden, dat zij op dien dag blijkbaar het graf nog niet in wilde gaan. Zodoende begon het den volgenden ochtend opnieuw, totdat zij tegen 9 uur gelukkig onder den grond kwam.

We zullen in de volgende hoofdstukken zien hoe deze rituelen zich ontwikkeld hebben en bovenal hoe pseudo-wetenschappelijke retoriek en observaties als

bovenstaande bepaalde vertogen over doodsattitudes en een hieruit voortkomende praxis hebben gekleurd en gevormd.

Gebod, verbod & gedragsregels

De ogenschijnlijk onschuldige sfeerbeschrijvingen geven ons namelijk niet alleen een beeld van praktijken uit het verleden en hun continuïteit of discontinuïteit met het heden, maar meer nog verhalen ze over verkapte vooroordelen of disciplineringen en de sporen die deze achterlaten in hedendaagse opvattingen, percepties en handelingen. Een goed voorbeeld hiervan is de publicatie van de journalist Van Blankensteijn, die verscheen in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* in 1922 en aardig wat stof heeft doen opwaaien met name binnen de evangelische broedergemeente. **[ix]** Van Blankensteijn beschrijft in zijn krantenartikel 'Bijgeloof en oude gebruiken' onder meer een begrafenisstoet, waarbij hij een nogal suggestief verband met "Afrikaansch bijgeloof" oproept. Op het eerste gezicht schetst hij de lezer een mooie scene, inclusief de nodige *couleur locale*, die afgezien van het taalgebruik ook in de tegenwoordige tijd zijn descriptieve doel niet zou missen:

Een kijk waard is een Hernhuttersbegrafenis te Paramaribo. De leden van de stoet zijn van zwarte of vrij zwarte huidskleur. Hun elegantie is echter Europeesch, al is het geen Europeesche begrafeniselegantie. Een bedienaar in rok en hoogen hoed gaat vooraan. Dan volgend de dragers van het lijk - want onder de Surinaamsche Hernhuttersche volksklasse wordt het lijk steeds gedragen - in witte pakken met zwarten hoogen hoed. Ten slotte komen de kotomissies in het gevolg, eveneens in het wit gekleed. Wit is n.l. de rouwkleur voor deze menschen. Iets heel zonderlings ziet men nu gebeuren, als de stoet een hoek moet omslaan. Het heele gezelschap markeert eenige oogenblikken den pas. Zij schuifelen, maar komen niet verder. Nog verbluffender is dan, dat zij plotseling de beenen opnemen, en bijna op een sukkeldrafje om den hoek verdwijnen. De ceremonie, die men heeft aanschouwd, heeft een heel practisch doel. Met den stoet trekken de booze geesten mee naar het graf. Deze volgen het tempo van de begrafenis. Loopt het gezelschap nu schijnbaar door, maar blijft het in werkelijkheid op de plaats, dan gaan de booze geesten, die niet daarop bedacht zijn, vooruit. Nu komt het erop aan, om den hoek verdwenen te zijn, voor de demonen hun vergissing bemerken.

Doel van Blankensteijns dagbladartikelen was om "de aandacht op den toestand der kolonie te vestigen van een grooter gedeelte van het Nederlandschen volk

[...]” (Blankensteijn 1923: 86-87), maar met deze beschrijving had hij ook de belangstelling van Surinaamse zijde. De journalist vervolgt zijn schrijven met een schets van “het oude negergebruik” *dede oso*, dat hij als “een [onchristelijk] soort doodenfeest” omschrijft, waarna hij moeiteloos de overgang maakt naar de observatie dat “[o]nder de stadsnegers en creolen nog een menigte Afrikaansch bijgeloof [leeft]” (Blankensteijn 1923: 87-88). Vooral de associatie van Creoolse begrafenisrituelen met heidense Afrikaanse gebruiken schoot bij menig Surinaams broedergemeentelid in het verkeerde keelgat en was aanleiding om het dansend verplaatsen van de lijk kist op een baar te verbieden, hetgeen weer leidde tot verzet binnen de evangelische geloofsgemeenschap. De consternatie rondom het stuk van Blankensteijn is bekend komen te staan als de ‘baarkwestie’ en als zodanig terug te vinden in jaarverslagen van de ebg en heeft zelfs trouwe ebg’ers doen besluiten zich niet te laten begraven op de eigen herrnhutterbegraafplaats, Mariusrust, omdat zij dansend door de straten naar hun laatste rustplaats gebracht wensten te worden. **[x]**

Sinds de eerste contacten tussen christelijke zedenmeesters en slaven bestonden dit soort spanningen en twisten ten aanzien van de omgang met de doden. “Herhaaldelijk lieten zendelingen waarschuwingen uitgaan tegen de ‘heidense’ wijze waarop bekeerde slaven hun begrafenis vierden”, meldt bijvoorbeeld Lenders (1996: 252). Dansen was in de ogen van de zendelingen zondig en dus verboden - er werden derhalve sobere begrafenisregels opgesteld - het zingen en weeklagen gebeurde “veel te luidruchtig en te slepend” en het waken ging tot ergernis van deze herrnhutters tot diep in de nacht door, waarbij tot overmaat van ramp ook nog een “soopje [werd] geproefd” (sterke drank gedronken). Er werd daarom vanuit de zending besloten dat er slechts tot tien uur ‘s avonds gewaakt mocht worden en dat men alleen christelijke liederen mocht zingen. Bovendien mochten vrijgelatenen die tot andere kerken behoorden niet meer aan herrnhutterbegravenissen deelnemen, “omdat zij alleen maar kwamen om te pronken en te drinken”. **[xi]** Dit laatste wekte in het bijzonder veel wrevel bij verscheidende actoren binnen de koloniale samenleving. Zo doet Mr. Lammens (in De Bruijne 1982: 66-69) verslag van de zijns inziens veel te hoge kosten die bij het begraven gemaakt worden “[...] door de rijkheid van de kist van kostbaar hout, beslag, en inwendig bekleedzel [en] door de rouw die men draagt”, alsmede het massale, door pracht en praal omgeven rouwbetoon dat een uitvaart vaak kenmerkte:

[...] ik heb begrafeniszen gezien, waar meer dan vierhondert menschen

tegenwoordig waren, de negers zeer veel op uiterlijke ceremonien en pragt gesteld [...]

Dit soort doodsattitudes en uitingen kenden dan ook veel verzet en minachting. Wederom Lammens:

[...] alles komt hierop neder, dat men in al dien tijd niets doet, dan eeten en drinken, en zich in luijheid en werkloos vermaakt [...]

De weerstand hiertegen leidde er zelfs toe dat vanuit het landsbestuur door wetgeving verboden en gedragsregels werden opgesteld. Het *West Indisch Plakaatboek* maakt er op verschillende plaatsen melding van. Zo werden er grenzen gesteld aan aantallen, uiterlijk vertoon en expressie: **[xii]**

[...] zal meede bij een begravenisse van slaaven off slaavinnen zonder onderscheid, uyterlyk niet meer dan 12 stuks moogen volgen.

[...] en gebieden dat geene slaeven, sonder onderscheyd van wie deselve zouden moogen sijn, met eenige de minste ceremoniën sullen moogen werden begraven; dat er geen doeken off andere kleeden op de kisten sullen moogen leggen en vooral dat er geen mooye off extraordinaire doodkisten met cooper beslag off schroeven en roeven, off eenige andere buytengemeene cieradiën als aen gemeene doodkisten gebruykelijk is sullen moogen hebben; maer ter contrarie dat deselve sonder de minste omstandigheeden, nog in het een off ander, veel minder met eenige samenloop van ander slaeven en alleen met een gering getall, soo veel er daertoe noodig sijn, sullen moeten werden ter aerde gebragt op de ordinaire begraeffplaets voor neegers; dat geene van de meedegaende ter begravinge, hetsij in het gaen hetsij in het terugkoomen, soo lange sij binnen de huysinge van Paramaribo sijn, eenig het minste geschreeuw, gesang off baljaeren sullen moogen maeken en dat ten eynde sulks exact werd naergekoomen, den schout bij alle begraevenisse gehouden sal sijn te vigileeren alles stil en sonder roemoer, naerinhoud van deese ordonnantie geschiede [...]

Hartsinck (1770: 912) staat in zijn beschrijvingen nadrukkelijk stil bij de scherpe regels waaraan slaven zich dienden te onderwerpen:

Aan Paramaribo mag geen Slaaf begraven worden, alvoorens daar van, by Billet, aan den Raad-Fiscaal kennisse is gegeeven; ook moogen zy aldaar op de te rugkomst van de Begraavenis (ten zy daar toe vryheid hebben gekreegen) niet zingen of baljaeren, waar tegen zo wel als op de pragtige Kisten en andere overdaadigheden, scherpe Ordonnantien gemaakt zyn. We kunnen ons afvragen

waar dit soort moralistische regeldrift uiteindelijk toe heeft geleid.

Ambigue reacties

De slaven en latere generaties vrijgevochtenen en -gelatene trokken zich weinig aan van alle waarschuwingen, verordeningen en verboden. Geschriften tonen aan dat ondanks verzet en gebod vanuit kerk en gouvernement 'dodenfeesten en -dansen' onderdeel bleven van Afrikaans-Surinaamse praktijken rondom overlijden, begraven en rouw. Tot op de dag van vandaag zijn uitbundig 'gevierde' begrafenis met dansende dragers geen uitzondering, waarbij het aantal nabestaanden, rouwenden en volgers kan oplopen van enkele tientallen tot een paar honderd, zelfs duizenden. Dit laatste was het geval bij de uitvaart van de in juni 2005 vermoorde 'gettoheld' en *gangstarapper* Papa Touwtjie, Suriname's beruchte en gelauwerde *dancehall*-muzikant die ook wel bekend stond als 'The First King of Sranan Rap'. Niet alleen werd de laatste eer aan deze '*dancehall*-koning' bewezen door een massaal uitgelopen horde rouwende fans tijdens de *beri*, maar werd een groots opgezette uitvaartdienst georganiseerd met optredens van diverse artiesten en muziekgroepen in partijcentrum Ocer van de Nationale Democratische Partij (NDP) van voormalig legerleider Desi Bouterse. Op de vooravond van de begrafenis werd in datzelfde centrum een wake in de vorm van een *singineti* gehouden. Politiek voorman van de NDP Bouterse wierp zich op als initiator van het geheel en verzorgde tijdens de dienst een korte toespraak. Hiermee was de begrafenis van Papa T. er niet louter een van pracht en praal en grote getallen, maar ook een bijzonder politiek geladen 'evenement', wat eveneens niet exceptioneel is in de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en herdenken (Van der Pijl 2006).

Ondanks de veerkracht en het voortbestaan van bepaalde tradities en gebruiken rondom dood en rouw, heeft de hierboven geschetste geschiedenis van verachting en repressie haar weerslag op hedendaagse belevingen en praktijken. Kort gezegd bestaat er naast continuïteit en (een toenemende) openheid een behoorlijke dosis terughoudendheid, taboe, schaamte en geheimzinnigheid, die in niet weinig gevallen leidt tot verhulling, zelfs ontkenning van kalebas of op zijn minst spanningen tussen kruis en kalebas. Daarbij is er niet alleen rondom het begraven, en in het bijzonder rondom het dansen met het lijk, nog steeds veel te doen. Ook de verschillende wakes of rouwbijeenkomsten, die bekend staan onder de noemer *dede oso* (letterlijk sterfhuis) of *singineti* (letterlijk zangavond), blijken een voortdurende bron van vervoering, gespannenheid en een zekere ambiguïteit.

