

KRUIS & KALEBAS

Tussen kruis en kalebas

Kruis en Kalebas

Hij had gehoord over aartsvaders
en van Jezus.
Hij had meegevoeld hoe schrijnend diep
de dood was van de beste mens,
voor allen: ook voor hem.

Toen werd hij ziek.

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

‘O moeder van de grond
misschien heb ik uw naam geschonden,
puur regenwater offer ik aan U,
wilt ik ook rein wil zijn.’

Toen ging hij zijn masanga binnen.

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

In het voorgaande hoofdstuk ontmoetten we de dichter Trefossa en maakten we kennis met zijn worsteling tussen verschillende werelden alsmede zijn poging tot synthese. In bovenstaand gedicht geeft hij hier wederom uitdrukking aan (Trefossa 1969).¹ Ditmaal worden werelden bezocht, die zowel vanzelfsprekend als omstreten zijn en die net zo vaak besproken als verzwegen worden. Het zijn de leefwerelden waarin een groot deel van Cairo’s dubbelbe-

¹ Het gedicht ‘Kruis en Kalebas’ werd voor het eerst gepubliceerd in de *Kerkebode der EBG* (30 maart 1969), het wekelijks verschijnende orgaan van de Evangelische Broeder Gemeente in Suriname. Van Raalte (1973) en Jap-A-Joe (1993) nemen in hun werk eveneens het gedicht op om te verwijzen naar “de nauwe verbondenheid tussen christendom en heidendom [winti]” (Van Raalte 1973: 172). *Masanga* betekent boshut, een onderkomen dat wordt gebruikt tijdens het verblijf op de kostgrond.

staan zich afspeelt (*e.g.* Cairo 1976, 1980) en die gesymboliseerd worden door kruis en kalebas, ofwel christendom en winti.

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

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

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

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

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

Net zoals etnisch-culturele identificaties en bijbehorende creoliseringsprocessen een belangrijke rol spelen in de vorming en invulling van doodsattitudes, zijn ook religieus-spirituele identificaties en mogelijke syncretiseringsprocessen onlosmakelijk verbonden met percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. In veel gevallen overlappen beide identificaties en processen of liggen ze op zijn minst in elkaars verlengde. In dit hoofdstuk wil ik niettemin een blik werpen op de voornaamste religieus-spirituele oriëntaties en identificaties binnen mijn Afrikaans-Surinaamse onderzoeksveld en hoe deze zich tot elkaar verhouden.² We zullen ons, kortom, heen en weer bewegen tussen kruis en kalebas. Deze twee zullen, om analytische redenen, in dit hoofdstuk vooral afzonderlijk geduid worden.³ Hierbij start ik met een klein

² Het blijft een terugkerende vraag of er nadrukkelijk (analytisch) onderscheid gemaakt moet worden tussen deze verschillende 'vormen' van identificatie en, in het verlengde hiervan, tussen 'cultuur' en 'religie'. Gezien religieuze oriëntaties en praktijken vaak, net als in de rest van het Caraïbisch gebied (zie *e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003), cruciale elementen vormen in Afrikaans-Surinaamse levensbeschouwing, handelen en allerhande transculturatieprocessen, ben ik van mening dat specifieke aandacht voor 'religie' en bijbehorende ontwikkelingen op zijn plaats is. Net als 'religie' als cultuuruiting of onderdeel van 'cultuur' beschouwd kan worden, kunnen syncretiseringsprocessen vervolgens als specifiek en belangrijk aspect van creolisering worden geconceptualiseerd. Daar waar creolisering, hybridisering en syncretisme tegenwoordig veelal als synoniemen worden opgevat, ben ik echter van mening dat syncretisering niet per definitie samenvalt met die andere twee processen van voortdurende verandering en 'vermenging'.

³ Een afzonderlijke duiding maakt het mogelijk om een aantal specifieke verschijnselen, karakteristieken en historische gebeurtenissen bloot te leggen. De symbolen kruis en kalebas zijn in dit opzicht te vergelijken met de

verhaal over winti – kalebas – dat zich vanaf de eerste slaventransporten uit West-Afrika ontwikkeld heeft tot een bijzonder meerstemmige vertelling. Op deze plaats zal ik me beperken tot winti als religieus-spiritueel complex, dat wat wel de kosmologie wordt genoemd (cf. Wooding 1972, 1988; Van Wetering 1988; Stephen 1986, 1998a, 1998b, 2002a). Ondanks een verscheidenheid aan opvattingen en belevingen valt hierbinnen namelijk een tamelijk herkenbaar ‘grondpatroon’ te onderscheiden. Het verhaal is gebaseerd op de literatuur die over dit onderwerp bestaat en hetgeen informanten (experts en ervaringsdeskundigen) me verteld hebben. In latere hoofdstukken zal winti ook meer als praxis en therapeutisch complex aan de orde komen, met name in relatie tot bepaalde *rites de passage*, en zullen bijvoorbeeld de rol en functie van verscheidene ‘religieus specialisten’ en ‘magische’ praktijken worden belicht. Pas als het ‘grondpatroon’ duidelijk is, kunnen beleving en handelen van actoren immers geïnterpreteerd worden.

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

“stereotyped poles” van Drummond (1980: 363), die in werkelijkheid en in de rest van dit schrijven vaak geen duidelijk uitersten vormen, maar zich ergens bevinden op een continuüm en juist onderwerp zijn van (tijdelijke) ontmoeting, ongeacht of dit laatste nu gewenst is of niet.

Surinaamse doodscultuur' en alle mogelijke denkbeelden en handelingen daarbinnen, zoals uit het vervolg van dit schrijven zal blijken.

Ik pretendeer geen eenduidig antwoord te geven op genoemde vragen – het (af)vragen zélf staat centraal (*cf.* Bauman 2000: 5). Dit laatste dient twee doelen. Allereerst wil ik de wonderlijke werelden en raakvlakken van kalebas en kruis in kaart brengen, zodat we latere waarnemingen en beschrijvingen op het gebied van dood en rouw beter kunnen duiden. Ten tweede wil ik niet alleen aftasten of en hoe kruis en kalebas zich tot elkaar verhouden, maar ook in hoeverre syncretisme als concept bruikbaar is in een studie naar Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele belevingen, percepties en praktijken, in het bijzonder die binnen het veld van dood en rouw. In dit hoofdstuk wil ik daarom wederom aanvangen met een begripsverkenning, vóórdát we verdergaan met het kleine verhaal over winti. Deze verkenning dient als eerste aanzet en zal in de reflectie en vooral de daarop volgende, meer empirische hoofdstukken terugkerend gehanteerd en gewogen worden.

Grenzen van syncretisme... beleving en beweging

Syncretisme is sinds zijn introductie in de antropologie door Herskovits (*e.g.* 1938, 1964 [1947]) een veelbesproken en omstreden concept. Binnen een Boasiaans paradigma werd het begrepen als een proces van versmelting tussen 'eigen' en 'andere' tradities en gebruiken, in het bijzonder tussen verschillende levensbeschouwelijke en religieuze opvattingen en praktijken (zie *e.g.* Greenfield 2001). Door de gelijkschakeling of associatie met noties als acculturatie en assimilatie kreeg het begrip gaandeweg echter een meer eenduidige invulling: het kon alleen maar teleologisch en progressief begrepen worden, met een 'nieuw systeem' als uiteindelijk resultaat, hetgeen het gebruik ervan niet aanmoedigde. Met name Mintz (1974) en Mintz & Price (1992 [1976]) leverden stevige kritiek op Herskovits' duiding van cultuurcontact en vermeden in hun beschouwingen derhalve het begrip syncretisme zorgvuldig.⁴ Er ontstond niet alleen een ernstige twijfel aan de heuristische waarde van het concept, maar ook de negatieve connotaties ten aanzien van syncretisme vanuit theologische hoek brachten het begrip steeds meer in diskrediet (zie *e.g.* Droogers 1989: 9ff.).

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

⁴ Zelfs bij de conceptualisering van de 'versmelting' van katholieke heiligen met Afrikaanse goden, toch wel de *locus classicus* van het syncretisme zoals Van Wetering (2001: 185) niet onterecht opmerkt, gebruikt Mintz (1974) het concept niet, maar spreekt hij in termen van synthetisering.

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

Belangrijkste wapenfeit is de duiding van syncretisme als proces en vertoog. Net zoals de verwante termen bricolage, creolisering en hybridisering wordt ‘syncretisme-nieuwe-stijl’ gekenmerkt door begrippen en praktijken als inventiviteit, creativiteit, mobiliteit, (re)constructie en (her)interpretatie. Meedeinend op de golven van het postmodernistisch denken en deconstructivisme blijkt syncretisme bijgevolg niet alleen even beweeglijk en historisch contingent als de religieus-culturele verschijnselen en grenzen waarnaar het verwijst (Stewart & Shaw 1994), maar is het tevens verworpen tot een bijzonder polyfoon of polyvocaal concept.⁵ Stewart & Shaw (1994) wijzen hierbij bovendien nadrukkelijk op *agency* en macht, waardoor syncretisme wordt gepolitiseerd en geherdefinieerd tot *the politics of religious synthesis*. Deze conceptie veronderstelt niet alleen de mogelijke handelingsvrijheid van actoren, maar schept ook ruimte voor een tegenreactie, anti-syncretisme, ofwel: “the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries” (Shaw & Stewart 1994: 7).⁶ Deze conceptuele aanvulling biedt een genuanceerde kijk op netelige kwesties als ‘zuiverheid’, ‘uniciteit’, ‘authenticiteit’ en ‘oorspronkelijkheid’. Binnen het huidige denken over syncretisme/anti-syncretisme worden genoemde zaken namelijk allereerst als discursieve vraagstukken beschouwd, die macht, retoriek en overtuigingskracht impliceren. Een uitvloeisel van dit denken is dat zowel vermeende zuivere als vermeende syncretische of gemengde tradities ‘authentiek’ kunnen zijn, zolang mensen maar beweren dat deze tradities als enig in hun soort toebehoren aan hun specifiek cultureel-religieuze erfgoed (zie *e.g.* Spencer 1990; Guss 1994). Dit laatste is geen onbelangrijke constatering, daar vragen omtrent ‘authenticiteit’, ‘oorspronkelijkheid’ en ‘uniciteit’ onverlet of zelfs in toenemende mate een rol spelen in het beleven en percipiëren van, en het praten en denken over kruis en kalebas – binnen en buiten het academische veld.

De impuls die met name Stewart & Shaw (1994) aan het syncretisme-authenticiteits debat hebben gegeven, is bijzonder waardevol. Het kan niet alleen vermeende syncretische ‘volksreligies’ als winti (*vis-à-vis* wereldreligies) een completer aanzicht geven, maar voorziet tegelijkertijd in een conceptueel middel om specifiek Afrikaans-Surinaamse ontwikkelingen op het raakvlak van religie, cultuur, ideologie en politiek te duiden en benoemen. Ik doel hierbij bijvoorbeeld op de emancipatoire inspanningen en ‘nationalistische’ strijd van de Creoolse intelligentsia, die winti onderdeel maakten van de zoektocht naar en erkenning van identiteit, eigenheid en autonomie. De cultureel-nationalistische beweging Wi Egi Sani, die in hoofdstuk 2 al ten tonele verscheen, bracht als eerste kwesties met betrekking tot authenticiteit en syncretisme in de politieke arena, waarbij een sterk antagonistisch standpunt werd ingenomen. Zo-

⁵ Eenduidige theoretische keuzes, zoals in Herskovits’ dagen, zijn dan ook niet wenselijk meer of zelfs niet meer mogelijk, hetgeen de deuren opent voor een academisch eclecticisme, zoals Droogers & Greenfield (2001) voorstaan.

⁶ Studies die hierop specifiek ingaan zijn bijvoorbeeld Clarke (1998c), Ferretti (2001) en Greenfield (2001).

wel in naam (Wi Egi Sani ofwel Onze Eigen Zaak) als in daad (bijvoorbeeld in de vorm van voordrachten, taalstrijd en activisme) werd verzet geleverd tegen het koloniaal imperialisme in het algemeen en de invloed hiervan op de ‘Afrikaanse’ religieuze erfenis in het bijzonder – anti-syncretisme *avant-la-lettre* (zie ook Van Wetering 1998a: 229; 2001: 187). Zoals we hebben kunnen zien in het voorgaande hoofdstuk vormde Wi Egi Sani het startsein voor een bonte verzameling van bewegingen die op één of andere wijze de Afrikaans-Surinaamse cultuur, levensbeschouwing, religie en spiritualiteit onder de aandacht wil brengen en beschermen. Niet allen nemen hierin een strikt anti-syncretische positie, maar velen bewegen of profileren zich wel binnen een breed maatschappelijk domein, waar zowel religieus-spirituele, culturele, ideologische als politieke dimensies van kracht zijn. Met name een academische elite of segmenten uit de hogere- en middenklasse blijken in deze een vrij ideologische invulling aan de winti beleving te geven, waarbij winti en het haar omringende vertoog steeds vaker verwetenschappelijkt, gepsychologiseerd of gemoderniseerd worden (*cf.* Van Wetering 1998a: 237, 1998b).⁷

Religieus-spirituele verbeelding, beleving of identificatie kent, kortom, geen duidelijke scheidslijnen, en ook de grens tussen privé en publiek is vaak bijzonder rekbaar of afwezig. Dit werpt de vraag op waar syncretisme, als verschijnsel en concept, zijn geldigheid verliest of, in navolging van Droogers (1989: 13), wát zich nu eigenlijk vermengt wanneer we van syncretisme spreken: hebben we het louter en simpelweg over de ontmoeting of versmelting van twee (of meerdere) religies of spreken we ook over vermenging met en tussen culturele, ideologische, wetenschappelijke (en politieke, zou ik toevoegen) oriëntaties?⁸

De theoloog Pocornie poneerde eens, in één van de gesprekken die we voerden over het spanningsveld tussen winti en christendom, het volgende: “Creolen? 99 procent christen en 100 procent winti”. De stelling geeft, met enige overdrijving, het religieuze en geestelijke leven van veel van mijn informanten, respondenten en andere passanten in het onderzoek weer. Syncretisme binnen de Afrikaans-Surinaamse, met name Creoolse context betekent allereerst een ontmoeting tussen twee verschillende religieus-spirituele complexen, die hun wortels hebben in een Europees-christelijke traditie enerzijds en een Afrikaanse of Afrikaans-Surinaamse overlevering anderzijds: kruis-kalebass.⁹ Maar in de lijn van onder andere Werbner (1994: 214) zou ik willen beweren dat een focus op het religieus-spirituele domein *an sich* te

⁷ Niet onbelangrijk in deze is de invloed van de professionele stemmen uit ‘eigen gelederen’, die winti ‘van binnenuit’ op de academische kaart hebben gezet. Wooding (1972) en Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000a, 2002b, 2002c) gelden als de grote voorbeelden.

⁸ Ook Shaw & Stewart (1994: 10) en Droogers & Greenfield (2001: 31) staan stil bij dit vraagstuk en bevragen net als Droogers (1989) in feite de grenzen van het studiegebied.

⁹ Let wel, dit is het meest gangbare beeld van Afrikaans-Surinaams syncretisme. Winti wordt in dit verband zowel als ‘uitkomst’ of ‘nieuw systeem’ van deze ontmoeting gezien en/of als één van de twee tradities in de ontmoeting. Naast de Europees-christelijke- en de Afrikaans-Surinaamse traditie, zijn er bovendien ook nog andere syncretiserende tendensen in het spel. Zo zijn er in de winti verschillende West-Afrikaanse elementen te traceren (zie *e.g.* Wooding 1972), is er een duidelijk aanwijsbare Surinaams inheemse (Indiaanse) invloed binnen winti en vindt er tot op de dag van vandaag beïnvloeding plaats vanuit Javaanse en Hindostaanse religieus-spirituele hoek (zie *e.g.* Stephen 1998b: 60ff.). Tot slot zijn er ook vanuit esoterische hoek en de wereld van de *new age* invloeden merkbaar (*e.g.* Sankeralli 1995: 219).

beperkt is. Binnen de grillige constellatie van kruis en kalebas speelt naast de politiek-ideologische en wetenschappelijke dimensie, zoals hierboven aangestipt, vooral de culturele factor een aanzienlijke rol. Zo wordt winti (al dan niet als syncretisch ‘product’) binnen en buiten het academische veld en vertoog, niet alleen als religie, maar even zo vaak als cultuur gedefinieerd. De meest letterlijke aanwijzing hiervoor is te vinden in het alledaags taalgebruik, waarin winti veelvuldig wordt omgezet in *kulturu* – de Sranantongo vertaling van het woord cultuur. Dit *kulturu*-idioom verwijst dan naar winti als levensstijl of wereldvisie en een belangrijke bron van *agency* of macht. Binnen deze veel ruimere omschrijving kan winti zich vervolgens manifesteren in en betekenis verlenen aan talrijke aspecten van leven en dood, zoals de liefde, familierelaties, werk, gezondheid, tegenspoed en vergankelijkheid, zónder dat het per definitie of nog langer een religieuze betekenis heeft. De kruidengeneeskunde, de *masi* (‘ritueel kruidenbad’) en de zorg voor de *kra* (ziel) zijn hier voorbeelden van (zie *e.g.* Schoonheym 1980: 41). Het blijkt dat bepaalde religieus-spirituele fenomenen, zoals de *kra*, op een gegeven moment ge(her)interpreteerd kunnen worden als culturele verschijnselen, en vice versa, waardoor de grenzen van het syncretisme bijzonder fluïde worden en in ieder geval niet meer a priori te reduceren zijn tot het zogenaamde religieuze domein.

Wanneer we vervolgens de aandacht verschuiven naar het waarom van syncretisme, dan wordt een afbakening van domeinen en invloedsferen haast onmogelijk. Het is bekend dat allerlei religieuze syntheses en volksreligies (of elementen hieruit, zoals ‘magie’) beschouwd kunnen worden als een reactie op of verzet tegen onderdrukking, uitbuiting, marginalisering en/of economisch-politieke veranderingen.¹⁰ Vaak wordt deze economisch-politieke component in een historische context – kolonialisme, imperialisme, slavernij – of anders wel in termen van omvattende transformaties gevat, maar ook de alledaagse economische realiteit kan zo haar greep hebben op de religieus-spirituele beleving van mensen en het (anti-)syncretisch proces dat in zekere zin onophoudelijk voortduurt. Zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien dat de toewijding aan kruis en/of kalebas binnen begrafenis- en rouwrituelen niet zelden een economische achtergrond heeft en dat de zogenaamde traditie kan staan of vallen bij de financiële impuls die eraan gegeven wordt.

Met bovenstaande wil ik aangeven dat het concept syncretisme (ook) binnen de Afrikaans-Surinaamse context zeer ruim opgevat dient te worden. Ofschoon het begrip in principe de religieus-spirituele beleving en praxis betreft, overschrijdt het tegelijkertijd de begrenzings van het ‘religieuze en spirituele’.¹¹ Hiermee blijft het een discutabel en omstreden con-

¹⁰ Zie *e.g.* Taussig (1980); Comaroff (1985); Boddy (1989); Scott (1990); Comaroff & Comaroff (1992); Fernández Olmos & Paravisini-Gebert (2003). Binnen de Afrikaans-Surinaamse studies zijn met name Thoden van Velzen & Van Wetering (1988) vertolkers van een materialistische benadering, die bijvoorbeeld bepaalde religieuze Ndyuka cultussen in verband brengt met veranderingen in het economische veld, in het bijzonder met veranderende productie- en machtsverhoudingen. Van Wetering (1998a: 236, 240-241 noot 7) stelt dat een soortgelijke opvatting ook op kan gaan voor winti.

¹¹ Inmiddels ‘klassieke’ conceptualisering en categorisering van bijvoorbeeld Bastide (1971: 154-156) hebben derhalve nog steeds zeggingskracht, maar dienen dan wel in relatie tot extrareligieuze contexten geplaatst te worden.

cept, want moeilijk te definiëren en operationaliseren. Eventuele discussie en polemieken hebben echter wel een andere voedingsbodem gekregen. Met dank aan diegenen die de herziening van syncretisme hebben geopperd en theoretisch ingezet, heeft het begrip een veel minder paradigmatische, eenduidige betekenis gekregen, waardoor allerlei universalistische, essentialistische en teleologische pretenties hooguit nog maar een deel uitmaken van de conceptuualisering en het (academische) vertoog. En dit geeft zowel theoretische als empirische ruimte. De theoretische ruimte behelst in zekere zin het eclecticisme van Droogers & Greenfield (2001: 31-38), dat syncretisme in zijn nieuwe jasje plaats geeft binnen verschillende benaderingen. Empirisch gezien, kan het herziene syncretisme onderdak bieden aan de symboliek en thematiek van kruis en kalebas.

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

Met dit laatste zijn we weer teruggekomen bij de werelden van Trefossa, waartussen de dichter en, zo zal blijken, de personages uit dit etnografisch schrijven heen en weer bewegen. Het zinnebeeldige van kruis en kalebas impliceert niet alleen een ontmoeting of vermenging, maar ook een bestaan temidden van twee zijden of uitersten, dat onduidelijkheid, frustratie, maar ook keuzevrijheid kan impliceren. Trefossa’s symboliek verbeeldt met andere woorden niet alleen een bestaan met, maar eveneens een bestaan tussen kruis en kalebas, hetgeen in zekere zin vergeleken kan worden met Van Genneps (1960 [1908]) *between two worlds* en Turners (1997 [1969]) *betwixt and between*.¹² Het is de vraag of het begrip syncretisme ook hieraan uiting kan geven. Een dergelijke vraag is, tot besluit, wellicht inherent aan het afscheid van de eenduidigheid, het essentialisme en het universalisme, die syncretisme als concept en vertoog eerder omringden. Het bestaan van agenda’s (Greenfield 1998) en een zekere vorm van ‘intellectueel imperialisme’ (Shaw & Stewart 1994: 23) is hiermee evenwel niet bedwongen.¹³ Be-

¹² De liminaliteit die hier geschetst wordt, betreft echter niet een bepaalde, min of meer begrensde periode van ‘opschorting’ of onderbreking, waarbij men de ‘normale’ rol of situatie ontvlucht of tijdelijk verlaat. Integendeel, de tussen- of drempelpositie van tal van Afrikaans-Surinamers betreft een onbepaalde termijn of voortdurende conditie (cf. Eriksen 1993: 62-66; Neck-Yoder 2001: 247-250; Leferink 2002).

¹³ Greenfield (1998) bepleit aannemelijk dat het huidige postmodernistische, multiculturalistische discours, net zoals de Boesiaanse antropologie, gelezen kan worden met een eigen sociale agenda. Shaw & Stewart (1994: 23)

schouwingen en duidingen van de Ander dienen daarom met een onaflatende, misschien zelfs grotere bescheidenheid plaats te vinden. En dat is dan ook de intentie waarmee ik het verhaal over winti, waartoe we nu over gaan, heb willen neerzetten.

Kalebas: een klein verhaal over winti¹⁴

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

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

Het is niet ongepast om het verhaal over winti in te leiden met een raadsel: een *laitori*. Niet alleen vormen dit soort raadsels, naast *odo* (zegswijzen) en *tori* (verhalen), een wezenlijk onderdeel van de *Krioro* en *Busnenge kulturu*¹⁵, maar kan bovenstaande *laitori* ons een eerste zicht geven op de complexiteit van de kalebassymboliek. Het antwoord op het raadsel luidt ‘winti’, maar het verwijst niet eenduidig of in eerste instantie naar religie of spiritualiteit. De *laitori* kan namelijk dubbelzinnig of op verschillende manieren opgevat worden (cf. Herskovits & Herskovits 1936: 138; Helman 1977: 87). Zo betekent winti letterlijk wind of lucht en wanneer we het raadsel nogmaals bekijken, is het antwoord wind of lucht bijzonder op zijn plaats.

