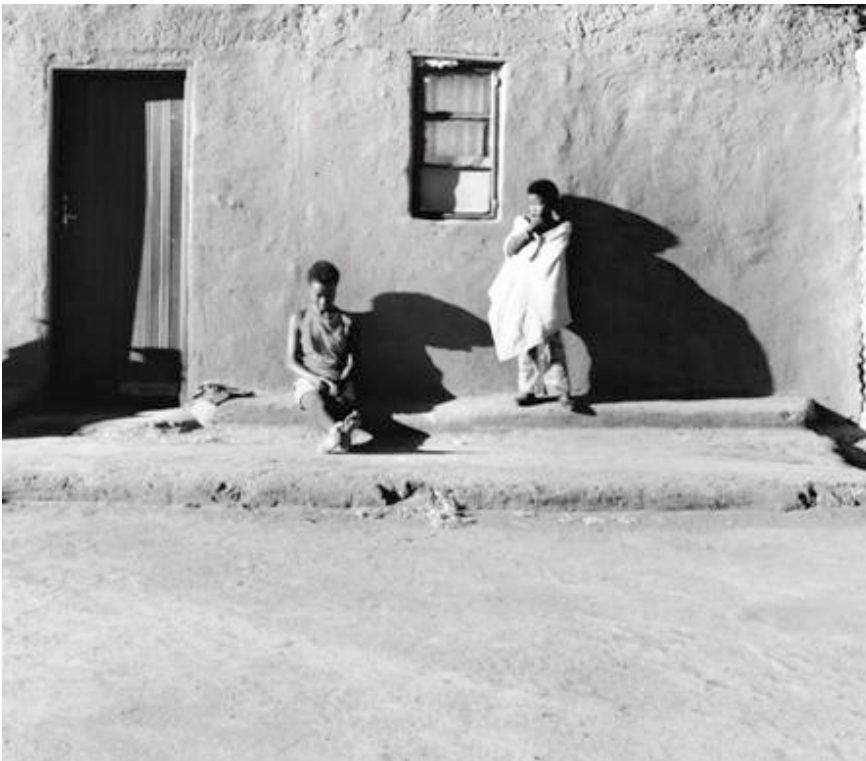


The Purchase Of The Farm Braklaagte By The Bahurutshe ba ga Moiloa - Whose Land Is It Anyway? (1908-1935)



Basking in the early morning sun

Photo: Michelle du Pisani

Braklaagte, registered as farm number 168 on the Transvaal farm register (the number was changed in the second half of the twentieth century to JP-90), was 3,152 morgen and 529 square rood in size, which is equal to 2,700.5441 ha in metric measurements.

The first title deed to the farm was registered in October 1874 in the name of Diederik Jacobus Coetzee. Ownership of the farm was transferred several times to other white farmers. W.M. Beverley was the last white owner before the farm was bought by the Bahurutshe ba ga Moiloa.

In 1906 a dispute arose in the Bahurutshe ba ga Moiloa tribe of Dinokana in

Moilola's Reserve between Abraham Pogiso Moilola and Israel Keobusitse Moilola. When Abraham's father, Ikalafeng, had died in 1893 he was a minor and Israel, Ikalafeng's younger brother, would for a number of years act as regent. When Israel had to hand over the bokgosi (chieftainship) to Abraham in 1906 differences arose between them. A section of the tribe, led by Israel, moved eastward and settled at Leeuwfontein.

Already in 1876 Leeuwfontein had been bought for the tribe by chief Sebogodi Moilola of Dinokana at the price of 200 head of large cattle, equivalent to about £1,000, but the transfer of the farm to the tribe had not yet been effected. 'Quite an exodus' of the Bahurutshe ba ga Moilola took place from Dinokana to Leeuwfontein and by 1907 the majority of Israel's adherents had settled there.

After some time chief Abraham Moilola visited Leeuwfontein in an attempt to persuade Israel's followers to return to Dinokana to their old homes and lands. He promised to forget about the past, to forgive them and to treat them fairly. They refused to return to Dinokana without Israel and indicated that they regarded Leeuwfontein as their permanent village. Abraham then tried to solicit the help of the Native Affairs Department of the Transvaal Colony to evict Israel's people from Leeuwfontein in terms of the Squatters Law, supposedly because they were defying any authority, but at first he was not successful. In 1908 he managed to get Israel and his brother Malebelele banished to the Heidelberg District of Transvaal, but they returned to Leeuwfontein in 1911.



Figure 2.1: Braklaagte and other surrounding farms mentioned in the book

In the few years between 1905, when the Transvaal Supreme Court made a ruling that temporarily lifted restrictions on individual black land ownership, and 1913, when the Natives Land Act once again restricted black land ownership, black people were able to purchase farms outside the reserves. After the breakaway section of the Bahurutshe ba ga Moiloo had acquired a part of the farm Welverdiend and a part of Leeuwfontein, they tried to purchase the farm Braklaagte to the south of Leeuwfontein. It was a couple of years before the Union of South Africa came into existence and all hope of blacks to get a say in the central government of the country would be dashed.

On behalf of Pholoane Naone and Lesaroa Kgori a letter was directed to the Minister of Native Affairs of the Transvaal Colony in June 1908, in which they applied to purchase Braklaagte for £1,500 from its white owner. Initially the acting Secretary of Native Affairs replied that permission could not be granted, because the black buyers wanted to settle 64 persons there, which would amount to squatting. At that time the Minister had instructed native commissioners to put the Squatters Law into operation by identifying and evicting blacks in excess of the number allowed on farms outside the reserves. Eventually, however, authorisation was given for the purchase of the farm and in 1909 five men (Kgosimang, Lesaro Rakgori, Ramogapo, Pholoani Nauni and Radikoba), on behalf

of their section of the Bahurutshe ba ga Moiloa tribe, received their title deeds on the land. Thus Braklaagte was bought in undivided shares by a group of named black farmers, on behalf of a section of the Bahurutshe ba ga Moiloa tribe. Because the government was unwilling to recognise the community as a separate tribe, they held the property under an undisclosed trust.

Sebetlela Ceremony

Israel Keobusitse Moiloa requested his brother Malebelele Sebogodi of the third house of kgosi Sebogodi to settle at Braklaagte and he became the headman and performed the sebetlela ceremony. Sebetlela is the ceremony performed when a traditional leader settles with his people at a new place. Four sticks are cut from a môrobê tree (*Ehretia rigida* subsp. *Nervifolia*, English popular name: puzzle bush), sharpened, treated by the traditional healer with special medicine and planted in the soil at the four corners of the land. It marks the land as belonging to that specific tribe, and the medicine should protect the people from danger.

Braklaagte was subordinate to Leeuwfontein. Just after the land had become the legal possession of the tribe, their struggle to hold on to it commenced. They took a mortgage on the purchase price of £1,500. This mortgage was repaid, amongst others, by deductions that the Zeerust native commissioner made from wages earned on the mines by Braklaagte residents. By 1913 they had fallen behind with the payments on the mortgage and they faced legal action, which could deprive them of the land. However, little by little the mortgage was repaid, and they managed to evade being put off the land for financial reasons.

The acquisition of the farms by Israel Moiloa's section of the Bahurutshe ba ga Moiloa occurred at a time when, according to revisionist historical studies, a transformation in labour and agrarian relations was taking place on the Transvaal Highveld because of capitalist development in South Africa. Processes of accumulation and dispossession resulted from the rise of mining and agricultural capital. Revisionists differ on the nature of the 'uneasy' alliance between 'gold' and 'maize', but agree that it led to the exploitation of cheap black labour and the impoverishment of the rural peasantry, both white and black. Mine owners and white commercial farmers needed workers and pushed for legislation that would give them easier access to African labour. Legislative measures to this effect were indeed adopted: access to land was made more difficult for black peasants, taxes and fees were raised, and stricter control over 'squatting' was introduced. The rural black peasantry, according to Bundy and other revisionist historians, was

gradually deprived of the means to pursue an independent livelihood on the land. Whereas they initially managed to maintain their autonomy up to the end of the nineteenth century, their position vis-à-vis white commercial farmers and the white-controlled state rapidly deteriorated in the early twentieth century.

After the conclusion of the second Anglo-Boer War in 1902 black chiefs, who had supported the British war effort, including Bahurutshe chiefs, hoped to receive more land. However, this did not materialise and in the period of British colonial rule over the Transvaal a contrary process was taking place. Because of increasing labour demands by capitalist mining and agriculture rural Africans were increasingly being restricted to and even dispossessed of their tribal lands and incorporated into the capitalist economic system. Relationships of exploitation in the rural areas were changing. In the interior, Morris argues, rent paying tenants and sharecroppers increasingly found themselves impelled into labour tenancy. The next phase would be the conversion of labour tenants into wage labourers on white commercial farms.

In the Transvaal, where the Bahurutshe ba ga Moiloa lived, colonial control over land and labour was intensified during the post-war Milner period, which made it increasingly difficult for black peasants and tenants to produce food for the markets, and therefore to resist full dependence on wage earnings. In July 1907 the local sub-commissioner in the Native Affairs Department reported 'a marked increase in the number of natives proceeding to Johannesburg in search of work'. During that month no fewer than 490 passes were issued to blacks in the Marico District.

Commercial agriculture was bolstered, which benefited Afrikaner landowners more than anyone else. The victory of the Het Volk party in the Transvaal elections of 1907 was based on their promise to restore white hegemony in the rural areas at the expense of African producers. Legislation against squatting, formerly applied rather patchily, was bound to be enforced more strictly. The Marico Farmers' Co-operative in fact requested the government to assist farmers to apply the Squatters Law strictly.

In terms of the African agency discourse, mentioned in the introduction as one of the main threads of the Braklaagte narrative, it is clear that the purchase of farms outside the reserve by the Bahurutshe ba ga Moiloa was a deliberate action. These people exercised one of the few options available to them to get access to land. Thus they were resisting the processes of dispossession and

proletarianisation that at that stage threatened to pin them down in an overcrowded reserve. The purchase of such farms in effect amounted to a means for black communities to extend the reserves. Their purpose was not to commercialise their farming and the newly acquired farms were immediately communalised.

Impact of the 1913 Natives Land Act

After the establishment of the Union of South Africa the political system accelerated the decline of the rural black peasantry. In 1913 the Natives Land Act was passed in parliament. The act reserved the shrinking areas under black communal control for occupation exclusively by blacks, but at the same time prohibited blacks from acquiring land outside the reserves. Scheduled land, that is, land set aside as reserves for black ownership in the schedule to the act, extended over about 9 million hectares or 7 per cent of all the land in South Africa. In addition the act attempted to curb squatting by blacks on white farms, by allowing them to stay on the farms only if they were employed there on a permanent or temporary basis.

The Natives Land Act was not the result of a desire to create the territorial basis of a just, if segregated, society. It was rather the response to the needs of white farmers, then the dominant interest group in South African politics, who required continued access to a supply of low-wage labour. It was intended to minimise competition for land by prohibiting blacks from acquiring land outside the reserves. In effect the 1913 act forced the majority of rural blacks, even formerly self-sustaining peasants, to work for someone else in order to be able to make a living. This was the case because the reserves were simply too small to provide a livelihood in agriculture for all their inhabitants. Therefore, the Natives Land Act is regarded as the death knell to the prosperity and possibilities of the peasantry. White commercial farmers only started acting in unity through farming associations towards the end of the 1920s. It took many years before the controls over sharecropping and squatting transformed labour relations into a pattern of labour tenancy. However, in the long run the population of the reserves became captive labour for the mines and the tenants became trapped labour for commercial farmers.