Hierboven hebben we al vernomen dat herrnhutterzendingen alles in staat stelden om het nachtelijk waken, gepaard gaande met zang, dans, verhalen, weeklagen, eten en drinken, zoveel mogelijk te beperken. **[xiii]** Ook *lomsu* (de katholieke kerk) poogde sinds het begin van haar missieactiviteiten tot en met de dag van vandaag *dede oso*-gewoonten te onderdrukken:

*Zo mochten de katholieken onder geen enkele voorwaarde deelnemen aan psalmpartijen. Dat waren rouwbijeenkomsten waarbij christelijke en niet-christelijke liederen werden gezongen en waarbij plezier werd gemaakt. De kerkelijke leiding [...] verordende in 1863 officieel dat deelname een zware zonde was [...] maar ook in het gebedenboekje *Joe nem moesoe de santa stond het verbod al*.*

Vernooij (1998: 52), van wie dit citaat afkomstig is, geeft niettemin aan dat “lokale mensen” toch vast bleven houden aan “vele elementen van hun oorspronkelijke religie, ook als zij Gemeentelid waren geworden. De priesters moesten dat, niet van harte, maar gedogen.” Een zelfde observatie vinden we in het al eerder aangehaalde ruchtmakende artikel van Blankensteijn (1923: 86-87): *Een gewoonte, waartegen de Hernhutters in hun gemeente met alle macht vechten, zonder die te kunnen uitroeien, is het oude negergebruik, dat in het Slaven-Engelsch dedehoso heet. Ik meen acht dagen, na het overlijden komt men in het sterfhuis bijeen, en viert daar dan een soort doodenfeest. Bij de boschnegers gaat dit met gezang en dans gepaard, bij de stadsnegers, die gewoonlijk kerkelijk genoeg zijn, is de feestelijkheid in het christelijke vertaald, en zingt men stichtelijke liederen. Dit geschiedt niet zonder een schrikbarend leven. Een dedehoso in de buurt beteekent een slapeloozen nacht. In het geheim kan het dus niet gebeuren. Waarschijnlijk komt ook achterna de geestelijke, om een berisping toe te dienen over het onchristelijke feest. Men zal dan allicht het hoofd buigen, maar het bij de eerste de beste volgende gelegenheid niet durven nalaten.*

Hoewel er tegenwoordig binnen kerken geen eenduidig beleid of verboden bestaan ten aanzien van het houden van *dede oso*, worden er nog steeds pogingen ondernomen om deze vorm van rouwbeklag te beteugelen. Zo heeft zowel de broedergemeente als de katholieke kerk een alternatief geïntroduceerd voor de zogenoemde *aitidei*, een *dede oso* die acht dagen na het begraven van de overledene wordt gehouden. Beiden organiseren ter vervanging van deze *aitidei* respectievelijk een troostdienst en een requiemmis in de kerk. Dit houdt veel

mensen echter niet af van de viering van hun 'eigen' *dede oso*. De verschillende rouw- of herdenkingsbijeenkomsten (kerkelijk en niet-kerkelijk) vinden eenvoudigweg naast elkaar plaats. Dit laatste tot irritatie en frustratie van niet weinig geestelijken, die ad hoc en individueel nogal eens geneigd zijn eigen maatregelen te nemen, zoals de ebg-pastor Breeveld, die we in de volgende hoofdstukken nog vaker zullen tegenkomen:

Er is ook verschil van mening over het houden van een troostdienst en de aitidei thuis... Ik vind niet dat je mensen kan verbieden een aitidei te houden, maar ik denk dat je als pastor wel aan die mensen moet vragen van maar waarom wil je die troostdienst, toch? Want als je weet dat je je troost uit je aitidei kan halen, dan moet je mij als pastor niet vermoeien om ook nog een dienst aan jou voor te bereiden, want eigenlijk zit je er wel, maar je hele hoofd ligt bij je aitidei [...] Neeneenee, ik ga me niet voorbereiden, me uitsloven om, voor te bereiden om die dienst te komen houden, terwijl je weet dat je daarna een heel groot feest gaat houden.

Dat beide ceremonies naast elkaar troost of soelaas kunnen bieden, gaat er bij deze pastor niet in. Daar waar nabestaanden en anderen soms met groot gemak uit kruis en kalebas kunnen putten, hebben bepaalde experts als geestelijken, maar ook artsen of bijvoorbeeld therapeuten, maatschappelijk werkers en andere dienstverleners, grote moeite, zelfs een grondige aversie tegen een mogelijke syncretische relatie tussen kruis en kalebas of het naast elkaar bestaan van *ratio/logos* en *spiritisme/mythos*.

Maar ook voor nabestaanden zélf kan er door desinteresse voor, onbekendheid met of afkeer van bepaalde elementen uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur een sterke waterscheiding gelden. De rooms opgevoede mevrouw Sluitstuk, die net als tante Josje uit het vorige hoofdstuk haar oude dag geniet in het katholieke Fatima Oord, is hier een voorbeeld van.

Tijdens haar relaas over het overlijden van haar man komen we in ons gesprek bij de traditie van *dede oso* terecht. Op mijn vraag of ze er voor haar overleden echtgenoot één gehouden heeft, reageerde ze als volgt:

S: Nee, neeneeneenee [...] ik heb meegemaakt... dat dede oso... aitidei, dan wordt er in den beginne gezongen en eerbiedig en gedronken en wanneer ze een beetje gedronken hebben en na twaalf uur, dan beginnen ze met allerlei schuine mopjes, en allerlei flauwekul, ik zeg dat wil ik niet... en ik heb het ook niet gedaan. Ik zeg acht dagen bidden we het rozenhoedje, tien uur [elke avond] is alles afgelopen, en

dat heb ik ook gedaan [...] [Mijn dochter] zegt wat ga je doen met... Ik zeg niks, ik zeg niks... ik dacht als er iemand komt, als er mensen komen, kunnen we nog even wat gebruiken, maar geen eh... geen lawaai, geen mopjes... nee, niks... Dat moet ik echt niet hebben, echt niet.

YP: Toch doen veel mensen het hè, waarom zou dat zijn?

S: Ik weet niet, het is misschien een traditie geworden, of een gewoonte, maar ik hou er niet van, ik hou er niet van...

YP: Sommige mensen zeggen, ja het is prettig, waar de dood is, moet ook gelachen worden... het is voor de zielenrust van de dode...

S: Oh neeeee, ik geloof het niet, hahahaha... dat heeft niets met zielenrust te maken, echt niet, volgens mij niet hoor, het heeft helemaal niets te maken met de zielenrust... Want als je dood bent dan weet de Here Jezus al precies waar je ziel, waar je ziel gaat rusten. Dus het is niet het zingen en het kabaal en die schuine mopjes en die flauwe dingen... dat gaat je ziel niet helpen naar de hemel te brengen, nee echt niet, ik hoop het niet, ik heb er nooit van gehoord...

Voor de een is een *dede oso*, met alle rituelen en praktijken daaromheen, een ver-van-het-bedshow of ware gruwel; voor de ander is het een rouwbijeenkomst die “helpt om elkaar tot steun en troost te zijn, pratend, wenend, maar voornamelijk zingend” (Havertong in Harry *et al.* 1999: 4). De wakes worden enerzijds veroordeeld als lawaaijerige schertsvertoningen, waarbij de aanwezigen niets anders doen dan luibakken, eten en drinken, terwijl ze anderzijds worden beschouwd als plechtigheden, waar vertier en verdriet hand in hand gaan en waarvan het luchtige, luidruchtige karakter juist bijdraagt aan de zielzorg van nabestaanden en overledene. Door de verbeelding van Spalburg (1913) kunnen we getuige zijn van deze laatste kwaliteit.

We horen Bruine Mina vertellen over een plotseling sterfgeval, de gebeurtenissen die daarop volgen en vooral hoe zij deze beleeft: **[xiv]**

Nadat de eerste aandoening voorbij was werd er een familieberaad belegd en besloten, de nagedachtenis van den overledene door het houden van een dedehoso te vieren. De gewichtige dag was daar. De mannelijke leden der familie waren bezig het beschot tusschen onze kamer en die van onze melaatsche buurvrouw los te wringen, ten einde één open zaal te verkrijgen ruim genoeg voor de gasten, pardon, de rouwbeklagers. Dat was me een drukte op het erf, het leek wel of men bezig was toebereidselen te maken tot een groot feest. Er werd koffie gemalen, cacao gerold, melk gekookt, pinda en koren gebakken, stoelen en lange

banken uit de buurt aan gedragen [...] Het psalmgezag op dien avond had een diepen indruk op mij gemaakt. Zoowel de tekst als de melodie der verzen brachten mij in een droeve stemming [...] Onder het zingen weende ik zacht! Men had om half elf met het zingen gedaan. Het volgende gedeelte van den avond tot vijf uur in den ochtend was naar oud vaderlandsch gebruik gewijd aan eten en drinken, waarbij een ieder zijn best deed om een sprookje te vertellen of ingewikkelde raadsels op te geven [...] Het praten en lachen der menschen hadden alle treurige gedachten verdreven en ik was geheel oor voor de wonderlijke verhalen, die daar werden opgedischt.

In de herinneringen van M.Th. Hijlaard, *Zij en ik* (pas in 1978 in druk verschenen), wordt eveneens uitvoerig stilgestaan bij de invulling van *dede oso*, in dit geval de *aitidei*:**[xv]**

Het is acht dagen. De cacao is gekookt in de grote koperen ketel. De cadetjes met boter en kaas liggen klaar. 's Avonds is er achtdagen-sterfhuis, dan komen de mensen voor het laatst. Ze zitten binnen te zingen. Een vrouw zet in en de anderen vallen in. Bij de deur buiten zit een man. Hij zingt bas geweldig laag en zakt zo diep dat de stoel begint te trillen. Sommige vrouwen beginnen heel goed, maar als ze de woorden niet verder kennen, brommen ze maar wat. Een vrouw in een jakje met vele knopen dicht op elkaar, kijkt naar haar gevouwen handen. Ze bidt zeker voor Ma Da. Zo zingen ze tot tien uur. Nadat ze hun chocola en cadetje gekregen hebben, gaan ze naar huis. Ma wou geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori.