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

vervoerden treffend de valkuil van de hedendaagse antropologie en de debatten die gevoerd worden rondom bijvoorbeeld syncretisme: “[...] just as colonial power entailed the categorizing of people into essentialized ‘tribal’ entities with fixed boundaries (‘you are the Igbo’), anthropological hegemony now entails taking apart practices and identities which are phenomenological realities for those who use them (‘your tradition is invented’). In our enthusiasm for deconstructing syncretic traditions we may have invented another kind of intellectual imperialism.”

¹⁴ Een deel van deze tekst is gebaseerd op Van der Pijl (2002).

¹⁵ Zowel Creolen als Bosnegers hebben een zeer rijke orale traditie, die dateert uit de slaventijd en zelfs daarvoor (zie e.g. Lichtveld 1930/31; Herskovits & Herskovits 1936; Donice 1952/53; De Drie 1959; Voorhoeve & Lichtveld 1975; Helman 1977; Price 1983; Price & Price 1991). Bepaalde *tori* zijn onderdeel van de *dede oso* (dodenwabe/sterfhuis) *kulturu* (zie e.g. Helman 1977: 87). Ik zal er daarom nog op terugkomen.

laatste plaats de (potentiële) nabestaanden, experts en andere informanten uit mijn onderzoek. De idee van polyfonie, poly- of multivocaliteit is hier dan ook zonder twijfel op zijn plaats (*cf.* Van Wetering 2001). Mijn duiding vormt derhalve maar één van de vele geluiden die de wintiwerkelijkheid rijk is. Dit laatste verklaart dan ook de titel van deze paragraaf: een postmodernistische knipoog naar de teloorgang van de ‘grote verhalen’ en de (illusie van) algemene geldigheid.¹⁶ Mijn verhaal over winti is één van de vele verhalen over winti, samengesteld uit verschillende bronnen, relazen en ‘waarheden’ en met een beperkte pretentie: een klein verhaal, dat door een ander op een andere manier verteld zou kunnen worden. Dit geldt zowel voor onderstaande uiteenzetting, waarin een aantal karakteristieken van winti en de kosmologie aan de orde komen, als voor de komende hoofdstukken, die meer in zullen gaan op de praxis, beleving en articulatie van winti of *kulturu* in het alledaagse leven van mijn onderzoekspopulatie.

Kosmologie

Winti heeft haar oorsprong in het Afrikaanse verleden van de naar Suriname gedeporteerde slaven en is aldaar – zo goed en zo kwaad als dat ging – ontwikkeld en van generatie op generatie mondeling overgeleverd. Ondanks de hachelijke situatie waarin vele Afrikaans-Surinamers met hun gedachtegoed hebben moeten zien te overleven, persisteert een aantal ‘Afrikaanse’ voorstellingen in hedendaagse percepties en belevingen (zie *e.g.* Wooding 1972: 1), en is winti tot op de dag van vandaag hoofdzakelijk gebaseerd op een orale, niet gecanoniseerde traditie zonder centraal gezag en specifiek geïnstitutionaliseerde geloofplaatsen of kerken. Winti is, anders gezegd, nergens vastgelegd, althans niet in één of ander ‘heilig boek’, en kan op elk moment door elke sympathisant (of tegenstander) anders geïnterpreteerd worden.¹⁷ Bovendien is het, zo zullen we nog regelmatig bemerken, vooral een ervarings- en praktijkgerichte levensbeschouwing, die zelden systematisch onder woorden wordt gebracht (*cf.* Van Wetering 1988: 17-18; Venema 1992: 65). Tengevolge van deze karakteristieken, bestaat er nogal wat regionale variatie. Zo zijn er grote verschillen tussen het binnenland, de kustdistricten en de stad. Zelfs de verscheidenheid tussen dorpen (plantages) is groot en ook individuele verschillen zijn niet ongewoon (zie *e.g.* Van Raalte 1988; Van Wetering 1988; Venema 1992). Meerduidigheid bestaat er daarenboven in de benaming winti, waar ik al eerder op wees. In het dagelijks taalgebruik is winti, zoals we gezien hebben, synoniem voor wind of lucht en ook adem wordt wel genoemd. Maar de term refereert eveneens aan ‘goden en geesten’, de *winti*, die net als de wind onzichtbaar zijn en bezit kunnen nemen van mensen en na-

¹⁶ Of de kloof tussen idee en werkelijkheid, zoals Lyotard (1983) het placht uit te drukken.

¹⁷ Deze en hier volgende karakteristieken worden gedeeld met andere Afrikaans-Caraïbische of -Amerikaanse religies of *worldviews*, zoals vodou, santería, obeah, candomblé en espiritismo (zie *e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9-13). Ondanks het orale karakter van winti worden er, overigens, door verscheidene auteurs pogingen ondernomen om winti als religie of geloofssysteem op schrift te stellen. De meest toonaangevende zijn Henri Stephen (1986, 1988, 1990, 1998a, 1998b [1985], 2000, 2002a, 2002b) en Charles Wooding (1972, 1981, 1984). Het proefschrift van Wooding (1972) wordt daarbij niet zelden als ‘wintibijbel’ betiteld of aangeprezen.

tuurlijke verschijnselen als bomen en dieren.¹⁸ In dit laatste schuilt nog een andere betekenis van de term *winti*, namelijk die van trance of bezetenheid.

Resumerend kan *winti*, naast de letterlijke betekenis van wind (lucht of adem), op drie verschillende manieren begrepen en gebruikt worden: om het religieus-spirituele complex of de *kulturu* in zijn geheel aan te duiden, om de ‘goden en geesten’ te noemen en om te verwijzen naar een staat van ‘in bezit genomen zijn’ door deze ‘goden en geesten’. Door de verschillende betekenislagen is *winti*, net als veel andere termen in het Sranantongo, bijzonder contextafhankelijk en niet altijd makkelijk vertaalbaar. Dit laatste geldt bijvoorbeeld voor de genoemde ‘goden en geesten’, een Nederlandse vertaling die weinig gebruikt wordt door *winti*-aanhangers en soms zelfs weerstand oproept.¹⁹ Een werkbare definitie van *winti* is al helemaal moeilijk te presenteren. Menig auteur hanteert de definitie van Wooding (1972: 490), waarin *winti* wordt omschreven als:

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

Hoewel in deze omschrijving de verschillende, hierboven genoemde betekenissen van *winti* bondig geïntegreerd worden, ben ik van mening dat deze definitie toch tekort schiet. Allereerst wordt *winti* hoofdzakelijk gedefinieerd in godsdienstige (Durkheimiaans functionalistische) termen (zie *e.g.* zie Wooding 1972), waardoor de rol van allerlei extrareligieuze domeinen onbenoemd blijft – lang niet iedereen ervaart *winti* als godsdienst. De bijna exclusieve nadruk op bezetenheid heeft bovendien het risico van een overdreven ‘exotisering’ en/of pathologisering van *winti* (*cf.* Venema 1992). Hierdoor dreigen de minder ‘spectaculaire’, meer alledaagse aspecten van *winti* over het hoofd te worden gezien. Gezien *winti* zich kan manifesteren en betekenis kan hebben in vele aspecten van het dagelijks leven, beschouw ik *winti*, in navolging van het gros van mijn informanten, ook als *kulturu* (“*na mi kulturu?*” werd me regelmatig te kennen gegeven). Dit betekent niet dat ik Woodings definitie verwerp. Ik zou hem evenwel graag willen verruimen. Ondanks de onmiskenbaar religieus-spirituele dimensie van *winti* hoeven mensen in een bredere beschouwing niet in bezit genomen te worden door of te gelóven in “bovennatuurlijke wezens” om toch op één of andere wijze (passief of actief, uit

¹⁸ Roemer (1998: 48) verwijst in deze naar het Griekse *pneuma*, dat ook de dubbele betekenis van wind (adem) en geest kent. Ook Van Raalte (1988: 33) staat hierbij stil en refereert daarnaast nog aan de oudtestamentische Hebreeuwse term *m'ach*, die dezelfde dubbele inhoud heeft.

¹⁹ Naast goden en geesten worden ook wel de termen niet-materiële entiteiten, niet-stoffelijke- of bovennatuurlijke wezens gebruikt. Ik preferer het onvertaalde, cursieve *winti*, wanneer ik refereer aan de goden en geesten. De meeste *Busnenge* spreken van *gado* of *gaadu*. De term *winti* om het gehele religieus-spirituele complex aan te duiden, kent onder hen ook geen wijdverbreid gebruik. De woorden zijn niet onbekend, maar worden vooral gezien als Creoolse of stadse termen (zie *e.g.* Van Wetering 1988: 21; De Beet & Sterman 1981: 237). Ndyuka spreken bijvoorbeeld van *gado wooko* (letterlijk vertaald: Gods werk of godenwerk) wanneer er verwezen wordt naar zaken betreffende religie en spiritualiteit. In kustdistricten, zoals Para, werd en wordt door Creolen bovendien ook wel de term *afkodrei* (letterlijk afgoderij, maar hoeft geen negatieve connotatie te hebben) gebruikt (zie *e.g.* Schoonheym 1980).

overtuiging of ad hoc) betrokken te zijn bij bepaalde wintipraktijken. Winti, zo zullen we zien, is namelijk veel meer dan een *possession cult* alleen, zoals het vooral in het verleden nogal eens omschreven werd (e.g. Green 1974). In zijn wisselende gedaantes en afhankelijk van betrokkenen en beschouwers, kan het geduid worden als religieus-spiritueel en magisch complex, geneeswijze, levensstijl, *kulturu* of *worldview* (cf. Stephen 2002: 23).²⁰ Een begrip van de kosmologie is desalniettemin onontbeerlijk om winti in al zijn plooibaarheid en toepasbaarheid te kunnen vatten.

Wat wordt aangeduid als winti blijkt kortom een bont agglomeraat van opvattingen, betekenissen en praktijken te zijn, dat per historische periode, regio en zelfs per persoon sterk kan verschillen. Gezien de lange, niet zelden grillige geschiedenis van de Afrikaans-Surinaamse overlevering, het betrekkelijke isolement van verschillende gebieden en het niet-gecanoniseerde, niet-autoritaire karakter van winti, is het niet zo verwonderlijk dat er aanzienlijke variatie is. Des te opmerkelijker is het eigenlijk dat er ondanks de grote verscheidenheid toch nog zoiets als een ‘gemeenschappelijk grondpatroon’ bestaat, dat door het merendeel van de auteurs op het gebied van winti en de actoren in het veld wordt onderkend (e.g. Van Wetering 1988; Van Raalte 1988; Venema 1992). Dit gedeelde fundament moet volgens Price (1976: 20-21) binnen relatief korte tijd en in een vroeg stadium tot stand gekomen zijn, heeft zijn wortels in West-Afrika en wordt wel het karakter van een ‘dubbeldekker’ toegeschreven (Van Wetering 1988: 20). Deze metafoor wil aangeven dat de winti kosmologie grofweg twee lagen omvat: bovenaan bevindt zich het Opperwezen of de Schepper, beneden vertoeft een veelheid aan *winti*. Winti wordt verder ook regelmatig gepresenteerd als een triarchie, bestaande uit bovennatuurlijke, menselijke en voorouderlijke aspecten, of wordt verdeeld in de ‘categorieën’ natuur, mens en voorouders (en ook hier is weer een overduidelijke analogie te vinden met andere Afrikaans-Caraïbische of Afrikaans-Amerikaanse religies of *worldviews*). In de nu volgende tekst zullen de verschillende hoofdrolspelers uit de grondslagen van de winti kosmologie de revue passeren.

Anana en de winti

Anana, Keduaman Keduapon, is loktu, gron nanga watra [lucht, aarde en water]. *A witman taki* [de blanke zegt] God de Vader, God de Zoon, en de Heilige Geest.²¹

De bovennatuurlijke wintiwereeld kent een kleurrijk gezelschap van bewoners, die meestal onderverdeeld worden in drie of vier verschillende pantheons. Hierboven staat het ‘Opper-

²⁰ Met *worldview* refereer ik aan de betekenis die Foster (1988 [1967]: 293) eraan gegeven heeft: “[...] premises and assumptions about the world and how one operates within it.”. In het geval van winti, als cognitieve oriëntatie, verwijst het in het bijzonder naar de relatie tussen aannames over (samen)leven enerzijds en kosmologie anderzijds; tussen “the way Man operates in Society” en “the place of Man in the Universe” zoals Price (1975: 31-32; 36) het eens uitgedrukt heeft in zijn beschouwingen op de ‘Saramakaanse sociale structuur’. Zie ook Thoden van Velzen 1998: 196-211).

²¹ Aldus P’pa Monti, *sabiman*, leider en voorzanger van de winti- en *kavna*-muziekformatie Monti Kryoro.

wezen', dat in verscheidene benamingen bekend is. De meest voorkomende zijn *Anana* en (*Anana*) *Keduaman Kedu(m)po(n)* of, binnen een meer christelijke context, (*Gran*) *Gado*, *Masra* (*Gado*), *Masra winti*. *Anana* is te traceren naar West-Afrika, waar het een Fante-Akan aanduiding is voor 'God de Schepper' (zie *e.g.* Wooding 1972: 122, 156). Het verhaal gaat dat deze *Anana*, nadat alle zichtbare en onzichtbare, alle materiële en geestelijke wezens en zaken geschapen waren, zich heeft teruggetrokken van de aarde en zich sindsdien niet meer direct bemoeit met wereldse aangelegenheden. De Schepper heeft het verdere reilen en zeilen van de wereld overgelaten aan de verschillende *winti*, die ofwel zijn meegevlogen met de slavenscheepen uit Afrika naar Suriname, de *nengrekondre winti* of *Krioro winti*, of in Suriname zelf werden aangetroffen door de toenmalige slaven, de *basra winti*. Deze *winti* hebben van *Anana* het vermogen gekregen om te scheppen, maar ook te vernietigen, ofschoon alle creativiteit uiteindelijk de individuele kwaliteit van *Anana* blijkt, zonder wie niets mogelijk is.²² De macht om zowel te scheppen als te breken neemt een belangrijke plaats in binnen de *winti* en heeft volgens bijvoorbeeld Wooding (1972: 122, 154) een direct verband met West-Afrikaanse religieuze tradities. Voor veel Creolen valt *Anana* evenwel samen met de christelijke God of schepper, hetgeen als één van de belangrijkste syncretismen wordt beschouwd. Dit wil echter niet zeggen dat de Allerhoogste ook voldoet aan het gangbare christelijke beeld. Daar waar binnen christelijke kerken vaak (nog) een bijzonder antropomorfe, mannelijke voorstelling van God bestaat, heeft *Anana* veelal geen karakteristieke verschijningsvorm. Zo is het niet duidelijk of dit Opperwezen vrouwelijk of mannelijk is (*cf.* Wekker 1994: 83). *Anana* wordt gekend als scheppende kracht, die alom aanwezig is, zonder 'menselijke' trekken te vertonen, zoals blijkt uit het citaat van *sabiman* P'pa Monti aan het begin van deze tekst. Ondanks de idee dat *Anana* alom aanwezig is, staat deze tegelijkertijd bijzonder ver weg. Het contact verloopt via de vele *winti*, die verdeeld zijn over verschillende pantheons welke overeenstemmen met de hierboven genoemde natuurlijke elementen 'waaruit alles bestaat': aarde, lucht, water en in veel gevallen het bos (*busi*) (*cf.* Stephen 1985).

Aan het hoofd van de aardepantheon staat *Aisa* of *Mama Aisa*, de moeder van de grond of aarde (*gron*). Het element aarde is een symbool van standvastigheid, eeuwigheid en vruchtbaarheid en lijkt in de winticultus het belangrijkste te zijn (zie *e.g.* Stephen 1985). *Aisa* wordt vaak als hoogste *winti* beschouwd en zelfs als moeder van andere *winti*. Zij wordt als een typische oermoeder voorgesteld: niet alleen symboliseert zij moeder natuur of moeder aarde, ook vertegenwoordigt zij de sociale en biologische aspecten van het moederschap. In dromen kondigt zij bijvoorbeeld vaak zwangerschap aan (zie *e.g.* Venema 1992; Wekker 1994). *Aisa's* echtgenoot *Loko* (*Tata Loko* of *Papa Loko*) is een andere *gronwinti*. Verder kent dit pantheon onder meer *gron Ingi*, *winti* van Indiaanse of inheemse afkomst, *Luango-*, *Leba-* en *Fodu winti*. De

²² Hier zien we de typische combinatie van monotheïsme en polytheïsme, die kenmerkend is voor vele Afrikaans-Caraïbische *worldviews* of 'religies' (*e.g.* Fernández Olmos & Paravisini-Gebert 2003: 9). Opmerkelijk is dat tegenstanders *winti* veelal afkeuren vanwege het vermeende polytheïstisch karakter, terwijl aanhangers juist vaak het monotheïsme benadrukken, om daarmee aan te geven dat er weinig verschil is met zogenoemde wereldreligies als het christendom.

Fodu winti nemen een belangrijke plaats in binnen de winti. Ze zijn sterk verbonden met de vaak gevreesde *dag(u)wesneki* (tapijtslang, ook wel *Fodusneki*), die het medium is van de verschillende *Fodu winti* (zie Stephen 1985, 1986; Hoogbergen 1998). Deze *winti* gelden daarom wel als de grootste spirituele kracht en kennen een eigen cultus. Een probleem met een *Fodu* of met zijn medium kan zeer ernstige gevolgen hebben. Vooral het bewust of onbewust doden van de *dag(u)wesneki* kan desastreuus zijn, zagen we al in hoofdstuk 1. *Kiri winti* (doden van de *winti/Fodusneki*), zoals dit in *kultururu* termen wordt genoemd, kan namelijk leiden tot een generatielange vervloeking van een hele familie, hetgeen beter bekend staat als *kunu* ('eeuwige vloek').

Het element *loktu* van het luchtpantheon symboliseert verandering, vluchtigheid, wijsheid en vernietiging. De *winti* uit dit pantheon worden meestal *Tapuwinti*, *Kromanti* of *Tapukromanti* genoemd. Ze worden als zeer krachtig beschouwd en genieten een grote populariteit, onder meer omdat zij rechtstreeks uit Afrika afkomstig zouden zijn. Daarom staan ze ook wel bekend als *Nengrekondre Kromanti*.²³ Bovenaan het luchtpantheon staat *Opete*, die in de gedaante van een aasgier verschijnt (ook wel *tingjowru*, stinkvogel, genoemd). *Opete* heeft een aantal broers die een belangrijke plaats innemen in het luchtpantheon, zoals (*Tata*) *Yaw*, *Awese* en *Aradi* of (*A*)*ladi*. Andere bekende *Tapukromanti* zijn *Sofiabada* of *Gisri Kromanti*, *Tando Kromanti* en *Adyani* of *Gebri Kromanti* (zie e.g. Wooding 1972: 159-169; Stephen 1985). Deze laatste wordt ook wel *Tigri winti* genoemd, omdat deze *winti* zich manifesteert in een 'tijger' (poema of jaguar in Suriname). *Tigri winti* en bepaalde andere, niet-vliegende *winti*/dieren, zoals *Watra-dagu-* en *Kaiman winti* (otter- en kaaiman), behoren overigens nog steeds tot het luchtpantheon, gezien dit dieren zijn die nooit echt de grond raken, ze zweven er altijd net iets boven of ze verzorgen de overgang naar de aarde, het water en het bos.

Het waterpantheon wordt gevormd door de *Watravenu* of *Watravinti*, het zijn de *winti* die in het water en dan met name in de rivieren (*liba*) en kreken wonen. Water vertegenwoordigt welstand, reinheid, vruchtbaarheid en is zowel symbool van leven als dood (verdrinking). Binnen het waterpantheon wordt de *Watra Mama* of *Mama Bosu* als belangrijkste *winti* beschouwd. Ze is zachtvaardig, kan rijkdom en vruchtbaarheid brengen en heeft binnen haar eigen pantheon een soortgelijk aanzien als *Mama Aisa*. Haar man *Tata Bosu* of *Watra Papa* neemt eveneens een belangrijke positie in. Hiernaast zijn de *Watra Ingi* (Indianen van het water) bekende bewoners van het waterpantheon. Verder zijn *Watra Apuku* en *Watra Kromanti* bekende *Watravinti* en zijn *Sefari* of *Balinsa* ('Zeekoning') (zie Wooding 1972: 178-184) en de *Watra Aboma* typische bewoners van het waterpantheon.²⁴

Het bos, *busi*, speelt een belangrijke rol in de winti-*kultururu*. Het vormt een bron van leven en het is een welhaast onuitputtelijke vindplaats voor geneeskrachtige en magische planten en

²³ De naam *Kromanti* of *Koromanti* verwijst volgens *sabiman* en andere experts naar de Cor(o)mantijn- of Corman-tiensstam uit de voormalige Goudkust. Sommigen van hen, zoals de *duman* Elly Purperhart, beweren dan ook dat de *Kromanti*, net als *Luango winti*, niet zomaar *winti* zijn, maar voorouder-*winti*, oftewel *kabra*.

²⁴ (*A*)*boma* is een anacondaslang (*Eunectes murinus*), familie van de boa constrictor (*Boidae*) en wordt in Suriname ook wel worgslang genoemd. De (*a*)*boma* leeft zowel in het water als op het land en in het bos.

kruiden, de veelvuldig gebruikte *w'wiri*. Het bos bevat sacrale plaatsen, planten of bomen, zoals bijvoorbeeld de *kankantri*, en vormt vaak het podium voor rituele (be)handelingen en ceremonies.²⁵ De *winti* die tot het bospantheon behoren, worden *Buswinti* of *Busgadu* genoemd en er zijn er legio (zie *e.g.* Wooding 1972: 185-200). *Busi* is echter het minst afgebakende pantheon, waarover de meningen nogal kunnen verschillen. Volgens sommigen behoren bepaalde *winti* tot het bospantheon, terwijl anderen ze tot de *gronwinti* rekenen. Vaak blijkt het bospantheon als onderdeel van het aardepantheon beschouwd te worden of is in ieder geval het onderscheid tussen beide niet zo groot (zie ook Wooding 1972; Stephen 1985, 1986; Wekker 1994). De *winti* die veelal met het bos worden geassocieerd zijn *Busi Mama*, *Busi Tata*, *Busi Ingi*, *Akanta(ma)si* en *A(m)puku*. Ook de *Bakru*, die vaak met een kwel- of plaaggeest wordt vergeleken, wordt veelal tot het bospantheon gerekend.

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

Zoals Wooding in zijn definitie sterk benadrukt, kunnen *winti* een mens als medium kiezen en haar of hem in trance brengen. Degene die in bezit wordt genomen, wordt wel *asi* genoemd, hetgeen letterlijk paard betekent. Er wordt mee bedoeld dat de persoon in kwestie wordt bereden door een *winti* (zie ook Wooding 1972: 146).²⁶ Mensen kunnen een persoonlijke *winti* hebben en families hebben vaak een (gezamenlijke) *winti*, de *bere winti*.²⁷ Het scheiden van deze *winti* middels bepaalde rituelen vormt een niet onbelangrijk onderdeel van de Afrikaans-Surinaamse doodscultuur en zal nog uitgebreid aan de orde komen. Ook dorpen of *pranasi* (plantages) kunnen een eigen *winti* hebben. Deze worden vaak *kondre-* (land), *gron-*

²⁵ *Kankantri* is de wilde kapokboom (*Ceiba pentandra*), die als heilige boom wordt beschouwd en de verblijfplaats kan zijn van een *winti*.