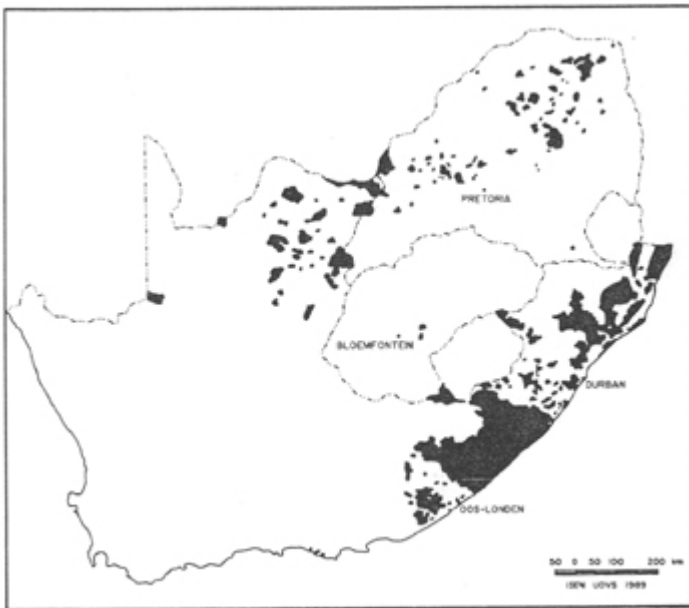


Figure 2.2: Scheduled lands in terms of the Natives Land Act, 1913. Moiloa's Reserve was part of the scheduled lands, but Braklaagte was not.

Attempts to get the Braklaagte Title Deed transferred to the Minister

Although Braklaagte's community was in a better position than most of the other rural communities, the ownership of Braklaagte was immediately at stake again when the 1913 Natives Land Act was passed. Private land ownership by blacks on land outside the areas reserved for them was restricted by the new legislation. The Bahurutshe of Braklaagte were in real danger of losing their claim to the land the moment the last of the five deed holders would die. To protect their tenure the black inhabitants of Braklaagte requested the local native commissioner in 1921 to transfer their title deeds to the Minister of Native Affairs, who would hold the deeds in trust for them as the rightful residents. At three different occasions F.S. Malan (Acting Minister of Native Affairs, 1915-1921), J.B.M. Hertzog (Prime Minister, 1924-1939 and also Minister of Native Affairs, 1924-1929) and E.G. Jansen (Minister of Native Affairs, 1929-1933) signed letters in which permission was granted for the transfer.

At that point in time the old feud between the Bahurutshe of Dinokana and the Bahurutshe of Braklaagte flared up again. During the 1920s and early 1930s the successive kgosi (chiefs) of Dinokana, Alfred Moiloa and Abraham Moiloa, were involved in disputes with the kgosana (headmen) of Braklaagte, Malabelele Sebogodi (Moiloa) and George Moiloa. Because the Department of Native Affairs did not want to make a precedent by recognising the section of the Bahurutshe ba ga Moiloa which was settled at Leeuwfontein and Braklaagte as a separate tribe,

they seemed in no particular hurry to comply with the request for the transfer of Braklaagte's title deed to the minister. There had been an earlier Supreme Court ruling that a section of a tribe could not purchase land independently from the tribe of which it formed part. Consequently the transfer was delayed for more than a decade.

At this point the system of land tenure at Braklaagte was already moving away from true communal ownership under customary law to what Budlender and Latsky refer to as a system of 'nationalised ownership' held by the state. A few remarks need to be made here about the role of communal tenure and the situation of the black peasantry in the first half of the twentieth century.

Communal tenure, although it was originally based on African customary law, was modified by successive South African governments in the course of the twentieth century. Alternative forms of tenure were effectively denied to black people by law. In the literature communal tenure has been described as

... an essential component of the migrant labour system, facilitating the concentration of the maximum possible number of Africans in the reserves/homelands, preventing the emergence of a stratum of rich peasants or capitalist farmers and providing the basis for a high degree of social control through compliant tribal leaders who controlled access to land.

Formal title (in the form of deeds) of most communal land, including Braklaagte, was held by a state official on behalf of the state in trust for specific tribal communities and allocated by traditional leaders to people living under their jurisdiction on a usufructuary basis. Communal tenure was a hybrid form, which combined elements of individual and collective property rights. An individual's right to use the land flowed from membership of a tribal community rather than from private ownership. However, communal tenure did not imply communal ownership of all resources and communal agricultural production. Allocated residential and arable plots were reserved for the exclusive use of the occupying household, and unallocated lands were available as a commonage, providing pasture for livestock. Those who were allocated land by the chief or headman obtained a right to the use and benefits of that land, but had no right to sell it. In effect communal tenure in twentieth-century South Africa meant 'a degree of community control over who is allowed into the group, thereby qualifying for an allocation of land for residence and cropping, as well as rights of access to and use of the shared common pool resources used by the group (i.e. the commons)'.

Many South African social historians have argued that the native reserves were deliberately underdeveloped in order to force Africans to sell their labour to the farms, mines and factories of an industrialising South Africa. Colin Bundy contended that the African peasantry in the late 19th and early 20th centuries responded by increasing their production for the market. Then a rapid decline of the peasantry set in and by the 1930s an independent peasantry no longer existed. In his analysis of agricultural production Simkins came to the conclusion that the disintegration of the peasantry occurred a bit later, in the 1950s. Drummond states that available evidence from Dinokana would tend to support Simkins's view. Agriculture in Dinokana seems to have remained stable and productive till at least the Second World War period and even into the 1950s. A range of agricultural products was produced at Dinokana and in the 1930s the community, regarded as a 'model native area', received a large grant from the Minister of Native Affairs for agricultural improvements. When the government completed an irrigation system during the drought of the early 1930s a local councillor expressed optimism that increased production would ensure a 'great future' for Dinokana.

One of the residents of Lehurutshe recalled:

Even when I was attending school before 1937 I was gardening all the time. Only a few were running gardens under irrigation. Most people were farming on dry land - kaffir corn and mealies. At that time we ploughed and irrigated wheat to a large extent. People were financially strong. I once harvested ninety bags of wheat, which I sold in Zeerust for Two Pounds Ten Shillings a bag. I sold vegetables locally as well.

In the case of Braklaagte it is not as easy to set a date for the decline of the peasantry, due to the lack of production data for the early twentieth century. Braklaagte was not as suitable for crop cultivation as Dinokana, because it did not have the same abundant water supply. Livestock farming was the main agricultural activity.

George Mosekaphofu Moilola succeeded Malebelele Sebogodi after his death in 1925 as the headman at Braklaagte. He was the son of Israel Keobusitse Moilola's second wife, Mmamosweu. Because of family differences Israel had moved to Braklaagte, died there in 1923 and was buried in Malebelele's cattle kraal. Mmamosweu and George Mosekaphofu stayed on at Braklaagte after his death. Malebelele's rightful heir in terms of customary law, Lekoloane John Sebogodi, was only eleven years old when his father died. An ethnologist, Isaac Motile

Selebego, gave evidence to the Mabiletsa Commission in the 1990s that Lekoloane had been banished to Barberton, but he did not state by whom and why he had been sent away. In terms of the later rivalry for the headmanship between the Sebogodis and the Moiloas it is important to note that George did not become headman in the customary way through a decision by the serobe (royal family council) and was never inaugurated in that position by the kgosi-tona (supreme chief). In reality he was acting on behalf of Lekoloane. However, he tried to strengthen his own hold on the position. He had the backing of the government, because the native commissioner recognised him as headman.

Although the government refused to grant George's request that the Braklaagte community should be recognised as a separate tribe, they did in fact function independently from the chief at Dinokana. When in 1926 they purchased the rest of Welperdiend, the headman of Braklaagte was given autonomy to facilitate the administration involved in the registration of the farm. To repay the debt incurred by the purchase of the farm a special rate of £2 per annum was later levied on each member of the Bahurutshe ba ga Moiloa at Braklaagte.

In May 1929, at a tribal meeting in Zeerust, the chief, councillors and members of the tribe of the Bahurutshe ba ga Moiloa resolved with a majority of votes to once again request the transfer of Braklaagte to the minister. A list of 255 names of male members of the tribe who had contributed to the purchase-price of Braklaagte, and of their descendants, was attached to the resolution. From the number of names on this list it is clear that the number of inhabitants of Braklaagte had increased considerably in the 21 years since the purchase of the farm in 1908. If each of the 255 men had on average three dependents, there were at that stage more than 1,000 people on Braklaagte and Welperdiend.

As a result of continued conflict between chief Abraham Moiloa of Dinokana and headman George Moiloa of Braklaagte the magistrate of Zeerust approached the Ministry of Native Affairs towards the end of 1933 and suggested that a headman should be elected by the inhabitants of Braklaagte. This headman should be appointed under the jurisdiction of the chief of Dinokana, with the qualification that the chief could not interfere in issues related to farmlands, dwelling-places, grazing rights and water. The headman would have the final say over these matters, with the right of appeal to the magistrate. Apparently the magistrate hoped that the democratic election of a headman would resolve the divisions in the ranks of the Bahurutshe ba ga Moiloa.

On 23 February 1934 the election was held between two candidates, which were George Moiloa, the serving headman, and Johannes Moiloa, whose candidature was supported by chief Abraham Moiloa, his brother-in-law. George won the election by 134 votes to 116. Those who had voted for Johannes declared themselves willing to accept George's appointment, provided that he fulfilled his responsibilities without usurping the powers of the chief again. George's appointment as headman of Braklaagte, with civil and criminal jurisdiction, was approved by the Governor-General a full seven years later, in terms of the Native Administration Act (act no. 38 of 1927).

As far as the authorities were concerned the dispute among the Bahurutshe ba ga Moiloa had been settled with George's election in 1934 and the transfer of the land could now proceed. The legal process for the transfer was set in motion and on 25 September 1935 the farm Braklaagte was transferred to the Minister of Native Affairs, who would hold it in trust for the particular section of the Bahurutshe tribe. The descendants of the members of the tribe who had contributed to the initial purchase-price of the farm would, in terms of the registered deed of transfer, have the only and exclusive right to the occupation and use of the land.

Now therefore, he, the said Ap-
pearer, in his capacity as Attorney aforesaid, did by these
Presents, cede and transfer, in full and free property, to,
and on behalf of the

MINISTER of NATIVE AFFAIRS for the

UNION of SOUTH AFRICA

in trust for the

BAHURUTSI TRIBE

His Successors in Office or Assigns :-

Certain Quitrent farm BRAKLAAGTE ON ONLY
No. 168, situate in the district of MATICO
FOR THE PURPOSES OF THE NATIVE ADMINISTRATION ACT, 1927

Figure 2.3: Extract from deed of transfer, 1935

It seemed as if this section of the Bahurutshe ba ga Moiloa was now assured of their land, even though in terms of the discriminatory legislation of the Union of South Africa it could not remain their private property any longer.