*De dood als serieus spel***[xvi]**

We zien in bovenstaande beschrijvingen en belevingen voortdurend een belangrijke rol weggelegd voor het samen 'vieren' onder meer door middel van eten, drinken, verhalen vertellen en vooral zingen. Hoewel er in deze invulling en het verloop van *dede oso* een zeker patroon zit, is er evengoed ruimte voor specifieke organisatie en eigen wensen. Zo wilde Ma Da, net als mevrouw Sluitstuk, "geen achtdagen hebben van de hele nacht met anansitori". Lastig kan het echter worden wanneer familieleden van de overledene uiteenlopende gedachten en verlangens hebben ten aanzien van de uitvaart, de inrichting van het sterfhuis en alle rituelen daaromheen. Niet zelden leidt dit tot de nodige twistgesprekken of onenigheid tussen nabestaanden, waarbij ernst en luim overigens in elkaars verlengde liggen: meningsverschillen over rituele details dienen in zekere zin ook ter vermaak, vormen een serieus spel of zijn op zijn

minst onvermijdelijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, geheel volgens de duiding van het Saramakaanse gezegde “[t]here are no burials without argument” door Price & Price (1991: 44).

“The immediate goal of every Saramaka funeral [...]”, geeft dit antropologenechtpaar in de inleiding van hun prachtige *Two Evenings in Saramaka* aan, is namelijk eerst en voor alles “to bury the deceased with celebration [*pizíi*]” (Price & Price 1991: 1). Hierbij spelen de verhalen uit *kóntu-kôndè*, waarin dieren kunnen spreken en de sociale orde vaak omgekeerd is, een grote rol. **[xvii]** Niet alleen de Saramaka ‘van’ de Prices en andere *Busnenge*, maar ook *Krioro* kennen in hun doodscultuur deze traditie van *tori* vertellen - met vermaak, plezier (*prisiri*) of ‘spel’ als belangrijke functie. Zij laten daarbij volgens de al meerdere malen opgevoerde Cairo (1984: 390-391) “[... een] denkwijze zien die pas begrepen wordt wanneer men twee werelden doorgrondt”.

“Elk ding is eigenlijk een twee-ding” beweert Cairo namelijk. Er wordt binnen de Afrikaans-Surinaamse context op een manier met de dood omgegaan, vervolgt hij, waar een Nederlander bijvoorbeeld absoluut niet aan zou moeten denken en...

Dat komt niet zo maar! Er is zelfs een spreekwoord bij ons dat als volgt luidt: pe dede de, a dape lafu de. Dus letterlijk: waar de dood zich vertoont hoort de schaterlach (of: is het gieren en brullen geblazen). Steeds de neiging om óf twee dingen tegelijk te presenteren (dubbelzinnig gedrag, terwijl men in Europa juist op expliciteit, eenduidigheid uit is,) óf iets aanhalen, maar altijd nog het tegendeel erbij slepen, of het buitenproportioneel aansterken, etc. ‘Iets’ is er, in dat gedrag. Wie dat niet in de gaten heeft valt zich een buil eraan en noemt zulke personen ‘labiel, inkonsekwent, onbetrouwbaar, vaag, dom, halfslachtig etc. Etc.’

Dat laatste hebben we al veelvuldig zien gebeuren in de eerder geleverde citaten. De door Cairo genoemde dubbelheid, die zich zo mooi in de veelgebruikte *odo*-uitdrukking *pe dede de...* manifesteert, is bovendien ook niet altijd even inzichtelijk en komt wellicht steeds duidelijker aan het licht naarmate de scheiding tussen overledene en nabestaanden onherroepelijker wordt. Dit verbreken van de relatie tussen de (geest van de) overledene en zijn of haar familieleden heeft zowel een droevige als een vreugdevolle betekenis en vraagt, vaak ongeacht de persoonlijke gemoedstoestand van de nabestaanden, grote rituele zorg.

Verbreken & verbinden

Vanaf het moment van overlijden zijn vele handelingen gericht op het verbreken van de band tussen de levenden en de gestorvene (*prati* of *paatí*). De scheiding is 'compleet' wanneer de rouwperiode, die kan variëren van enkele weken tot een paar maanden of (ruim) een jaar, wordt afgesloten. Met name onder Marrons is dit een belangrijke gebeurtenis die niet zelden in een drukbezochte meerdaagse ceremonie, omlijst met veel muziek, dans en vertier, plaatsvindt.

Helemaal aan het einde van het rituele proces, in hoofdstuk 12, zullen we nog te gast zijn bij zo'n bijeenkomst, die bekend staat als *puru blaka* of *limba uwii*. Creolen kennen dit collectieve, vaak groots gevierde gebruik niet (meer) en beëindigen de rouw (formeel) vaak wat eerder in een meer besloten kring, bijvoorbeeld in de vorm van een *wasi* ('ritueel bad'), een *kabratafra* ('offerritueel voor de geest van de overledene en voorouders'), of een *yorkaprei* ('ritueel feest voor de geest van de overledene'). Ook hier zal ik nog uitgebreid op terugkomen. Kenmerkend is in ieder geval dat naar gelang de afstand tussen overledene en nabestaanden toeneemt, verdriet of rouwbeklag steeds zichtbaarder wordt afgewisseld met vermaak. Uiteraard ligt hier een psychologisch of therapeutisch principe aan ten grondslag (tijd heelt alle wonden), maar meer nog kunnen we bovenstaande uitingen en praktijken in verband brengen met de antropologische bevinding, zoals Robben (2004b: 11) die bijvoorbeeld formuleert, namelijk:

In many cultures, life does not end with biological death because of a belief in an eternal spirit, a surviving soul, a cycle of life and death, or notions of reincarnation and regeneration.

Iemands einde betekent in zekere zin ook een nieuw begin, wat niet alleen tot droefheid stemt, maar ook een zeker vreugdebetoon oproept of verlangt. Zeker het *kulturu*-mensbeeld van menig Afrikaans-Surinamer noopt tot een doodsattitude met de blik op oneindig- of onsterfelijkheid. Zo konden we in het vorige hoofdstuk zien hoe in de Afrikaans-Surinaamse *worldview* de wereldse, biologische mens door verschillende *winti* verbonden is met een bovennatuurlijk rijk. Hierbij spelen alle door Robben genoemde noties een rol. Na de dood keert de *kra* (ziel) terug naar de *dyodyo* ('bovennatuurlijke ouders') om (eventueel) na onbepaalde tijd weer in een ander mens (familielid) te verschijnen of 'herboren' te worden, hetgeen wordt aangeduid met *nenseki* (*nênséki*) of *nasi* en wel vertaald wordt met het begrip reïncarnatie. Een ander deel van de mens als spiritueel wezen, de *yorka*, vertrekt bij overlijden na verloop van tijd naar *dedekondre*

(dodenrijk), waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. We lazzen eveneens dat deze *yorka* een belangrijke rol kan blijven spelen in het aardse bestaan van nabestaanden.

Om problemen (in de toekomst) te vermijden dient de (geest van de) overledene daarom ten alle tijde gunstig gestemd te worden - met een goed afscheid, en (later) een 'offer' of een 'feestje' (*prei*) op zijn tijd. Deze zorg begint al direct na iemands sterven. Door middel van een zorgvuldige *prati* (scheiding) en een hele reeks rituelen wordt getracht de *yorka* te plezieren en te behagen, maar tegelijkertijd los te weken van het aardse bestaan, en te begeleiden op een voorspoedige reis naar hemel of dodenrijk. Overledenen moeten ont-hechten (Hoogbergen 1998: 6) om te voorkomen dat hun *yorka* slechtgezind blijven dwalen en kwaad berokkenen in de omgeving van rouwende familieleden. Wanneer de geest van de overledene vertrokken is en zijn of haar plaats gevonden heeft, transformeert deze op een gegeven moment in een *kabra* ofwel vooroudergeest. Ook deze *winti* kan zich evenwel blijven manifesteren in het leven van zijn of haar verwanten. **[xviii]** Leven en dood zijn op deze wijze onvermijdelijk met elkaar verbonden. Ondanks de noodzaak van een goede scheiding tussen nabestaanden en overledene, is de band tussen levenden en doden, andersgezegd, nooit definitief verbroken. Sterker nog, na diens dood verbindt de overledene zich in een andere vorm opnieuw aan het menselijk bestaan. Nabestaanden geven invulling aan deze ambiguïteit (breuk-band) door de uitvoering van een reeks overgangsrituelen en de viering van 'de dood als serieus spel'.

Voortbestaan

De dood als (persoonlijk) verlies is ernstig, maar betekent dus niet per definitie het onherroepelijke einde van leven; dood impliceert eerder de continuering van leven in een andere vorm, waarin contacten en sociale relaties tussen levenden en overledenen nog steeds mogelijk zijn. De doden zijn niet dood, ze zijn de levende-doden die te allen tijde kunnen interfereren in het aardse, alledaagse bestaan (zie ook Van der Pijl 2003). **[xix]** Uiteraard is dit ook de geschiedschrijvers en andere observatoren uit dit hoofdstuk niet ontgaan. Zo constateerde Legêne (1949: 41) in zijn schrijven over Bosnegers in het binnenland van Suriname: "Een dode is [...] niet dood; hij leeft nog, doch in een andere staat". Hij verbond hier eveneens de term "levenddode" aan. De godsvruchtige auteur, (hij was zendeling, voorzitter en secretaris van het Zeister Zendingsgenootschap) koppelde hier echter niet al te

positieve connotaties aan. Net zoals bijvoorbeeld tijdgenoot Donice (1948: 177, 182) verafschuwde hij de rouwpraktijken die in verband met (de geest van) de overledene werden gebracht (e.g. Legêne 1949: 22) en had hij een bijzonder naargeestige opvatting over de rol van de levende-dode in het bestaan van Bosnegers (Legêne 1949: 24-25):

Hun hele leven van de geboorte tot in de dood is samengevlochten met de geestenwereld. Zij worden niet door levenden, maar door doden geleid en geregeerd. Een dode vriend is voor hen oneindig meer waard dan een levende en zo ook een dode vijand oneindig gevaarlijker dan een levende [...] een dode kun je niet controleren. Hij is overal. Zijn wapenen zijn geestelijk en onzichtbaar. Zijn kracht is onbeperkt. Hij weet alles, doorziet alles, controleert alles. Hij laat zich nooit bedriegen of beliegen, is meestal ook jaloers en wraakzuchtig en kent geen barmhartigheid, zelfs niet tegenover zijn eigen familie. Zo leven zij feitelijk altijd op voet van oorlog, de levenden met de doden.

Legêne vervolgt zijn litanie evenwel met een wat minder negatieve opmerking: "Aan de andere kant hebben zij natuurlijk ook onder de doden machtige bondgenoten, wanneer men er voor zorgt, dat zij altijd de juiste offers ontvangen en de nodige verering genieten". Hiermee impliceert de zendeling dat levende-doden niet alleen een paradoxale, dubbelzinnige naam hebben, maar ook dito eigenschappen (ze kunnen zich wreken, maar ze kunnen ook beschermen en voorspoed brengen). Om die reden wordt wel gesteld dat "[t]he living-dead are wanted and yet not wanted", zoals bijvoorbeeld Mbiti (1999 [1969]: 82-83) het formuleert in zijn standaardwerk *African Religions and Philosophy*.**[xx]**

Dit uitstapje naar een 'Afrikaans veld' is dubieus - al te gemakzuchtige generalisaties wil ik dan ook niet maken - maar een aantal overeenkomsten lijkt mij te treffend om te negeren. Bovendien ben ik in mijn eigen veld meerdere malen geweest op bepaalde analogieën, waarbij de studie van Mbiti me zo ongeveer in de schoot werd geworpen.**[xxi]** Zo zijn bijvoorbeeld het ongeschreven, orale karakter van en de antropocentrische visie op religie, een (nietlineaire) tijdperceptie, waarin het verleden een belangrijke plaats inneemt, en het onscheidbare verband tussen geloof en handelen (religie als ontologisch fenomeen) onderwerpen die zowel in een Afrikaanse als in een Afrikaans-Surinaamse *worldview* een belangrijke rol spelen. In de continuering van leven na de dood is, ten slotte, de opvallendste gelijkenis waar te nemen. Ook Mbiti (1999 [1969]: 25) hanteert daarbij het concept van de levende-dode:

[...] while the departed person is remembered by name, he is not really dead: he is alive, and such a person I would call the living-dead. The living-dead is a person who is physically dead but alive in the memory of those who knew him in his life as well as being alive in the world of the spirits. So long as the living-dead is thus remembered, he is in the state of personal immortality.