²⁶ Termen als trance en bezetenheid komen overigens vooral voor in de literatuur, maar worden in de praktijk nauwelijks gebruikt. *A (e) kisi winti* (hij of zij heeft winti/hij of zij heeft winti gekregen), *A winti kisi en* (de *winti* heeft hem/haar 'gepakt') of *wan winti de na en ede* (hij of zij is onder invloed van een *winti*) zijn uitdrukkingen die in de volksmond gebruikt worden.

²⁷ *Bere* betekent letterlijk buik, maar wordt ook voor familie gebruikt. Een ander veelgebruikt woord voor familie is *famiri* en men kan dus ook spreken van *famiri winti*.

(grond) of *pranasi-* (plantage) *winti* genoemd. Veel mensen, binnen de *winti-kulturu*, ‘hebben’ meerdere *winti*, hoewel dit niet wil zeggen dat mensen door al hun *winti* in trance worden gebracht. Trance is sowieso niet noodzakelijk om contact met een *winti* te hebben. Deze kunnen zich namelijk ook op andere manieren manifesteren, zoals in dromen. Ook uit bepaalde neigingen, bijzondere vermogens of divinatie kan blijken dat iemand een *winti* heeft. Mij zijn talrijke personen bekend die communiceren met hun *winti* zonder ooit in bezit genomen te zijn door deze *winti*. *M’ma* Stella, een van de lijkbewasters uit mijn onderzoek, rookte bijvoorbeeld elke avond voor het slapen gaan een sigaar en praatte dan met haar *winti*. Ze drukte me op herhaaldelijk op het hart nooit ‘*winti* te hebben gekregen’ oftewel in bezit genomen te zijn.

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

Wanneer de harmonie tussen mens en *winti* verstoord is en de *winti* ongunstig gestemd zijn, kunnen ernstige problemen ontstaan. Eén van de mogelijkheden is dat de *winti* boos wordt op zijn of haar drager en/of familie, hetgeen een straf van de *winti* tot gevolg kan hebben. De verstoorde relatie met de *winti* dient dan gerepareerd te worden. *Winti* dienen sowieso van tijd tot tijd vereerd te worden (uit dankbaarheid voor bijvoorbeeld het voorspoedige leven dat iemand leidt en om problemen te voorkomen), hetgeen ze overigens meestal zelf in dromen, via tekens of trance aangeven. De verering en het eventueel herstellen van een relatie gebeurt veelal op symbolische wijze, in de vorm van rituelen, ceremonieën en allerhande magisch-religieuze praktijken, die kunnen variëren van bijvoorbeeld het kopen van een sieraad tot een weken durende reeks van rituelen en ceremonies, waarbij hele families betrokken kunnen zijn. Vaak verlangen de *winti* van hun dragers dat zij bepaalde taboes, *trees* of *trefu* genoemd, in acht nemen, meestal voedseltaboes, en zijn ze erg gesteld op reinheid. Wanneer voorschriften of taboes overschreden worden, kan men problemen verwachten met de *winti*. Een onjuiste levenswijze, zoals het bedrijven van *wisi*, dat meestal omschreven wordt als ‘boze’ of ‘zwarte magie’, kan eveneens tot moeilijkheden met de *winti* leiden en heeft mogelijkere wijs ernstige repercussies tot gevolg.

Wisi neemt een bijzondere plaats in binnen *winti* en wordt regelmatig in verband gebracht met de doodsoorzaak, ziekte of ongeluk van personen. Naast ‘zwarte magie’ kent *winti* ook ‘witte magie’, welke meestal in verband wordt gebracht met *Obia*, een laatste kracht die ik op deze plaats wil introduceren. *Obia* kent verschillende betekenissen, waarover dikwijls met ontzag en een zekere geheimzinnigheid gesproken wordt. Allereerst is er de *Obia* die net als *Kromanti winti* met de toenmalige slaven naar Suriname is gekomen. Deze *Obia winti* staat bekend om zijn enorme kracht, waarmee hij mensen levenslang kan beschermen tegen ziektes en allerlei ander onheil.²⁸ Zo kan de *Obia* volgens ingewijden bijvoorbeeld dieven op afstand houden, mensen immuun maken voor kapwonden en beschermen tegen kogels, messen en andere wapens (*tapu*). Er wordt beweerd dat de *guerilla*-strijders van Ronnie Brunswijk tijdens de binnenlandse oorlog (1986-1992) ook deze bescherming genoten, hetgeen ze gevreesde tegenstanders maakte (zie *e.g.* ook Hoogbergen & Kruijt: 2005: 115). Dergelijke bescherming of genezing van mensen geschiedt daarnaast vaak door middel van voorwerpen, amuletten, en kruiden, waarin bepaalde *winti*-krachten zijn verzameld. Dit wordt ook wel *obia* genoemd, waarmee we bij de tweede betekenis van *obia* zijn gekomen: een door de mens gemaakte of samengestelde kracht in de vorm van een amulet of bepaalde verzameling kruiden. Deze *obia* wordt tevens aangeduid met *tapu* (bezwering/middel/amulet) of *dresi* (geneesmiddel) en staat bij sommigen bekend als *bilongo*. Tot slot wordt *obia*, net als *wisi*, beschouwd als een stroming binnen *winti*, die in het teken staat van magische en rituele bescherming, bezwering en genezing. Deze positief gewaardeerde kwaliteiten kennen echter ook een keerzijde. Bij een *Obia winti* is het, volgens ingewijden, overduidelijk een kwestie van geven en nemen. Zo moeten dragers van een *Obia* vaak bepaalde *trefu* (taboes) in acht nemen. Zolang de taboevoorschriften worden nageleefd, zal de *Obia* dienstbaar zijn, maar wanneer de drager de *trefu* negeert, kan hij of zij met boosheid en afstraffing geconfronteerd worden. Iemand kan zijn of haar gave of kracht om ziektes te genezen verliezen en zelf getroffen worden met ziekte of ander onheil.

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

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

²⁸ Vooral *duman* werken graag met *Obia winti*, omdat deze in staat zijn andere, kwaadaardige *winti* de loef af te steken of te verdrijven. Een *duman* (ook wel *obiaman* genoemd) die beschikking heeft over een *Obia* is tot uitzonderlijke daden in staat en gebruikt zijn of haar *Obia* ook bij het stellen van diagnoses (*cf.* Stephen 1990: 47-48). Eén van mijn *duman*-informanten, Theo Shields, ‘heeft’ een *Obia winti*, die hij inzet bij behandeling van cliënten.

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

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

Mensen, als kinderen van de Schepper, vormen een volgende schakel in de wintikosmologie. De mens wordt hierbinnen deels als biologisch en deels als geestelijk wezen begrepen en is als zodanig volledig geïntegreerd in de kosmologie en verbonden met de *winti* en *Anana* (cf. Wooding 1972: 122). Het biologische, vergankelijke gedeelte van de mens bestaat uit het lichaam en bloed en is verbonden met de aardse ouders. Het geestelijke of spirituele wezen bestaat uit de triade *kra*, *dyodyo* en *yorka*, welke ook wel beschouwd worden als de menselijke *winti* of de *winti* binnen de mens. Via deze *winti* is de mens opgenomen in bredere wintiweld.²⁹

De *kra* wordt wel vergeleken of vertaald met de ziel of goddelijke vonk in de mens en zetelt (als mensen het al kunnen lokaliseren) in het hoofd of het hart.³⁰ Deze *winti* is net zoals alle andere *winti* van *Anana* afkomstig, maar dit sluit het geloof in reïncarnatie van de *kra* niet uit. De *kra* kent ook andere benamingen, waarvan *yeye*, *skin* en (*m*) *egi* ik, (mijn) ‘eigen ik’ of ‘ikke’ de meest bekende zijn (cf. Wekker 1994: 90-93). Verder worden er wel vergelijkingen gemaakt met persoonlijkheid, persoonlijke ziel, innerlijk zelf of ego en worden er omschrijvingen als levensgeest, huismeester of gastheer van het lichaam gehanteerd.³¹ Opmerkelijk is dat de *kra* een vrouwelijke en een mannelijke kant in zich herbergt, respectievelijk de *missi* (mevrouw, juffrouw) en de *masra* (meneer, meester). Deze *missi* en *masra* hebben hun eigen namen, die bepaald worden door de geboortedag van een persoon (Wekker 1994: 86, 90). De *kra* biedt bescherming en kan informatie, vaak in de vorm van waarschuwingen, geven (zie e.g. Wekker 1994: 86-89; Van der Pijl 2003: 109). Een harmonieus bestaan, zo zullen we nog zien, is gebaat bij serieuze aandacht voor de *kra*, die min of meer de vertegenwoordiger is van controle en balans in iemands leven.

Binnen de wintifilosofie beïnvloedt de *kra* tezamen met de *dyodyo* verder het vermogen om te denken en handelen, iemands karakter of mentaliteit en in belangrijke mate het welzijn van een persoon (Wooding 1972; Venema 1992). De *dyodyo* worden dan als de bovennatuur-

²⁹ *Nota bene*: ook niet wintiaanhangen gebruiken concepties uit de hier beschreven triade. Met name de *kra* is een veel gebruikte term buiten *winti* en is te rekenen tot het bredere *kultuur*-domein. De *kra* is dan onderdeel van mensen hun levensbeschouwing of -stijl, maar zij vermijden vaak elke connectie met het bestaan van *winti*. Christelijke kerken zijn ook in toenemende mate geneigd begrippen als *kra* op te nemen in bijbelvertalingen en liturgie – een voorbeeld van voortdurende syncretisering?

³⁰ Sommigen van mijn informanten waren heel nauwkeurig in het lokaliseren en wezen op de fontanel waar de *kra* ‘binnenkomt’ en het achterhoofd waar deze zich vervolgens ‘vestigt’. Dit is overigens ook een plek die bij ‘ritueel baden’ vaak extra aandacht krijgt.

³¹ Deze laatste omschrijvingen kennen niet zo’n wijdverbreid gebruik. Zo heb ik bepaalde termen louter uit de monden van een aantal *duman* opgetekend, die tevens grote belangstelling toonden voor andere religieus-spirituele bewegingen (‘sekte’), psychologie en mystiek en hier graag verbanden mee legden. Twee van deze *duman* zijn bijvoorbeeld lid van de Rozenkruisers.

lijke ouders beschouwd, die een mens vanaf het moment van conceptie beschermen. Ieder mens heeft twee *dyodyo*, een vrouwelijke en een mannelijke, die in het Sranantongo vaak *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden genoemd.³² Deze *kwekim'ma* en *kwekip'pa* worden gezien als persoonlijke 'beschermers', die de *kra* van *Anana* hebben ontvangen en geschonken hebben aan een aards kind. Ze worden daarom ook wel eens vergeleken met de christelijke beschermengelen of engelbewaarders. De *dyodyo* zijn normaliter afkomstig uit één van de hierboven beschreven *winti*-pantheons en zijn verbonden aan de plaats waar iemand verwekt is. Mensen dienen, net zoals met andere *winti*, rekening te houden met hun *dyodyo* en hen bijvoorbeeld zo nu en dan tevreden stellen of te eren om van bescherming zeker te zijn. Ziekte, tegenslag of ongeluk in het leven wordt niet zelden toegeschreven aan het feit dat iemand niet rein leeft en zijn of haar *kra* en *dyodyo* niet goed verzorgd heeft. *Doti skin* (in dit geval onrein leven, letterlijk 'vuil lichaam') en *saka kra/yeye* ('*kra*-verwaarlozing' of 'geestverlaging', letterlijk het laten zakken van je *kra/yeye*) kunnen niet alleen aan de wieg staan van allerhande onheil en fysiek leed, maar zijn niet zelden ook van invloed op het aanzien van een persoon (zie *e.g.* Van der Pijl 2003). Een sterke *kra* staat namelijk voor zaken als zelfrespect, zelfvertrouwen en voor jezelf opkomen en wordt vaak geassocieerd met eerlijkheid en rechtvaardigheid (zie *e.g.* Wooding 1972: 126; Venema 1992: 74).

Het is, kortom, voor velen van groot belang om de *dyodyo* en vooral de *kra* in ere te houden en te weten wat ze 'verlangen', teneinde het leven enigszins in goede banen te kunnen leiden. Er bestaat dan ook een heel scala aan handelingen en rituelen om de *kra* te verzorgen, vereren en consulteren. De *kra* speelt verder ook een opmerkelijke rol in het denken en praten over het zelf (en anderen). Wekker (1994: 90-93) besteedt hier de nodige aandacht aan en laat zien dat de wintiterminologie, vooral een woord als *kra* of één van de synoniemen hiervoor, een welhaast onuitputtelijke bron biedt om te refereren aan 'ik'. Zij spreekt onder meer van een zeer rijke etnosemantiek met betrekking tot het zelf en een polymorf of dynamisch Ik-systeem. De *kra* kan verder, net als andere *winti*, het handelen van mensen in grote mate beïnvloeden en/of 'verklaren'. Zo kan het gebeuren, zoals ook Wekker (1994: 87) aangeeft, dat iemands *kra* iets anders wil dan zijn of haar 'ik'. Hierbij is het zelfs mogelijk dat de persoon in kwestie 'zichzelf als persoon' (zijn of haar 'ik') even opzij zet om naar de *kra* te luisteren. Mensen kunnen dit laatste vrijwillig doen of zich hiertoe gedwongen voelen (zie *e.g.* Van der Pijl 2003: 109-110). Eén en ander stelt mensen in staat om op verschillende momenten en in verschillende contexten verschillende aspecten van het zelf naar voren brengen, en bepaalde handelingen of gedrag uit te leggen. Wekker (1994) grijpt deze kwaliteit aan om een Creoolse meervoudige subjectiviteit te schetsen, die plooibaar, transitioneel, samengesteld en strategisch interactionistisch is.³³ Ik zou nog een stapje verder willen gaan door te spreken

³² *Kweki* heeft hier de betekenis van grootbrengen/opvoeden. Buiten de wintiterminologie zijn *kwekim'ma* en *kwekip'pa* de (pleeg)moeder en vader die een kind verzorgen en grootbrengen. *Umadyodyo* en *mandyodyo* worden eveneens gebruikt om de vrouwelijke en mannelijke *dyodyo* aan te duiden.

³³ Ze plaatst deze Creoolse subjectiviteit vervolgens tegenover een, in haar optiek, westerse modernistische pre-occupatie met het zelf als een authentiek, unitair, verzelfstandigd, vaststaand en begrensd 'ik'. Een wat achter-

over een Creoolse dividualiteit (zie Van der Pijl 2003), waarbij personen als loci van (spirituele) relaties in staat zijn zich daadwerkelijk te splitsen (cf. Strathern 1988, 1990; Douglas 1995).

De *yorka* vormt, tot slot, het derde component van de menselijke spirituele drie-eenheid en begint eigenlijk pas een rol te spelen wanneer de mens overlijdt. We zullen hem of haar derhalve nog veelvuldig tegenkomen. Er bestaan nogal wat verschillende opvattingen over wat er na een overlijden exact gebeurt met de verschillende componenten uit de hier besproken triade, waarbij vooral het tijdsbestek en het verband tussen de verschillende *winti* bron van onduidelijkheid en onenigheid zijn.³⁴ In de volgende hoofdstukken zullen we nader kennismaken met verscheidene percepties ten aanzien van een eventueel leven na de dood en de plaats van de *yorka* (als geest of ziel van de overledene) hierbinnen. Alhier wil ik volstaan met een korte beschrijving van de *yorka* als laatste element uit de spirituele triade. Over het algemeen wordt deze *winti* beschouwd als dat deel van het spirituele wezen dat na iemands dood naar *dedekondre* (dodenrijk) gaat, waar het zich voegt bij de *kabra* (voorouders) en andere overleden verwanten. Hierbij wordt aangenomen dat de *yorka* de ervaringen die de mens tijdens zijn leven heeft opgedaan, behoudt en hiermee blijft voortleven in het land der doden (cf. Wooding 1972: 133). Naast deze ervaringen behoudt de *yorka* ook de karaktertrekken van zijn of haar menselijke evenknie. Eén en ander leidt tot de veronderstelling dat een persoon die tijdens zijn of haar leven goed was, een goede *yorka* zal hebben, en een persoon die tijdens het leven slecht was, een slechte. *Yorka* kunnen verder een bijzondere rol (blijven) spelen in het aardse bestaan: ze hebben de macht om hun familieleden te beschermen of (met ziekte) te straffen en kunnen om verschillende redenen nabestaanden behoorlijk lastig vallen. We zullen in de volgende hoofdstukken zien dat *yorka* niet altijd (direct) overgaan naar het dodenrijk, maar kunnen blijven dwalen. In zo'n geval wordt meestal aangenomen dat overleden personen zich (nog) niet met de dood kunnen verzoenen en nog deel aan het leven willen hebben of dat de rituelen voor de dode niet goed zijn uitgevoerd, waardoor er geen goede scheiding (*prati*) met de nabestaanden heeft plaatsgevonden en de *yorka* van de overleden persoon nog niet naar het dodenrijk kan vertrekken. Bijgevolg blijven *yorka* zich ophouden en niet zelden manifesteren in de omgeving of dromen van nabestaanden. Vaak kunnen ze dan worden waargenomen, precies zoals zij waren toen zij nog leefden. Rondzwerende *yorka* worden echter ook wel in andere gedaanten waargenomen of maken zich kenbaar via een specifieke geur.³⁵ Goede *yorka* zijn mensen echter gunstig gezind en laten zich niet gemakkelijk waarne-

haalde dichotomisering, gezien ook zogenaamde westerse opvattingen over identiteit en zelf doorspekt zijn met (postmodernistische) ideeën over meervoudigheid, fragmentatie, relationaliteit en veranderlijkheid.

³⁴ Zo bestaan er binnen de literatuur onder meer de volgende opvattingen: de *kra* verandert in een *yorka* (Stephen 1998a: 37); de *kra* gaat terug naar de *dyodyo*, met wie ze één worden, en de *yorka* gaat naar het dodenrijk (Wooding 1972: 133); de *kra* splitst zich en één deel gaat terug naar levensbron (*Anana*), het andere deel gaat naar het dodenrijk (Banna & Moy 1991: 25); de *kra* gaat naar *Anana* en de *yorka* blijft achter op aarde (Schoonheyem 1980: 65). Ook onder mijn informanten bestond er, zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien, geen eensgezindheid over wat er precies gebeurt met de verschillende menselijke *winti* na een overlijden.

³⁵ Banna & Moy (1991: 88) schrijven dat de *yorka* een geur van *dran* (alcohol, rum) en formaline verspreidt. En dat is geen hele vreemde geurbeleving of -associatie als we bedenken dat *dran* en formaline twee belangrijke

men. Ze worden vereerd door bijvoorbeeld voedseloffers en dans aan het begin van bepaalde winticeremonieën. Boosaardige *yorka* daarentegen kunnen mensen flink dwarszitten en kwaad doen. Als een *yorka* verschijnt, spreekt deze de taal die de overledene sprak toen hij of zij nog leefde, maar dan wel op een nasale wijze waardoor het nauwelijks verstaanbaar is voor niet-ingewijden (Muler 1988; Schoffemeer 1988). Na verloop van tijd krijgt een overledene de status van voorouder en ‘verandert’ de *yorka* (*yooka*) in een *kabra* (*kaaba*) of *profen*. Deze voorouder-*winti* kunnen een belangrijke rol spelen in het leven van zowel Creolen als Marrons. Daar waar Creolen echter vooral een beroep doen op de voorouders in geval van *nowtu*, hebben de *kaaba* van Bosnegers een opvallende plaats in het alledaagse leven. Met name in het binnenland wordt onder Bosnegers veel waarde gehecht aan ‘voorouderverering’ en worden de *kaaba* bij verscheidene gelegenheden aangeropen om bescherming of hulp te bieden. Als dank en beloning voor hun bijstand wordt op gezette tijden een voedsel-, drank- of plengoffer gebracht (cf. Muler 1988).

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

Kruis: zending, missie, religieus pragmatisme & eclecticisme

Te soema jam alla presiri vo kondre
dem lafoe dem singi tee trawan verrondro
dem Dansi, dem hoeroe, dem soetta, dem droengoe
na irri Prefoeroe vo kondre dem Soengoe,

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

te vo dem de dorro da Liebitem dia,
ke sani tan loekoe dem sama dan janda?
wan ogri, wan Pina, di node vo taki
O soema drai lebi bifo a kom lati.

[Wie alle genoegens van het leven geniet
lachen, spelen, zingen en dansen
't vlees vrolijk naar hartelust
zo dat zij in lichtzin dronken
en in zonde verzonken
door dit leven heentuiemelen
tot zij vaak zo sterven:
maar ach wat wacht hen dan?
Vreselijke kwelling en pijn zonder einde
Daarom o mens, bekeer je, bedenk je
voordat het te laat is.]³⁶

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

De gereformeerde geloofsleer en de hervormde kerk, die in Suriname als respectievelijk staatsreligie en staatskerk fungeerden, en de lutherse gemeente, die in 1741 een eigen kerk mocht stichten, zijn dan ook van geringe betekenis geweest in zending en bekering. Zowel de hervormde als lutherse kerken bestonden aanvankelijk geheel uit blanken, die niet alleen een desinteresse toonden voor bekeringswerk, maar ook regelmatig weerstand boden tegen evangelisering onder slaven. Godsdienstoefening leidde binnen hun visie alleen maar tot tijdverlies en had bovenal geen enkele zin, gezien slaven binnen het plantocratische wereldbeeld als inferieure wezens werden beschouwd, die het christendom niet waardig waren. De eerste zendingspogingen werden ondernomen door labadisten, die zich wél geroepen voelden, maar jammerlijk mislukten in hun zendingsinspanningen en reeds in 1732 de kolonie verlieten.³⁷ Het waren uiteindelijk de herrnhutters die de aanzet gaven tot grootschalige kerstening, maar ook dat ging niet zonder slag of stoot.

³⁶ Meissner 1850: 57-58 in Lenders 1996: 282. Het lied was een spontane reactie van zendelingen/bekeerlingen op luid geschreeuw en gedans, waarmee de zij werden geconfronteerd op hun weg naar het ‘heidense dorp’ Gingeh.

³⁷ Zie *e.g.* Van Berkum (1851: 43, 132) en Wolbers (1970 [1861]: 67-70). Inez van Dulleman (2001) voorziet in een fictief, geromantiseerd relaas over het zware, doch gepassioneerde leven van wellicht de bekendste (ex)labadist Maria Sibylla. Er zijn overigens wel wat vroege dopen bekend van niet-blanken in de gereformeerde en hervormde kerk (zie Van Lier 1977 [1949]: 127-128). Vrije kleurlingen en zwarten werden bovendien ook wel gedoopt en als lidmaat opgenomen in de hervormde en lutherse kerken (Hoogbergen & Ramsoedh 2002: 5).