Concluding remarks

The historical events narrated in this chapter can be linked to two of the central issues identified in the introduction as the focus of this book, that is, (1) the manipulation of ethnicity by the government to implement segregation and consolidate their control over black communities, and (2) the agency of the Bahurutshe ba ga Moiloa at Braklaagte in maintaining as much independence as possible under a system of racial discrimination.

The way in which the South African government handled the internal strife between the two sections of the Bahurutshe ba ga Moiloa at Dinokana and Braklaagte and the election of a new headman for Braklaagte sheds light on the manipulation of ethnicity and traditional leadership to support the implementation of segregationist policies. It demonstrated the other side of the coin of divide and rule strategies.

The fact that the government constantly refused to grant full autonomy to the people of Braklaagte as a separate tribe with their own chief, but at the same time granted jurisdiction over some domestic affairs to the headman at Braklaagte, was in line with the policies of the Department of Native Affairs. The Department did not wish to provide power bases for rural black communities outside the reserves. They regarded the chief at Dinokana as their agent who would ensure compliance of his subordinates with the implementation of government policies. The taxes imposed on the reserves made it virtually impossible for a chief to escape this role in the government system. The chief at Dinokana would be keen to maintain his jurisdiction over communities outside the reserve, such as the one at Braklaagte, because it enhanced his status among his own people and, if he performed his duties in a satisfactory way, would lead to a favourable assessment by the native commissioner. For the government it was all a matter of maintaining strict control over black communities, both inside and outside the reserves. The tension between Dinokana and Braklaagte could be, and was from time to time, utilised by the authorities to strengthen their control with regard to the Bahurutshe ba ga Moiloa.

The available sources do not indicate that the government unduly interfered with the election of a headman for Braklaagte in 1934. This was probably because

there was no evidence in the possession of the local native commissioner that either of the candidates would resist compliance with government policies. Therefore the government probably had no special preference for either of the contenders.

The agency of the Bahurutshe ba ga Moiloa at Braklaagte in working out their own destiny was clearly demonstrated by their purchase of the farm and the way in which they fought to retain their possession of the land. The initial purchase of Braklaagte was an act of defiance, not only against the segregationist policies of the Transvaal government and the capitalist-induced process of proletarianisation that threatened to force them into wage labour, but also, as a breakaway group, against being directly controlled by the 'mother community' at Dinokana. These people used the opportunity, created by a 1905 court ruling, to purchase their own land from a white farm owner, thus repossessing a small part of the former Bahurutshe heartland.

They had to actively fight the squatters laws and later also the 1913 Natives Land Act to hold on to the farm, even if it meant ceding their title to the Minister of Native Affairs. Despite the financial pressure on them created by the tax system they managed to slowly repay the mortgage. Ironically they managed to do this, at least in part, by selling the labour of the able-bodied men among them to the distant gold mines and regularly having a portion of their wages deducted by the local native commissioner. By the sweat of their brow they earned a right to the land.

—
Whose Land is it Anyway? (1908-1935) - Chapter 2 from: [The Last Frontier War - Braklaagte and the Struggle for Land before during and after Apartheid](#) - Kobus du Pisani.

Savusa Series co-published by:

Rozenberg Publishers - 2009 - ISBN 978 90 3610 090 8

Unisa Press - 2009 - ISBN 978 1 86888 562 6

The book tells the story of how a black community in rural South Africa, the Bahurutshe ba ga Moiloa, managed to hold on the farm which they purchased in 1908 and resist attempts by the successive white-controlled governments to forcefully remove them from their land.

Braklaagte, the farm in the Northwestern corner of the country near the

Botswana border, was in terms of the Land Act a “black spot” in “white” South Africa.

When the Apartheid regime failed to effect the forced removal of the community under resolute leadership of their traditional leader, John Lekoloane Sebogodi, they were first expropriated and later forcefully incorporated into the Bophuthatswana homeland. Thus losing their South African citizenship. The Braklaagte community lived through serious violence before being reincorporated into reunified South Africa in 1994.

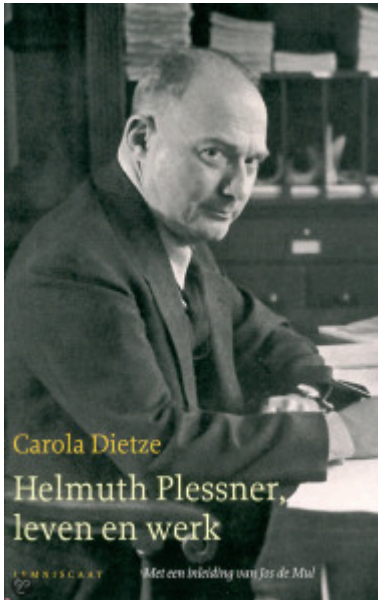
The purpose of the book is not to tell the Braklaagte story for its own sake, but to interpret the narrative in the context of the discourses of South African historiography. This is achieved by focussing on three issues:

- The role of ethnicity and traditional leadership in Apartheid South Africa
- The relationship between insecurity of tenure and rural poverty
- The Braklaagte experience as proof of African agency in the face of oppression.

—

Kobus Du Pisani is Professor of History in the School of Social and Government Studies at the Potchefstroom Campus of the North-West University. His research interests include Afrikaner masculinities, the environmental history of arid regions in South Africa, and cultural heritage management.

‘Aan deze zijde van de utopie’ ~ De wijsgerige antropologie van Helmuth Plessner



Wie een thuis zoekt, een vaderland, geborgenheid, moet zich uitleveren aan het geloof. Maar wie vasthoudt aan de geest, keert niet terug. Telkens weer zijn andere ogen nodig om op een andere manier zichtbaar te maken wat allang gezien, maar niet bewaard kon blijven. ~ Helmuth Plessner

De afgelopen decennia laten een groeiende belangstelling zien voor het werk van de Duitse bioloog, filosoof en socioloog Helmuth Plessner (1892-1985). De organisatoren van het eerste Internationale Plessner Congress, dat in 2000 in Freiburg plaatsvond, durfden zelfs te spreken van een Plessner Renaissance. Misschien is dat enigszins ongelukkig uitgedrukt, omdat eigenlijk alleen van een *wedergeboorte* gesproken kan worden in Duitsland en Nederland, de twee landen waarin hij werkzaam is geweest. Buiten deze beide landen is het werk van Plessner tijdens diens leven vrijwel onopgemerkt gebleven, zodat daar eerder gesproken moet worden van een late *geboorte* van een Plessner-receptie. En zelfs in Duitsland en Nederland, waar Plessner een zekere bekendheid verwierf als een van de grondleggers en belangrijkste vertegenwoordigers van de twintigste-eeuwse wijsgerige antropologie en ook als een scherpzinnig interpreet van de ideeënhistorische wortels van het nationaalsocialisme, heeft zijn werk altijd in de schaduw gestaan van zijn tijdgenoot Martin Heidegger (1889-1976).

Voor het aanvankelijk uitblijven van een omvangrijke werkingsgeschiedenis van Plessners gedachtegoed zijn meerdere redenen te noemen. In de eerste plaats is er nog maar weinig vertaald van zijn omvangrijke oeuvre, waarvan een substantieel deel tussen 1980 en 1985 door Suhrkamp is uitgebracht onder de titel *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*.^[i] Bovendien zijn, met uitzondering van de Nederlandse, de meeste van deze vertalingen (in het Italiaans, Nederlands, Engels, Spaans, Frans, Pools en Russisch) van recente datum, en dan gaat het voornamelijk om artikelen en andere kleine geschriften.^[ii] Zijn omvangrijke filosofische hoofdwerk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), is tot op heden onvertaald gebleven (hoewel er al enige tijd een Engelse vertaling in de

maak is).

Dat zijn omvangrijke oeuvre tot dusver te weinig aandacht heeft gekregen, komt ook doordat Plessner na de machtsovername door Hitler als *Halbjude* zijn universitaire lesbevoegdheid in Duitsland verloor en van 1933 tot 1952 - met uitzondering van de jaren tussen 1943 en 1945, waarin hij als onderduiker op verschillende adressen in Utrecht en Amsterdam verbleef - werkzaam was in Groningen, eerst als buitengewoon hoogleraar sociologie en later als hoogleraar filosofie. Deze bijzondere omstandigheden hebben ertoe bijgedragen dat hij aanvankelijk nauwelijks school heeft gemaakt. En voor zover Plessner zelf deel uitmaakte van een filosofische 'school' - die van de wijsgerige antropologie^[iii] - werd de praktische samenwerking met de twee belangrijkste mederepresentanten, Max Scheler (1874-1928) en Arnold Gehlen (1904-1976), verhinderd door respectievelijk een verstoorde persoonlijke verhouding en een tegengestelde politieke ideologie.

Met dat laatste hangt wellicht de derde reden samen voor de vertraagde receptie van Plessners werk. Zijn bereidheid om zijn eigen denken altijd weer kritisch te blijven bezien, viel op een weinig vruchtbare bodem in een eeuw die bijzonder vatbaar was voor totalitaire verleiding. Waar tijdgenoten als Heidegger en Gehlen de totalitaire ideologie van het nationaalsocialisme omarmden, belichaamt Plessners werk een radicale scepsis ten aanzien van iedere totalitaire ideologie.

Een dergelijke scepsis heeft ook aan het begin van de eenentwintigste eeuw nog niets aan betekenis verloren. In dat licht bezien komt de historische biografie van Carola Dietze als geroepen. Plessners persoonlijkheid, biografie en werk zijn namelijk nauw met elkaar verbonden. Het duidelijkst komt dat tot uitdrukking in zijn politiek gemotiveerde geschriften. Zijn pleidooi voor een open pluralistische samenleving in *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) vormt een reactie op de overspannen utopische gemeenschapsidealen die in de Weimar-republiek zowel door rechts - de national-völkische beweging - als links - de communisten - werden uitgedragen. En in het in Groningen geschreven en in Zürich gepubliceerde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935, in 1959 in een uitgebreidere editie heruitgegeven onder de titel *Die Verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*) analyseert hij de religieuze, sociale en filosofische wortels van het nationaalsocialisme, de beweging die hem veroordeelde tot het bestaan van politiek vluchteling.