Net als veel antropologen, beschouwt Mbiti de dood als een proces of transitie, die zijn 'laatste' fase bereikt wanneer de levende-dode niet meer persoonlijk (bij naam) wordt gekend, maar als lid van een familie of gemeenschap van geesten. **[xxii]** Nog steeds verdwijnen de levendedoden dan niet uit het menselijk bestaan, zij bereiken nu een staat van *collective immortality* (Mbiti 1999 [1969]: 25-26).

Mbiti's begrip van persoonlijke- en collectieve onsterfelijkheid zijn bijzonder bruikbaar. Zo kunnen de concepten onder meer toegepast worden op de status en beleving van *yorka* (persoonlijk) en *kabra* (collectief). Bovendien bieden ze, in een wat creatiever gebruik, óók ruimte voor de duiding van andere, niet wintigerelateerde percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Want ook binnen een bijvoorbeeld meer christelijke oriëntatie, die niet onbelangrijk is in een veelal gesyncretiseerde Creoolse context staat een overlijden niet per definitie gelijk aan iemands eindigheid, wat van cruciaal belang is voor houding en handelen van levenden, stervenden en nabestaanden (zie *e.g.* Ariès 1974; 1987 [1977]); Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Kastenbaum & Kastenbaum 1989; Danforth 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Barley 1996; Corr, Nabe & Corr 1997 [1996]; Parkes, Laungani & Young 1997; Davies 1997, 2002, 2005). Zelfs onder gesecculariseerde, laatmoderne condities, waarin God morsdood wordt verondersteld en het sacrale of spirituele nauwelijks meer een rol lijkt te spelen, zijn mensen niet zelden obsessief bezig met de constructie en het beleven van (de eigen) onsterfelijkheid (zie *e.g.* Bauman 1992; Krabben 1997; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Bennet & Bennet 2000; Howarth 2000; Laderman 2003).

In deze twee laatste gevallen kunnen we wellicht terugvallen op Lienhardts (1961: 319) opvattingen over onsterfelijkheid, waarin hij een 'klassiek' onderscheid maakt tussen een westerse notie van persoonlijke onsterfelijkheid - overledenen blijven als individuen voortbestaan door nagedachtenis en/of de christelijke notie van wederopstanding - en de Sudanese (Afrikaanse) Dinka notie van collectieve onsterfelijkheid - de overledene leeft voort door zijn/haar sociale

relaties met en regenererende functie voor de gemeenschap. Ik zou evenwel willen aangeven dat dit onderscheid binnen een Afrikaans-Surinaamse context niet simpelweg als dichotomie te gebruiken is. De termen 'niet-westers'/'westers' en verwante associaties of vermeende tegenstellingen als modern en traditioneel zijn, zoals in hoofdstuk 1 uiteengezet aan de hand van Rebhuns (1999: 3) notie van *multitemporal heterogeneity*, beide van toepassing, waardoor zeer verschillende benaderingen van dood en rouw inzetbaar zijn. **[xxiii]** De these is daarbij dat een overleden persoon op een of andere manier nog voortleeft en derhalve onderdeel is van het leven van een gemeenschap van nabestaanden. Dit kan 'simpelweg' door herinnering zijn en het welbewust koesteren hiervan of door het voortbestaan en mogelijk wederkeren van een ziel of geest.

Wat deze verschillende vormen van voortleven of symbolische onsterfelijkheid (cf. Lifton & Olson 1974: 67ff.) kenmerken, is dat er hoe dan ook een overgang plaatsvindt van de ene status naar een andere status. Hierbij ondergaan niet alleen de overledenen maar ook de nabestaanden een status- of identiteitsverandering. **[xxiv]** Deze laatsten hebben veelal de wens of taak de overledene actief te 'begeleiden' middels een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat veel antropologische 'doodsstudies' gericht zijn op de percepties, praktijken en met name de rituelen die in het teken staan van deze overgangssituaties: de zogenoemde *rites de passage*. De werken van de antropologen Van Gennep (1960 [1908]) en Hertz (1960 [1907]) dienen daarbij nog immer als leidraad (Robben 2004: 9).

Vormgeving van doodscultuur

Ook in de nu volgende hoofdstukken zal het pad van deze grondleggers gevolgd worden. In bovenstaand schrijven is zelfs al een aantal belangrijke transitie momenten, zoals de *beri*, *dede oso* en *puru blaka*, genoemd. Dit is niet zonder reden; zij zullen in belangrijke mate de route markeren van de komende chapters, waarin we de verschillende facetten van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur zullen leren kennen vanaf het moment van overlijden, via verscheidende rouwvisites en wakes (*dede oso*), afscheidsrituelen (*prati*) en begrafenissen (*beri*) naar de invulling van verliesverwerking, rouw (*low*), de afsluiting hiervan (*puru blaka*) en gedenken (*in memoriam*). We zullen hierbij kennismaken met een keur aan actoren die, zoals de *dragiman* uit deze inleiding, een belangrijke rol spelen bij de verschillende overgangsrituelen en fases die de Afrikaans-Surinaamse *dede kulturu* kent. Met name de zogenoemde *dinari*

(dienaren, lijkbewassers) krijgen bijzondere aandacht, daar zij vaak een centrale positie hebben in de begeleiding en zielzorg van de overledene én zijn of haar nabestaanden. In zekere zin zullen zij naast andere experts (en natuurlijk de levende-doden en nabestaanden zelf), als geestelijken, ritueel specialisten, begrafenisondernemers, kistenmakers, grafdelvers en de reeds genoemde dragers, onze gids zijn op weg naar een begrip van de *rites de passage*, zoals Van Gennep en Hertz deze hebben geconceptualiseerd.

De komende hoofdstukken zullen gaandeweg, door een koppeling aan eigen empirische gegevens, zicht bieden op de belangrijkste theoretisch-analytische pijlers en begrippen van bovengenoemde *founding fathers*. Naast de klassieke benadering van overgangsrituelen, zal ik uiteraard ook stilstaan bij recentere toepassingen van *rites de passage* en het werk van Van Gennep en Hertz (e.g. Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Littlewood 1993; Conklin 1995, 2001; Davies 1997: 30ff.; Davies 2000; Suzuki 2000). Eveneens krijgen andere concepten en perspectieven met betrekking tot dood en rouw de nodige belangstelling. De dood impliceert namelijk méér dan een overgang en heeft op uiteenlopende manieren de aandacht getrokken van generaties antropologen, historici, sociologen en psychologen. Een gemene deler hierin lijkt de belangstelling voor de spanning tussen doodsangst en ontkenning van de dood - door verdringing en/of een geloof in onsterfelijkheid (zie e.g. Malinowski 1992 [1925]); Becker 1973; Lifton & Olson 1974; Bauman 1992; Seale 1998). We zagen hierboven al dat dit niet zelden een wat ambivalente houding van nabestaanden ten opzichte van hun overledenen oplevert: “[s]urviving relatives want to break and at the same time prolong their association with the deceased” (Robben 2004: 2; cf. Davies 2005: 1).

Deze wellicht universele doodsattitude behelst waarschijnlijk even universele vragen - wie zijn we, waar komen we vandaan, waar gaan we naartoe? - maar kent geenszins een eenduidige invulling. Verschillende sociaal-historische en cultureel-religieuze ontwikkelingen voeren namelijk tot een bepaalde habitus en daarmee verbonden identificaties, die situationeel en contextgebonden zijn (cf. Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]). Hierdoor zijn doodsattitudes evengoed particulier en veranderlijk, zoals bijvoorbeeld de Franse historicus Philippe Ariès (1974; 1987 [1977]) of recentelijker sociaalwetenschappers als Field, Hockey en Small (1997) en Seale (1998) hebben willen tonen. De belichaamde geschiedenis van mijn onderzoekspopulatie, verwoord in het ‘*Mi a no mi, mi na mi...*’ van

hoofdstuk 2, en in het bijzonder de voortdurende wrijving tussen kruis en kalebas, waarvan hoofdstuk 3 een indruk heeft gegeven, heeft daarom ook een specifieke weerslag op de houding, het beleven, denken en handelen van mijn informanten en de wijze waarop zij hun doodscultuur vormgeven. Harmonieuze versmelting van verschillende opvattingen, gebruiken en tradities, te begrijpen in termen van creolisering en syncretisering, is één van de karakteristieke resultantes. Maar ook de continue wedijver tussen wat als traditie en taboe wordt ervaren, kleurt en voedt Afrikaans-Surinaamse doodshoudingen en een daaruit voortvloeiende praxis. De op zijn zachtst gezegd afkeurende houding, die vele Europeanen in geschrift of handelswijze toonden ten aanzien van Afrikaans-Surinaamse opvattingen en gebruiken rondom dood en rouw, heeft verstrekkingen gevolgen gehad voor de hedendaagse beleving, het doen en laten. Het continuüm van responsies strekt zich van een drang naar een 'juiste', dat wil zeggen 'stichtelijke' niet 'domafgodische' omgang met de doden (kruis) tot een anti-syncretisch streven naar rituele 'zuiverheid' (kalebas).

Daarnaast is de Dood (Fedi) de beschaving of de stad niet alleen ingebracht, zoals we hebben kunnen lezen in de proloog bij dit schrijven, maar *lijkt* deze door toedoen van allerlei sociologische ontwikkelingen in toenemende mate verdrongen te worden uit het menselijke, alledaagse bestaan (*e.g.* Gorer 1965; Kübler-Ross 2000 [1969]; Glaser & Strauss 1968; Ariès 1974, 1987 [1977]; Illich 1976; Blauner 1976; Fulton 1976; Irion 1977; Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Elias 1984; Badone 1989; Cederroth *et al.* 1988; Hockey 1990; Giddens 1991; Walter 1991, 1999; Clark 1993; Mellor 1993; Mellor & Shilling 1993; Littlewood 1993; Corr, Nabe & Corr 1996; Mitford 2000 [1963]; Hallam, Hockey & Howarth 1999). Door allerhande moderniseringsprocessen heeft er volgens een hele batterij deskundigen en theoretici een privatisering, medicalisering, institutionalisering en professionalisering van de dood plaatsgevonden, hetgeen een flinke wissel trekt op de hedendaagse beleving van en omgang met sterven, begraven en rouw. Daadwerkelijke aanrakingen met de dood zouden steeds minder plaatsvinden (Gorer 1965), waardoor alles rondom het levenseinde en verlies van het Zelf en de Ander paradoxaal genoeg steeds angstaanjagender lijkt te worden en amper meer met name wordt genoemd (Ariès 1987 [1977]: 37). Hiermee is de dood van een zogenaamde vanzelfsprekendheid of onvermijdelijk lot, waarnaar men zich niet anders dan voegen kan, getransformeerd in een bedreigend taboeonderwerp in laatmoderne samenlevingen (Bauman 1992).