In dienst van de Heiland: herrnhutterzending

In 1734 kreeg de Saksische graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorff, die goede connecties met het Nederlandse vorstenhuis had, toestemming tot prediking in Suriname voor zijn evangelische broedergemeente (ebg), welke bestond uit volgelingen van de eens verketterde Tsjechische priester Johannes Hus (Steinberg 1933: 32-34; Lenders 1996: 53-55).³⁸ In 1735 arriveerden de eerste broeders in de kolonie met de opdracht “bij den gewonen arbeid te onderzoeken, of er onder de *Wilden* (Indianen) en *Mooren* (Negerslaven) iets voor den Heiland te winnen was” (Steinberg: 1933: 35). Hun zendingsmissie boekte aanvankelijk weinig succes. Om eerder genoemde redenen zagen plantagehouders weinig in de bekeringsidealen, terwijl met name de gereformeerde blanke elite ronduit vijandig stond tegenover de herrnhutters, die als buitenstaanders, zelfs kettters en “schadelijke dwaalleeraars” werden beschouwd (Steinberg 1933: 39; Lenders 1996: 74, 75). Kerstening vormde bovendien een ernstige bedreiging voor het koloniale productiesysteem. Bekering zou namelijk betekend hebben dat de meesters erkenden dat slaven mensen waren, aan blanken gelijk – dus met recht op vrijheid – hetgeen één van de belangrijkste argumenten vóór slavernij zou ontmantelen. Na enige jaren van tegenwerking kregen de zendelingen dan ook wel toestemming om onder de Indianen te prediken (zie *e.g.* Steinberg 1933: 47-81; Vernooij 1989) en werden ze later van gouvernementswege zelfs gevraagd om bekering van de ‘weggelopen slaven’, de Bosnegers, ter hand te nemen (Lenders 1996: 74, 140-141), maar werden zij nog steeds ver van de slavenbevolking gehouden.³⁹

De zendingsarbeid onder de *Busnenge* verliep, ondanks het fiat van het gouvernement en zonder tegenwerking van blanke zijde, weinig voorspoedig. Nadat in 1760 en 1762 vrede was gesloten met respectievelijk de Ndyuka en de Saramaka trokken in 1765 enkele broeders het binnenland in. Het gouvernement zag in de zendelingen “de beste, betrouwbaarste en goedkoopste politie” (Weiss 1919: 104). De *Busnenge* op hun beurt zagen deze zendelingen, niet onterecht, als verlengstuk van het gouvernement, hetgeen de nodige argwaan en onwelwil-

³⁸ Deze gemeente en haar leden zijn onder verschillende benamingen bekend, zoals Moravische broedergemeente (naar één van de oorspronkelijke thuishavens Moravië), herrnhutters (naar het dorp Herrnhut, dat na botsingen met de rooms-katholieke kerk als toevluchtsoord diende en waar de gemeente uitgroeide tot oecumenische gemeenschap) of kortweg broedergemeente. In Suriname wordt de gemeente officieel Evangelische Broeder Gemeente Suriname (EBGS) genoemd, maar worden andere benamingen ook veelvuldig gebruikt. In het Sranantongo wordt de gemeente met *anitri* aangeduid. Ik zal de verschillende benamingen afwisselend gebruiken en hanteer daarbij, net als bij andere religieuze denominaties, geen hoofdletters. Zie voor een uitgebreide ontstaans- en zendingsgeschiedenis van de evangelische broedergemeente (in Suriname) Steinberg (1933) en Lenders (1996).

³⁹ Ook Sens (2001: 92) schrijft dat plantage-eigenaren “mordicus tegen bekering en onderricht van hun slaven [waren]”. Zendelingen die plantages bezochten werden op allerlei manieren tegengewerkt en als motief geeft deze auteur eveneens het angstige idee dat “bekering de slaven gelijkwaardig aan blanke christenen maakte”, daarnaast noemt ze ook de angst voor rebellie en opstand. Dit angstig verzet van plantage-eigenaren en andere blanke overheersers moet wellicht iets gerelativeerd worden. Grootscheepse kerstening was aanvankelijk geen ‘protestants ideaal’, dit kwam pas later (gedurende de negentiende eeuw) op. Het naar voren geschoven motief van plantage-eigenaren en anderen kan bovendien ook onderdeel zijn van een herinterpretatie van de slavernij- en kersteninggeschiedenis of canon met daarin een hoofdrol voor brute koloniale. Slaven konden (door manumissie) in theorie vrij zijn. Dat laatste was (vanaf 1832) overigens alleen mogelijk voor bekeerlingen.

lendheid opleverde. Met name de Ndyuka voelden er weinig voor om de zendelingen toe te laten, waardoor het bekeringswerk zich vooral richtte op de Saramaka. En hier leek het er aanvankelijk op dat de zending vruchten zou gaan afwerpen. In 1771 liet Alabi (of Arabi), zoon van de voormalige Saramakaanse *gaama* Abini en later zelf *gaama* van de Saramaka, zich dopen. Hij gaf zich hierbij de doopnaam Johannes en zou zijn nieuwe geloof tot zijn dood in 1821 trouw blijven. Johannes Alabi betekende voor de zendelingen een enorme steun: hij vergezelde hen op hun reizen door het binnenland en hielp hen met het vertalen van delen van de bijbel in het Sranantongo.⁴⁰ Ondanks de inspanningen van Alabi en de herrnhutterbroeders volgden weinig stamgenoten echter het voorbeeld van hun *gaama*. Dit lag voor een deel aan het geringe aantal zendelingen dat werkzaam was in deze contreien, waarvan velen bovendien snel ziek werden en een aantal aan malaria stierf.

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

⁴⁰ Zie voor een uitgebreide beschrijving van het leven van Alabi en het zendingswerk onder de Saramaka Price (1990).

Tegenwoordig heeft nog geen tiende van de totale *Busnenge* bevolking zich bekeerd tot het geloof van de broedergemeente en vormt de eens zo verketterde eigen religieus-spirituele beleving van *gaan gadu* en *kaaba* immer een belangrijke pijler onder het *Busnenge*-bestaan.⁴¹ Een uitzondering op dit relaas vormen de Matawai, waarvan al een groot deel bekeerd was vóór de twintigste eeuw. De kerstening van de Matawai heeft een bijzondere plaats in de geschiedenis van het christendom in het Surinaamse binnenland, en kreeg binnen de kronieken van de broedergemeente regelmatig het predikaat ‘merkwaardig verschijnsel’ en ‘nieuw wonder’, daar de bekering grotendeels ‘van binnenuit’ heeft plaatsgevonden (Steinberg 1933: 256). Hoofdrolspeler in dit kersteningverhaal is de profeet Johannes King (ca. 1830-1898).⁴² Deze kleinzoon van de Matawai *granman* Kodjo had via visioenen en dromen de opdracht van God ontvangen om zijn stamgenoten en andere ‘heidense’ *Busnenge* te bekeren. Hij bekeerde zich tot het christendom, liet zich dopen en werd tot evangelist opgeleid. In deze hoedanigheid en voortdurend aangespoord door visioenen slaagde hij er in veel van zijn familieleden en stamgenoten voor het nieuwe geloof te winnen.⁴³

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

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

⁴¹ Het genoemde percentage van een tiende is een eigen schatting, die gebaseerd is op gegevens uit de laatste volkstelling van 1980 (zie Hoogbergen & Ramsoedh 2002).

⁴² Met name in de orale traditie ook wel bekend als Pepe Johanisi of Pepebakisi (De Beet 1995: 31; Green 1974: 64).

⁴³ Johannes King heeft uitgebreide dagboeken nagelaten, waarin naast zijn visioenen en dromen ook zijn leven en werkzaamheden als evangelist beschreven zijn. Zie hiervoor het Rijks Archief Utrecht (EBGS 234-244 Tagebuch Johannes EBG 249-251 Geschiedenis van Maripaston); Freytag (1927); King (1973); De Beet & Sterman (1981); Zamuel (1994); De Beet (1995).

de definitieve beëindiging van de slavenimport, in 1826, trad er echter een opmerkelijke verandering op in de houding van het gouvernement, plantagedirecteuren en slavenbezitters. Zij toonden zich 'ineens' bereid het christendom onder slaven te verbreiden en hun oorspronkelijke weerstand verdween welhaast als sneeuw voor de zon. Drijfveer achter deze kentering was de utilistische gedachte dat het christelijke geloof de slaven zedelijk zou verheffen, waardoor hun gezinsleven 'stabiel' zou worden en er meer kinderen geboren zouden worden. Dit laatste was van groot belang, aangezien er geen toevoer van slaven uit Afrika meer mogelijk was en het sterfteoverschot in de kolonie dus niet meer met nieuwe slavenimporten kon worden aangevuld. Daarbij hoopten de plantage-eigenaren dat een christelijke levenswijze de arbeidsethos van slaven zou verbeteren.⁴⁴ De sociale distantie tussen de blanke elite en slaven moest evenwel gehandhaafd blijven. Het was daarom ook niet gewenst dat slaven tot dezelfde kerk toetraden als hun meesters. Zij mochten slechts lid worden van de 'minderwaardige' kerken, ofwel de broedergemeente en (later) de katholieke kerk, die het predikaat 'volkskerken' zouden krijgen. In de 'blanke kerken', te weten de hervormde of lutherse kerken, zouden nog steeds weinig slavenbekenningen plaats vinden (Lenders 1996: 212).

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

Dat het zwaartepunt toch weer in de stad kwam te liggen, heeft deels met de mobiliteit te maken, die vooral na de beëindiging van het staatstoezicht op gang kwam. Veel vrijen verlieten de plantages en trokken naar Paramaribo. Maar deze vroege urbanisatie verklaart niet alles. De zending in de districten had simpelweg te lijden onder voortdurende weerstand en desinteresse van de slaven en later vrije bevolking aldaar. Velen bleven de eigen (winti) opvattingen trouw en dulden daarnaast geen of slechts oppervlakkig de nieuwe, christelijke religie,

⁴⁴ Het denkbeeld dat een tot christen bekeerde slaaf ook de vrijheid moest genieten, was inmiddels verlaten. Het kwam ook niet meer van pas, hetgeen maar aantoonde dat hardnekkige visies op slaven, ondersteund door bijbel en wetenschap desnoods, gemakkelijk gewijzigd konden worden in geval productie en rentabiliteit in gevaar dreigden te komen (zie ook Sens 2001).

zoals die uitgedragen werd door de herrnhutterbroeders. Vooral de bewoners van Para, die het meest intensief in aanraking kwamen met de religieus-spirituele praktijken en percepties van de *Busnenge*, stonden en staan nog steeds bekend om hun afkeurende of ambivalente houding tegenover de christelijke boodschap (Steinberg 1933: 144; Schoonheym 1980: 44-52). Ook het district Coronie, dat net als Para lange tijd geïsoleerd en grotendeels Creools is gebleven, kent een historie van verzet of een grote onverschilligheid jegens de herrnhutterkerk (Klinkers 1994; Klinkers 1997: 135-136, 140, 143; Lenders 1996: 292-293). Na de emancipatie slaagden bovendien missionarissen, die sinds 1843 een vaste statie te Coronie hadden (Vernooy 1998: 54), erin om meer en meer vrijgemaakte slaven te winnen voor het katholicisme (zie *e.g.* Van Coll 1884; Klinkers 1994). De Creoolse bevolking van Coronie is daarom tegenwoordig overwegend katholiek, waarbij winti, net zoals in de Para, nog steeds springlevend is en niet in het minst de *kabra* een belangrijke plaats innemen in het leven van vele Coronianen of Creolen van Coroniaanse afkomst.⁴⁵

Ondanks deze weerstand in de districten groeide de herrnhutterkerk uit tot een Creolenkerk. Het aantal leden van de stadsgemeente groeide zelfs zo snel, dat de zendelingen van massabekeringen spraken (Lenders 1996: 353). Tot ver in de twintigste eeuw vormde de broedergemeente de grootste christelijke kerk in Suriname. Deze volkskerk of negerkerk, zoals ze in het verleden vooral genoemd werd, bleef desalniettemin lange tijd een *quantité négligeable* of zelfs voorwerp van minachting en antipathie (Steinberg 1933: 217). Het zal niet verbazen dat deze sentimenten vooral afkomstig waren van leden van de “deftige Hollandsche gemeenten” (Steinberg 1933: 219), oftewel de hervormde en lutherse kerken, die de sociale en ook fysieke afstand tussen ‘wij’ en ‘zij’ zolang mogelijk in stand probeerden te houden of in ieder geval hun eigen etnische en culturele identiteit op deze wijze trachtten te manifesteren.⁴⁶ Andersom werd deze afstand in zekere zin ook door Creolen zelf gecultiveerd. Als tegenhanger van de blanke kerken oefende de ebg al aantrekkingskracht uit op slaven en later ook op hun nazaten. Tot op de dag van vandaag wordt *anitri* nog met grote regelmaat en vaak niet zonder trots geassocieerd met een ‘echte’ volkskerk, de kerk van de volkscreolen, of zwarte kerk: *blakaman kerki*. Het predikaat grootste kerk heeft de ebg echter af moeten staan aan de katholieke kerk die, zoals we hieronder zullen zien, na een moeizame start steeds succesvoller werd in zijn bekeringsactiviteiten onder het Afrikaans-Surinaamse volksdeel.

⁴⁵ Ik sta stil bij de kersteninggeschiedenis van de districten Para en Coronie, omdat een deel van mijn Creoolse onderzoekspopulatie in Paramaribo Coroniaanse of Paraanse wortels had. De band met het district en de plantage is en blijft in veel gevallen sterk, hetgeen vooral in het geval van nood (*nontu*), tegenspoed, ziekte of dood tot uitdrukking komt. Verder wil ik opmerken dat er aanzienlijke verschillen bestaan tussen de ontwikkeling en beleving van winti in deze twee districten. Enkele van mijn informanten, afkomstig uit Coronie, beweren dat winti niet altijd zo’n grote rol speelde in dit district, dat het ‘vroeger’ geheel was verdwenen of zelfs niet bestaan heeft en als een ‘noviteit’ uit andere districten is gekomen (zie ook Klinkers 1994: 39; 1997: 140).

⁴⁶ In 1960 nog werd er door Nederlandse migranten in Suriname zelfs een nieuwe, gereformeerde kerk gesticht. Deze kerk zou tot haar opheffing in 1984 een ‘witte’ kerk zijn, *bakrakerki*, voor de veelal tijdelijk in Suriname wonende Nederlanders. Jones (2002) geeft aan dat deze kerk niet zozeer een sacrale betekenis voor haar leden had, maar veeleer een functie vervulde in het markeren van hun etnische identiteit.

Een kruis voor een kankantri: de katholieke missie

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

Aldus verzuchtte pater Pelleprat in 1655 (in Fulgentius 1983 [1934-1939]: 42). Zijn beklag zou tekenend worden voor het katholieke bekeringswerk, dat aanvankelijk vele obstakels heeft gekend. Vanaf de vroegste wording van de kolonie zinspeelden katholieke geestelijken op actieve deelname in de Surinaamse kerstening, met als hoogste doel: “zielen winnen voor God” (Bossers 1884: 22; Fulgentius 1983 [1934-1939]: 53). Maar lange tijd werd dit streven danig gefrustreerd. Naast de geringe belangstelling voor bekeringswerk in de jonge kolonie, brachten de Zeeuwse veroveraars in 1667 het calvinisme met een streng antikatholieke houding. Ook na de Zeeuwse overdracht van de kolonie aan de Geotroyeerde Sociëteit Suriname veranderde er weinig aan het antipapisme (Hartsinck 1770: 645-646). Bovendien kampte de katholieke missie met een gebrekkige financiële positie. Tegenwerking, hoon, hongersnood en ziekte vormden het lot van de eerste missionarissen, die vaak maar korte tijd en in alle heimelijkheid hun werkzaamheden uitvoerden.⁴⁷

Dientengevolge waren er vóór de negentiende eeuw nauwelijks katholieke priesters te vinden in Suriname (Vernooij 1998: 16-25). Door onder meer een soepelere houding van de koloniale autoriteiten kon hierin verandering optreden en verwierf de katholieke gemeente langzamerhand een rechtmatige plaats in de samenleving (zie *e.g.* Vernooij 1998: 29-30). Deze verbeterde positie en voorzichtige activiteiten zoals ziekenzorg en andere ‘liefdewerken’ legden uiteindelijk het fundament voor een opvallende groei, die zich enkele decennia voor de afschaffing van de slavernij inzette en na de emancipatie gestaag doorzette (Abbenhuis 1966, tabel 10, PP.; Vernooij 1998: 40-41, 53-54). We moeten hierbij niet vergeten dat deze groei ook alles te maken had met de al eerder genoemde koppeling van het staatsburgerschap en manumissie aan toetreding tot één of andere christelijke (of Joodse) denominatie, waardoor het moeilijk aan te geven is in hoeverre er sprake was van een daadwerkelijke omvangrijke bekering tot het katholieke geloof. Vernooij (1998: 58-59) spreekt daarom ook wel van “katholiek op z’n Surinaams”, waarbij bijvoorbeeld de katholieke dogma’s omtrent het monogame huwelijk, de wettigheid van kinderen bij het doopsel en de regelmaat van het bijwonen van kerkdiensten niet zo nauw werden (en worden) genomen. Dit gold voor de nieuwe parochianen die zich tot het katholicisme hadden gewend, maar evengoed voor lokale priesters, die veel door de vingers zagen. Zo was de katholieke kerk erg snel met dopen en doopten priesters ook gemakkelijk zieken en stervenden om hen de “eeuwige zaligheid” aan te zeggen (Vernooij 1998: 59; Vernooij 1996: 25-26).

⁴⁷ Zie *e.g.* Fulgentius (1983 [1934-1939]: 44-53, 67, 76-77). De Surinaamse auteur Albert Helman (1967 [1952]: 111) schetst een (fictief) priesterbeeld, dat de ontberingen van de katholieke missie prachtig belichaamt.

De katholieke geestelijken waren echter niet zo soepel ten aanzien van winti en gaan gadu. Integendeel, ze bleken net zo rigide als hun herrnhutterbroeders en -zusters: de ‘afgoderij’ van slaven en hun afstammelingen moest vervangen worden door het christendom. Voor deze houding is niets karakteristieker dan de daad van de bijzonder ijverige pater Wennekers. Deze priester liet, in 1821, op de plantage La Ressource een *kankantri* omhakken. De boom, die de slaven vereerden, werd door Wennekers en de zijnen als afgodisch beschouwd. Op de plaats van de omgehakte *kankantri* ‘plantte’ hij een kruis. Een duidelijker signaal, dat nog op vele plaatsen herhaald zou worden, kon er niet gegeven worden.⁴⁸ Er waren ook subtielere methoden om de ‘heidene[n]’ kennis te laten maken met het katholicisme en het ‘evangelie door het kruis’. Zo vertaalde dezelfde Wennekers het Latijnse lied *Vexilla Regis* (‘het vaandel van de koning’) in het Sranantongo met *Na Konnu Fragatiki* (zie Wennekers 1822; Vernooij 1996: 26-27; Vernooij 1998: 35; Jabini 2000: 33).⁴⁹ In dit soort ‘vertalingen’ kunnen we een vroege poging tot syncretisering zien, hoewel het gebruik van eigen taal en symboliek, zoals die van *fragatiki*, om de Blijde Boodschap over te brengen wel een sterk instrumentalistisch karakter had en diezelfde *fragatiki* als heidens zinnebeeld van afgoderij net zo hard weer omgehakt of in brand gestoken werd (zie *e.g.* Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 252-283; Vernooij 1996: 59-63; Vernooij 1998: 35).

Bovenstaande strategie wierp vooral in het binnenland weinig vruchten af. Ongeveer een eeuw na aanvang van de boslandzending van de herrnhutters, begaven katholieke geestelijken zich schoorvoetend op het binnenlands missiepad (zie Vernooij 1996: 9, 24, 38-39), waarbij ze dezelfde weerstand en belemmeringen als de ebg-zendingen troffen. Bovendien liepen ze voortdurend achter de feiten aan. Toen bijvoorbeeld de vicaris H. Schaap rond 1879 en 1881 bezoeken bracht aan de Matawai, trof hij vooral mensen die door toedoen van Johannes King al *anitri* geworden waren (Vernooij 1996: 9). Verder was de katholieke kerk maar al te goed op de hoogte van de halfslachtige en mislukte pogingen van de broedergemeente, hetgeen resulteerde in een grote mate van terughoudendheid (zie *e.g.* Bossers 1884: 133). Anderzijds zijn er talrijke aanwijzingen voor een kleinschalige, doch fanatieke kruistocht tegen allerlei binnenlandse vormen van ‘afgoderij’. Net als de herrnhutters hadden ook de katholieken daarbij vooral grote moeite met begrafenissen en rouwbijeenkomsten van de Marrons.⁵⁰

⁴⁸ Zie *e.g.* Vernooij (1996: 26, 41, 60; 1998: 35, 51-52). Ook in het geschiedenisonderwijs op de Surinaamse katholieke scholen werd melding gemaakt van deze gebeurtenis (*e.g.* Verrijt 1957 [1952]: 109). Jabini (2000) ontleent aan deze gebeurtenis de titel voor zijn boek over de Surinaamse kerkgeschiedenis.

⁴⁹ In Bosnegerdorpen is de *fragatiki* een soort vlaggenpaal waar gebeden, geplengd en geofferd werd. Het dient nog steeds als één van de gebedsplaatsen waar geesten van overledenen en voorouders vereerd en geconsulteerd worden en rituelen plaatsvinden. De *fragatiki* is bekend onder verschillende benamingen. Zo spreken de Ndyuka doorgaans over *faaka tiki* (zie *e.g.* Thoden van Velzen & Van Wetering 1988: 20, 41, 227). Saramaka en Matawai gebruiken veelal de term *jaaga-* of *jaaka pau* (zie *e.g.* De Beet & Sterman 1981: 240). Steinberg (1933: 247) spreekt over *tikki-bribi*, ofwel paal-geloof. Ook de benamingen *asau pau* en *yooka jaaka tiki* worden gebruikt (*e.g.* Vernooij 1996: 35), net zoals Creoolse ‘verbasteringen’ als *fragapaw*. Creolen spreken verder ook wel van *posu* of *postu* (letterlijk: post).

⁵⁰ Deze laatste werden psalmpartijen genoemd en waren voortdurend onderwerp van kerkelijke discussie en verboden (zie Vernooij 1996: 27-28). De volgende hoofdstukken zullen nog uitvoerig ingaan op deze houding en de consequenties hiervan voor hedendaagse praktijken en opvattingen.

De strijd om de Bosnegerzielen was al met al verre van eenduidig en bleek meerdere dimensies te hebben. Niet alleen moesten (potentiële) bekeerlingen beschermd worden tegen de zogenaamde afgodische invloeden van hun familie, dorps- of stamgenoten – er zijn zelfs voorstellen geweest om dorpen van alleen maar katholieken te stichten (Vernooij 1996: 50; Vernooij 1998: 63-64) – tegelijkertijd waren de zogenaamde heidenen inzet van een langdurige concurrentiestrijd tussen de katholieke kerk en de ebg. Net als de broedergemeente heeft de katholieke kerk evenwel nooit écht vaste voet aan boslandgrond weten te krijgen. Het systeem van *wakakerki*, letterlijk wandelende kerk, waarbij priesters korte bezoeken aan dorpen brachten, vormde hierbij een belangrijk manco. De rondtrekkende missionarissen hadden simpelweg weinig of geen vat op de religieus-spirituele oriëntaties en praktijken van de *Busnenge*, die in de perceptie van de kerk meestentijds aan “hun lot waren overgelaten en dus hun eigen ding konden blijven doen” (Vernooij 1996: 47). Van daadwerkelijke (grootschalige) bekering vanuit kerkplanting is daarom geen sprake geweest. Dat de katholieke kerk zich toch heeft weten te vestigen onder de eigengereide binnenlandbewoners kan, naast investeringen in organisatie, kadervorming en opleiding van catechisten, vooral toegeschreven worden aan activiteiten op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, sociale- en economische ontwikkeling.⁵¹ Wederom kunnen we ons afvragen in hoeverre deze aanvaarding van de kerk is samengegaan met een wérkelijke acceptatie en internalisering van de christelijke boodschap. De priester Joop Vernooij (1996: 131), die meer dan dertig jaar gewoond en gewerkt heeft in Suriname, zet duidelijk zijn vraagtekens bij “het evangelisch gehalte” van christenen onder de *Busnenge*:

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

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

⁵¹ Volgens de laatste volkstelling in 1980 had de katholieke kerk 7.817 leden onder de *Busnenge*. Dat was ruim zes procent van de toenmalige totale *Busnenge* populatie. Ook hier is de katholieke kerk de broeder gemeente, met 6.924 leden, voorbijgestreefd (Vernooij 1996: 12).

herrnhutters (Van Lier 1971 [1949]: 213; *Vijfde algemene volks- en woningtelling 1980* Algemeen Bureau voor de Statistiek 1992).⁵²

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

Rijstchristen, emancipatie en pragmatisch geloof

Een neger die kan lezen bezit daarmee een onberekenbare schat. Als hij verkocht wordt of overgeplaatst en geen onderwijs meer kan volgen, zal hij niet terugvallen tot het heidendom, want hij kan het voedsel voor het hart, het Nieuwe Testament, meenemen en hij kan het woord van God aan anderen meedelen.⁵³

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

⁵² Hoewel zowel missie als zending actief zijn geweest in evangelisatie en bekering van de Aziatische populatie in Suriname, respectievelijk de Chinezen, Hindostanen en Javanen, zijn deze kersteningpogingen weinig succesvol geweest. Zo is nog geen vijf procent van de Hindostanen en Javanen overgegaan tot het christendom (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 9). Het gros van de leden van beide kerken is derhalve van Afrikaans-Surinaamse afkomst, in het bijzonder Creools. Vernooij (1998: 216) geeft aan dat het aantal katholieken in Suriname overigens nog steeds groeit. In 1995 waren er, volgens zijn gegevens, 91.000 katholieken.