Toch lijkt Plessners buitenstaanderspositie niet alleen ingegeven te zijn door politieke omstandigheden. Ook in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928 treedt het motief van de buitenstaander al op de voorgrond. 'Excentrische positionaliteit', het kernbegrip van zijn wijsgerige antropologie, en de daarmee verbonden antropologische grondwetten waarin de 'natuurlijke kunstmatigheid', 'bemiddelde onmiddellijkheid' en 'utopische positie' van de menselijke levensvorm tot uitdrukking komen, laten zich ook lezen als een pregnante uitdrukking van de vervreemding en ontworteling die zo kenmerkend is voor de moderne samenleving zoals die in het twintigste-eeuwse Europa gestalte kreeg. Waar veel van zijn tijdgenoten verlangden naar een nieuwe geborgenheid, daar staat bij Plessner zowel de persoonlijkheid als het werk in het teken van een radicale acceptatie van de 'constitutieve thuisloosheid' van de menselijke levensvorm.[\[iv\]](#)

In dat perspectief bezien is het een gelukkige keuze van Carola Dietze geweest om de invloed die Plessners emigratie en remigratie hebben gehad op zijn denken, tot rode draad in haar biografie te maken. Dat onderscheidt Dietze's biografie - een met de Hedwig-Hintze-Preis van het Deutschen Historikerverband bekroonde bewerking van haar Göttingse dissertatie uit 2005 - van de beide andere recent verschenen biografieën over Plessner: Kersten Schüßlers in 2000 verschenen intellectuele biografie[\[v\]](#) en Christoph Dejung's literaire biografie uit 2003 die gekleurd is door de persoonlijke omgang met zijn leermeester.[\[vi\]](#) Waar Schüßler zich grotendeels beperkt tot Plessners intellectuele ontwikkeling tot 1933, bestrijkt Dietze ook de biografisch en historisch cruciale periode daarna. Dietze's biografie onderscheidt zich verder van deze eerdere biografieën door uitvoerig wetenschappelijk verantwoord bronnenonderzoek. Door ruimhartig te citeren uit de o.a. uit de Keulse, Groningse en Göttingse universiteitsarchieven opgedoken briefwisselingen en rapporten biedt Dietze's historische biografie niet alleen een fascinerend blik in de moeizame carrière van Plessner, maar ook in de geschiedenis van de genoemde universiteiten voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog en - meer in het algemeen - van de academische cultuur in Duitsland en Nederland in die jaren.

Voor wie niet bekend is met Plessners filosofie, is het nadeel van Dietze's historische benadering dat de filosofie enigszins fragmentarisch wordt behandeld. Om deze lezer tegemoet te komen, zal ik in het navolgende beknopt een systematisch overzicht geven van Plessners filosofie. Maar voor ik dat doe, zal ik zijn leven kort situeren in het landschap van de twintigste-eeuwse filosofie.

Helmuth Plessner: leven en werk in vogelvlucht

Helmuth Plessner werd in 1892 als zoon van welgestelde ouders geboren in Wiesbaden (Duitsland). Zijn vader was arts in een van de vele kuuroorden die deze stad rijk is. Hoewel vrucht van een joods geslacht, was hij, zoals veel joden in het toenmalige Duitsland, volledig geassimileerd in de Duitse samenleving en bekeerd tot het protestantisme. Helmuths moeder was eveneens, en van huis uit, protestant. Helmuth studeerde medicijnen in Freiburg en vervolgens zoölogie en filosofie in Heidelberg. Daar kwam hij in aanraking met vooraanstaande Duitse wetenschappers als Windelband, Weber en Troeltsch. In 1914 ging hij naar Göttingen om zich bij Husserl te verdiepen in de fenomenologie en raakte hij gefascineerd door de filosofie van Kant en Dilthey.[\[vii\]](#) Na in 1918 in Erlangen te zijn gepromoveerd, schreef hij bij Max Scheler in Keulen zijn *Habilitationsschrift*, dat hem het recht opleverde om aan de universiteit te doceren. In 1926 werd hij aan de filosofische faculteit van de Keulse universiteit buitengewoon hoogleraar. Intussen had hij in 1923 zijn boek *Die Einheit der Sinne* gepubliceerd en werkte hij, deels geïnspireerd door Max Scheler, aan zijn eerste grote ontwerp van een natuurfilosofie en wijsgerige antropologie. Zijn ruim driehonderdvijftig pagina's dikke *Die Stufen des Organischen und der Mensch* verscheen vijf jaar later, een jaar na Heideggers baanbrekende en invloedrijke boek *Sein und Zeit* (1927). Ook Scheler publiceerde in 1928 met *Die Stellung des Menschen im Kosmos* een schets van de wijsgerige antropologie.[\[viii\]](#)

Dat Plessners wijsgerige antropologie maar weinig belangstelling genoot van vakgenoten, hing niet alleen samen met het feit dat de werken van Heidegger en Scheler alle aandacht naar zich toetrokken, maar ook met de ongelukkige omstandigheid dat Plessner in april 1933, juist op het moment dat hij als enige kandidaat was voorgedragen om Scheler als hoogleraar in Keulen op te volgen, werd getroffen door het doceerverbod voor joden en halfjoden dat door de nieuwe machtshebbers was uitgevaardigd. Op uitnodiging van zijn vriend F.J.J. Buitendijk emigreerde hij naar Nederland, waar hij tot zijn benoeming in Göttingen in 1952 zou blijven wonen en werken. In zijn Nederlandse periode publiceerde hij behalve het eerdergenoemde *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935) ook het boek *Lachen und Weinen: Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), waarin hij één aspect van zijn filosofische antropologie - lachen en huilen als grenservaringen van menselijke expressie - op een toegankelijke wijze uitwerkte. Daarnaast publiceerde hij talloze artikelen over uiteenlopende filosofische en sociologische

onderwerpen.[\[ix\]](#)

Na de oorlog besloot Plessner naar Duitsland terug te keren. Zoals Carola Dietze tot in detail beschrijft, gebeurde dat niet zonder gemengde gevoelens en ondervond Plessner daarbij ook de tegenwerking van vroegere collega's die met het nationaalsocialisme hadden gecollaboreerd of zich op z'n best stil hadden gehouden in het Derde Rijk. Na de oorlog konden de meesten van hen hun carrière aan de Duitse universiteiten zonder al te veel problemen voortzetten en velen zaten niet te wachten op terugkerende politieke vluchtelingen, zeker niet wanneer zij van joods bloed waren.[\[x\]](#)

Uiteindelijk werd Plessner in 1952 aan de universiteit van Göttingen benoemd tot hoogleraar sociologie. Dat hij daartoe een geheel nieuw sociologisch instituut moest oprichten, heeft er ongetwijfeld mede toe bijgedragen dat hij in de tien jaren die hem nog restten tot zijn emeritaat geen grote nieuwe filosofische werken meer heeft geschreven. Daarbij zal ook meegespeeld hebben dat hij in deze periode diverse bestuurlijke posities bekleedde, zoals die van faculteitsdecaan, rector magnificus van de Göttingse universiteit en voorzitter van de Duitse Vereniging voor Sociologie. Ook leverde hij op uitnodiging van Adorno en Horkheimer een bijdrage aan het onderzoek op het Institut für Sozialforschung (de zogenaamde Frankfurter Schule). Na zijn emeritaat in 1962 was Plessner een jaar lang gasthoogleraar aan de New York School for Social Research, en bekleedde hij van 1965 tot 1972 zijn laatste academische positie als hoogleraar filosofie in Zürich. De laatste jaren van zijn leven woonde hij weer in Göttingen, waar hij in 1985 op tweeënnegentigjarige leeftijd overleed.[\[xi\]](#)

Wanneer je het leven van Plessner zo in vogelvlucht overziet, valt op dat hij door de politieke omstandigheden als emigrant en remigrant telkens weer gedwongen was zijn leven opnieuw te beginnen. Meerdere keren moest hij de levensjaren die hem ontstolen waren, proberen 'in te halen'. In die zin leidde hij een *Nachgeholttes Leben*, zoals de Duitse titel van Dietze's biografie het treffend formuleert. Dat er ook grenzen zijn aan een dergelijk 'ingehaald leven', blijkt uit het feit dat Plessner nooit is toegekomen aan de antropologische uitwerking van de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, een voornemen waaraan hij in zijn brieven regelmatig refereert.

Excentrische positionaliteit

De natuurfilosofie die Plessner heeft ontwikkeld in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, vormt de kern van zijn gehele oeuvre met inbegrip van de

politieke geschriften. In het afsluitende zevende hoofdstuk van dit hoofdwerk, dat gewijd is aan de mens, staat de voor de menselijke levensvorm kenmerkende 'excentrische positionaliteit' centraal. Voor een goed begrip van deze notie dienen we deze te plaatsen in het kader van het thema van de menselijke eindigheid, dat als geen ander de moderne filosofie bepaalt. Natuurlijk is het besef van de eindigheid van de mens niet exclusief voor de moderne tijd; ook in het middeleeuwse denken speelde het al een belangrijke rol. De filosoof Odo Marquard - een van de bezorgers van Plessners *Gesammelte Schriften* en sterk door hem beïnvloed - heeft echter laten zien dat het begrip eindigheid in de moderne filosofie een wezenlijk andere betekenis heeft gekregen. Oorspronkelijk werd het eindige - in tegenstelling tot een transcendente God die eigen oorzaak is (*causa sui*) - begrepen als datgene wat geschapen is en dus niet uit zichzelf voortkomt, maar in de moderne geseclariseerde cultuur wordt het eindige immanent bepaald als datgene wat begrensd is in ruimte en tijd.[\[xii\]](#)

In hun reflectie op het menselijk bestaan vertrekken Plessner en Heidegger beiden vanuit deze notie van eindigheid. Maar waar Heidegger in *Sein und Zeit* eindigheid in tijd als uitgangspunt neemt, waardoor deze eindigheid primair wordt begrepen als sterfelijkheid en het menselijk zijn (*Dasein*) als een zijn-tendode (*Sein-zum-Tode*), dat wil zeggen als besepte sterfelijkheid, daar gaat Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uit van eindigheid in de ruimte, waardoor in zijn geval eindigheid primair wordt opgevat als positionaliteit en de menselijke existentie als excentrisch, dat wil zeggen als besepte positionaliteit.

Dit verschil is cruciaal. Doordat Heidegger in zijn analyse de ervaring van tijdelijkheid als uitgangspunt neemt, abstraheert hij grotendeels van de (inherent ruimtelijke) lichamelijke van de mens. Als gevolg hiervan zet hij zich sterk af tegen een dingmatige bepaling van de mens en geeft daarmee eerder blijk van affiniteit met de idealistische dan met de materialistische traditie.[\[xiii\]](#) Dit in tegenstelling tot Plessner die juist de ruimtelijke dimensie benadrukt en een centrale rol toekent aan (de verhouding tot) het fysieke lichaam. In samenhang hiermee speelt in Plessners antropologie de biologische dimensie een cruciale rol. Een groot deel van zijn transcendentiaal-fenomenologische analyse is gericht op het afbakenen van de mens van andere - levende en levenloze - lichamen. Daarbij richt hij zich primair op het 'materiële apriori', dat wil zeggen de lichamelijke mogelijkhedenvoorwaarden van de verschillende stadia van het leven.

Uitgangspunt van Plessners analyse is dat het levende lichaam zich van het levenloze onderscheidt, doordat het levende lichaam in tegenstelling tot het levenloze niet alleen contouren bezit, maar ook gekenmerkt wordt door een grens en dus door grensverkeer. Dit inzicht spoort met recent biologisch onderzoek waaruit blijkt dat bolvormige membranen die zijn ontstaan door zelforganisatie van vetmoleculen, een semi-permeabele grens creëren tussen binnen en buiten en daarmee een cruciale rol spelen in het ontstaan van leven.[\[xiv\]](#) Wat een levend lichaam volgens Plessner nu bij uitstek kenmerkt, is een specifieke relatie tot deze grens. Deze verhouding tot de grens die het lichaam van de buitenwereld scheidt, noemt Plessner *positionaliteit*. De positionaliteit van levende wezens wordt gekenmerkt door bi-aspectiviteit (*Doppelaspektivität*): levende wezens zijn gericht op beide zijden van de hen constituerende grens, zowel naar binnen als naar buiten.[\[xv\]](#) Met deze opvatting van bi-aspectiviteit keert Plessner zich expliciet tegen het cartesiaanse dualisme van geest en lichaam, waarbij beide polen ontologisch worden 'gefundamentaliseerd' tot respectievelijk *res cogitans* en *res extensa*. Voor Plessner zijn lichaam en geest geen afzonderlijke ontologische domeinen, maar vormen zij twee ervaringsdimensies van het ene (als psychofysische eenheid begrepen) menselijke organisme.