Tegelijkertijd of als reactie hierop zien we ook een *revival of death awareness*, zoals de socioloog Clive Seale (1998) het omschrijft. Door de teloorgang van de grote verhalen, met name die verbonden aan de traditionele christelijke kerken, zijn individuen niet alleen meer en meer gedwongen zélf hun identiteiten vorm te geven, maar dienen ze eveneens hun zingevingskaders en, daarmee, hun houding ten opzichte van de dood in toenemende mate op persoonlijke, reflexieve wijze in te vullen. Daarbij zijn stervenden en rouwenden binnen een gemonialiseerde laatmoderne sociaal-culturele context op allerlei nieuwe wijzen in staat zich te verbinden met verscheidene *imagined communities* waardoor continuïteit en voortbestaan worden verzekerd. Zo bieden reflexieve projecten van zelfidentificatie tot aan het levenseinde toe of zelfs hierná mensen de mogelijkheid hun leven en dood betekenis te geven, bijvoorbeeld door de narratieve reconstructie van persoonlijke biografieën, multimedia, virtuele herdenkplekken en andere funeraire monumenten - als ultieme “markers of distinction” en vehikels voor de voortzetting van de persoonlijkheid na de dood (Seale 1998: 62-63). Mensen zijn, met andere woorden, hoe dan ook ten alle tijde gedwongen te leven in een bewustzijn van de dood. En dit doodsbesef blijft, ondanks veranderende omstandigheden, houdingen en uitingsvormen, onverminderd belangrijk in de sociale en culturele organisatie van gemeenschappen en samenlevingen.

De socioloog Zygmunt Bauman (1992: 9) spreekt daarom in termen van levensstrategieën, wanneer hij ingaat op de hedendaagse omgangsvormen met de dood en opvattingen omtrent (on)sterfelijkheid:

[...] mortality and immortality [...] become approved and practised life strategies. All human societies deploy them in one form or another, but cultures may play up or play down the significance of death-avoidance concerns in the conduct of life [...] They also offer formulae for defusing the horror of death through hopes, and sometimes institutional guarantees, of immortality. The latter may be posited as either a collective destiny or an individual achievement.

Bauman wijst hiermee zowel op continuïteit als op een enorme variëteit en veranderlijkheid die dood, sterven en rouw telkens weer impliceren. Dit laatste helpt ons inzien dat bijvoorbeeld bovengenoemde processen van verhulling enerzijds en een fenomeen als *revivalism* anderzijds niet zozeer ná elkaar, maar als het ware synchroon of dóór elkaar heen plaats kunnen vinden in eenzelfde tijdsbestek en maatschappij. En daarom kunnen we in het hiernavolgende getuige

zijn van een bepaalde mate van privatisering en maskering van sterven, rouwen en gedenken binnen de Surinaamse samenleving, maar maken we evengoed kennis met een (her)opleving van de dood door een zekere retraditionalisering van bepaalde gebruiken uit de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur, zoals de *dede oso* of *singineti*.

De dood heeft andersgezegd vele gezichten en kent daardoor even zoveel wijzen van *verstehen*. Om die reden wil ik alhier bij wijze van slotstuk, doch op soortgelijke manier als in voorgaande hoofdstukken, mijn verhaal vervolgen met een kleine theoretische reis door, in dit geval, het wetenschappelijke land der doodsstudies. Deze afsluiting heeft vooral als doel een bondige stand van zaken in de ‘antropologie van de dood’ of het sociaal-wetenschappelijk denken over de dood weer te geven. Daarbij wil ik mezelf middels een milde kritiek positioneren, opdat we ons daarna een weg kunnen banen door alle Afrikaans-Surinaamse gebeurtenissen en voorstellingen met betrekking tot sterven, begraven, rouw, herdenken en (re)generatie. Deze positionering vormt zo een inleiding op de hier volgende meer empirische hoofdstukken, waarin vervolgens de door mij geschikt geachte conceptuele bril, de ‘modellen’ en benaderingen verder uiteengezet, aan- of ingevuld zullen worden.

Of de beschrijving en duiding van verschillende percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw daarbij, tenslotte, nu een praktische of zingevende dimensie (*cf.* Leferink 2002: 25-34) hebben, of deze nu vanuit een Freudiaanse of juist een meer Durkheimiaanse notie worden beschouwd en of ze nu eerder gericht zijn op de overledene of juist op de nabestaanden, de noodzaak van een bevredigend afscheid én de voortdurende zorg voor of betrokkenheid bij de levende-dood zullen het brandpunt blijven vormen van de hier weergegeven Afrikaans-Surinaamse doodssattitudes en -cultuur. Net als de Saramaka verhalen, die zo nauw verbonden zijn met begrafenis- en rouwrituelen, kan dit geheel aan houdingen en uitingen opgevat worden als “[...] collective entertainment, a communal theater to honor the dead and bring pleasure, as well as instruction, to the living” (Price & Price 1991: xiii). We zullen daarom in het vervolg van dit schrijven uitgebreid getuige zijn van deze gemeenschappelijke vieringen van de dood en uitingen van serieus spel. Echter, we mogen hierbij niet de ogen sluiten voor individuele expressie, emotie en persoonlijk leed. Een al te structuralistische benadering van ceremonies rondom overlijden, begraven en rouw (als ‘vormgevers’ van emotie) leidt ons namelijk af van de *agency* of simpelweg de

gemoedstoestand van de rouwende actor en blokkeert, niet in de laatste plaats, een kritische houding ten aanzien van de vermeende heilzame werking van 'het doodsritueel', want (leren zowel mijn persoonlijke ervaring als mijn veldwerkbevindingen):

[...] it may be that ritual sometimes aids the process [of grieving], but it could as easily be no help at all, or even an extra burden to bear.

Indachtig Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 4-5), waarvan bovenstaande observatie afkomstig is, wil ik daarom een balans vinden tussen individu en collectief en aandacht vragen voor de structuratie-achtige relaties tussen emotie en ritueel in het serieuze spel van leven en dood (cf. Giddens 1984).**[xxv]**

Where does death come in the life cycle? At the end...[xxvi]

Death is, intrinsically, not natural. It does not belong to the realm of nature, as such, because it befalls human beings, and human beings are social beings. It is society that is touched, affronted and, in that sense, 'contaminated' by death.

The significance of the fact that both life and death are often represented as a journey, often in the same culture, is crucial because it means that the second journey is considered simply a continuation of the first. As a result, what we call death is merely an episode in a much longer story which has begun before and continue afterwards.

Death is [...] always a problem for all societies, since every social system must in some ways accept death, because human beings inevitably die, but at the same time social systems must to a certain extent deny death to allow people to go on in day-to-day life with some sense of commitment.

Bovenstaande passages zijn afkomstig van drie toonaangevende auteurs, die zich vanuit verschillende vakgebieden wijden aan de studie naar de dood.**[xxvii]** Ongeacht hun invalshoek, professionele opvoeding en interesse benoemen zij in hun werk een aantal thema's dat inmiddels gemeengoed is geworden in het sociaal-wetenschappelijke, in het bijzonder antropologische en sociologische vertoog rondom overlijden, rouw en begraven (crematie). Elke comparatieve studie of bundel over de dood die de afgelopen decennia het licht heeft gezien, raakt aan deze thematiek en de hiervoor verantwoordelijke grondleggers (e.g. Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]; Humphreys & King 1981; Bloch & Parry 1982; Cederroth, Corlin & Lindström 1988; Counts & Counts 1991; Platt &

Persico 1992; Clark 1993; Barley 1996 [1995]; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Robben 2004). Ik doel hier op de immer terugkerende stokpaardjes, die we impliciet of expliciet al tegen het lijf zijn gelopen: de dood als sociaal-cultureel construct, als proces of transitie, en als object van zowel angst (*dread*) als ontkenning (*denial*). In al deze concepties is de dood op een of andere manier noodzakelijkerwijs met het leven verbonden, waarbij het idee van (re)generatie vaak centraal staat.**[xxviii]**

Dit besef, tezamen met de universele onvermijdelijkheid van de dood - althans de biologische dood - en de diversiteit aan culturele reacties hierop hebben door de tijd heen een indrukwekkende reeks denkers en onderzoekers tot de verbeelding gesproken. Aanvankelijk werd de belangstelling vooral gevoed door het verschijnsel van de ongewone dood of het sterven en rouwen van de exotische Ander (Fabian 1973; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27ff.; Danforth 1982: 5ff.; Robben 2004: 1-2). We hebben die welhaast sensationele zucht ook waargenomen bij de bonte stoet zedenprekers en moraalridders die voet zette op Surinaamse bodem, maar vinden deze net zo goed bij een aantal kopstukken uit de antropologie en sociologie. Zo staat de monumentale klassieker *The Golden Bough* van de antropoloog James Frazer (1976 [1890]) bol van zijn fascinatie voor rituele moord, offer en hekserij. En een van de grondleggers van de moderne sociologie, Emile Durkheim, is naast zijn werk over religie (Durkheim 1995 [1912]) vooral bekend door zijn studie naar zelfmoord (Durkheim 2002 [1897]). Een volgende generatie sociaal-wetenschappers, zoals de reeds genoemde Hertz en Van Gennep, de socioloog-antropoloog Marcel Mauss, en de etnograaf Bronislaw Malinowski nam het stokje over en stelde een bijzondere belangstelling voor de dood van de ander tentoon. Ondanks het baanbrekend werk van onder meer dit rijtje prominenten, is de dood als object van studie lange tijd onzichtbaar of 'uit de mode' geraakt binnen het antropologische en sociologische onderzoeksveld (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; Robben 2004: 2). Wellicht juist vanwege de zweem van sensationisme die het onderwerp omringde, zoals Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 27) suggereren. Toch heeft de antropologie zich echter, op zijn minst op impliciete wijze, altijd moeten inlaten met de 'essentiële gegevens van (fysieke) sterfelijkheid', vervolgen deze auteurs, al was het maar vanwege de 'meedogenloze ontwrichting' van de sociale orde die onze mortaliteit met zich meebrengt. Na een periode van relatieve stilte duikt het onderwerp dan ook weer op en krijgen wederom de niet-alledaagse, niet-natuurlijke verschijnselen met betrekking tot sterven en doodsoorzaken

uitzonderlijke aandacht. Met name fenomenen als hekserij en magie, zoals die door Evans-Pritchard (1968 [1937]) zijn bestudeerd, en zoiets als de levende begrafenis die Evans-Pritchards leerling Lienhardt (1961) onder de loep nam, genoten warme belangstelling.