⁵³ *Berichten uit de Heiden-Wereld* 1830: 23 in Lenders 1996: 263.

van zending en missie was, tot ver in de negentiende eeuw beperkt tot het leren lezen uit de bijbel en het aanleren van christelijke liederen (*e.g.* Lenders 1996: 106).

Niet alleen had het meeste onderricht een duidelijke bekeringsstrekking, het vormde ook een belangrijk middel in de onderlinge strijd om zielen. Zo konden de herrnhutters moeilijk voldoen aan bepaalde gouvernementsvoorschriften, zoals onderwijs in het Nederlands gegeven door bevoegde leerkrachten. De missie bleek veel beter in staat om aan deze eisen tegemoet te komen en kon op die manier de concurrentie met herrnhutterzending aangaan, hetgeen in de jaren twintig van de twintigste eeuw zelfs ontaardde in een felle schoolstrijd. In protestantse kringen werd nadrukkelijk gewezen op het dreigend gevaar van verroomsing van de kolonie en er ontstond actie tegen katholieke scholen. Dit laatste mocht niet veel baten, want de missie ging haar eigen gang. Bovendien stonden de katholieke scholen hoog aangeschreven (Vernooij 1998: 96-97). Dit laatste had alles te maken met aanzien en kwaliteit, die het onderwijs van de ebg en katholieke kerk te bieden had. “Wij nemen onze leerkrachten uit het negervolk, terwijl het gouvernement de haren uitsluitend uit de lichtgekleurde, hollandsprekende bevolking kiest” verklaarde een ebg-preses eens het gebrekkige niveau van het herrnhutteronderwijs (in Lenders 1996: 366). De katholieke kerk, haar instituties en leden waren daarentegen, net als gouvernementsinstellingen, “meer overheellend naar de mensen van stand, naar de lichtgekleurden, naar de rijkeren” (Vernooij 1998: 224). In een sterk gesegregerde samenleving, waar kleur en status tot ver in de twintigste eeuw nauw verbonden waren met elkaar, was dit niet zonder gevolgen. Lidmaatschap van de katholieke gemeente en/of van haar instituten, zoals de katholieke scholen, was zeker voor veel Creolen een middel tot aanzien en eventuele stijging op de maatschappelijke ladder. Hierdoor oefende de katholieke gemeente een paradoxale aantrekkingskracht uit op met name personen uit de donkergekleurde volksklasse, die zich tegelijkertijd aangelokt en achtergesteld voelden door deze kerk aan haar instellingen. De gevolgen hiervan zijn nog steeds merkbaar, getuige onderstaande ‘bekentenis’ van een van mijn wat oudere informanten:

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

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

de verklaring voor katholieke- of herrnhuttervestiging. Pater Vernooij kent legio (recente) voorbeelden:

Dus bijvoorbeeld Pkin Slee daar is een rk-school. Het dorp is niet rk hoor, dus het is gewoon, laten we zeggen, heidens, maar d'r is een rk-school... De mensen vroegen om een school en die broedergemeente eist natuurlijk van ja, we gaan niet zomaar een school zetten, d'r moeten wat bekeringstoestanden zijn of een kerk moet er bij zijn. Nou, dus die broedergemeente weigerde en toen zijn ze bij de rk aanbeland en die wilden natuurlijk wel [...] Langetabbetje, grote ruzies gehad, drie internaten waren d'r... En die Bosnegers die wisten natuurlijk ook van die strijd tussen rk en ebg en die wisten ook: jongens, als we rk worden, dan krijgen we dit en dat, en als we ebg blijven niet [...] het is dus gewoon, ja, politiek en toevalligheid.⁵⁴

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

De zendelingen werden in hun werk veelal bijgestaan door *dinari*, bekeerde en gedoopte helpers of dienaren die zich vaak in kleine groepen bekommerden om de zielzorg van hun gemeenteleden. Deze *dinari* namen veelal uit eigen beweging talrijke initiatieven en hun aantal groeide snel. Zo werden er zang- en gebedsgroepen opgericht, werd er in 1836 een weduwen- en wezenkas in het leven geroepen en kwam reeds in 1844 het eerste zieken- en begrafenisfonds tot stand (Steinberg 1933: 114, 138; Lenders 1996: 273-274). Er zouden vele initiatieven en fondsen volgen, waarvan enkelen nog steeds, zij het veelal symbolisch, functioneren. Met name in de stad oefenden de (ere)functies van *dinari* een grote aantrekkingskracht uit op vooral oudere vrouwen, die in de rol van *dinari* “gelegitimeerde mogelijkheden [vonden om] elkaar regelmatig te ontmoeten en initiatieven te ontplooien, om elkaar te helpen en ondersteunen” (Lenders 1996: 273). Lenders (1996: 272-274) geeft deze functies zelfs als belangrijkste reden voor het grote aantal vrouwen binnen *anitri*. *Dinari* werden en worden zeer gewaardeerd en hebben tegenwoordig nog steeds een belangrijke plaats in de Creoolse (kerkelijk) gemeenschap. Met name *dinari* die georganiseerd zijn in zogenoemde lijkbewassers- of afleggersverenigingen en zich ontfermen over het lichaam en de zielsrust van overledenen,

⁵⁴ Pkin Slee is een Saramakadorp aan de Boven-Surinamerivier. Langetabbetje (Langatabaki) is een Ndyukadorp aan de Marowijnrivier.

kwijten zich onverminderd van een belangrijke taak. In de volgende hoofdstukken zullen we nog uitgebreid kennis met hen maken.

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

Uiteraard hebben de herrnhutters hun ‘monopoliepositie’ op het gebied van gezondheidszorg allang verloren. De Surinaamse staat heeft in de loop der tijd de verantwoordelijkheid voor tal van ‘liefdewerken’ op zich genomen, terwijl ook de katholieke kerk zich op dit terrein steeds meer op de voorgrond drong. Met name door de zorg voor *boasi*-patiënten (leprapatiënten) wisten de katholieken zich flink te profileren (zie *e.g.* Steinberg 1933: 174-175; Lenders 1996: 371-375; Vernooij 1998: 72). Katholieke ziekenzorg ging evenwel regelmatig gepaard met publiek gekrakeel en in plaats van te integreren in de calvinistische samenleving, die sterk verdeeld was over de positie van de katholieken, werd de kerk gedwongen om eigen instituties op te richten. Een opgave waar de katholieke gemeente vooral baat bij leek te hebben. Ze wilde zichzelf immers “groot en omvangrijk” maken (Vernooij 1998: 77). In 1916 werd het eigen Sint Vincentius Ziekenhuis ingezegend. Naast de verpleging van melaatsen en andere zieken, waren de katholieken bovendien actief in de wezenzorg en hadden ze een eigen ziekenfonds. Daarnaast ontwikkelde de katholieke kerk in de loop van de twintigste eeuw allerlei initiatieven op sociaal-economisch vlak, van begrafenis- en spaarverenigingen tot ontwikkelingwerk en werkgelegenheidsprojecten (zie *e.g.* Vernooij 1998: 83-88, 111, 132-134), hierbij werden voor het binnenland speciale stappen ondernomen (zie Vernooij 1996: 104-106, 141; Vernooij 1998: 149-150, 206-207). Het waren uiteraard ook deze initiatieven die de katholieke kerk een attractieve kerk maakten. Mensen wilden er graag bij horen, in de hoop een graantje mee te kunnen pikken van het ‘rijke roomse leven’ of op zijn minst de status die daar bij hoorde. Net als de broedergemeente is de katholieke kerk tegenwoordig nog steeds actief op vele sociaal-economische terreinen.

Door zich sterk te profileren op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg en sociaal-economische ontwikkeling heeft de katholieke kerk de nodige leden aan zich weten te binden. Hierbij had de rijke katholieke gemeente, na een moeizame start, het voordeel dat zij meestal

voldoende middelen ter beschikking had, hetgeen de uitstraling van weelde en ‘het goede leven’ alleen maar versterkte en haar aantrekkelijkheid vergrootte. Nog steeds staan bepaalde katholieke voorzieningen, zoals het Sint Vincentius Ziekenhuis, zeer goed bekend.⁵⁵ In combinatie met de eerdergenoemde mildere houding tegenover bekeerlingen, bijvoorbeeld ten aanzien van monogamie, echtelijke trouw en seksualiteit, heeft de katholieke kerk steeds meer terrein weten te winnen op de broedergemeente. Ook de rijkdom aan ceremonieel, rituelen en roomse pracht en praal heeft bijgedragen aan de populariteit van de katholieke kerk. Verschillende experts op het gebied van de Surinaamse kerkgeschiedenis refereren aan deze (uiterlijke) bekeringen van de katholieke kerk en het gebrek hieraan bij de “sobere protestantse kerken” (Vernooij 1998: 225). De socioloog Jap-A-Joe drukt het simpelweg als volgt uit:

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

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

Zo is het momenteel in het bosland nog al eens het geval dat mensen, op latere leeftijd, voor het christendom en dan voor de katholieke Gemeente kiezen om de familie bij overlijden te behoeden voor alle verplichte activiteiten in verband met begrafenissen en rouw, waar nogal wat geld in gaat zitten.

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

Blakaman kerki & identificatie

Vreemdgenoeg is de katholieke kerk, ondanks al haar ‘voordelen’ en omvang, niet uitgegroeid tot de volkskerk die de ebg is of pretendeert te zijn. Een belangrijke reden hiervoor is dat de katholieke kerk en haar instituties lange tijd een te Nederlands karakter hebben gehad en volgens niet weinigen nog steeds hebben. Dit komt duidelijk tot uiting in bijvoorbeeld personeelsbestand⁵⁶, gebruik van taal en invulling van de liturgie (e.g. Vernooij 1998: 89, 99-100).

⁵⁵ Saillant detail is wellicht dat ‘het Vincentius’ daardoor wel beschouwd wordt als een eliteziekenhuis, dat er discriminerende praktijken op na zou houden. Zo zou het hospitaal een arme, onooglijke aids-patiënt de toegang geweigerd hebben, wist een medewerkster me te vertellen. Ook het Academisch Ziekenhuis is overigens vrij recentelijk beticht van ‘hulpweigering’ aan een aids-patiënt, waarop deze overleden zou zijn (zie de artikelen ‘Aids-patiënt sterft na ‘hulpweigering’ AZP: ‘Wij behandelen geen aidspatiënten’ en ‘AZP tilt zwaar aan kwestie overleden aidspatiënt’ in *De Ware Tijd* van 9 en 10 maart 2006).

⁵⁶ Daar waar de ebg ongeveer bij aanvang van zending al gebruik maakte van ‘eigen’ bekeerlingen (Steinberg 1933:113) en Creoolse gemeenteleden opleidde tot evangelist en *masra* of *leriman* (leermeesters, onderwijzers), bleef de katholieke kerk in haar activiteiten sterk steunen op Nederlandse medewerkers. Al in de achttiende eeuw kan er gesproken worden van een ‘zwarte elite’ binnen de ebg (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001; persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). Ter vergelijking, binnen de katholieke kerk zou het tot 1956 duren voordat er een Surinaamse priester ingezegend zou worden. Het was de enige Surinaamse priester naast ongeveer zestig Nederlandse paters (Vernooij 1998: 120-121). Pas vanaf eind jaren zestig van de twintigste eeuw zou het aantal

We zullen verderop zien dat deze zogenoemde *P'tata* (Nederlandse) benadering bij katholieke uitvaartdiensten tot de nodige fricties kan leiden. In het algemeen impliceerde het katholicisme in Suriname tot ver in de twintigste eeuw vooral een Nederlandse vorming, hetgeen onder meer merkbaar is bij personen die opgegroeid zijn binnen streng katholieke gezinnen of katholieke internaten en dito onderwijs hebben genoten. Zij zijn vaak onbekend met de Creoolse *kulturu*, die zich letterlijk buiten hun leefwereld afspeelde. Dit werkt een zekere vervreemding in de hand, maar resulteert niet per definitie in negatieve ondervindingen, zoals Tante Josje me kenbaar maakte. Deze bejaarde Creoolse dame (geboren in 1913) gaf aan nooit veel begrepen te hebben van de *dede oso*, rouwbijeenkomsten, die in haar familiekring plaatsvonden. Na het overlijden van haar ouders werd ze op jonge leeftijd bij de *soeurs* (de zusters Franciscanessen van Roosendaal) ondergebracht, die een internaat leidden aan de Gravenstraat in het centrum van Paramaribo, alwaar ze tot haar achttiende levensjaar heeft gewoond en onderwezen is. Na haar vertrek is ze altijd “dichtbij de Roosendalers gebleven”, zoals ze het zelf zegt. Ze heeft handwerkles gegeven aan leerlingen van een katholieke school en was actief binnen de katholieke jeugdvereniging. Ten tijde van onze gesprekken sleet ze met veel plezier haar oude dag binnen het Fatima Oord, het katholieke bejaardentehuis eveneens aan de Gravenstraat, en vertelde ze me onder andere het volgende:

TJ: Bij de Roosendalers aan de Gravenstraat... daar heb ik mijn opvoeding genoten [...] en mijn contacten waren altijd met de paters... Dus echt wat er buiten gebeurde... cultuur... kan ik echt niet... ik weet niet, ik ben meer Hollands grootgebracht [...]

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

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

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

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

Nederlandse missionarissen (priesters, fraters en zusters) in katholieke instellingen gaan afnemen (zie Vernooij 1998: 214-215).

De katholieke kerk is in de ogen van veel van mijn informanten daarom wel een Creolenkerk geworden, maar nooit een echte *blakaman kerki*. Dit wil niet zeggen dat er geen overeenkomsten zijn tussen beide kerken. Integendeel. De katholieke kerk mag dan ‘witter’ of ‘lichtgekleurder’ zijn, maar had zo’n honderd jaar ná de komst van de eerste moravische zendelingen wel te maken met een christendom, dat zich al genesteld had en een duidelijke herrnhutter-signatuur droeg. Mensen die zich, om welke reden dan ook, bekeerden tot het katholicisme namen vaak bepaalde *anitri*-tradities mee, niet in de laatste plaats op het gebied van doodscultuur. Zo wordt de *anitriberi* (herrnhutterbegravenis), die geheel in het wit wordt uitgevoerd, nog steeds beschouwd als de enige ‘echte traditionele’ Creoolse uitvaart, ook binnen de katholieke gemeente. Samen met het feit dat het Nederlands katholicisme, in vergelijking met de barokke Spaans/Portugese varianten in Zuid-Amerika, toch al een tamelijk sobere insteek had, heeft dit geresulteerd in een soort ‘verherrnhutterd katholicisme’ (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe) of *Moravianised Catholicism* (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 200). Op affiniteit met de strijd voor onderdrukte slaven en volksgerichtheid mogen katholieken echter nog steeds geen aanspraak maken. Dat blijft in de beleving van veel Creoolse christenen exclusief ebg-terrein.

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

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

De broedergemeente en haar (onderwijs)instituten vormden één van de weinige plaatsen, waar met name ‘zwarte Creolen’ door opwaartse mobiliteit respect konden afdwingen en hun stem konden laten horen (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 201; Van Raalte 1973: 97).⁵⁷ “De mondigheid in de gemeente zou een springplank [...] worden naar de mondigheid in de

⁵⁷ In navolging van Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001) spreek ik hier nadrukkelijk van ‘zwarte Creolen’, omdat de ‘lichtergekleurden’ meer mogelijkheden hadden en veelal betere posities innamen binnen de Surinaamse samenleving. Zij voelden derhalve niet of minder de drang om zich binnen de broedergemeente te profileren. De *Busnenge* hebben geen rol van betekenis gespeeld in deze strijd. Hoewel huidskleur en klasse een duidelijk verband kennen, wil het, in weerwil van de mythe, overigens niet zeggen dat alle ‘zwarte herrnhutters’ uit de volksklasse afkomstig waren – vandaar ook de term ‘zwarte elite’.

staat en maatschappij” constateert Van Raalte (1973: 97), waarbij met name een ‘zwarte elite’ van onderwijzers, predikanten en ouderlingen uiting gaf aan gevoelens van onvrede over sociale ongelijkheid en ‘raciale’ discriminatie binnen kerk en samenleving.⁵⁸ Langzamerhand dwongen ‘zwarte Creolen’ hun medezeggenschap af en kregen ze steeds meer vat op besluitvorming binnen de gemeente (zie Steinberg 1933: 182-183; Van Raalte 1973: 202; Jones 1981: 133-134; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 202-204). Vanuit de kerk greep een deel van die elite halverwege de twintigste eeuw vervolgens de macht binnen de Creoolse Nationale Partij Suriname (NPS) (zie Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208; Dew 1978: 103-109; Jap-A-Joe 1988; Ramsodh 2001; Marshall 2003; PP.). Zo hadden deze Creolen nu ook een politiek instrument in handen om invloed uit te oefenen op staat en samenleving, waarbij niet zelden het Creoolse emancipatoire belang en (cultuur)nationalisme werden gediend. In 1960 werd bijvoorbeeld *keti koti*, de herdenking van de afschaffing van de slavernij, tot nationale feestdag verklaard. In 1971 werd de gewraakte wet die afgoderij en daarmee allerlei wintirituelen strafbaar stelde, afgeschaft (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208).⁵⁹

Door deze historie speelt religie een aanzienlijke rol in het Surinaamse politieke, publieke leven en is *anitri* nog steeds duidelijk aanwezig binnen een partij als de NPS: men zingt tijdens bijeenkomsten herrnhuttergezangen uit het *singibuku* en er worden diensten gehouden rondom speciale gelegenheden. Zo was er na de verkiezingen in 2000 en de installatie van de nieuwe regering, waarvan de NPS onderdeel vormde, een speciale dankdienst op *Grun Dyari* (het partijcentrum van de NPS). De nieuwe NPS-president, Ronald Venetiaan, werd bovendien na zijn installatie op het presidentiële paleis gezegend door een broedergemeente dominee.⁶⁰ De theoloog en dominee Jones (1981: 98-100) spreekt in deze over een duidelijke correlatie tussen religie, etniciteit en politiek, en ik zou daar klasse aan toe willen voegen. De NPS wordt door velen ervaren als een *volks*partij, die uit een *volks*kerk is voortgekomen of daar in ieder geval sterke affiniteit mee heeft. Vice versa wordt de broedergemeente als *volks*kerk beschouwd, omdat zij door haar verbondenheid met de NPS wordt geassocieerd met de emancipatie van met name ‘zwarte Creolen’, ofwel de zogenoemde *volks*creolen. Deze verwevenheid van politiek, religie en cultuur is tot op begraafplaatsen te herkennen. Sommige begrafenisnissen, zullen we in hoofdstuk 11 nog zien, hebben bijvoorbeeld erg veel weg van een verkiezingscampagne of partijpolitieke manifestatie (zie ook Van der Pijl 2006). We kunnen hier

⁵⁸ De uitspraak “Zuerst muß unser Volk in der Kirche zur Geltung kommen, dann wird es auch im Staat Einfluß gewinnen”, die al in 1884 opgetekend werd, toont dat dit besef al vroeg aanwezig was binnen de ebg (zie Van Raalte 1973: 97; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001).

⁵⁹ In 1878 werd afgoderij strafbaar gesteld. Wat precies onder afgoderij werd verstaan, was niet duidelijk omgeschreven, maar duidde op “allerlei handelingen van Afrikaanse oorsprong, die dienden om geesten gunstig te stemmen of te bezweren en die nogal eens tot misdaden aanleiding gaven” (Bruijning & Voorhoeve 1977: 16). Ook in het Wetboek van Strafrecht van 1916 werd afgoderij als strafbaar feit opgenomen. Ondanks de wat omfloerste omschrijving staat de wet bekend als ‘het verbod op winti’. Toen in 1971 de wet bij landsverordening geschrapt werd, sprak de Memorie van Toelichting op dit stuk over discriminatie op godsdienstig gebied (Jones 1981: 30).

⁶⁰ Terwijl Venetiaan, als één van de weinige NPS-kopstukken, katholiek is. Hieruit blijkt de verbondenheid van de volkscreoolse NPS met de broedergemeente. Later of bij andere ministers hebben er overigens ook nog op verschillende plaatsen *wasj* plaatsgevonden door wintispecialisten.

mijns inziens spreken van een politiek-religieus syncretisme (*cf.* Jones 1981: 99), waarin naast de in de inleiding van dit hoofdstuk genoemde elementen als vertoog, *agency* en macht, vooral identificatie een belangrijke rol speelt.

Door haar emancipatoire voortrekkersrol heeft de kerk, paradoxaal genoeg, ook steeds meer aan belang ingeboet. Toen eenmaal de stap naar het politieke en publieke domein was gezet, was de kerk niet langer meer nodig als instrument voor opwaartse mobiliteit en/of aanzien (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 208). Bovendien ging de toegenomen mondigheid ook gepaard met een groeiende kritiek op de religieuze instituten zélf. Kopstukken binnen de Creoolse nationalistische beweging stonden lang niet altijd even welwillend tegenover de kerk en vooral vanuit literaire hoek had het kerkelijk gezag flink wat protest te verduren (zie Loswijk 1979; Jones 1981: 77-94). Inmiddels welbekende personen als Papa Koenders en Trefossa bekritiseerden bijvoorbeeld het taalbeleid van de ebg, dat of te Nederlands was (onderwijs) of bestond uit een gemankeerd ‘Negerengels’ (kerktaal), gericht op zielenwinst voor het Lam. Bovenal verzetten zij zich tegen de gepredikte nederigheid en *holi pasiensi* (lijdzaamheid). Latere dichters, zoals Jozef Slagveer, René Mungra en Dobru, gingen nog een stap verder. Zij stelden vooral de spanning tussen het christendom als het enige, ware geloof en de verdrukte wintibeleving aan de kaak (*e.g.* Dobru 1969). Hierbij was de kritiek vooral gericht op het instituut kerk en haar gezagsdragers, die geen of nauwelijks ruimte toelieten aan de ‘eigen dingen’, en was het streven om het christelijk geloof te ontdoen van haar “Europees gewaad” (Jones 1981: 92).