Het verschil tussen plant, dier en mens is vervolgens afhankelijk van de manier waarop de positionaliteit is georganiseerd. Bij de *open* organisatievorm van de plant is het organisme nog niet in een relatie tot zijn positionaliteit geplaatst. Binnen en buiten hebben hier geen centrum. De plant wordt dus gekenmerkt door een grens waar aan weerskanten niemand of niets is, subject noch object.[\[xvi\]](#) Een relatie tot de eigen positionaliteit treedt pas op bij de *gesloten* ofwel *centrische* organisatievorm van het dier. Bij het dier wordt het grensverkeer bemiddeld door een centrum dat fysiek te lokaliseren is in het zenuwstelsel, en dat zich in de psychische ervaring voordoet als een zich bewust zijn van de omgeving. Het dier onderscheidt zich dus van de plant doordat het niet alleen een lichaam heeft, maar ook *in zijn lichaam is*. De mens onderscheidt zich op zijn beurt weer van het dier doordat hij ook nog een specifieke relatie met dit centrum onderhoudt. Bij de mens is daarom sprake van een tweede bemiddeling: hij heeft weet van het centrum van ervaring en is als zodanig *excentrisch*. Hij *leeft* en *beleeft* niet alleen, maar *beleeft bovendien zijn beleven*. Voor excentrische wezens zoals de mens geldt dat zij niet zijn waar ze iets beleven en dat ze niet iets beleven waar ze zijn. In dit benadrukken van het gedecentreerde karakter van de menselijke subjectiviteit loopt Plessner vooruit op het (post)structuralistische

subjectbegrip, zoals we dat bijvoorbeeld kennen van Lacan.[\[xvii\]](#)

We kunnen de uit de excentrische positionaliteit voortkomende gebrokenheid van de menselijke levensvorm in termen van het lichaam als volgt uitdrukken: de mens *is* een lichaam (zoals ook een plant dat is), hij is *in* het lichaam (als innerlijk beleven, zoals ook een dier dat kent) en hij is tegelijkertijd ook altijd *buiten* zijn lichaam, als het gezichtspunt van waaruit hij beide is.[\[xviii\]](#) Vanwege deze drievoudige gebrokenheid leeft de mens in drie werelden: een buitenwereld (*Aussenwelt*), een binnenwereld (*Innenwelt*) en een gedeelde wereld van geest of cultuur (*Mitwelt*). Vanwege de bi-aspectiviteit die levende wezens eigen is, ervaart de mens elk van die drie werelden niet alleen vanuit een buitenperspectief, maar ook vanuit een binnenperspectief. Zo is ons lichaam (als deel van de buitenwereld) niet alleen een fysiek lichaam (*Körper*), dat wil zeggen een ding onder dingen dat een specifieke plaats inneemt in een objectief ruimte-tijdcontinuüm, maar ook een doorleefd lichaam (*Leib*) dat als centrum van ons waarnemen en handelen functioneert. De binnenwereld op haar beurt is niet alleen ziel (*Seele*), de bron van onze psychische ervaringen, maar ook beleving (*Erlebnis*), speelbal van psychische processen. En voor de wereld van de cultuur geldt dat we niet alleen een ik (*Ich*) vormen - dat een bijdrage levert aan de schepping van deze wereld - maar ook een wij (*Wir*) in zoverre we door die wereld worden gedragen en gevormd.

Drie antropologische wetten

In Plessners wijsgerige antropologie zijn cultuur en technologie onlosmakelijk verbonden met excentrische positionaliteit: 'Als excentrisch wezen is de mens niet in balans, plaatsloos, tijdloos in het niets staand, constitutief thuisloos [*konstitutiv heimatlos*] en moet hij "iets worden" en zich een evenwicht scheppen.'[\[xix\]](#) De mens kenmerkt zich dus door *natuurlijke kunstmatigheid*, aldus de eerste van de drie antropologische wetten die Plessner in het laatste hoofdstuk van *Die Stufen* afleidt uit de notie van excentrische positionaliteit:

De mens wil ontsnappen aan de ondraaglijke excentriciteit van zijn wezen, hij wil de halfheid van zijn eigen levensvorm compenseren. [...] Excentriciteit en behoefte aan compensatie zijn twee zijden van dezelfde medaille. Behoeftigheid mag daarbij niet psychologisch of subjectief worden opgevat; ze ligt immers logischerwijs ten grondslag aan iedere psychologische behoefte, drift, tendens of wil. In die fundamentele behoeftigheid of naaktheid ligt de beweeggrond voor het specifiek menselijke, dat wil zeggen het gericht zijn op het nog niet werkelijke

(*Irrealis*) en het toepassen van kunstmatige middelen, de uiteindelijke reden voor het *werktuig* en datgene wat het dient: de *cultuur*.[\[xx\]](#)

Met andere woorden: de mens is door zijn constitutieve thuisloosheid nooit af, maar moet zich altijd nog verwerkelijken en daartoe is hij aangewezen op techniek en cultuur. Deze kunstmatige middelen zijn niet alleen - en niet in de eerste plaats - instrumenten om te overleven, maar een ontische noodzakelijkheid (*ontische Notwendigkeit*).

Ook Plessners tweede antropologische wet - de Wet van de *bemiddelde onmiddellijkheid* (ook wel aangeduid als indirecte directheid) - is afgeleid uit de excentrische positionaliteit van de menselijke levensvorm. De relatie tussen organisme en positieveld wordt door het organisme bemiddeld. Maar waar het dier zijn omgeving frontaal en direct beleeft, daar is de mens zich van deze bemiddeling bewust en dient hij haar te voltrekken. In die zin is de mens ertoe veroordeeld acteur te zijn, hij kan slechts zichzelf zijn door in zijn omgang met de wereld en zijn medemensen uiteenlopende rollen te spelen. De mens kan zich niet werkelijk bloot geven aan zijn medemensen en zichzelf, omdat achter zijn maskers de radicale bodemloosheid van zijn bestaan schuilgaat.

Dat de mens om zichzelf te kunnen zijn technische en culturele middelen schept, betekent niet dat hij deze volledig zou beheersen. Hoewel de mens schepper is van techniek en cultuur, hebben de technische en culturele middelen op hun beurt een eigen 'agenda'. Ook dat is eigen aan de menselijke eindigheid:

Even wezenlijk voor de technische hulpmiddelen [...] is hun eigen gewicht, hun objectiviteit, die aan hen verschijnt als datgene wat slechts gevonden en ontdekt, en niet gemaakt kan worden. Alles wat de sfeer van de cultuur betreft, vertoont gebondenheid aan zijn menselijke schepper, maar is tegelijkertijd (en in dezelfde mate) van hem onafhankelijk.[\[xxi\]](#)

Technologische en culturele handelingen brengen allerlei vormen van onbedoelde neveneffecten met zich mee. Deze stellen strikte grenzen aan voorspelbaarheid en controleerbaarheid van de natuur en de sociale wereld, en daarmee ook aan het menselijk vermogen het eigen lot te bepalen.

Niet alleen de wetenschappelijke en technologische hoop om natuur en samenleving te beheersen, maar ook de religieuze en seculiere hoop om in genade het ultieme heil te ontvangen dan wel in de toekomst zelf te realiseren, is een illusie. Deze opvatting komt tot uitdrukking in Plessners derde antropologische wet, die van de *utopische positie* van de mens. Het is volgens

Plessner eigen aan de mens te dromen van datgene wat hij op grond van zijn excentrische positionaliteit per definitie moet ontberen: 'Geborgenheid, verzoening met het noodlot, begrip van de werkelijkheid, een thuis.'[\[xxii\]](#) Juist omdat de mens principieel thuisloos is, zal hij altijd religieuze en politieke dromen blijven koesteren over een thuis, maar deze dromen zijn ook veroordeeld om voor altijd illusies te blijven. In werkelijkheid verkeren pogingen om een paradijs te vinden of te creëren vaak in het tegendeel. Dat zou ons evenwel niet hoeven te verbazen, aangezien onmenselijkheid onlosmakelijk verbonden is met de menselijke excentriciteit. Of om Plessners eigen woorden in zijn essay *Unmenschlichkeit* te gebruiken: 'Onmenselijkheid is aan geen enkel tijdvak gebonden en geen historische grootheid, maar een met de mens gegeven mogelijkheid om zichzelf en zijn gelijken te negeren.'[\[xxiii\]](#)

Besluit

In de historische biografie van Carola Dietze komt Plessners oeuvre naar voren als een fascinerend tijdsdocument, waarin het filosofische thema van de constitutieve thuisloosheid van de mens versmolten is met Plessners levenservaringen als politiek vluchteling.[\[xxiv\]](#) Plessners werk is echter meer dan een tijdsdocument, want het bezit nog onverminderd filosofische en politieke relevantie. De hernieuwde belangstelling voor Plessners werk in Duitsland en Nederland en de ontluikende receptie daarbuiten getuigen van de blijvende actualiteit van dit oeuvre. In het bijzonder zijn wijsgerig-antropologische bezinning op de excentrische positionaliteit blijkt onverminderd vruchtbaar.

Om te beginnen is Plessners nadruk op de lichamelijke dimensie van de menselijke levensvorm een voorbode van de huidige - fenomenologische, hermeneutische en feministische - kritiek op de rationalistisch-instrumentele benadering van het menselijk bestaan, van cultuur en technologie en van de als alternatief ontwikkelde, fenomenologisch geïnspireerde theorieën over belichaamde cognitie (*embodied cognition*). Waar de vertegenwoordigers van belichaamde cognitietheorieën als Francisco Varela en Evan Thompson[\[xxv\]](#) daarbij, in aansluiting bij de fenomenologie van Merleau-Ponty, de nadruk leggen op de belichaamde intentionaliteit, daar ontsluit Plessners notie van de bi-aspectiviteit de mogelijkheid zich ook rekenschap te geven van het menselijk vermogen om het eigen lichaam te objectiveren en tot voorwerp van wetenschappelijk onderzoek te maken.[\[xxvi\]](#)

Daarmee opent Plessner een vruchtbare positie binnen de naturalisering van het

wereldbeeld die de actuele levenswetenschappen kenmerkt. Plessner aanvaardt volmondig de naturalisering van het wereldbeeld, anders dan zijn tegenpool Max Scheler die, in zijn verzet tegen de naturalisering van het wereldbeeld, in zijn antropologie tegenover de Natuur een *Geist* poneert en daarmee terugvalt op het 'gretig transcendentisme' van de traditionele metafysica.[\[xxvii\]](#) Maar tegelijkertijd kritiseert Plessner het 'gretig reductionisme' van de (neo)darwinisten, waarin de mens uiteindelijk niet veel meer is dan een geestloze machine of zombie, of op z'n best een 'vochtige robot' in de woorden van de Amerikaanse filosoof Dennett.[\[xxviii\]](#) De mens als centrisch-excentrisch dubbelwezen is zoals Plessner hem beschrijft immers niet het autonome morele subject waarvoor Descartes, Kant en Scheler hem hielden, en ook niet louter de speelbal van zijn natuurlijke aandriften, maar een wezen dat vanuit zijn excentrische positie op die aandriften kan reflecteren, zich ertoe kan verhouden en ze binnen bepaalde grenzen kan sturen, zonder overigens de illusie te koesteren dat hij ze volledig kan beheersen.[\[xxix\]](#)

In het inzicht in de fundamentele centrisch-excentrische gebrokenheid, en in de radicale scepsis die daaruit voortvloeit ten aanzien iedere totalitaire poging om een utopische heilstaat te realiseren, ligt ook de onverminderde politieke actualiteit van Plessners gedachtegoed. Plessners filosofie is een oproep om steeds 'aan deze zijde van de utopie' te blijven, om de titel van een bundeling van zijn cultuursociologische opstellen te citeren.[\[xxx\]](#) Dat zou ook een verklaring kunnen vormen voor de huidige groeiende belangstelling voor zijn wijsgerige antropologie juist in voorheen communistische landen als Rusland, Wit-Rusland, Polen, Kroatië en meer recent ook China.[\[xxxi\]](#) Maar ook in de context van de opkomst van het groeiende populisme en het debat over de toekomst van de Europese Unie hebben Plessners analyses nog niets aan betekenis verloren.