Deze interesse voor de ongewone dood is onverminderd groot gebleven, zoals bijvoorbeeld recente publicaties als die van Robben (2000, 2005) over Argentijnse staatsterreur, politiek geweld, verdwijningen en herbegravenissen tonen. Met name het snel groeiende, relatief nieuwe veld van de antropologie van geweld, conflict, terreur en trauma biedt bij uitstek ruimte aan dit soort thematiek (zie *e.g.* Gourevitch 1998; Juergensmeyer 2000; Sluka 2000; Schmidt & Schröder 2001; Scheper-Hughes & Bourgois 2003; Nordstrom 2004). Echter ook de 'klassieke' onderwerpen als hekserij en magie blijven belangstelling genieten binnen studies naar dood en doodscultuur, vooral wanneer deze verbonden worden aan een actuele problematiek, zoals aids (*e.g.* Forster 1998; Ashforth 2002). Ondanks een zekere continuïteit van 'oude' thema's en interesses in hedendaagse doodsstudies zijn er niettemin belangrijke veranderingen opgetreden, die naast de welhaast tijdloze klassiekers een noemenswaardige rol spelen in mijn eigen conceptualisering en benadering van dood en rouw.

Recente ontwikkelingen & lessen

Allereerst is de queeste naar universalia van een vroege generatie onderzoekers, onder wie bijvoorbeeld Malinowski, min of meer opgegeven, hoewel zoiets als 'universele doodsangst' de verbeeldingskracht en het intellect blijft prikkelen. In plaats daarvan is de aandacht verlegd naar vaak uiterst gedetailleerde etnografische beschrijvingen en duidingen, hetgeen overigens ten koste is gegaan van de comparatieve dimensie van het antropologisch onderzoek. Dit laatste tot grote spijt van een criticus als Fabian (1973) en de samensteller/inleider van de bloemlezing *Death, Mourning, and Burial*, Robben (2004), die het comparatieve element in doodsstudies weer graag op de antropologische agenda zou willen plaatsen (Robben 2004: 13). "For every generalization advanced, there was [is] an ethnographic case to contradict it", lezen we in Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]: 16). Ofschoon ik de waarde van deze "cautionary tales" (Chapman 1987: 203) hoog in het vaandel heb, ben ik het met Robben eens dat (interdisciplinaire) vergelijking en een zekere balans tussen particuliere verschijnselen en meer algemene principes geen kwaad kunnen. De hier voor u liggende studie kent zijn beperkingen, maar in de duiding van mijn materiaal

neem ik deze notie zeker ter harte.

Dit geldt ook voor een tweede (voorzichtige?) ontwikkeling, die in het verlengde ligt van bovenstaande en ik hier graag wil noemen, namelijk de recent gevoelde noodzaak tot een geïntegreerde benadering van de wijze van overlijden en hieraan gekoppelde doodshoudingen, waar wederom Robben op wijst (2004: 13). Nog te vaak wordt aan de neiging gehoor gegeven om óf normale dood óf ongewone dood als geïsoleerde gebeurtenissen te bestuderen, hetgeen op zijn minst een nogal verwarrend beeld geeft van de sociaal-culturele context waarbinnen de studies plaatsvinden en het scala aan doodshoudingen dat deze context, zónder bewerking door het antropologisch filter, logischerwijs oplevert. Niet-natuurlijke of ongewone dood dient, met andere woorden, gezamenlijk met natuurlijke dood te worden beschouwd en bovenal niet tegenover het leven maar als onderdeel hiervan gesteld te worden. Robben (2004b: 5-6, 13) noemt de studie van María Cátedra (1992) als geslaagd voorbeeld hiervan. Zij bespeurt bij haar informanten een onderscheid tussen drie verschillende 'soorten' dood, namelijk een goede, een slechte en een tragische dood. Om de doodscultuur en specifieke percepties (met name omtrent hiernamaals) van haar onderzoekspopulatie in alle volledigheid te kunnen beschrijven en interpreteren, betreft ze al deze soorten in haar analyse. De door Cátedra genoemde percepties over 'goede' en/of 'slechte' dood bestaan overigens in vele verschillende culturele verbanden en komen, niettegenstaande Robbens kritiek, in uiteenlopende studies en etnografieën over dood en rouw naar voren (*e.g.* Irion 1977 [1966]; Bloch & Parry 1982; Goldey 1983; Badone 1989; Bowker 1991; Preston & Preston 1991; Scheper-Hughes 1993; Ballard 1996; Leferink 2003; Van der Geest 2003; Seale & Van der Geest 2004).

Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse context vinden we bovengenoemd onderscheid, waarbij we aan goede dood kunnen denken wanneer iemand op respectabele leeftijd zonder al te ondraaglijk lijden of een langdurig sterfbed, rustig en waardig is heengegaan, terwijl slechte dood veelal wordt geassocieerd met pijnlijk overlijden, sterfgevallen op jonge leeftijd, ongevallen (verkeersongelukken, verdrinking), en (zelf)moord. Nauw verbonden hiermee, maar niet per definitie hetzelfde, is het verschil tussen natuurlijke en niet-natuurlijke dood, waar bijvoorbeeld hekserij en 'zwarte magie' (*wisi*) om de hoek komen kijken. In dat geval hebben kwaadgezinde personen of bepaalde *winti* de hand gehad in iemands overlijden. We zullen in de komende hoofdstukken zien,

dat de 'soort' dood en de verschillende percepties van doodsoorzaak vervolgens een belangrijke rol kunnen spelen in de wijze waarop de overledene wordt behandeld, en bepalend zijn voor het zielenheil van de levende-doden en hun verwanten. Om mijn onderzoekspopulatie met haar enorme sociaal-culturele en religieuze diversiteit zoveel mogelijk eer te bewijzen, heb ik mijzelf de opdracht gegeven een geïntegreerde benadering van doodswijze, -oorzaak en -attitude te hanteren, hetgeen uiteraard al in het veld, onder meer door selectie van informanten, tot stand is gekomen.

Deze opdracht brengt me ten slotte bij een derde ontwikkeling, waar ik al een aantal keren op gewezen heb, namelijk het onhoudbare onderscheid tussen 'westen' en 'niet-westen' of 'traditioneel' en '(laat-)modern', en daarbinnen de van oudsher eenzijdige fascinatie voor de ('ongewone') dood van de exotische Ander. Met name binnen de antropologie is vanaf de beginnende jaren een voorkeur voor de bestudering van doodsrutuelen van zogenaamde 'uitheemse, traditionele culturen' te bespeuren. "[A] frank concern with the way *we* die is a relative novelty (Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 27; mijn cursivering). Buiten de antropologie verschenen in de jaren zestig van de vorige eeuw evenwel een aantal spraakmakende publicaties die wél de 'eigen dood' als onderwerp van studie hadden (*e.g.* Mitford 2000 [1963]; Gorer 1965; Ariès 1967; Kübler-Ross 2000 [1969]). Ze hebben een niet geringe invloed gehad op het antropologisch vertoog over overlijden, rouwen en begraven. Het was de reeds genoemde Johannes Fabian (1973) echter, die de antropologische studie naar de dood neersabelde. Hij verweet de discipline een naar binnen gerichte neiging tot exotisering, parochialisering en folklorisering, waarmee het zichzelf buiten alle belangrijke theoretische debatten plaatste (Robben 2004b: 4). Het is de vraag in hoeverre Fabians kritiek is aangetrokken door collegaantropologen, maar vanaf de jaren zeventig verschijnt er een stroom publicaties waarin in ieder geval een comparatieve richting ingeslagen wordt (*e.g.* Rosenblatt, Walsh & Jackson 1976; Reynolds & Waugh 1977; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]; Bloch & Parry 1982; Palgi & Abramovitch 1984; Counts & Counts 1991; Platt & Persico 1992; Barley 1996 [1995]) en/of de westerse, Europese samenlevingen het studieveld vormen (*e.g.* Douglass 1969; Danforth 1982; Badone 1987, 1989; Hockey 1990; Lock 2002; Field, Hockey & Small 1997; Hallam, Hockey & Howarth 1999; Hallam & Hockey 2002).

Desalniettemin viert het parochialisme nog steeds behoorlijk hoogtij en worden

bevindingen in een 'westerse' context niet of nauwelijks meegenomen in studies binnen vermeende 'niet-westerse' maatschappijen of gemeenschappen en vice versa. Alle mondialiseringsliteratuur ten spijt (e.g. Harvey 1989; Giddens 1991; Appadurai 1996; Gupta & Ferguson 1997; Inda & Rosaldo 2002a, 2002b; Bauman 2000), zijn we nog steeds geneigd de wereld op te delen in laatmoderne, moderne en traditionele gebieden - *the West & the Rest* - en krijgen, zeker binnen doodsstudies, de realiteit van homo-/heterogenisering, globalisering, de-/reterritorialisering, de-/retraditionalisering en het gedachtegoed van mondiale, elkaar doorsnijdende *flows* en *spaces* weinig kans. Het moge inmiddels duidelijk zijn dat mijn (licht interdisciplinaire) intenties juist te vinden zijn in het overstijgen van deze dichotomieën, waarbij bevindingen vanuit bijvoorbeeld de letteren of sociologische studies binnen een westerse (laat-) moderne context belangrijke raadgevers kunnen zijn (e.g. Elias 1984; Bauman 1992; Littlewood 1993; Mellor 1993; Roach 1996; Seale 1998; Walter 1994, 1999; Tarlow 1999; Holst-Warhaft 2000; Harrison 2003).

Suriname kent namelijk als onderzoekslocatie, net zoals het onderzoeksonderwerp de dood, hooguit *fysieke* grenzen. Door 's lands koloniale verleden en huidige transnationale banden met vooral Nederland (en in toenemende mate met landen als de Verenigde Staten en Canada) kunnen we 'cultuurcontact' en allerhande 'versmeltingsprocessen' (nog steeds) niet negeren. Daar waar ik in de hoofdstukken 2 en 3 reeds aandacht heb gevraagd voor (grensoverschrijdende) processen als creolisering en syncretisering, wil ik hier het begrip hybridisering introduceren om mogelijke kruisbestuivingen tussen sociaal-cultureel verschillende doodsattitudes, rituelen, et cetera te benadrukken. We zullen zien dat invloeden en wensen op het gebied van sterven, rouwen en begraven over en weer gaan, waarbij connotaties als 'traditioneel/niet-westers' en 'modern/westers' wederom hun waarde dreigen te verliezen. Zo zullen binnen dit hybridiseringsdenken onder meer veranderende houdingen ten opzichte van overlijden, de (her)inrichting van *dede oso*, hypes en trends binnen het begrafeniswezen, opvattingen over en modeverschijnselen binnen het rouwproces (rouwkleding!) en wisselende wijzen van gedenken de revue passeren.