Deze Creoolse nationalisten ambieerden vooral een Creools of Afrikaans-Surinaams christendom en een ‘eigen’ kerkelijke cultuur. Ze zouden hiermee de ‘surinamisering’ of ‘creolisering’ van de traditionele christelijke kerken initiëren, waardoor de *négritude*-gedachte en een zwarte theologie langzamerhand aan invloed konden winnen. We zullen echter zien dat deze strijd nog lang niet beslecht is. Veel kerkelijke leiders traden bovengenoemd streven met argusogen tegemoet. In weerwil van pogingen van allerlei wintispecialisten, die steeds vaker de complementariteit van winti en christendom benadrukken, pakken maar weinig kerkelijke gezagsdragers, geestelijken en theologen de wens en uitdaging van syncretisering aan (*cf.* Sankeralli 1995; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 209).⁶¹ Dit neemt niet weg dat de afhankelijkheid van de kerken door ‘de zoektocht naar respect’ (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001) steeds kleiner is geworden. De christelijke bolwerken van weleer worden steeds vaker gedwongen een stapje terug te doen. De introductie van het pentecostalisme en de opkomst van allerlei evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft hun eens geprivilegieerde positie nog verder verzwakt. Met de komst van nieuwe christelijke stromingen werd het religieus aanbod vergroot, waardoor niet weinigen in hun keuzevrijheid en spirituele ‘eigen-

⁶¹ Van Lier (1983) brengt bijvoorbeeld een aantal wintispecialisten ten tonele die nadrukkelijk wijzen op de complementariteit van winti en christendom. Het materiaal voor deze publicatie is afkomstig van interviews met zeven *bonuman*, die al in 1949 plaatsvonden. Er zijn overigens enkele Surinaamse theologen te noemen, die zich wel richten op de relaties tussen winti en christendom, te weten Zeeuik, Kent, Loswijk, Zamuel en Jones.

heid' werden en worden bevestigd. De traditionele kerken zijn niet langer meer de enige spelers op de christelijke markt, hetgeen aanzet heeft gevormd tot een vrijere religiositeit of ongedwongen eclecticisme.

Religieus eclecticisme

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

Door de tijd heen heeft Suriname meerdere 'zwarte profeten' gekend (zie *e.g.* Van der Linde 1956; Voorhoeve & Van Renselaar 1962; Jones 1981; Vernooij 1986-1987; Thoden van Velzen & Van Wetering 1988; Price 1990; Zamuel 1994; De Beet 1995). Hoewel zij hun sporen hebben nagelaten, boden hun profetische bewegingen maar een beperkt alternatief voor de traditionele protestantse en katholieke kerken. Zelfs de Creoolse predikers Rier en de gebroeders Rijts, die respectievelijk eind negentiende en begin twintigste eeuw vanuit het evangelie hun eigen 'negerkerken' stichtten, waren ondanks hun protesten niet opgewassen tegen de gevestigde 'witte kerken' (Van Lier 1971 [1949]: 211; Jones 1981: 72-75; Vernooij 1986-1987: 26-27). Met de komst van de eerste pentecostalistische gemeenten veranderde de christelijke kaart van Suriname echter aanzienlijk.⁶² Het is vooral de Nederlander Karel Hoekendijk, die in 1961 met zijn beweging Stromen van Kracht heel wat los heeft gemaakt. Sterker nog, 'Vader Karel' heeft aan het begin gestaan van een explosie van nieuwe bewegingen, groepen en afdelingen, die nu bekend staan onder overkoepelende benamingen als volle evangelie- of pinkstergemeenten.

De ontwikkelingen in Suriname vallen min of meer samen met de wereldwijde verspreiding en populariteit van het pentecostalisme, dat een nieuw type kerk en christelijk leven voorstaat en zijn wortels heeft in het narratief over Pinksteren.⁶³ Dit pentecostalisme is in korte tijd uitgegroeid tot een bijzonder complexe beweging, waarin een bijbels symbolisch fenomeen wordt gecombineerd met moderne communicatievormen en mondiale expansie (César 2001: 22). Als zodanig vormt het een uitgesproken voorbeeld van de paradoxale spanning tussen verscheidenheid en uniformiteit, die zo kenmerkend is voor veelbesproken pro-

⁶² Hiervoor hadden de african methodist episcopal church, de evangelische methodisten gemeente, het leger des heils en de wesleyaanse gemeente zich al gevestigd in Suriname (zie Jabini 2000). Afgezien van het leger des heils met een redelijk aantal koninkrijkszalen, nemen deze kerken echter een tamelijk onopvallende plaats in de Surinaamse christelijke samenleving.

⁶³ "En toen de Pinksterdag aanbrak, waren allen tezamen bijeen. En eensklaps kwam er uit de hemel een geluid als van een geweldige windvlaag en vulde het gehele huis, waar zij gezeten waren; en er vertoonden zich aan hen tongen als vuur, die zich verdeelden, en het zette zich op ieder van hen; en zij werden allen vervuld met de Heilige Geest en begonnen met andere tongen te spreken, zoals de Geest het hun gaf uit te spreken." (Handelingen 2: 1-4 in een uitgave van het Nederlands Bijbelgenootschap 1982 [1951]). De pentecostalistische beweging ontstaat naar aanleiding van een herbeleving van deze gebeurtenis begin twintigste eeuw in een huis in Los Angeles, California. De aanwezigen aldaar wierpen zich op als hernieuwde getuigen van Christus, zoals door Hem verhaald in Handelingen 1: 8 ("maar gij zult kracht ontvangen, wanneer de heilige Geest over u komt, en gij zult mijn getuigen zijn te Jeruzalem en in geheel Judea en Samaria en tot het uiterste der aarde.") waarna de beweging zich binnen enkele decennia verspreidde over de gehele wereld (zie *e.g.* César 2001).

cessen als transnationalisme en mondialisering (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001; Meyer 1998; Robbins 2004). Dit laatste betekent onder meer dat er ondanks de vele lokale variaties toch een aantal algemene karakteristieken is aan te wijzen (Droogers 2001: 45-46), zoals de centrale plaats en werking van de Heilige Geest, die ervaren wordt in wondergaven, genezing, spreken in tongen (*glossolalia*) en profetie. Deze ervaringen en gaven (*charismata*) hebben, vervolgens, het menselijk lichaam als hun locus en liggen idealiter in het bereik van alle bekeerde en gedoopte gelovigen. De bekeringservaring zelf vormt eveneens een belangrijk kenmerk. Voor velen is bekering een bijzonder persoonlijke, emotionele gebeurtenis, die dikwijls als keerpunt in het leven ervaren wordt. De levensgeschiedenis van bekeerlingen wordt daarom vaak gescheiden in een periode vóór en een periode ná bekering (cf. Versteeg 2001), hetgeen in zekere zin samenvalt met een uitgesproken dualistisch wereldbeeld, dat tevens typerend is voor de pentecostalistische beweging. Volgens dit beeld is de wereld gescheiden in twee delen: dat van God en zijn gelovigen en dat van de duivel en zijn volgers. De bekeerling beweegt zich van deze tweede wereld naar de eerste en voelt zich bevrijd van het kwade, duistere leven vol zonden. Bekering maakt het leven van de nieuwe gelovigen bovendien vaak een stuk transparanter en begrijpelijker. Er wordt daarom ook regelmatig een therapeutische waarde toegekend aan het dualistische (simplistische) wereldbeeld, waarvan veel bekeerlingen vaak zoveel mogelijk anderen willen overtuigen. Ze willen hun 'rijke' inzichten niet voor zichzelf houden en er is dan ook sprake van een zekere narratieve dwang om hun ervaringen en 'het goede nieuws' over te brengen op anderen. Hierdoor wordt, tenslotte, proselitisme, ofwel een opdringerige bekeringsijver, ook vaak als kenmerk van pentecostalistische bewegingen beschouwd.

Binnen de Surinaamse context vinden we deze karakteristieken in meer of mindere mate terug. Dit wil echter niet zeggen dat we (al) kunnen spreken van een duidelijk gevestigde 'kerk' of stroming. De 'nieuwe religie' wordt in Suriname namelijk ook gekenmerkt door een behoorlijke dynamiek en grilligheid. Ik prefereer daarom de benaming evangelisch charismatische bewegingen als containerterm.⁶⁴ Deze term verwijst dan naar jonge, vaak weinig geïnstitutionaliseerde groeperingen die vanuit het evangelie (het leven en de leer van Jezus), via ervaring en gaven dóór de Heilige Geest de christelijke religie en spiritualiteit belijden en praktiseren. Dit laatste gaat vaak gepaard met een hoge dosis persoonlijke emotie en een intense fysieke beleving (cf. Csordas 1994a, 1994b). Met deze persoonlijke benadering wijken de evangelisch charismatische bewegingen behoorlijk af van de gevestigde traditionele kerken, hetgeen een deel van hun aantrekkingskracht kan verklaren en in ieder geval Hoekendijks Stromen van Kracht de nodige populariteit bezorgde. Tezamen met zaken als handoplegging, geestuitdrijving, gebedsgenezing, massale zang, huis-aan-huis-bezoek en een goed gebruik van com-

⁶⁴ De term nieuwe religieuze bewegingen is mijns inziens te breed, daar zij ook de eerder genoemde christelijke groeperingen omvat. Volle evangelie- en pinkstergemeenten betreffen in Suriname twee gescheiden stromingen en zijn daardoor minder geschikt als containerterm. Het begrip bewegingen wil bovendien aangeven dat veel van de bedoelde denominaties (nog) geen definitieve institutie hebben en daarom intern en onderling voortdurend in beweging zijn (cf. Vernooij 1986-1987: 26).

municatiemiddelen leidde zijn inspanningen in 1961 tot een succesvolle evangelisatiecampagne (zie Hoekendijk 1962), die veel mensen de oude kerken liet verlaten (Vernooij 1986-1987: 28). Het enthousiasme van de bevolking stemde Hoekendijk, die een grote religieuze honger constateerde in Suriname, lyrisch en hoopvol, maar stuitte ook op onbegrip en protest. Met name Hoekendijks werkwijze leidde tot kritiek en zelfs actie. Zo heeft de toenmalige dominee van de hervormde gemeente, dominee Paap, getracht de predikant Hoekendijk en zijn gevolg weg te krijgen en met succes. Al in maart 1962 bepaalde procureur-generaal Pos dat ‘Vader Hoekendijk’ het land moest verlaten, omdat hij tegen de volksgezondheid zou handelen (Hoekendijk 1962: 65-80; Vernooij 1986-1987: 28; Jabini 2000: 120). Met tegenzin en begeleid door behoorlijk wat opschudding verliet Hoekendijk het land. Zijn tijd in Suriname was voorbij, maar ‘het feest’, zo was de overtuiging, zou doorgaan.

Ook de traditionele, gevestigde kerken realiseerden zich dat Stromen van Kracht een beweging in gang had gezet, die waarschijnlijk niet met het vertrek van Hoekendijk te keren zou zijn. Zo vermeldde het katholieke tijdschrift *Omhoog* in maart 1962 dat “er nu wel iemand wegging maar dat er een probleem achterbleef” (in Vernooij 1986-1987: 28). Mensen bleven samenkomen om naar preken op geluidsbanden luisteren en de beweging Stromen van Kracht werd voortgezet (Jabini 2000: 120-121; Vernooij 1986-1987: 28-29). Dit was tevens het begin van een oneindige reeks spanningen en splitsingen, die de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen eveneens kenmerkt. Nieuwe groepen en bewegingen zijn sindsdien als paddestoelen uit de grond verrezen. De grootste bewegingen, die weer uit verscheidene vestigingen en gemeenten bestaan, zijn inmiddels gebundeld in de Federatie van Volle Evangelie Gemeenten.⁶⁵ Daarnaast is de stichting Pinksterzending (PZS of Pinksterzending Church of the Living God) actief en opereren er talrijke zelfstandige gemeenten, zoals Handelingen, Gado Genade, Eenheid in Christus, Tabernacle of Glory, Logos en Bribi Ministries (zie Van der Laan & Van der Laan 1982; Vernooij 1986-87; Uyleman & Uyleman 1990; Meye 1997; Jabini 2000: 121-132; Vernooij 2002a). Sinds Hoekendijks opwekkingstocht is er kortom een enorme groei waar te nemen in het aantal evangelisch charismatische bewegingen, waarvan het gros actief is in Paramaribo. De religieuze markt lijkt bovendien nog lang niet verzadigd. Uit de Verenigde Staten en Nederland zijn weer nieuwe groepen gekomen, als Pilgrim Holiness Church, Door to Life en Mosterdzaad.

Veel van de genoemde bewegingen zijn door handig gebruik van verschillende communicatiemiddelen en media bijzonder zicht- en hoorbaar aanwezig. Ze krijgen daarom regelmatig het etiket ‘elektronische kerken’ opgeplakt (Vernooij 1986-1987: 29; Vernooij 2002a: 28). Evangelisatie- en opwekkingscampagnes, die sinds de jaren zeventig een terugkerend verschijnsel zijn in het Surinaamse openbare leven, gaan meestal gepaard met veel publiciteit en behoorlijke opkomsten (zie Vernooij 1986-87: 31-32). Ook spectaculair aangekondigde lezingen of films over het leven en lijden van Jezus Christus kunnen veelal rekenen op de nodige

⁶⁵ Het betreft hier de gemeenten Stromen van Kracht, Gods Bazuin, (First) Assemblies of God en het Evangelisch Centrum Suriname (ECS).

ruchtbaarheid en een enthousiast publiek. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was, tot mijn teleurstelling, één van Suriname's laatste bioscopen, theater Star, inmiddels eigendom van de Volle Evangelie Gemeente Bribi. De enige film die er maandenlang vertoond werd, was *The Prince of Egypt*, een behoorlijk eendimensionale verfilming van het boek Exodus, waarin mijns inziens op bijzonder propagandistische wijze over de overwinning van het 'ware geloof' en de Ene God verhaald wordt (zie ook *e.g.* Van 't Groenewout 1998). Daarnaast kon ik getuigen van een aantal groots opgezette, meerdaagse opwekkingscampagnes, inclusief optredens van internationale evangelisten, die zeer mediageniek en onder begeleiding van oproepen als *Let the revolution go on!!!* gepresenteerd werden.

In combinatie met de voor mij aanvankelijk onbegrijpelijke wirwar van gemeenten, begon ik me al snel af te vragen of de religieuze honger werkelijk zo groot was. Voortdurend ontdekte ik nieuwe bewegingen, voorzien van weer andere, tot de verbeelding sprekende namen als De Bron, De Sleutel of Open Door. Sommigen hiervan zag ik binnen enkele dagen verrijzen op een braakliggend stukje grond. Cijfers zijn er op dit gebied helaas moeilijk te geven. Eén van de leiders van het Volle Evangelie schat in een publicatie van Vernooij (1986-1987: 30) het ledental tussen zes- en zeventuizend gelovigen. Deze cijfers zijn inmiddels behoorlijk gedateerd en we kunnen er van uitgaan dat sinds de publicatie zowel het aantal bewegingen als het aantal leden is gegroeid.⁶⁶ Vreemdgenoeg lijken de traditionele kerken, wat hun ledental betreft, nauwelijks last te hebben van deze groei (Vernooij 2002a: 28). De positie van de Surinaamse evangelisch charismatische bewegingen is door dit soort bevindingen dan ook omgeven door onduidelijkheden en (ogenschijnlijke) tegenstrijdigheden. Dat laatste geldt zeker ook voor de aantrekkingskracht die deze bewegingen op hun potentiële bekeerlingen uitoefenen.

De pentecostalistische paradox

Eén van de meest in het oog springende paradoxen ligt in de afwijzende houding die de evangelisch charismatische bewegingen aannemen ten opzichte van de Afrikaans-Surinaamse *kulturu*, winti en gaan gadu. Wie een kijkje gaat nemen in de Volle Evangelie gemeenten en verwante 'kerken' zal een overwegend 'zwart' publiek aantreffen. De verschillende campagnes, conferenties en gebedssamenkomsten die ik heb bijgewoond, vertoonden hetzelfde beeld. Ondanks multi-etnische aspiraties en de uitgave van drukwerk in bijvoorbeeld de Hindostaanse taal Sarnami bereiken de evangelisch charismatische bewegingen net als de traditionele christelijke kerken vooral de Creoolse en (urbane) *Busnenge*-populatie.⁶⁷ Ze hebben echter uit-

⁶⁶ In een latere publicatie spreekt Vernooij (2002a) zelf over een sterke uitbreiding van het Volle Evangelie. Tegelijkertijd observeert hij maar een geringe, getalsmatige invloed hiervan op de traditionele kerken.

⁶⁷ Afstudeeronderzoek van Arianne Liebe (2004) toont echter dat met name Hindostanen zich in toenemende mate aangetrokken voelen tot de evangelisch charismatische gemeenten. In tegenstelling tot de traditionele christelijke kerken, met hun categorale benaderingswijze (zie *e.g.* Hoogbergen & Ramsodh 2002: 9), is binnen deze gemeenten sprake van een zekere convergentie tussen Creolen, Hindostanen (en andere Aziatisch-Surinamers). Eveneens zijn er sterk etnisch georiënteerde gemeenten, zoals de overwegend Hindostaanse Tabernacle of Glory en Javaanse pinkstergemeentegroepen als Gospel Djawa.

gesproken negatieve opvattingen over de culturele en religieus-spirituele oriëntaties van deze bevolkingsgroep. Ook hierin lijkt de evangelist Hoekendijk een roerganger te zijn geweest. Naar aanleiding van zijn zendingswerk in Suriname deed hij – bijna met walging, maar ook met medelijden – verslag van ‘heidense’ zaken als ‘toverij’ en ‘voodoo’ (Hoekendijk 1962: 42-60): “Geestelijk is er zeer veel duisternis in dit land [...]”, constateerde hij en “[...] de bijbel verbiedt dit, het is de Heer een gruwel deze dingen te doen” (Hoekendijk 1962: 50; 47). Daar waar binnen de traditionele kerken mondjesmaat pogingen worden ondernomen om een verzoening tussen de christelijke leer en *kekulturu* te bewerkstelligen, keuren voorgangers en leiders van de evangelisch charismatische bewegingen *winti* en gelijksoortige religieus-spirituele oriëntaties categorisch af. De Creoolse nationalistische strijd blijkt niet aan de nieuwe bewegingen besteed te zijn. Tot grote spijt van kritische, veelal intellectuele christenen die ik in het veld ontmoette, zoals de historica Mildred Caprino:

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

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

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

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

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

Is van hetzelfde laken een pak! Uiterlijk verschillen ze... de essentie is hetzelfde... daar is een sterke spiritualiteit [...] Die behoeften worden daar bevredigd... Vandaar die grote trek naar die kerken.

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

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

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

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

YP: Dus dat is ook alles van je voorouders?

SL: Ja, alles van je voorouders en... cultuur, alles moet je achterwege laten en dan moet je Jezus zien als jouw Verlosser en jouw Heiland. Dus hij gaat alles voor jou betekenen, vanaf dat moment dat je hem aanneemt, ja? [...] En dan gaan ze jou inzegenen, ja? En dan na die inzegening, doordat hij [voorganger] je inzegt, gaat hij dan alle banden... dus jouw scheiden met alle geestelijke banden [...] Maar het moment dat je dus... toch zou terugkeren... naar iets vanuit het oude... daar heb je het al, dan heb je direct die totale overheersing weer van

het oude van jou [...] dus ze [*winti*] blijven, ze blijven alert of stand by [...] en wanneer ze nu overnemen... in de meeste [gevallen] laten ze je iets echt doms doen, waardoor je in grote problemen kan komen [...]

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

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

YP: Bedieners van het heilig woord?

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

Stanga's verhaal geeft prachtig aan dat bekering wel een andere houding vereist, maar geen totale afwijzing van het 'oude' hoeft te impliceren. Er is eerder sprake van een zekere continuïteit of herinterpretatie, hetgeen ook elders in het Afrikaans-Caraïbisch gebied geconstateerd wordt. Hurbon (2001: 133, 138, 140) duidt de paradox onder meer als volgt:⁶⁸

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

Volgens Hurbon biedt pentecostalisme zeker voor bekeerlingen die slechte ervaringen hebben met hun 'traditionele geloof en gebruiken' een nieuw interpretatiekader, waarin de werking van bijvoorbeeld voorouders, geesten en 'zwarte magie' veroordeeld, maar nooit genegeerd wordt. Ook in Suriname lijken veel bekeerlingen op gespannen voet te staan met hun religieus-spirituele erfgoed: ze worden getergd door *winti* of *wisi*, hebben negatieve ervaringen met genezingsrituelen en behandelingen door *bonuman* en wenden zich tot een evangelisch charismatische gemeente om hun *noutu* het hoofd te bieden en genezing te vinden.⁶⁹ Vooral deze bekeerlingen maken een radicale vertaalslag en demoniseren met graagte allerhande wintipraktijken en -percepties. Een veelgenoemd, publiek voorbeeld hiervan is de voormalige

⁶⁸ Zie verder ook Austin-Broos (2001); Oro & Semán (2001); Freston (2001). Ook binnen Afrikaanse contexten zijn vergelijkbare observaties gedaan (e.g. Corten & Marshall-Fratani 2001). Dit soort duidingen en onderzoek naar spirituele overeenkomsten vormen mijns inziens een welkome aanvulling op de sterk Weberiaanse 'armoe-dethese', die vaak als verklaring wordt gebruikt voor de groei van het pentecostalisme in het Caraïbisch gebied en Latijns-Amerika (e.g. Mariz 1994). In haar Jamaicaanse studie naar overeenkomsten nuanceert Austin-Broos (1997) deze these. Ook Vernooij (1986-87: 39) ontkracht een eenzijdig economische verklaring door te wijzen op een sterke vertegenwoordiging van Surinaamse Creolen uit de midden- en hogere klassen in het ledenbestand van de 'nieuwe bewegingen'.

⁶⁹ Ofschoon er nog meer onderzoek verricht zal moeten worden, blijkt dit niet uit alleen uit mijn eigen onderzoeksonderzoekingen, maar ook uit de bekeringsverhalen en -motieven die door eerdergenoemde Arianne Liebe (2004) zijn opgeschreven.

bonuman Bali Brashuis. Als ritueel specialist en voorzanger van de *wintipokeu* (wintimuziek) groep Bali Brashuis nanga Blaka Buba was hij befaamd binnen de Creoolse *kulturu*. Nog steeds geniet hij grote bekendheid, maar nu als leider van de vrije evangelie gemeente Mosterdzaad, die programma's uitzendt op 's lands grootste radiozender Apinti. De winti heeft hij totaal de rug toegekeerd. Sterker nog, hij staat nu, tot ergernis van vele *duman* en andere *kulturusma*, bekend als een fervent tegenstander hiervan.

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

Na die binnenlandse oorlog is er ineens een soort ervaring van het Christendom aan de Marowijne. Maar speciaal vanuit die... evangelische kerken [...] Het zijn vaak mensen die zelf Aukaner zijn [die het evangelie brengen], die bereid zijn om in het Aukaans te praten en de gewoonten kennen en bekend zijn bij de mensen, als Aukaners... Maar die ook qua zang en muziek enzo aansluiten bij wat er daar gebruikelijk is [...] Dus die presentatie is veelal ook van binnenuit, omdat ze gewoon zo denken en voelen en handelen.

Weet je, in zo een sfeer van Volle Evangelie, Stroom van Kracht, dan zingt men, je mag zelf op je drum, op je eigen manier, je eigen cultuur, eigen melodie mag je zingen en dansen. Dus mensen herkennen zich daarin terug.