De met de excentrische positionaliteit verbonden notie van de natuurlijke kunstmatigheid is in de afgelopen decennia ook bijzonder vruchtbaar gebleken voor disciplines als de techniekfilosofie. Deze notie van natuurlijke kunstmatigheid maakt duidelijk dat werktuigen, machines en automaten geen vreemde machten zijn, maar veeleer begrepen moeten worden als supplementen die eigen zijn aan de menselijke levensvorm. In die zin zijn wij altijd al cyborgs geweest en is het nostalgisch terugverlangen naar een paradijselijke natuurtoestand al even illusoir als de hoop op een paradijselijke toekomst. Als wezens die 'kunstmatig van nature' zijn is het onmogelijk voor ons om *niet*

technisch te zijn, maar de tweede en de derde antropologische grondwet nopen ons ertoe de ogen niet te sluiten voor het feit dat de stormachtige ontwikkelingen in de bio- en neurotechnologieën ook fundamentele risico's en onzekerheden met zich meebrengen.^[xxxii] Daarom zijn de volgende zinnen woorden uit Plessners rede 'Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie' nu niet minder relevant dan toen hij ze in 1936 neerschreef. In de vertaling van Marten de Vries:

Kant wilde het weten inperken om plaats te maken voor het geloof. [...] Ook nu gaat het weer om de noodzaak theoretische aanmatiging af te wijzen. Maar deze [noodzaak] richt zich niet op het metafysische, maar op de mens die zichzelf met zijn enorm toegenomen mogelijkheden door de vooruitgang van wetenschap en techniek aan grote gevaren blootstelt. Daarom is het noodzakelijk paal en perk te stellen aan de alsmaar nietsontziender wordende aanmatiging van politici, economen en artsen ten aanzien van sterilisatie, eugenetica, rassenpolitiek, mensenteelt, kortom het vermogen van de mens om zijn eigen lot te bepalen. [...] Hier manifesteert zich het echte filosofische doel van de wijsgerige antropologie: de drang om het menselijk kunnen als gevolg van grenzeloze ontsluiting van het kennen in te perken ter wille van zijn (menselijke) ondoorgrondelijkheid en onzekerheid tegenover het brongebied van zijn toekomst, en weer plaats te maken voor geloof in de mens.

—

Oorspronkelijke uitgave: [Carola Dietze - Nachgeholtes Leben: Helmuth Plessner 1892-1985. Eine Biographie](#). (Wallstein Verlag 2006).

Carola Dietze, *Helmuth Plessner, leven en werk*. Met een inleiding van Jos de Mul.

Uitgeverij Lemniscaat, ISBN 9789047704362, Pb 632 pagina's, Prijs € 39,95 -

<http://www.lemniscaat.nl/HelmuthPlessner>

website Carola Dietze: <http://www.ghi-dc.org/>

website Jos de Mul: <http://www.demul.nl/nl/>

Bibliografie

Voor wie zich verder wil verdiepen in de teksten van Plessner en de internationale secundaire literatuur over zijn werk vanaf 1990, biedt de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft een goed startpunt: www.helmuth-plessner.de

Ik volsta hier met het vermelden van de teksten van Plessner die in het

Nederlands zijn vertaald, alsmede enkele Nederlandstalige publicaties over zijn werk.

Naar het Nederlands vertaalde en door Plessner in het Nederlands geschreven teksten

Over het Object en de Beteekenis der Sociologie. Openbare Les gegeven bij den aanvang zijner Colleges (18.10.1938) en de opening van het Sociologisch Instituut te Groningen, afgedrukt in: *Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen*, Groningen 1938.

De huidige Verhouding tusschen Oorlog en Vrede. Rede uitgesproken (28-10-1939) bij de Aanvaarding van het Ambt van Bijzonder Hoogleraar vanwege de Stichting Sociologisch Instituut te Groningen aan de Rijksuniversiteit te Groningen. *Publicaties van het Sociologisch Instituut te Groningen*, Groningen 1939.

Is er vooruitgang in de wijsbegeerte? Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Ambt van Hoogleraar aan de Universiteit te Groningen op Zaterdag 15 Juni 1946. Groningen/Batavia: Wolters 1946.

'Het Spel der phantasie en het kader der kennis', in: *Scripta Academica Groningana I*, Groningen/Batavia, 1947, p. 109-124.

Debat over Duitsland. Amsterdam, 1947.

'Levensphilosophie en phaenomenologie', in: *Philosophia: Beknopt handboek tot de geschiedenis van het wijsgeerig denken 2* (1949), p. 314-336 [*Gesammelte Schriften IX*, 192-223].

'Het probleem der generaties', in: *Sociologisch Jaarboek*, Leiden, 1949, p. 3-23.

'Sociologie en anthropologie', in: *Mens en Maatschappij* 25 (1950), p. 276-289.

'Nederland en de wijsbegeerte'. Afscheidscollege aan de Rijksuniversiteit te Groningen 1951, in: *De Gids* 115 (1952), p. 45-56.

'De zaak Schlüter', in: *De Nieuwe Stern* 10 (1955), p. 463-465.

Lachen en Wenen: Een onderzoek naar de grenzen van het menselijk gedrag, vert. door J. M. G. van Helmond, Utrecht/Antwerpen 1965.

Hoe de mens bestaan kan: Inleiding in de wijsgerige antropologie (Conditio humana), vert. door Hein Ruijgers, Alphen aan den Rijn, 1978.

Filosofische wegwijzer: correspondentie van F.J.J. Buytendijk met Helmuth Plessner. Bezorgd door Henk Struyker Boudier. Zeist, 1993.

Enkele Nederlandstalige publicaties over Plessner

Corbey, Raymond. *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het*

traditionele mensbeeld. Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, 1988.

Corbey, Raymond. 'De mens blijft verborgen. Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin'. *De academische boekengids* no.79 (2010): p. 9-11.

Kockelkoren, Petran. *De natuur van de goede verstaander*. Proefschrift. Technische Universiteit Enschede, 1992.

Nauta, Lolle. 'Een natie van achterblijvers. Plessners interpretatie van het nationaalsocialisme'. *Krisis*, jaargang 7, no.4 (2006): p. 6 - 16.

Oosten, Jetske van. *Ruimte in dubbelperspectief: Helmuth Plessner, Constant Nieuwenhuys en de betekenis van utopische architectuur*. Doctoraalscriptie. Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2004.

Redeker, Hans. *Helmuth Plessner of de belichaamde filosofie*. Delft, 1995.

Weiland, Jan Sperna. 'Helmuth Plessner.' *Kritisch Denkerslexicon*, april (1989).

Verbeek, Peter-Paul. *De grens van de mens: Over techniek, ethiek en menselijke natuur*. Rotterdam, 2011.

NOTEN

[i] H. Plessner, *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*. Onder redactie van Günther Dux, Odo Marquard en Elisabeth Ströker en met medewerking van Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer en Michael-Joachim Zemlin. Frankfurt a. M., 1980-1985 (sinds 2003 ook verkrijgbaar in een pocketeditie). Overigens bevatten deze verzamelde schriften niet alle werken van Plessner. Een selectie van niet in de *Gesammelte Schriften* opgenomen teksten is nadien uitgegeven door Salvatore Giammusso en Hans-Ulrich Lessing onder de titel H. Plessner, *Politik-Anthropologie-Philosophie: Aufsätze und Vorträge*, in de reeks *Übergänge*. München, 2001. Een evenmin in het verzameld werk opgenomen collegetekst, waarin Plessner zijn wijsgerige antropologie in een brede filosofische context presenteert, is door Hans-Ulrich Lessing uitgegeven onder de titel: H. Plessner, *Elemente der Metaphysik: Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*. Berlin, 2002.

[ii] Zie voor een overzicht van de vertalingen en secundaire literatuur de website van de Helmuth Plessner Gesellschaft: www.helmuth-plessner.de.

[iii] 'Wijsgerige antropologie' moet hier niet begrepen worden als een subdiscipline van de filosofie, maar als de naam van een specifieke denkrichting binnen deze subdiscipline die zich onderscheidt doordat zij bij de wijsgerige bezinning op de mens vertrekt vanuit een algemene theorie van biologisch leven. Voor een uitvoerige geschiedenis van dit paradigma, zie Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*

Freiburg/München, 2008.

[iv] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt, 385.

[v] Kersten Schüßler, *Helmuth Plessner: Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, 2000.

[vi] Christoph Dejung, *Helmuth Plessner: Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*. Zürich, 2003.

[vii] Zie over de invloed van Kants transcendentiaal filosofie en Husserls fenomenologie op de levensfilosofie van Dilthey en Plessner: Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven, 43, 316v, 369, en Jos de Mul, 'Understanding nature: Dilthey, Plessner and Biohermeneutics', in: G. D'Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Hrsg.), *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, 459-478.

[viii] Zie hiervoor hoofdstuk 2 van deze biografie.

[ix] Zie hiervoor hoofdstuk 3.

[x] Zie hiervoor met name hoofdstuk 4 en de paragrafen 5.2 en 5.3.

[xi] Zie hiervoor verder hoofdstuk 5.

[xii] Odo Marquard, *Abschied Vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart, 1981, p. 120.

[xiii] Walter Schulz, 'Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.' *Philosophische Rundschau* (1953-1954): p. 65-93, p. 211-32.

[xiv] Pier Luigi Luisi, *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge, 2006.

[xv] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a.w., p. 138 e.v.

[xvi] Idem, p. 282 e.v.

[xvii] Zie Thomas Ebke und Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Dezentrierungen: Zu Konfrontation von Philosophischer Antrhopologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Band 3. Herausgegeben von Bruno Accarino, Jos de Mul und Hans-Peter Krüger. Berlin, 2012, p. 364

[xviii] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a.w., p. 365.

[xix] Idem, p. 385.

[xx] Idem, p. 396.

[xxi] Idem, p. 397.

[xxii] Idem, p. 420.