Bovenstaande ontwikkelingen en lessen dwingen tot reflexiviteit en wijzen op het onvermijdelijke gegeven van fluïditeit, inventiviteit en veranderlijkheid. Desalniettemin - het wordt een terugkerend adagium - kennen we ook in de omgang met de dood een zekere continuïteit, die we onmiskenbaar vinden in de

behoefte aan ritueel. De dood impliceert namelijk, in al zijn ambivalentie en grilligheid, vroeg of laat een moment waarop individuen of leden van een gemeenschap worden aangezet tot reflectie en (collectieve) actie. Een breed scala aan rituelen geeft hier vorm en inhoud aan. Rituelen vormen het voertuig waarmee de levenden zich van het lijk kunnen ontdoen (*disposal*). Rituelen steunen nabestaanden bij afscheid en rouw. Rituelen helpen sociale stabiliteit en netwerken, verbroken door het verlies van een dierbare of groepslid, te hervormen of herstellen. Rituelen verlenen overledenen, op weg van de wereld van de levenden naar een nieuwe wereld van voorouders, heiligen of de herinnering, een nieuwe identiteit, ofwel ze helpen “[... to] transform the identity of the dead in the minds of the living as the corpse is removed” (Davies 2005: 52). Ideaaltypisch dragen rituelen kortom bij aan zowel het herstel van ontologische (persoonlijke) zekerheid, een Freudiaanse duiding, als bevordering van sociale cohesie, een Durkheimiaanse interpretatie. Hierbij grijpen de zorg voor en omgang met overledenen enerzijds, en de houding, het heil en welzijn van de betrokken nabestaanden anderzijds op Escheriaanse wijze in elkaar: levende-dood. De dood is, met andere woorden, altijd onderdeel van het leven, (re)genereert leven of staat zelfs aan de basis hiervan. **[xxix]**

Proces & passage

Binnen zo'n rituele perceptie wordt de dood vaak als overgangsproces of, meer metaforisch, als een reis begrepen. En ook de verliesverwerking, de rouw en het verdriet, als reacties op een overlijden, zijn te begrijpen binnen een proces van gefaseerde transitie. Het is daarom niet verwonderlijk dat het gedachtegoed van de al veelvuldig genoemde antropologen Hertz en Van Gennep nog steeds van grote waarde zijn. De studie van Hertz (1960 [1907]) geniet, ondanks terechte kritieken, nog immer een mateloze populariteit. **[xxx]** Zo wordt deze onder meer gekwalificeerd als “[...] the single most influential text in the anthropology of death”

(Robben 2004: 9). Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979: xi]) laten weten dat Hertz en Van Gennep “[...] brought an impressive sophistication to the understanding of death rites, so that their work has hardly been improved today”. Davies (2000: 97) start zijn bespreking van Hertz' werk in het onderdeel 'Classics Revisited' van het tijdschrift *Mortality* zelfs met de volgende observatie:

Robert Hertz's foundational contribution to the sociology of death is strikingly fresh today as when first published in 1907 [...]

Wat maakt de studies van Hertz en Van Gennep dan zo tijdloos en bij voortdurend relevant? Allereerst spreekt met name Hertz zich nadrukkelijk uit over de dood als sociaal-cultureel en moreel construct in plaats van als een natuurlijke realiteit – een (inmiddels) breedgedragen opvatting. Hierbij richt de antropoloog zich in het bijzonder op de sociale waarden, die gefundeerd zijn in het menselijk lichaam. Dit lichaam is volgens hem, net als de dood, veel méér dan een biologisch gegeven. Het is ook een sociale entiteit, gezien de dood en, in het bijzonder, het gestorven lichaam (het lijk) sociale en morele verplichtingen met zich meebrengen, die zich vertalen en uiten in cultureel bepaalde rituelen. Hiermee presenteert Hertz een zienswijze op het lichaam die door latere generaties met het begrip *embodiment* benoemd zou worden (cf. Davies 2000: 97). De dood is buitendien door-en-door sociaal, omdat deze veel verder reikt dan het individuele leed van rouwende nabestaanden. Hierin schijnt de al eerder genoemde en bekritiseerde Durkheimiaanse visie op ‘samenleving’ door. Volgens deze zienswijze heeft een gemeenschap van mensen als het ware een ‘eigen geest’ of ‘collectief bewustzijn’, welke niet ‘gelooft’ in het onherroepelijke, onomkeerbare wezen van de dood. Integendeel, “[...] the last word must remain with life” (Hertz 1960 [1907]: 78). In het kielzog van de kritiek op deze bijzonder bovenindividuele insteek, verschijnen recentelijk steeds meer benaderingen die de aandacht verschuiven naar de *agency* van betrokkenen binnen het rituele proces (zie *e.g.* Suzuki 2000).

Ongeacht de mogelijke posities in het actor-structuurdebat, waar bovenstaande opmerking naar verwijst, spelen twee complementaire noties uit Hertz’ benadering tot op de dag van vandaag een sleutelrol in het duiden van doodsattitudes en -praktijken, namelijk dat de dood een langdurig proces en een overgang is. Het laatste woord wordt dan gesproken door een serie begrafenis-, doods- en rouwrituelen, de zogenoemde transitierituelen, waardoor de status of identiteit van de overledene gradueel verandert van een levend in een afgereisd gemeenschapslid, terwijl dezelfde overledene toch op een of andere manier onderdeel blijft van het (getransformeerde) leven van de nabestaanden. Van Genneps model van *rites de passage* maakt dit procesmatige, transitionele karakter van doodgaan analytisch inzichtelijker. De hier genoemde overgangsrituelen worden volgens hem gekenmerkt door verschillende van elkaar te onderscheiden fasen, waarmee zowel de positie van de overledene, de rouwende nabestaanden als hun voortdurende relatie begrepen kunnen worden. Van Gennep onderscheidt daarbij de volgende drie stadia: separatie van de vorige

staat (in tijd, ruimte en/of status), een liminale overgangsfase, en ten slotte incorporatie in een getransformeerde conditie. Met name in hoofdstuk 6 zal ik nog uitvoerig op de betekenis van dit model en de verschillende fases ingaan. Alhier wil ik nog een laatste belangrijk kenmerk uit het denken van Hertz en Van Gennep aanstippen, namelijk het duidelijke verband dat beide antropologen zagen tussen de bestemming van de levenden en de doden. Zij vonden deze 'lotsverbondenheid' vooral in het gevaar of de dreiging van (fysieke en spirituele) pollutie, die transitie in het algemeen en een overlijden in het bijzonder met zich meebrengen, en benadrukten in deze de zuiverende, helende werking van verschillende doodsrituelen.

Binnen de Afrikaans-Surinaamse context van overlijden, begraven en rouw komen we deze preoccupatie met verschillende vormen van mogelijke besmetting veelvuldig tegen. De overledene eist derhalve vanaf het moment van overlijden tot en met het afsluiten van de (formele) rouwperiode uitgebreide rituele zorg. Voordat we hiertoe overgaan, wil ik in het nu volgende hoofdstuk allereerst aandacht vragen voor de symboliek die de dood (de 'doodsboodschap') omringt, en ingaan op de verschillende praktijken rondom iemands sterfbed en overlijden. Want is het vaak niet lang vóórdát iemand zijn of haar 'laatste' adem uitblaast, dat het rituele proces reeds begint? **[xxxii]**

NOTEN

- i.** Waar de dood is, wordt (ook) gelachen.
- ii.** In FAYASTON: ParboCom's weekly NetColumn, augustus 1999, nr. 41.
- iii.** Suriname's bekendste film Wan Pipel van Pim de la Parra (1975) start met een Creools sterfgeval, waar de kijker betrokken wordt bij de emotionele reacties van diverse nabestaanden. De wat recentere film Gespannen Borsten, een van de eerste producten uit 's lands groeiende budgetfilmindustrie die draaide ten tijde van mijn veldwerk, biedt de kijker een blik op een aantal typische gebeurtenissen tijdens een Creoolse begrafenis. Ook binnen de Afrikaans-Surinaamse 'gemeenschap' buiten Suriname vormt de dood een belangwekkend literair thema of is onderwerp van culturele tentoonstellingen, presentaties en bijeenkomsten. Zo had de Nederlands-Surinaamse Kwakoe literatuurprijs 2003 (uitgereikt op het jaarlijks Kwakoefestival te Amsterdam) het thema 'Nanga palm...', dat het begin van een versregel uit een bekend Creools rouwlied is. De gemeente Den Haag heeft inmiddels kennisgemaakt met 'Bari Puru: Het Afro Surinaams Rouwliederenfestival' (georganiseerd in 2000 en 2002). Deze initiatieven kennen

ondertussen, in Nederland en Suriname, vele opvolgers. Ik zal hier later nog op terugkomen.

iv. Jan Jacob Hartsinck (1716-1779) was directeur van de West-Indische Compagnie en een man met veel aanzien, die toegang had tot alle autoriteiten binnen de Surinaamse kolonie. Zijn zeer rijk gedocumenteerde beschrijving van Suriname, die strekt van geografische en historische registraties tot informatie over bevolking, flora en fauna, wordt tot op de dag vandaag als gezaghebbende bron gebruikt. Ook Mr. Adriaan François Lammens (1767-1847) was een voornaam persoon, die in Suriname belangrijke posities in de rechtspraak vervulde. Hij was schrijver en verzamelaar van allerhande stukken die handelden over het wel en wee van de kolonie. Zijn manuscripten en verslaggevingen zijn onder meer door De Bruijne (1982) gebundeld in de reeks Bijdragen tot de Kennis van de Kolonie Suriname.

v. De duiding van kisi senwe, dat letterlijk de zenuwen krijgen betekent, is niet eenvoudig. Regelmatig werd me in het veld te kennen gegeven dat iemand in zo'n geval 'winti had gekregen' (a ben kisi winti), maar ook werd met deze uitdrukking gewezen op het uiten van heftige emoties, zoals verdriet, onbegrip, woede of pijn, waarbij sommige informanten (of omstanders bij een begrafenis) zich nogal misprijzend uitspraken en vonden dat mensen zich niet zo moesten aanstellen of hun affecten beter konden beheersen (cf. Elias 1982 [1939])). Verder is er wellicht een overeenkomst met het psychosomatische fenomeen nervios of nervoso dat we kennen in de Latijns-Amerikaanse context (zie e.g. Scheper-Hughes 1993: 167ff.; Rebhun 1999: 22ff.). Ik kom hier later nog op terug.

vi. De encyclopedietekst van Benjamins & Snelleman (1914-1917) en het artikel van Donice (1948) in De West-Indische Gids hebben betrekking op dodenfeesten en -dansen bij Bosnegers. Opmerkelijk is de noot die de redactie van De West-Indische Gids heeft geplaatst bij het door mij geciteerde tekstfragment van Donice, te weten: "De Bosnegers kennen wel degelijk grote droefheid, maar zij uiten dit op de voorgeschreven, ceremoniële wijze door gezamenlijk huilebalken." De redactie lijkt hiermee vooral het functionalistisch-constructionistische karakter van mourning te willen benadrukken (zie verder hoofdstuk 12).

vii. De arts Morton Kahn maakte onder meer naam met zijn (epidemiologische) studies onder de Saramaka (die hij overigens foutief aanduidde met het scheldwoord Djuka) en begeleidde het welbekende antropologenechtpaar Frances en Melville Herskovits tijdens hun eerste etnografische veldwerk in het Surinaamse binnenland (zie Price & Price 2003).

viii. Zie verder ook Legêne (1949: 40) en Donice (1948: 180).