Naast een zekere continuïteit of herinterpretatie van religieus-spirituele ondervindingen en praktijken, speelt ook bovenstaande (h)erkenning op het gebied van taal, zang, muziek, lichamelijke expressie en -beleving een grote rol in de aantrekkingskracht van de evangelisch charismatische beweging. De uitbundige, emotionele wijze van bidden, loven, zingen, vieren en nood delen, sluit volgens velen een stuk beter aan bij de 'eigen' beleving en *kulturu* dan de saaie, weinig spontane en betrokken diensten van de gevestigde, 'koloniale' kerken. De evangelische 'emotiekerken' (Hoogbergen & Ramsodh 2002: 11) hebben wat dit betreft duidelijk een streepje voor. Hurbon (2001: 134) onderstreept deze dimensie en voorziet in een duiding, die binnen de Afrikaans-Surinaamse context zijn gelding niet mist:

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

Het is deze overstijging van het Durkheimiaanse (profaan-sacraal) en Cartesiaanse (lichaam-ziel/geest) onderscheid, hetgeen onder andere in trance en viering tot uitdrukking komt, die de evangelisch charismatische bewegingen aantrekkelijk maakt. Opmerkelijk hierbij is de relatief grote vertegenwoordiging van vrouwen en jongeren, die binnen de nieuwe gemeentes mogelijkheden grijpen om zich te profileren.⁷⁰

⁷⁰ Anders dan in de 'traditionele' kerken kan een ieder (door relatief korte opleiding) de kans krijgen om te preken en een 'eigen' gemeente op te richten. Ook hier kunnen we overeenkomsten zien met de wintiwereeld, waarbinnen een grote vrijheid bestaat een eigen praktijk te vestigen, consulten te doen, winti als ritueel deskundige te praktiseren en/of als *sabiman* (kenner) te opereren en spreken.

Daar waar in de oudere kerken de traditionele *gender*-patronen behoorlijk ingesleten zijn, bestaat er binnen de Volle Evangelie- en Pinkstergemeenten namelijk meer ruimte voor vrouwen om een vooraanstaande, leidinggevende rol in te nemen. Ook jongeren lijken zich goed te kunnen vinden in de minder paternalistische, frissere instelling van veel jonge evangelisch charismatische bewegingen. Kerkgang betekent méér dan een verplicht nummertje opzitten en is vaak omlijst met verschillende activiteiten. Hierdoor vinden jongeren (letterlijk) een podium, waar ze op hún manier hun stem kunnen laten horen. Dit is een aardige verdienste van de evangelisch charismatische beweging, die middels een goed geoliede PR en kennis van bijvoorbeeld muzikale trends aardig weet in te spelen op de interesses en behoeftes van deze jongeren. Optredens van *rap*-groepen als Messengers of God (MOG) zijn tijdens evangelisatiecampagnes zeker geen uitzondering en kunnen rekenen op een beziel, jong publiek. De intentie van deze bezoekers is overigens niet altijd even religieus te noemen. “Het is goedkoper dan een show in het NIS!” werd me tijdens een opwekkingscampagne eens toegeroepen door een enthousiaste jongen.⁷¹ Ik kon hem geen ongelijk geven, hetgeen me bij één van de laatste *pull*-factors van de evangelisch charismatische beweging brengt.

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

Evangelisch charismatische bewegingen zijn, in tegenstelling tot de hedendaagse traditionele kerken, méér dan een kerk van één dag in de week (*cf.* Mbiti 1999 [1969]). Ze bieden veelal een uitgebreid pakket, dat zich uitstrekt van massaal vermaak tot bijzonder persoonlijke emotionele en spirituele ervaringen, die via een vrije lichamelijke expressie gevierd kunnen worden. Net als bij winti is daarbij de notie van ‘waarheid’ eerder ervaringsgericht dan dogma-

⁷¹ Met ‘het NIS’ wordt het voormalig Nationaal Indoor Stadion bedoeld (tegenwoordig de Anthony Nesty Sporthal), dat vaak de locatie vormt voor prijzige optredens van grote buitenlandse artiesten als Burning Spear en Buju Banton.

tisch (cf. Hurbon 2001: 133). Door een gecombineerd aanbod van samenkomsten, bijbellezingen, opleidingen en sociale activiteiten, zoals *brabakoto* (barbecues), kunnen mensen bovendien een gemeenschap vinden, die de traditionele kerken vooral in woord verkondigen te zijn. Evangelisch charismatische bewegingen in Suriname vormen hierdoor, net als elders, een veilige thuishaven in maatschappelijk en economisch onzekere tijden. Dit laatste oefent een grote aantrekkingskracht uit op de minder bedeelden in de samenleving, die zich voelen afgevoerd en uitgesloten en in de evangelische charismatische beweging een nieuwe gemeenschap, een nieuwe familie en een nieuwe vorm van solidariteit vinden (Hurbon 2001: 137).⁷² De ‘nieuwe bewegingen’ worden daarom ook veelvuldig geassocieerd met nieuwe kansen voor sociale en economische mobiliteit. Dit laatste verhaal is echter niet compleet zonder een analyse van de voortdurende zoektocht naar (h)erkenning en ‘eigenheid’, die opgesloten zit in de eerder geschetste ‘pentecostalistische paradox’. Deze maakt duidelijk dat evangelisch charismatische bewegingen, ondanks hun vertoog en praxis van afkeuring en demonisering, ruimte bieden aan herinterpretatie en zelfs opleving van verschillende vormen van Afrikaans-Surinaamse spiritualiteit (cf. Hurbon 2001; Austin-Broos 2001). Bekering maar ook tijdelijk lidmaatschap van bijvoorbeeld een Volle Evangelie gemeente of participatie in opwekkingscampagnes en andere activiteiten scheppen derhalve op vele verschillende manieren mogelijkheden tot identificatie en reconstructie van identiteit (cf. Van der Veer 1996: 21; Corten & Marshall-Fratani 2001: 15).

De aanwezigheid van evangelisch charismatische bewegingen in Suriname heeft, afsluitend, behoorlijke consequenties voor Afrikaans-Surinaamse religieus-spirituele oriëntaties alsmede de keuzes en identificaties die Creolen en *Busnenge* kunnen maken. De verscheidenheid die na 1960 binnen het christendom enorm is toegenomen, kent bovendien nog geen einde. Eén van de nieuwere loten aan de christelijke boom wordt gevormd door de kerk van de heiligen van de laatste dagen, ofwel de mormonen. Hun boodschap wordt (vooralsnog) gebracht door blozende Amerikaanse evangelisten, die buitengewoon correct gekleed (wit overhemd, donkere pantalon en dito stropdas) een gesprek hopen aan te knopen met potentiële gelovigen. Als eeneiige tweelingen – ze verschijnen altijd in duo’s – doorkruisen ze vastberaden het centrum van Paramaribo. Getooid met eveneens stemmig gekleurde fietshelmen trachten ze op hun *mountainbikes* zelfs mogelijke bekeerlingen in de buitenwijken te bereiken.⁷³ Verder is er niet alleen sprake van een toenemende christelijke verscheidenheid, maar groeit eveneens de aandacht voor allerlei niet-confessionele vormen van religiositeit en spiritualiteit.

⁷² Het symbolische protest van evangelische bewegingen tegen bureaucrativering en institutionalisering van de persoonlijke beleving, het moderne, geïndividualiseerde leven en een zelfzuchtige politiek-economische orde komt overigens tegemoet aan onvrede uit alle klassen. De bewegingen mobiliseren op deze wijze een interessante politieke achterban (Hurbon 2001: 136-137). De participatie van de voormalige leger- en regeringsleider Desi Bouterse, ten tijde van onderzoek politiek voorman van de Nationale Democratische Partij (NDP) met presidentiële ambities, in verschillende evangelisatiecampagnes, wordt daarom ook regelmatig toegeschreven aan populistische in plaats van religieuze overwegingen (zie ook Vernooij 1986-1987: 38-40).

⁷³ Cf. ‘Suriname is religieuze smeltkroes’ in *Nederlands Dagblad*, 16 juni 2001; Hoogbergen & Ramsodh (2002: 11).

Zo is er in Paramaribo een afdeling van de Japanse Moon-sekte, zijn er een aantal actieve scientology leden en heeft ook de *new age* beweging inmiddels de Surinaamse markt ontdekt.⁷⁴ Bovendien behoudt het van oudsher sterk aanwezige esoterische ordewezen ook of juist in tijden van zelfontplooiing en -spiritualiteit haar aantrekkingskracht.

Continuering en herinterpretatie

Klinkende titels als *Kracht door bewustwording*, *De meester van het verre Oosten* en *De Celestijnse belofte* eisen een steeds grotere plaats op de planken van de paar boekhandels die Paramaribo rijk is. Nieuwe aanwinsten van een speciaalzaak als Oriental Books en Giftshop worden regelmatig aangeprezen in reclameboodschappen van krant en radio. Als tegenbeweging en als vertegenwoordiger van een hedendaagse (zelf)spiritualiteit (Heelas 1996b) verschaft de *new age* beweging tal van Creolen de mogelijkheid zich te 'bevrijden' van het juk van de traditionele kerken en invulling te geven aan een 'eigen' spirituele beleving. Hoewel er een groot verschil bestaat tussen de evangelisch charismatische bewegingen en *new age* (zie *e.g.* Heelas 1996b: 9), zijn er desalniettemin raakvlakken te vinden. Net zoals eerstgenoemde bewegingen biedt *new age* ruimte voor herinterpretatie, legitimatie en (zelf)identificatie. Bovendien voorziet *new age* in een gesacraliseerde vertolking van allerlei moderne waarden als vrijheid, autonomie, authenticiteit, zelfontplooiing, waardigheid of 'het zelf' en kan het als tegenhanger van de geïnstitutionaliseerde en hiërarchisch georganiseerde traditionele religiositeit dienen. Verlangens op het gebied van 'eigenheid' en erkenning van *kulturu* kunnen hierbinnen gerealiseerd worden, terwijl de nadruk op zaken als *healing* en spirituele beleving aardig aansluiten bij verschillende Afrikaans-Surinaamse cognitieve oriëntaties en praktijken. De aangeboden *new age* literatuur, die veelvuldig inhaakt op thema's als zelfontplooiing en spiritualiteit, vindt dan ook gretig aftrek onder een vermoedelijk niet al te grote, doch zeer geestdriftige groep Creolen.⁷⁵ Hoewel ik hier, naast mijn eigen observaties, geen uitvoerige gegevens over heb, heb ik de indruk dat veel van deze personen tevens betrokken zijn bij het ordewezen ofwel de verschillende geheime, esoterische genootschappen en broederschappen, die een behoorlijke traditie kennen in Suriname. Opmerkelijk hierbij is dat ook binnen het ordewezen elementen van de 'pentecostalistische paradox' te vinden zijn, met name in de vorm van een continuering en herinter-

⁷⁴ Zie *e.g.* 'Sonny Koebal en zijn ervaring met scientology' in *De Ware Tijd* van 16 oktober 2002. Verder is er een (vrij kleine) groep Creolen overgegaan tot de islam. Bekering tot deze religie blijkt vaak samen te hangen met een ideologische aversie tegen het christendom en/of een zoektocht naar *roots* en voorouders (zie Ho Sue Sang & Hoogbergen 2002, 2003).

⁷⁵ Hiervan behoort het gros waarschijnlijk tot de midden- en hogere klassen van de samenleving, althans dat is mijn observatie, die overigens aansluit bij het meer algemene beeld van de *new age* beweging. De *new age* literatuur en de boodschap die ervan uitgaat vertonen overigens aardige gelijkenissen met de bewustwordings- en zelfhulp literatuur die Giddens (1992) beschrijft. Beiden worden, als product van en reactie op de moderniteit gekenmerkt door een enorme gerichtheid op zaken als zelfverwezenlijking. Dit laatste suggereert niet dat *new age* per definitie als post- of laatmodern verschijnsel beschouwd moet worden (zie *e.g.* Lyon 1993; Heelas 1996). Vreemd genoeg heeft de literatuur zelf verder een opvallend uniform karakter. Niet alleen heeft de *new age* beweging zich razendsnel verspreid over de wereld, maar zijn als gevolg van mondialiserings- en transnationaliseringsprocessen in Paramaribo exact dezelfde geschriften te vinden als in Amsterdam, Miami of Singapore (*cf.* Heelas 1996: 120-121).

pretatie van bepaalde aspecten van Afrikaans-Surinaamse religiositeit. Dit laatste openbaart zich in het bijzonder in de opvallende begrafenis- en doodscultuur van het ordewezen, waarmee we in de volgende hoofdstukken nog uitgebreid kennis zullen maken. Op deze plaats beperk me derhalve tot een beknopte schets van het ordewezen en een voorzichtige situering binnen de context van kruis en kalebas.

Suriname kent een ruime variëteit aan broeder- en genootschappen, waarvan het gros in Paramaribo gevestigd is. De meest bekenden zijn de forestery, mechanics, rozenkruisers of AMORC, vrijmetselaars, odd fellows, druids en shepherds, die op hun beurt weer uit verschillende afdelingen, loges of courts, bestaan.⁷⁶ De namen van deze afdelingen zijn soms even prachtig als de gebouwen waarin ze gevestigd zijn: Loge Moraal, Loge Volharding, Court Charity, Court Humaniteit, Loge Temple of Faith, et cetera. De genootschappen mogen geheim genoemd worden, ze zijn desalniettemin behoorlijk zichtbaar aanwezig in het stadsbeeld, waarbij vooral hun gebouwen, die vaak tevens dienst doen als drankgelegenheid (ook voor niet-leden), begrafenisstoeten en jaarlijkse processies in het oog springen. Een ander opvallend verschijnsel wordt gevormd door het ledenbestand, dat vrijwel geheel Creools is. Qua ledental verschillen de ordes overigens nogal van elkaar. De forestery en mechanics zijn het grootst en staan als het meest ‘volks’ bekend (met name de mechanics). Een genootschap als AMORC, daarentegen, wordt vaak als ‘elite’ bestempeld.

In mijn vraag naar de aantrekkingskracht van het ordewezen en de enorme oververtegenwoordiging van Creolen hierbinnen, stuitte ik op aanknopingspunten die ons inmiddels bekend voor zullen komen. De genootschappen voldoen allereerst natuurlijk aan behoeftes als gemeenschapsvorming en solidariteit. Vaak werd me op het hart gedrukt dat ‘de Creool’ als geen ander verknocht is aan verenigingsleven: “er zijn meer verenigingen dan Creolen!” werd me wel eens lachend verkondigd. Bovendien is het niet vreemd dat in de Surinaamse *moksi patu* ook dit verenigingsleven langs etnische lijnen gestructureerd is. De mysterieuze uitstraling van de genootschappen biedt ingewijden daarenboven een exclusief wij-gevoel, waarbinnen de zorg voor elkaar, bijvoorbeeld in de vorm van ziekenbezoek, rouwvisites, zieken- en begrafenisfondsen, eveneens een aantrekkelijke factor vormt. Kortom, “broederschap is het zout des levens” zoals het tijdens een radio-oproep eens verkondigd werd.⁷⁷ Maar dan vooral voor Creolen en nauwelijks voor bijvoorbeeld Hindostanen of Javanen, die zelden verbonden zijn aan deze esoterische ordes. Wat dit laatste betreft, speelt de religieus-spirituele factor wellicht een doorslaggevende rol.

⁷⁶ Deze genootschappen werden het vaakst genoemd en zijn het duidelijkst aanwezig. Ik ben niet op de hoogte van andere ordes, maar ze zouden er zeker kunnen zijn. Ik gebruik de benamingen zoals ze in de volksmond luiden. Voluit staan de genootschappen respectievelijk bekend als Ancient Order of Foresters (AOF), Independent United Order of Mechanics (IUOM), Rozenkruisers Orde of Aloude Mystieke Orde Rosae Crucis (AMORC), Vrijmetselarij, Independent Order of Odd Fellows, Order of Bards Ovates & Druids (zie ook Mulder 2006).

⁷⁷Het eerste broederschap was al in de achttiende eeuw te vinden in Paramaribo. Lidmaatschap was toen alleen maar voor een witte elite weggelegd. Later werden ook (eerst lichtgekleurde-) Creolen toegelaten (Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 216, noot 12; Mulder 2006). De overeenkomst met de hierboven beschreven kerkgeschiedenis en het streven naar opwaartse mobiliteit, kan wellicht ook in het ordewezen gevonden worden.

Hoewel de genootschappen oorspronkelijk een pantheïstisch karakter hadden, zijn ze in Suriname behoorlijk verchristelijkt (zie *e.g.* Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 203).⁷⁸ Christelijke symboliek en het gebruik van bijbelteksten vormen een vast onderdeel van vele ceremonies en rituelen. Toch zijn er ook nog steeds sterk paganistische trekken te vinden en kennen bepaalde verschijnselen en praktijken geen eenduidige christelijke interpretatie. Zo spreken foresters en mechanics bijvoorbeeld ieder van hun eigen Creator, respectievelijk de Opper Chief Ranger en de Opperste Bouwmeester, maar valt deze niet per definitie samen met de christelijke God. Ook begrafenisrituelen, zo zullen we verderop zien, worden deels getekend door niet-christelijke symbolen en gebruiken. Volgens Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij (2001: 203) bood het ordewezen de ‘zwarte elite’ een sociaal geaccepteerde manier om een Afrikaans-Surinaamse christelijke spiritualiteit onder eigen leiderschap te uiten. Hiermee werd de mogelijkheid geschapen om op gemeenschappelijke wijze een andere, dat wil zeggen niet ‘witte’, beleving en ritus te ontplooiën, desgewenst onder een christelijke saus. Wolf (2002: 27) merkt over het gecreoliseerde, eigen karakter van loge Victorie en Court Humanitas bijvoorbeeld het volgende op:

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

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

Veel dragers en *dinari* uit mijn informantenkring waren lid van een loge of court (veelal Mechanics of Forestry), een groot deel van hen praktiseerde verder ook winti en allen identificeerden zich met één van de christelijke kerken. Soms verenigden mensen een wonderlijke combinatie van identiteiten en rollen in zich. *Frow* Elly Purperhart is bijvoorbeeld een bekende *duman*, die regelmatig als deskundige aan publieke discussies over winti deelneemt en openbare *wasi* en *kratafra* begeleidt. Als katholiek komt ze in verschillende, ook niet-katholieke kerken waarbij ze bij gelegenheid toedrachten over *kulturu* houdt. Tot slot is ze rozenkruiser

⁷⁸ Predikanten van de Hervormde kerk waren bijvoorbeeld al van oudsher lid van de Vrijmetselaarsloge Concordia (persoonlijke mededeling Jap-A-Joe). De katholieke- en broedergemeentekerken hebben echter lange tijd op gespannen voet gestaan met de genootschappen en nog steeds wil er bijvoorbeeld rondom begrafenissen nog wel eens beroering ontstaan.

en ervaart ze met of tussen alle mogelijke identificaties en rollen geen enkele wrijving, laat staan tegenstrijdigheid. Het was af en toe duizelingwekkend hoe bepaalde ordeleden een stroom van uiteenlopende wetenswaardigheden of ondervindingen wisten te produceren en zichzelf daarmee een plaats en legitimatie verschaffen.⁷⁹ Wanneer we overgaan tot de praktijk van begraven, afscheid nemen, rouwen en herdenken, zullen we zien hoe diverse actoren deze verschillende rollen en identificaties naast of door elkaar beleven alsmede bepaalde percepties en gebruiken gescheiden van elkaar kunnen laten prevaleren en in de praktijk brengen. Loge- en courtleden bieden, met andere woorden, een interessante blik op allerhande hybride voorstellingen, syncretismen en anti-syncretismen, die het verhaal over kruis en kalebas en, in het verlengde daarvan, Afrikaans-Surinaamse doodsculturen mede vormgeven.

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

Surinamisering, creolisering, bosnegerisering

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

⁷⁹ Toppunt was wel de rozenkruiser Albert Mungroo, die binnen twee interviews kabbala, reïncarnatie, wederopstanding, karma, brahmanisme, taoïsme, mesmerisme, veda, yoga en winti de revue liet passeren.

religieuze markt zijn in tal van zijn opiniestukken, krantenartikelen en publicaties terug te vinden, waarin hij zich bijvoorbeeld bedient van termen en uitspraken als “religie in de uitverkoop”, “religieuze business” en “het aanbod van de kerken is: voor elk wat wils”.⁸⁰ Zorg over de groei van nieuwe religieus-spirituele bewegingen, vooral evangelisch charismatische bewegingen (zie *e.g.* Vernooij 1998: 184), wisselt zich echter af met een zekere onverschilligheid, zelfs arrogantie. Zo introduceerde de katholieke kerk aan het eind van de jaren zeventig uit Trinidad wel de charismatische vernieuwingsbeweging, de katholieke variant van het pentecostalisme waarvan de invloed volgens Jap-A-Joe (2003: 15-16) niet onderschat mag worden, maar ziet het bisdom tegelijkertijd geen serieuze dreiging.

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

De houding van gevestigde kerken ten opzichte van ‘nieuwe religiositeit’ wordt, kortom, voor een groot deel gekenmerkt door relativering en ontkenning. Zo nu en dan wordt de aanval gezocht, waarbij vooral de evangelisch charismatische bewegingen het mikpunt van verwijten en laatdunkendheid zijn. Deze zouden te sensationeel en te oppervlakkig zijn, zich teveel richten op jongeren, zich bedienen van twijfelachtige rekruterings- en bekeringsmethoden, het evangelie simplificeren, te weinig kwaliteit hebben, te slecht en zelfzuchtig leiderschap genieten, soms te duidelijke ideologische banden vertonen met politieke machtsgroepen, te fanatisch en fundamentalistisch zijn (*e.g.* Vernooij 1986-1987; *cf.* Hurbon 2001; Marshall-Fratani 2001). Ook in pogingen tot oecumene en dialoog worden de volle evangelie- en pinkstergemeenten veelal genegeerd. Daar waar de concurrenten van weleer, de rooms katholieke kerk en broedergemeente, toenadering hebben gezocht in verschillende samenwerkings-

⁸⁰ *De Ware Tijd*, 10 augustus 1995; Vernooij (2002: 32, 31).

verbanden, zoals bijvoorbeeld het Comité Christelijke Kerken (CKK), staan de evangelisch charismatische bewegingen en andere nieuwe groepen meestentijds buitenspel.

Opmerkelijk is dat de traditionele denominaties zich via oecumene en intra- of interreligieuze samenwerking niet beperken tot de muren van de kerk, maar met graagte allerlei maatschappelijke en politieke wandaden aan de kaak stellen en zich daarmee profileren als de ‘stem des volks’. Al vanaf de oprichting in 1942 komt het CKK bijvoorbeeld in opstand tegen het ‘moreel verval’ en heeft het als doel de christelijke cultuur en beginselen te beschermen en van hieruit het sociaal en economisch leven in Suriname te waarborgen en zonodig weder op te bouwen (zie Van Raalte 1973: 175-176; Jones 1981: 107-111; Vernooij 1998: 95; Jabini 2000: 27, 45; Jap-A-Joe, Sjak Shie & Vernooij 2001: 212-213). Als zodanig werpt het comité zich op als het geweten van (het christelijk deel van) de Surinaamse samenleving. Bij verschillende heikele momenten in het recente Surinaamse verleden liet het comité nadrukkelijk van zich horen, zoals bij de (aanloop naar) staatkundige onafhankelijkheid in 1975, de staatsgreep van 1980 en de woelige periode hierna, waaronder de binnenlandse oorlog (zie *e.g.* Jones 1981: 108-110; Vernooij 1998: 170-180). Tot op de dag van vandaag neemt het CKK, tezamen met andere organisaties als de Interreligieuze Raad in Suriname (IRIS), stelling tegen sociaal-politieke onrust en instabiliteit, structurele problemen als armoede, geweld, criminaliteit, onmondigheid, onrechtvaardigheid en achterstelling.⁸¹ Ook tijdens mijn veldwerk hadden deze religieuze samenwerkingsverbanden bemoeienis met verschillende misstanden in de maatschappij, hierbij waren de zorgelijke pijlen met name gericht op het politiek-economisch wanbestuur en de toename van armoede onder grote delen van de bevolking.