[xxiii] Helmuth Plessner, 'Unmenschlichkeit'. In: Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, 1982, p. 205.

[xxiv] Zie hiervoor met name de epiloog.

[xxv] Francisco J. Valera, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, 1991; Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, 2007.

[xxvi] Raymond Corbey, 'De mens blijft verborgen: Helmuth Plessner laveerde tussen Kant en Darwin'. *De academische boekengids* (2010), nr. 79, p. 9-11. Zie ook: Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*. Rotterdam, 2014, p. 63-76.

[xxvii] Corbey, Raymond, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Proefschrift Katholieke Universiteit. Nijmegen, 1988.

[xxviii] Florentijn van Rootselaar, 'Mens en robot verschillen niet zoveel', interview met Daniel Dennett, *Trouw*, 14 januari 2014.

[xxix] Jos de Mul, *Kunstmatig van nature: Onderweg naar Homo sapiens 3.0*, p. 63-76.

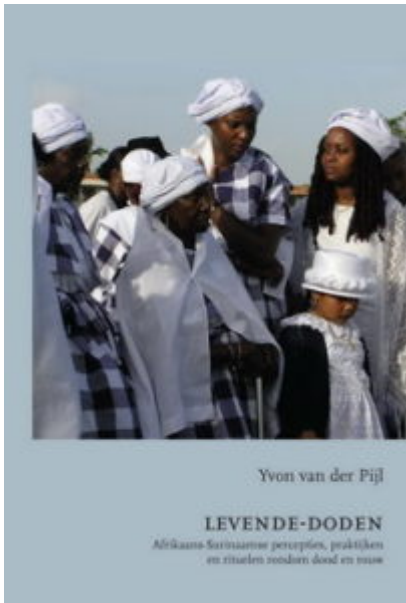
[xxx] Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie: Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Düsseldorf/ Köln, 1966.

[xxxi] Zie hierover ook p. XXX (p. 536 Duitse editie).

[xxxii] Voor een uitvoeriger bespreking van Plessners naturalisme, zie Jos de Mul, 'Philosophical Anthropology 2.0: Reading Plessner in the age of converging technologies', in: Jos de Mul (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press, 2014.

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

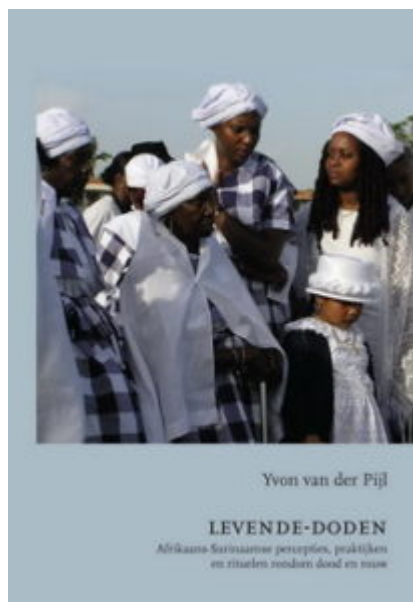
i. Anansitori zijn mythische spinverhalen of fabels, die bekend zijn in het gehele Caraïbisch gebied en Afrikaans-Amerika. De verhalen zouden hun origine of achtergrond hebben in West-Afrika (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Voorhoeve & Lichtveld 1975). Op de hier weergegeven 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 coupplengers 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 langzaamaan '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' ontvouwded 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 doodsrutuelen 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 doodsatitudes 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'). Vóórdat 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 gedesillusioniseerd 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.

Informalising & 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 ongevoel 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 wegwijzen 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 doodshoudingen 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 rouwendenden, 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 trezen sieren Pontbuiten' in Dagblad Suriname van 9 oktober 2006, waarin bewoners klagen over jarenlang achterstallig onderhoud, verstopte kokers en "eeuwigdurende overvolle trezen".

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).

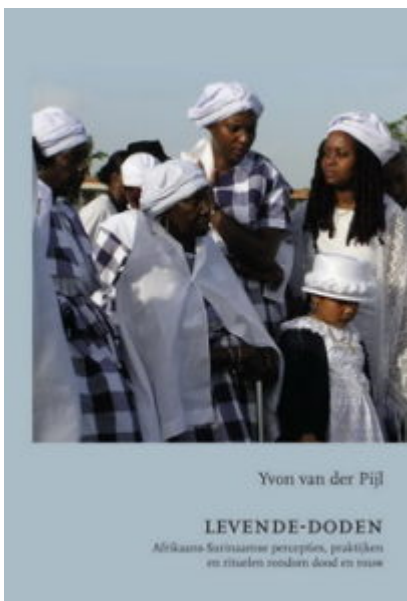
xxxv. Omdat rondom dood en rouw ook nog legio andere handelingen worden uitgevoerd, die niet zozeer binnen het model van rites de passage 'passen', spreek ik daarnaast over praktijken. Het betreft dan allerlei gebruiken (en ook gewoonten) die buiten het religieus-spirituele en symbolische kader van overgangsrитуelen 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 epiloog 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 verhoog, 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. Eyeran 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 versterking 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 'dubbellevens' en processen als creolisering heb ik me ogenschijnlijk al in het identiteitsdebat opgesteld. Genoemde verwijzingen dienen inderdaad een duidelijk doel, namelijk het verwerpen van mogelijke essentialistische benaderingen van identiteit en verwante begrippen. Geheel in de traditie van de huidige academische canon distantieer ik me van de notie van een coherente, vaststaande en oorspronkelijke identiteit, zoals deze bijvoorbeeld door de psycholoog Erikson (1950, 1968) is geïntroduceerd (cf. Appiah & Gates 1995: 1). Zelf en identiteit 'ontstaan' in interactie met anderen en binnen de context van de sociale leefwereld, hetgeen Amerikaanse pragmatisten en symbolisch interactionisten als James (1961[1892]), Cooley (1964[1902]) en Mead (1934) al aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw beweerden. Goffmans (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life* vormt in zekere zin de sublimatie van deze sociologische interpretatie. De idee van 'het zelf in de sociale context' is, ondanks kritiek (e.g. MacIntyre 1985: 32; Jenkins 1996: 68-69; Cohen 2000: 5), naar mijn mening nog steeds bruikbaar. **[viii]** Niet in de laatste plaats vanwege Goffmans dramaturgische terminologie en zijn bijzondere aandacht voor rituele aspecten van interactie.

In tegenstelling tot wat velen denken, hadden bovengenoemde interactionisten ook al aandacht voor de meervoudigheid van het zelf. **[ix]** Toch was het pas in het kielzog van de antropoloog Fredrik Barth (1969), die duidelijk beïnvloed is door Goffmans werk (Cohen 1994: 10; Jenkins 1996: 23), dat een notie als 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 reïficeren van de eigen of andermans identiteit en cultuur. Bovendien maak ik in mijn eigen schrijven ook gebruik van een essentialiserende terminologie - het zou anders onmogelijk zijn de onderzoekspopulatie te benoemen en te beschrijven. Het (tijdelijk) bevriezen van identiteiten is, met andere woorden, zo nu en dan onvermijdelijk in de alledaagse sociale en wetenschappelijke praktijk. In de hiernavolgende hoofdstukken zal ik me daarom, in navolging van Baumann, vooral richten op de vraag hoe en waarom mensen zich van verschillende vertogen bedienen, in plaats van me bezig te houden met de bewijsvoering van één bepaalde theoretische mogelijkheid.

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

Zoals uit bovenstaande verwijzing naar Eriksen onder andere blijkt, hebben een deel van de door mij gebruikte referenties hoofdzakelijk betrekking op etniciteit. In dit hoofdstuk ligt de nadruk ook op de zogenaamde etnische identificatie. **[xiv]** In veel gevallen gaat het hier echter vooral om een analytisch onderscheid. In de

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

De mens maakt zijn eigen geschiedenis, stelt onder andere Said (2003 [1978]: 4-5) in navolging van de filosoof Vico. Dit laatste moge geen verrassing zijn onder het contemporaine poststructuralistische en -modernistische gesternte. Echter, het gaat Said niet zomaar om de constructionistische idee van 'maakbaarheid', maar vooral om het humanistische vermogen van de mens om weer zijn of haar eigen geschiedenis te herontdekken, te scheppen, te herscheppen, te vertellen en op te schrijven, ook al is dat hem of haar afgenomen. Dit vermogen of verlangen is in toenemende mate aanwezig in de Afrikaans-Surinaamse realiteit en biedt aan verschillende mensen verschillende mogelijkheden voor de beleving van identiteit. Een van de vele stemmen is die van wijlen Edgar Cairo. Deze verteller toont onder meer aan dat het verhaal niet alleen een geschikte metafoor is voor de menselijke identiteit, maar ook bij uitstek het medium is met behulp waarvan identiteiten worden 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 gezwezen 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, terwyl wy op de reede lagen, gingen dikwils aan land, en ik vergezelde hen op hunne tochten; maar het genoeg, dat ik mij had voorgesteld, met een zoo aangenaam land te 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 absenteïsme waar Hartsinck (1770) al op wees, die een extreem repressief en hardvochtig regiem mogelijk maakten, gaan er ook academische stemmen op die het beeld enigszins willen nuanceren. Zo beargumenteert Oostindie (1991a, 1993, 2000a: 68ff.) bijvoorbeeld dat er een ware 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' ontkrachten ze zowel het veronderstelde bestaan van een generiek, homogeen West-Afrikaans cultureel erfgoed, dat in grote mate cultuur en gemeenschap in de kolonies van de Amerika's gevormd zou hebben, als de aanname dat kolonies of delen hiervan bevolkt zouden worden door Afrikaanse migranten uit één bepaalde gemeenschap, 'stam' of cultuurgroep.**[xxxviii]** Bovendien nemen ze stelling tegen het destijds gangbare holistische, doch starre cultuurconcept, dat nauwelijks aandacht had voor sociologische processen van continuïteit en discontinuïteit. Hiertegenover zetten de antropologen het beeld van een bijzonder heterogene 'massa' Afrikaanse slaven, die geografisch, etnisch, cultureel, linguïstisch en

sociaal gezien verre van uniform was. Ze betogen vervolgens dat de slaven vanuit deze diversiteit culturen creëerden met onmiskenbaar eigen instituties, religieuze tradities, gebruiken, kunstvormen en verwantschapsrelaties. Door mogelijk gedeelde 'grammaticale principes' en cognitieve oriëntaties à la Foster (1988 [1967]), maar meer nog door sociale interactie en gedeelde ervaringen ontwikkelden de slaven, volgens Mintz en Price, al vanaf de overtocht naar de Nieuwe Wereld een nieuwe Afrikaans-Amerikaanse cultuur.