ix. Blankensteijns dagbladartikelen over Suriname zijn een jaar later gebundeld in het populaire boekwerk Suriname (Blankensteijn 1923). Het hierboven gebruikte citaat vinden we op de pagina's 86-87 van deze publicatie.

x. Mondelinge mededeling Harold Jap-A-Joe, zie ook Lenders (1996: 251-253).

xi. Uit de dagboeken van broeder Treu (1835, 1836) in Lenders 1996: 252).

xii. Respectievelijk in '778 Publikatie. Reglement voor de slaven. 1777 augustus 5' en '489 Notifikatie. Begraven van slaven. 1750 februari 26' (in Schiltkamp & De Smidt 1973: 927; 592). Zie verder ook Schiltkamp & De Smidt (1973: 496-497; 663-665).

xiii. Beperkingen en verboden werden ook schriftelijk vastgelegd in allerlei kerkelijke geschriften. Zo kende Dem reglement vo dem gemeente vo da Evang. Broeder-gemeente na Boesikondre uit 1917 een speciale afdeling met richtlijnen "Vo dede en beri" (Voor dood en begraven).

xiv. Bruine Mina is het titelpersonage uit Bruine Mina de koto-missie, dat in het voorbericht als "een echt Surinaamsch boekje met een schets uit het volksleven" wordt gepresenteerd. "De inhoud wordt aantrekkelijk gemaakt doordien we uit de vrouwenwereld van de volksklasse een type hebben gekozen, Bruine Mina, en die zelf haar levensgeschiedenis laten vertellen. In haar verhaal heeft zij voor een behoorlijke afwisseling van ernst en luim gezorgd" aldus de geestelijk vader van Mina (Spalburg 1913: voorbericht).

xv. Hijlaard (1978: 121-122). M. Th. Hijlaard (1890-1979) is bekend geworden door zijn memoires waarin hij kritiek leverde op allerhande sociale ontwikkelingen tijdens het koloniale tijdperk van Suriname (zie Rutgers 1998).

xvi. Met deze titel verwijst ik enigszins creatief naar Huizinga's (1938) Homo Ludens en zijn aftasten van de grenzen van spel en ernst in cultuur. Ik volg daarbij ook Turner (1997 [1969], 1974) door te stellen dat de liminoïde antistructuur (van het sterfhuis) ruimte biedt voor nabestaanden om ondanks de ernst, die een overlijden met zich mee kan brengen, een zekere vrijheid te ervaren waarin creativiteit, spel en vermaak een kans krijgen of zelfs een belangrijke functie hebben.

xvii. Kóntu-kôndè wordt door Richard & Sally Price (1991: 1) geduid en vertaald als "[...] a separate reality that they [Saramaka] collectively create and maintain [...]" en "[...] folktale-land, an earlier time as well as a distant place [...]"

xviii. Zoals al in hoofdstuk drie is aangegeven, kan ook deze winti een mens 'in bezit nemen', hetgeen voor Bloch (1988: 14) een van de fenomenen is, die bewijzen dat het onderscheid tussen dood-zijn en in-leven-zijn niet zo helder is. De antropoloog beschouwt "spirit possession" dan ook als een "[...] empirical

manifestation of the 'life' of the dead [... waarbij ...] the death of members of one's own society is not experienced as the end of earthly activity".

xix. Barley (1996 :95-96) suggereert daarbij, in navolging van Kopytoff (1971), dat dit (voor Barley het Afrikaanse) idee over voorouders en het verband tussen kosmologie en de structuur van de maatschappij vaak onbegrijpelijk is voor 'westerlingen'. De antropoloog geeft als voorbeeld Hobarts studie van hedendaags economisch gedrag van Balinezen dat absoluut niet te begrijpen is, totdat het duidelijk wordt dat ook de doden en nog ongebornen kinderen worden beschouwd als actieve leden van de gemeenschap. Het onderhouden van relaties met de doden is binnen vele samenlevingsverbanden de normaalste zaak. Een gevolg hiervan kan dan zijn dat in de doodsculturen van deze gemeenschappen de nadruk eerder (of uitsluitend) ligt op de macht die de doden in deze wereld kunnen uitoefenen in plaats van voorstellingen over het hiernamaals. Een strikte scheiding tussen het sacrale en het profane - een conceptuele, maar ook ideologische erfenis uit de Durkheimiaans traditie (zie Herzfeld 2001: 203) - is binnen zo'n perspectief dan ook niet erg relevant.

xx. Mooi en herkenbaar is de zin die voorafgaat aan Mbiti's observatie ten aanzien van de levende-dode: "The food and libation given to the living-dead are paradoxically acts of hospitality and welcome, and yet of informing the living-dead to move away". In de nog volgende Afrikaans-Surinaamse separatie- en offerrituelen zullen we dit 'twee-ding' nog herhaaldelijk tegenkomen.

xxi. De al eerder genoemde Leendert Pocornie wees me tijdens één van onze gesprekken op het boek van Mbiti. Ik kon ('moest') het van hem lenen, zodat ik me direct in het veld zou vergewissen van de mogelijke gelijkenissen, die hij onder andere zelf zag. Ik ben Leendert Pocornie voor deze en andere zaken bijzonder dankbaar.

xxii. Ook in de wat recentere studie van De Witte (2001: 26) over Ghanese (Asante) begrafenisrituelen wordt hier nadrukkelijk op gewezen: "Death is perceived as the transition to the position of ancestor [...]" (zie e.g. ook Van der Geest 1990, 1995, 2000).

xxiii. Hieraan kunnen we eveneens de perceptie en conceptualisering van de persoon, het zelf, identiteit, en individu koppelen. Ook hier neigen velen vaak naar een dichotomisering van 'het moderne westen' en 'de rest', een vorm van binair denken à la Dumont (1985), waardoor de twee, ten onrechte, elkaars tegengestelden worden (zie Bloch 1988; Herzfeld 2001: 205-206; Van der Pijl 2003).

xxiv. Rituelen zijn er daarom zowel voor de overledenen als voor de nabestaanden

(cf. Hoogbergen 1998). Sterker nog, rituelen rondom dood en rouw staan volgens vele auteurs geheel en al in het teken van de (re)generatie, sociale (re)productie en continuïteit van de levenden - zowel op het niveau van het individuele bestaan, de gemeenschap, natie of sociale orde (zie e.g. Hertz 1960 [1907]; Durkheim 1995 [1912]; Bloch & Parry (1982); Jacobson-Widding 1991; Huntington & Metcalf 1999 [1991, 1979]: 108-131).

xxv. Huntington & Metcalf formuleren flinke kritiek op eenduidig universalistische, deterministische en structuralistische benaderingen van zowel ritueel als emoties en de relatie hiertussen. Zij richten hun pijlen daarbij onder meer op het werk van niet de minsten, zoals Durkheim (1995 [1912], Radcliffe-Brown (1964 [1922]) en Bloch & Parry (1982). Met name de sterk sociologische (lees: Durkheimiaanse, structureel-functionalistische) lezing van emoties (als collectieve representaties) stuit deze en andere auteurs (e.g. Davies 2000) tegen de borst. Hoewel het niet mijn bedoeling is het gevoelsleven van mijn onderzoekspopulatie vanuit een sterk psychologische invalshoek te duiden, zou ik wel aandacht willen vragen voor de betekenis van emoties binnen het persoonlijke domein van het individuele zelf.

xxvi. In Lifton & Olson (1974: 39).

xxvii. De citaten zijn respectievelijk van Douglas J. Davies (2000: 100), werkzaam op het snijvlak van theologie en sociologie/antropologie, de antropoloog Maurice Bloch (1988: 12) en medisch socioloog David Clark (1993: 13).

xxviii. Het is dan ook vooral dit idee waarmee mens- en maatschappijwetenschappers, die zich toeleggen op studie naar dood en rouw, zich onderscheiden van andere disciplines. De opvatting van de filosoof Wittgenstein, bijvoorbeeld, dat de dood géén deel uitmaakt van het leven, is voor vele sociaalwetenschappers ondenkbaar.

xxix. In de meest 'radicale' opvatting, wordt de dood zo niet alleen gezien als oorsprong van religie, zoals onder meer grondleggers van de antropologie als Tylor en Malinowski deden, maar als basis voor álle cultuur. Deze laatste zienswijze heeft zijn wortels in het werk van psychoanalyticus Freud, die op zijn beurt weer geïnspireerd was door de filosoof Schopenhauer, en in de angst voor en de ontkenning van de dood de ultieme levensbron zag (zie Bauman 1992: 18-24; Barley 1996: 10-11). De psychologisch-antropoloog Becker (1973) deelt in zekere zin deze interpretatie, wanneer hij beweert dat doodsangst een van de belangrijkste innerlijke drijfkrachten van de mens vormt.

xxx. De kritieken richten zich vooral op de eenzijdig sociologische, dat wil zeggen Durkheimiaanse insteek, zoals ik aan het einde van de vorige paragraaf al aangaf.

Ook Davies (2000) en Herzfeld (2001: 198) wijzen hierop. Door de tijd heen hebben niet de minsten in antropologenland het werk van Hertz besproken (e.g. Goody 1962; Miles 1965; Douglas 1970; Bloch 1971; Needham 1973). Volgens Huntington & Metcalf (1999 [1991, 1979]) kreeg zijn specifieke essay over dood echter relatief weinig aandacht. Deze laatste auteurs beschouwen hun eigen *Celebrations of Death* als een eerste zorgvuldige uitwerking en re-examination van het gedachtegoed van Hertz (zie ook Robben 2004b: 14, noot 11). Na deze exercitie volgden andere publicaties, waarin Hertz' benadering (van de herbegravenis: secondary of double burial) is toegepast en/of kritisch beschouwd (e.g. Bloch & Parry 1982; Bloch 1988; Davies 1997: 30ff; Robben 2000).

xxxi. Met deze vraag wil ik aanhaken op een terecht punt van kritiek, dat Maurice Bloch (1988: 13) levert op het werk van Hertz. Bloch stelt namelijk dat Hertz alleen maar het processuele aspect onderstreept van wat er ná de 'biologische dood' gebeurt en, net als later Malinowski en bepaalde psychoanalytici, ondanks zijn nadruk op langdurigheid vasthield aan de notie dat de dood een 'terminatie' is die totaal losstaat van andere gebeurtenissen in andere levensfasen. Echter, we weten inmiddels, onder meer door de recente medische en juridische controverse rondom euthanasie, hoe arbitrair zo'n idee kan zijn. De vraag wanneer bijvoorbeeld de dood intreedt is niet eenduidig te beantwoorden. Voor niet weinigen begint het proces dat we dood noemen al vroeg in het leven, misschien al bij de geboorte of zelfs daarvoor. En ook zoiets als 'sociale dood', veroorzaakt door maatschappelijke uitsluiting vanwege angst voor bepaalde ziektes bijvoorbeeld, kan de 'biologische dood' inkluden (zie e.g. Lock 2002: 98). Aan de hand van een voorbeeld uit zijn eigen onderzoek geeft Bloch (1986: 39-47) aan dat geboren worden, verouderen, sterven en begraven allen episodes zijn binnen dezelfde "gradual sequence". Deze benadering ontbreekt in Hertz' analyse.