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

Hij heeft zich hierbij gericht op de historische ontwikkeling van Afrikaans-Surinaamse dans en muziek, waarin de begrippen creolisering, integratie en segregatie centraal staan. Van Stipriaan spreekt aan de hand van zijn bevindingen van een dubbele gelaagdheid van Afrikaans-Surinaamse culturen, waarin een externe en een interne dimensie valt waar te nemen. De externe dimensie, die in het teken stond van de dagelijkse confrontatie van slaven met de wereld van hun kolonisator, lijkt te wijzen op een hoge mate van homogeniteit – precies zoals de Hollandse overheersers het graag wilden zien. Volgens Van Stipriaan gebruikten slaven echter hun ogenschijnlijke uniformiteit om de interne dimensie van hun culturele leefwereld af te schermen. Hier is de verscheidenheid niet versmolten tot een homogeen, gecreoliseerd geheel, maar is zij juist versterkt en geritualiseerd. Mintz en Price hebben het, kortom, bij het rechte eind wanneer ze beweren dat uit de heterogene massa uiteindelijk gemeenschappen zijn gegroeid, maar verliezen hierbij, aldus Van Stipriaan, uit het oog dat de kracht hiervan nu juist lag in het bestaan, de acceptatie en het beschermen van de verscheidenheid. Deze verscheidenheid, zo zullen we verderop nog zien, wordt tot op de dag van vandaag bijzonder gekoesterd. Hoewel Van Stipriaan met name de ontwikkelingen van en binnen de slavengemeenschappen en Creoolse

leefwerelden benadrukt, gaat het aangescherpte heterogeniteitargument van Mintz en Price eveneens op voor de Marronsamenlevingen. Ook hun afstamming was zo heterogeen dat van een gemeenschappelijke Afrikaanse erfenis moeilijk kan worden gesproken. Ondanks de zogenaamde West-Afrikaanse kenmerken die de Marronculturen vertonen en hun vermeende authenticiteit, waar vooral buitenstaanders in willen geloven, hebben Marrongemeenschappen en hun culturele tradities, opvattingen en gebruiken vooral vorm gekregen in Suriname. Dat blijkt voor Marrons zelf geen onbelangrijk historisch gegeven te zijn: hoewel zij zich zeer bewust zijn van hun Afrikaanse afstamming en verhalen over deze *fositen* (begintijd), begint hun orale geschiedenis pas goed bij loweten (weglooptijd) (zie e.g. Hoogbergen 1985: 72; Hoogbergen 1996: 31).

Melville Herskovits was, kortom, een van de eerste antropologen die het belang van 'Afrika' benadrukte in het begrip en de interpretatie van de culturele leefwereld van de slaven en hun nazaten in de diaspora, waarbij hij zich, als onmiskenbare leerling van 'vader' Boas, wist te distantiëren van allerlei discriminerende en etnocentrische classificaties (zie Bourguignon 2000). Sidney Mintz en Richard Price hebben – desondanks, maar terecht – zijn visie hevig bekritiseerd en genuanceerd, zonder overigens het belang van die Afrikaanse erfenis totaal te negeren. Wat het Afrikaans-Surinaamse gebied betreft, heeft Alex van Stipriaan op zijn beurt gewezen op een niet te negeren verscheidenheid ná de vermeende geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur. Deze verdiensten brengen ons bij de volgende academische consensus in notendop: wanneer er gerefereerd wordt aan Afrikaans-Amerikanisme of -Surinamisme, dient er ondanks de suggestie van uniformiteit of authenticiteit rekening gehouden te worden met een niet geringe historische variatie, heterogeniteit, reflexiviteit en een vóórtduerende creolisering. Om nogmaals met Clifford (1988: 179-180) te spreken:

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

hieronder zien, in toenemende mate wordt verpakt in het neologisme van de Afrikansrananman.

*Wi na wi?***[xl]**

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

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

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

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

De voorzitter drukt zich nadrukkelijk uit in termen van strijd en daarbij doelt hij

niet louter op een strijd uit het verleden. Ook in het hier en nu moet er volgens hem gedongen worden naar erkenning en een juiste weergave van historische gebeurtenissen.

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

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

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

creatieve en eigentijdse wijze uitdrukking geeft aan haar boodschap. In een combinatie van dans, muziek, poëzie en orale traditie weet ze overlevering en actualiteit een plaats te geven en vraagt ze aandacht voor haar culturele erfgoed.

Met name Paramaribo biedt evenwel in toenemende mate een podium of etalage aan jonge Marrons. In de culturele mozaïek (Helman 1977), waarmee de hoofdstad vaak gekarakteriseerd wordt, heeft elke bevolkingsgroep zijn eigen specifieke festiviteiten, waaronder de talloze, populaire miss-verkiezingen. Sinds 1995 gebruiken ook Marronjongeren 'schoonheidskoninginnen' in de constructie en presentatie van zelf en 'Marronidentiteit' (cf. Cohen, Wilk & Stoeltje 1996). Ter herdenking van het eerste officiële vredesverdrag, dat op 10 oktober 1760 werd gesloten tussen de koloniale overheid en Aukaners, wordt jaarlijks in oktober bijvoorbeeld de Sa Ameva verkiezing georganiseerd. **[xlvi]** Het initiatief hiertoe werd genomen door een groep 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 voordrachtskunstenares haar Surinaamse vertegenwoordiging tijdens het PANAFEST in Ghana in 1996 een hoogtepunt, waarna het artikel de volgende wending neemt:

Niet om Afrika verduidelijkt ze daarbij, ik heb nooit zo verlangd naar het land te

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

De Afrikaanse wortels worden door veel *Busnenge* pleitbezorgers kortom op bijzonder reflexieve en kritische wijze benaderd en spelen veelal een geringe rol in de constructies van hun Marronbiografie. Het blijken vooral bepaalde (Creoolse) buitenstaandervertogen te zijn die 'Afrika' met graagte 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; Ramssoedh 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 bedoeld 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 meerduidig en polivocaal. **[lxviii]** Het creoliserings- en hybridiseringsdebat zoals dat vanaf Mintz & Price wordt gevoerd wijst op deze dynamiek, maar ondanks de voortdurende creolisering is een en ander niet te begrijpen zonder een notie van continuïteit. Dit laatste is onder meer gelegen in de *embodiment* van de geschiedenis van slavernij, van onderdrukking en verzet, en de discursieve houdingen en identificaties ten opzichte van dit verleden. Hierin bewegen de doden zich immer voort - als

slachtoffers en helden, als levende-doden in de hedendaagse maatschappij. Verschillende vertogen hebben hierin hun aandeel.

Een Europese canon heeft op een welhaast oriëntalistische wijze (Said 2003 [1978]; cf. Sheller 2003) bijgedragen aan de constructie van een 'superieure wij' (kolonisten en hun nazaten) en 'inferieure zij' (slaven en hun nazaten). Hoewel het gemakzuchtig gebruik van bepaalde dominante bronnen, zoals Stedman en Voltaire, hierin sinds kort wordt bekritiseerd (e.g. Oostindie 1993a), vormen dezelfde bronnen en daarop gebaseerde gevolgtrekkingen en praktijken evengoed stof voor het recente debat en de 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. 'Dubbelleven' zal hier wederom een centrale plaats opeisen, want ook binnen het domein van religieus-spirituele identificaties is sprake van een voortdurend heen-en-weer bewegen, van ambiguïteit en dualiteit, van syncretiserende processen, die zich voornamelijk afspelen tussen 'kruis en kalebas'.

NOTEN

- i.** Zie <http://www.slavernijverleden.nl>. Zie ook Oostindie (1999, 2000b) en McLeod & Hasseth (2002). De publicaties beogen een bijdrage te leveren aan het debat over de slavernij en de manier waarop dit verleden een plaats moet worden gegeven.
- ii.** De afschaffing van de slavernij wordt sinds haar verwezenlijking op 1 juli 1863 gevierd. In 1960 werd de viering 'Dag der Vrijheden' gedoopt, om de herdenking voor álle 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 ánders zou moeten zijn.
- vi.** Met name zijn opvattingen over de vertoogmatige disciplineren van wetenschap, die identiteiten 'produceert'.
- vii.** Net zoals in verscheidene theorieën rondom dood en rouw bestaat ook hier de reactie op verdriet en verlies uit pogingen om de verstoring te repareren. Er lijkt een interessante analogie te bestaan tussen reacties op de dood en andere vormen van verlies (zie e.g. Green 2000; Seale 1998: 193-194).
- viii.** Zie Branaman (2001: 169-281) en Holstein & Gubrium (2000: 17-38) voor een hedendaagse discussie over de sociale dimensies van zelf en identiteit en het belang van sociale relaties, rollen, status en macht in deze.
- ix.** James, Mead en Goffman spreken zich hierover expliciet uit (e.g. James 1890: 294; Mead 1934: 142; Holstein & Gubrium 2000: 27-38).
- x.** Vooral binnen feministische benaderingen en cultural studies heeft het identiteitsbegrip zich radicaal verwijderd van vroegere essentialistische opvattingen (zie Otto & Driessen 2000: 15-16; Holland et al. 2001: 7).
- xi.** Dit rijtje kan bijna eindeloos worden aangevuld met veelgebruikte termen als

relationeel, dialogisch, meervoudig, contextueel, geconstrueerd, betwistbaar, onderhandelbaar, veranderlijk, creatief, inventief en zelfs hyper- of onwerkelijk.

xii. De onzekerheden die er kunnen bestaan worden bovendien niet eenvoudigweg door 'de samenleving' of laatmoderne condities voortgebracht, waarnaar actoren zich maar moeten voegen (zie Cohen 1994: 21-22; Van der Pijl 2003).

xiii. Hierbij zullen zowel (uiterlijke) kenmerken (markers), bijvoorbeeld taal en kleding, als bepaalde eigenschappen (qualities), zoals ontheemdheid en protest, de aandacht verdienen.

xiv. Etniciteit en cultureel-etnische identificatie hebben dan binnen mijn conceptualisering vooral betrekking op de relationele dimensie die Eriksen eraan geeft. Etniciteit is een aspect van een sociale relatie en wordt met andere woorden geconstrueerd in relatie tot de Ander, waarmee in ieder geval op minimale basis interactie is. In dit proces is het zelfervaren of -benoemde emic onderscheid de belangrijkste indicator. Gevoelens en politisering met betrekking tot (imaginaire) verwantschap, herkomst en gedeelde historie spelen hierin een dominante rol. Ik wil in deze studie dus niet zo ver gaan als bijvoorbeeld Cohen (1974b), die ook Londense beurshandelaren een etnische identiteit toekent. Hoewel ik dit laatste theoretisch gezien mogelijk acht, heb ik me in dit onderzoek verlaten op de classificaties die in de Surinaamse samenleving gelden en die in eerste instantie verwijzen naar enigszins gereïficeerde (migratie)geschiedenissen en geografische herkomstgebieden. Zo wordt de Surinaamse bevolking onderscheiden in onder meer Indianen of Inheemsen, Hindostanen, Creolen en Marrons (Afrikaans-Surinamers), Javanen en Chinezen. Vervolgens zijn hierbinnen en hiertussen, afhankelijk van sociale afstand, weer andere classificaties te vinden, bijvoorbeeld op basis van religieuze oriëntatie (cf. Eriksen 1998).

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

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

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

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

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

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

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

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

xxiii. Fragment van ‘Bar’ puru/Man en Paard’ uit Cairo’s bundel *Oroskopu/Horoskoop* (1969). Later in de verzamelbundel *Lelu! Lelu! Lied der vervreemding* (1984: 136ff.) opgenomen onder de titel ‘Revo powema/Revolutionaire verzen’.

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

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

ondoordringbare wereld van winti ruimte voor een zekere autonomie.

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

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

xxviii. Overigens bestond er al vóórdat 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.

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

xlviii. 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.