Het lijkt er al met al op dat de katholieke kerk en de broedergemeente de strijdbijl hebben begraven. Hoewel de samenwerking tussen beide kerken in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw zijn voorlopige hoogtepunt heeft gekend en de interesse voor oecumene sindsdien wat is afgenomen, is de strijd om de zielen geen onderdeel meer van de onderlinge verhoudingen.⁸² Zowel katholieken als herrnhutters hebben zich min of meer neergelegd bij de huidige status quo, waarin ze samen het merendeel van christelijk Suriname vertegenwoordigen en zich als zodanig kunnen presenteren als (christelijk) moreel bolwerk van de natie. Evangelisch charismatische- en andere nieuwe religieuze bewegingen worden in deze als luis in de pels beschouwd en min of meer uitgesloten van dialoog. De gevestigde kerken ervaren

⁸¹ IRIS werd in 1989 opgericht. Deze raad tracht de tolerantie tussen verschillende religieuze stromingen te versterken en heeft eveneens een duidelijk maatschappelijk-politiek stempel. Momenteel participeren hindoeïstische, islamitische, baha’i en christelijke gemeentes in IRIS. Opvallend is dat van de christelijke kerken alleen het katholieke bisdom nog deelneemt aan IRIS. Het blijkt dat werkelijke oecumene ondanks goede bedoelingen moeilijk realiseerbaar is (zie *e.g.* Vernooij 1998: 210-213; Hoogbergen & Ramsodh 2002: 12; Vernooij 2002: 30).

⁸² Naast de samenwerking in het CKK, participeren de broedergemeente en katholieke kerk nu ook in projecten en instituten op het gebied van onderwijs en gezondheidszorg. In 1970 richtten beide kerken het Christelijke Pedagogisch Instituut (CPI) op, dat als gevolg van theologische en godsdienst-pedagogische geschillen nooit echt van de grond is gekomen (Vernooij 1998: 150, 212; Vernooij & Sjak Shie 1998: 48-49). Vanaf 1976 werken de katholieke Pater Ahlbrinck Stichting (PAS) en de Medische Zending van de broedergemeente (Medizebs) samen in het binnenland (Vernooij 1998: 206-207, 212-213). Zie *e.g.* Vernooij (1997: 152) en Vernooij (1998: 206, 212-213) over moeizame oecumene en problemen rondom samenwerking.

daarbij geen kwantitatieve bedreiging (meer), maar voelen zich wel aangesproken op een mogelijk gebrek aan kwaliteit. De voormalig preses van de ebg sprak zich al uit voor meer aandacht voor “liefde en zorg voor de medemens”, de diaconale taken, terwijl het toegenomen religieus-spirituele aanbod de gevestigde kerken meer en meer dwingt zich te bezinnen op de inhoud van de eigen boodschap en de presentatie hiervan, daar kerklidmaatschap geen doorgegeven gewoonte meer hoeft te zijn. Zo concludeerde de theoloog en broedergemeentedominee Jones (1981: 131) in zijn proefschrift onder andere het volgende:

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

Lange tijd heeft de herrnhutterkerk zich kunnen verschuilen achter het *blakaman*-imago, dat veronderstelde dat *anitri* de taal van de eigen mensen sprak. Letterlijk is dit wellicht het geval – er wordt nog steeds behoorlijk wat Sranantongo gesproken in de broedergemeente – maar daarbuiten houdt het beeld geen stand. Na de kritiek uit de Creools nationalistische en literaire hoek, zelfs door ‘eigen volksjongens’ als Dobru, en de komst van steeds meer religieus-spirituele alternatieven, was de herrnhutterkerk dan eindelijk toe aan een, voorzichtige, zelfanalyse en -kritiek. Enkele herrnhutters schreven een theologisch proefschrift (Jones 1981; Zeefuik 1973; Zamuel 1994), weliswaar met een historisch karakter, maar met oog voor de plaats van Afrikaans-Surinaamse cultuur en religie. Deze initiatieven en bijvoorbeeld ook de toetreding tot de *Caribbean Conference of Churches* (in 1973 vanuit het CKK), maakten zaken als ontplooiing, bewustwording en een ‘eigen’ theologie bespreekbaar binnen de gemeente. Binnen oecumenische verbanden kon de vraag gesteld worden in hoeverre Surinaamse kerken kopieën waren van West-Europese kerken. De constatering dat de ontstane gemeente, zowel in Paramaribo als in de districten en het binnenland, vooral ‘iets van buiten’ en niet iets ‘van de mensen zelf’ bleek, kreeg meer en meer gestalte, hetgeen onder andere leidde tot een herziening van vorm en inhoud van de catechese. Hierbij groeide de interesse bij sommige kerkleiders voor contact met christenen in Afrika (zie Zeister Zendingsgenootschap 1980) en kregen ‘volksreligie’, maar ook nieuwe religieus-spirituele bewegingen serieuzere aandacht of zorg. Zamuel (1999: 72) komt zelfs tot een verstrekkende constatering:

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

Johannes Kings uitspraak “diep in ons binnenste huilen wij en de voorganger heeft er niet het minste vermoeden van”, wordt door Zamuel (1999: 72) uiterst serieus genomen, maar de vraag hoe hier vervolgens mee om te gaan, blijft onbeantwoord. Zamuel roept in zijn schrijven vooral op tot een gedegen bijbelstudie en (meer) onderzoek naar de ontwikkeling van het ‘eigen’ christendom om de opstelling van de kerk van Christus tegenover winti te kunnen

duiden – de gewone vrouw en man in de kerkbanken zullen hier, vooralsnog, weinig mee zijn gediend. En dat is dan ook gelijk de makke van de broedergemeente. Ondanks een toegenomen openheid en welwillendheid ten opzichte van gaan gadu, winti, *kulturu* en verwante zaken is er nog weinig verandering te bespeuren in de hedendaagse broedergemeentepraktijk. Daarbij is er binnen de gemeente en synodes ook nog altijd grote weerstand te bespeuren tegen alles wat met de Afrikaans-Surinaamse cultus en andere vormen van niet-christelijke spiritualiteit te maken zou hebben, hetgeen veranderingsgezinde personen behoorlijk vleugellam maakt. Eén van de grootste struikelpunten wordt ook gesignaleerd door Zamuel (1999: 73), namelijk wat te doen met het ontbreken, bij bijvoorbeeld winti en *new age*, van een waterdichte scheiding tussen “onze en de boven-natuurlijke wereld”.

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

ring van een ‘eigen theologie’ (zie Sankeralli 1995; Vernooij 1998: 189-190; Vernooij & Sjak-Shie 1998: 62-63).

Winti in de kerk?

Zowel in Suriname als in Nederland zijn bovendien steeds meer katholieke theologen en een enkele sociaalwetenschapper bezig met de bestudering en ontwikkeling van een Surinaamse theologie, met name in relatie tot winti.⁸³ Uit dit soort pogingen blijkt dan vaak weer hoe polyfoon en ambigue wintiduiding kan zijn: zoveel ‘deskundigen’, zoveel meningen en ‘waarheden’, waarbij vooral de discrepantie tussen boekenkennis enerzijds en ervaring anderzijds voor onenigheid kan zorgen. Tijdens mijn verblijf in Paramaribo was ik in de gelegenheid om een lezingenreeks bij te wonen van de jonge, Surinaams-Nederlandse theoloog Milton George. Hij was woon- en werkzaam in Nederland, had zijn theologieopleiding in Leuven (België) genoten en was voor enkele weken in Suriname voor pastoraal werk. Als onderdeel van de pastorale middenkaderopleiding van het bisdom verzorgde hij een viertal bijeenkomsten, waarin hij winti en de (mogelijke) rol hiervan binnen de kerk en het katholieke geloof probeerde te duiden. Het publiek, dat uit enkele tientallen personen bestond, was het herhaaldelijk oneens met George, die door zijn achtergrond en wetenschappelijk taalgebruik soms mijlenver van zijn toehoorders verwijderd stond. Hoewel de “doctorandus” en “geleerde”, zoals hij een enkele keer smalend werd genoemd, met graagte sprak in termen van “wij Surinamers” en “zij Nederlanders” of “die Europeanen” beschouwde het gehoor hem als een vreemdeling: “hij is zelf *bakra* (Nederlander)”. Zo nu en dan leidde zijn uitleg van winti zelfs tot behoorlijk emotionele, verhitte reacties, waarbij sommige aanwezigen niet schroomden hun verontwaardiging of woede te uiten:

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

Al met al geen prettige ervaring voor de idealistische theoloog, die zich binnen korte tijd niet erg geliefd maakte binnen het bisdom (waardoor hij overigens door een deel van de gemeenteleden juist als “pionier” geroemd werd).

Ondanks dit soort strubbelingen, alsmede een chronisch verzet van een conservatieve ‘stroming’ binnen het bisdom heeft de surinamisering, creolisering of bosnegersering niettemin aardig ingang gevonden in het katholieke vertoog.⁸⁴ De kloof tussen denken of verkondigen en dóen blijft echter moeilijk overbrugbaar, waardoor retoriek als ‘groei van de kerken

⁸³ Naast de al veelvuldig genoemde Vernooij zijn bijvoorbeeld ook Derveld & Noordegraaf (1988), Wolf (1994, 1996, 2002), Sjak-Shie (1995), George (2002) actief (geweest) op dit terrein.

⁸⁴ Waarbij kwistig wordt gegooid met termen en synoniemen als accommodatie, adaptatie, assimilatie, indigenisatie, incarnatie, integratie en contextualisatie. De gedachtegang of opdracht hierbij is dat de katholieke kerk op één of andere manier moet aansluiten bij, zich zelfs moet aanpassen aan belevingen en praktijken uit ‘de volksreligie’, maar dat iets als winti geïncultuureerd of geïntegreerd dient te worden in het christendom en het katholicisme – niet andersom.

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

Vooralsnog blijken acties als die van pater Kross, zowel binnen de katholieke kerk als de broedergemeente, vooral op individuele ingevingen te berusten en wordt er in de praktijk, zoals rondom begraven, rouwen en herdenken, nog weinig stelselmatig werk gemaakt van de met de mond beleden surinamisering, eigen hermeneutiek en pluriformiteit. Ook blijven de wensen ten aanzien van dialoog, emancipatie en democratisering tamelijk abstract, zelfs hypocriet. Zo werd bijvoorbeeld de uitvoering van een enquête (in 1999) onder katholieke gemeenteleden door het Pastoraal Centrum, dat onder andere surinamisering als taak heeft (zie *e.g.* Vernooij 1998: 194-195), geboycot door een groot aantal paters. Deze enquête had als doel een beter beeld te krijgen van de betrokkenheid van parochianen bij hun eigen gemeente door onder meer hun behoeften en percepties rondom geloof, kerk-, gods- en mensbeeld in kaart te brengen. Vragen als "onderhoudt u praktijken uit uw cultuur?", "is uw God ook die van de hindoes, moslims en andere religies?", "is er geen democratie in de kerk?" en "moet de katholieke kerk niet sneller zelfstandig worden en surinamiseren?" waren klaarblijkelijk te progressief, aldus de coördinatrice van het Pastoraal Centrum Liliën Wilson, en derhalve gedomd om in een stoffige la te verdwijnen. Veelal gaan emancipatie- en surinamiseringspogingen, tot ongenoegen van pleitbezorgers als Vernooij⁸⁵, niet verder dan een kalebas of een

⁸⁵ Mondelinge mededelingen in verscheidene gesprekken en interviews, alsmede in opiniestukken als *e.g.* 'Inculturatie als levensstijl' in *De Ware Tijd*, 11 juli 1995.

apinti in de kerk en het dragen van een *pangi* of schouderdoek bij onder andere uitvaartceremonies, hetgeen een daadwerkelijke emancipatie, ‘eigen’ theologie en praxis behoorlijk frustrert. Eenzelfde dubbelhartigheid is binnen de ebg te bespeuren, waar zoiets als ‘winti in de kerk’ maar mondjesmaat geaccepteerd wordt en de toelaatbaarheid of mate van vermenging grotendeels wordt overgelaten aan de voorkeur of het oordeel van individuele voorgangers, pastores en andere autoriteiten. Formele standpunten op dit gebied zijn er nauwelijks te vinden. De voormalige preses Samuel van de broedergemeente verwoordt de situatie als volgt:

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

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

Ala kerki bun!?

Ala kerki bun is een veel gehoorde uitspraak in Suriname. Het zegt dat alle kerken (of religies) goed zijn en dat de gebruikers van de uitspraak andersgelovigen met respect of anders wel een zekere onverschilligheid benaderen: het maakt niet uit wat je gelooft of praktiseert, het is allemaal o.k.⁸⁶ Wanneer we echter de Surinaamse geschiedenis van zending, missie en kerkplanting beschouwen, dan blijken de brengers en belijders van het christendom er vaak andere opvattingen op na te houden. Vooral de christelijke houding ten opzichte van winti, gaan gadu of *kulturu* is altijd een problematische geweest. Tot op de dag van vandaag levert dit spanningen op, waardoor niet weinig Afrikaans-Surinamers zich net als Trefossa gevangen voelen tussen kruis en kalebas. Dit heeft er enerzijds toe geleid dat ondanks emancipatoire overwinningen, zoals de afschaffing van de gewraakte wet op afgoderij, en een zekere surinamisering, creolisering of bosnegerisering van het katholicisme en *anitri* nog steeds een taboe rust op de beleving en expressie van de werking van *winti*, *gadu* of *kabra* en hiermee samen-

⁸⁶ Vrijwel elke Surinamer wijst met trots op het letterlijk naast elkaar staan van een moskee en synagoge in het centrum van Paramaribo. Het symboliseert volgens velen de ‘unieke’ religieuze en etnische tolerantie die Suriname, in tegenstelling tot vele andere landen in de wereld, kenmerkt. Deze tolerantie blijkt echter in veel gevallen, net zoals in andere delen van de wereld, een schijntolerantie te zijn of al snel te eindigen bij een oppervlakkig omarmen of folkloristisch vieren van diversiteit, hetgeen de antropoloog Baumann (1999: 122) in navolging van Kobayashi (1993) wel *red boots parading* noemt.

hangende praktijken. Bepaalde rituele bijeenkomsten en behandelingen vinden daarom nog regelmatig in heimelijke beslotenheid (buiten de stad) plaats en ook specifieke, *kulturu*-gerelateerde praktijken rondom dood en rouw spelen zich niet zelden af in een sfeer van geheimzinnigheid of spanning. Anderzijds heeft de starre opstelling als consequentie dat mensen zich min of meer afkeren van de traditionele christelijke kerken en hun heil zoeken in alternatieve ‘geloofsgemeenschappen’ (ordewezen) of nieuwe religieuze (charismatische) bewegingen, die mogelijkheden tot herinterpretatie, nieuwe keuzes en een ‘eigen’ religieus-spirituele identificatie bieden, maar ook nieuwe spanningen kunnen opleveren. Eén en ander is bij lange na niet uitgekristalliseerd. Integendeel, de beweging met en tussen verschillende religieus-spirituele oriëntaties vormt onderdeel van een voortdurend proces, dat ik aan het begin van dit hoofdstuk heb geduid met het concept syncretisering.

Hamvraag in deze is of dit omstreden, polyfone concept genoeg analytische ruimte biedt om de complexe historie en alledaagse werkelijkheid van kruis en kalebas te kunnen begrijpen. Duidelijk moge zijn dat we *winti*, net als het christendom overigens, kunnen opvatten als syncretisch ‘product’ én proces, waarbij er sprake is van een zekere versmelting van christelijke en *winti* elementen. Bekende syncretismen in de literatuur en mijn eigen veldwerk bestaan bijvoorbeeld uit de gelijkstelling van *Anana* en de christelijke God of schepper, en de identificatie van bepaalde *winti* met al dan niet gevallen engelen en duivels (e.g. Voorhoeve 1960: 14; Wooding 1972: 152; Van Lier 1983: 15); de perceptie van engelen als *tapu* (e.g. Jones 1981: 50); de opvatting dat Jezus een (de hoogste) *winti* is (zie e.g. Schoonheym 1980: 78), maar ook dat Jezus een *kunu* (vloek) is van de blanken (*Jezus bakaa kunu*, zie Zamuel 1999: 69); de convergentie van de tapijtslang of *fodu winti* met de oudtestamentische slang die Eva en Adam heeft verleid; het veelvuldig gebruik van bijbelse symboliek, teksten, gebeden en gezangen in niet-christelijke *kulturu*-contexten, zoals *wintiprei*, *dede oso* en *bigiyari*; en (recent) dat in bezitneming door de Heilige Geest ervaren wordt als ‘*winti* krijgen’. Met name binnen de Afrikaans-Surinaamse *dede oso kulturu* en praktijken rondom *nowtu* kunnen we getuige zijn van zo’n samenkomst van kruis en kalebas. Naast deze syncretiserende of convergerende tendensen⁸⁷ worden kruis en kalebas tegelijkertijd angstvallig uit elkaar gehouden en zijn er voortdurend pogingen om grenzen te stellen of beide oriëntaties zelfs zo ‘zuiver’ mogelijk te houden, hetgeen Jap-A-Joe (2003) aanduidt met divergentie en auteurs als Stewart en Shaw (1994) onder de noemer van anti-syncretisme vatten. In de literatuur over Afrikaans-Surinaamse religiositeit bestaan daarom zeer uiteenlopende analyses en verklaringen omtrent mogelijke vermenging van christelijke en niet-christelijke oriëntaties.

Synthese versus dualisme

De Beet en Sterman (1981: 317-325) geven in hun proefschrift een kort overzicht van de meest toonaangevende interpretaties van Afrikaans-Surinaamse reacties op de christelijke

⁸⁷ De socioloog Jap-A-Joe (2003: 13) gebruikt deze term: “De ‘convergerende tendens’ zoekt naar overeenkomsten tussen christendom en *winti*”.

boodschap.⁸⁸ Hieruit blijkt, wederom, dat het contact met het christendom en de wijze waarop deze leer werd geaccepteerd en geïncorporeerd behoorlijk varieerde, maar ook de duiding hiervan nogal verschilde. De responsies wisselden van volledige afwijzing (en verzet) tot verregaande acceptatie en (gedeeltelijke) vervanging, waarbij vooral evangelisten, zoals Van Leerdam (1957), graag verklaarden dat het christendom en zijn waarden grotendeels de zogenoemde ‘traditionele religie’ en opvattingen hadden vervangen bij bepaalde Afrikaans-Surinaamse groepen. Naast deze substitutiethese vinden we tevens het idee van christendom als toevoeging aan de eigen opvattingen (*addition rather than substitution*), waarbij niet zozeer concurrentie tussen verschillende overtuigingen, maar eerder de complementaire elementen de aandacht verdienen. Deze interpretatie vinden we onder andere bij Köbben, die naar aanleiding van zijn veldwerk in de jaren zestig bij de Ndyuka, bovengenoemde these enige tijd oarmrd heeft (De Beet & Sterman 1981: 319). Thoden van Velzen, die in dezelfde periode als Köbben veldwerk onder Ndyuka verrichtte, kwam tot heel andere conclusies. Volgens hem was de directe invloed van het christendom verwaarloosbaar – dus geen toevoeging of aanvulling – maar was er wel sprake van een indirecte invloed, waarbij gewezen wordt op bepaalde syncretische tendensen en elementen, zoals de incorporatie van monotheïstische ideeën in de religieuze concepties van de Ndyuka (Beet & Sterman 1981: 320). We moeten hierbij wel aantekenen dat Köbben veldwerk deed bij de Cottica-Ndyuka, die deels tot het christendom waren overgaan, terwijl Thoden van Velzens onderzoeksplek Drietabbetje was, waar het christendom zoveel mogelijk geweerd werd.

Het idee van incorporatie en de vorming en het ontstaan van syncretismen stuit(te), zoals in dit hoofdstuk is aangegeven, ook op behoorlijke weerstand. Buiten de versmelting van de christelijke God en *Anana* als onontkoombaar punt van synthese, zijn veel auteurs daarom van oordeel dat er geen of nauwelijks sprake is van syncretisme tussen winti en christendom.⁸⁹ Zij gaan uit van een dualistisch systeem, waarmee zij juist de gescheiden sferen van beide ‘geloofssystemen’ en het min of meer competitieve karakter hiertussen benadrukken. Green (1978: 251) spreekt in zijn analyse van de geloofsovertuigingen en belevingen van de Matawai van een “situation where Christian and winti beliefs co-exist uneasily and are kept distinct for the most part”. Greens concept van een ‘duaal systeem van geloofsopvattingen’ is door de Beet & Sterman uiteindelijk verder uitgewerkt vanuit het perspectief van het individu, dat in zijn dagelijks leven en handelen telkens weer keuzes moet maken tussen twee min of meer ‘concurrerende geloofssystemen’ (De Beet & Sterman 1981: 324-345). Voorhoeve kwam voor de situatie in het kustgebied in zijn postuum gepubliceerde artikel ‘The Obiaman and his In-

⁸⁸ Het hier volgende overzicht is een bewerking van Van der Pijl (2002: 83-85).

⁸⁹ Deze ‘anti-syncretische houding’ kunnen we bijvoorbeeld terugvinden bij Herskovits (1966: 57-58), Voorhoeve (1960, 1983), Pierce (1971: 69), Wooding (1972: 1-2, 157, 503-506), Voorhoeve & Lichtveld (1975: 51-52), Jones (1981) en Van Lier (1983: 15). Een aantal van deze auteurs nuanceert hun ‘anti-houding’ overigens wel, zoals Voorhoeve, die een onderscheid maakt tussen vorm en inhoud (zie Meel 1997: 61), van Lier (1983) en Jones (1981), die beiden wijzen op de problemen die kunnen ontstaan wanneer de verschillende levensbeschouwelijke opvattingen minder gescheiden blijken te zijn.

fluence in the Moravian Parish' (1983; het manuscript dateert uit de jaren zestig) tot een soortgelijke conclusie. Hij besluit het artikel met de woorden: "In Surinam we see the two systems co-existing side by side with relatively few mutual points of contact, and even standing in opposition to one another [...]" (1983: 420). Het beeld dat door de dualistische opvatting wordt geschetst, lijkt voor velen plausibel, maar is voor een auteur als Schoonheym (1988: 52-72) te gemakkelijk. Hij constateert dat de historisch gegroeide relatie tussen christendom en Afrikaans-Surinaamse overtuigingen en praktijken uiterlijk de vorm van een gescheiden, duaal systeem lijkt te hebben, maar dat (Paraanse) Creolen innerlijk, onder meer door herinterpretatie, een synthese tussen beiden tot stand hebben gebracht. Verschillende opvattingen en gebruiken worden volgens Schoonheym dan ook niet concurrerend, doch complementair beschouwd, waardoor winti zich bijvoorbeeld kan richten op de relatie met de 'lagere geestelijke sferen' (*winti*), terwijl het christendom zich concentreert op de relatie van de gelovige met het opperwezen.

Uit de volgende hoofdstukken zal blijken dat alle hierboven geschetste houdingen en belevingen empirisch waarneembaar zijn en dat er niet één enkele verklaring is voor het al dan niet bestaan van connecties tussen kruis en kalebas. Net als Jap-A-Joe (2003: 11-12) ben ik dan ook van mening dat er eerder sprake is van een continuüm met aan het ene uiterste de "officiële doctrine van het christendom" en aan het andere uiterste de wintibeleving. Tussen deze uitersten vinden verschillende reacties en ontmoetingen plaats, waarbij we analytisch gezien wederom kunnen spreken van twee polen: enerzijds kan er sprake zijn van overeen- of samenkomst en versmelting, hetgeen in verschillende bronnen wordt aangeduid met syncretisme, synthese of convergentie, anderzijds is er (een voortdurend) verzet tegen vermenging en een duidelijk streven naar authenticiteit waar te nemen, wat in termen van anti-syncretisme, dualisme of divergentie begrepen kan worden. De totstandkoming van een 'eigen' of "nieuw religieus systeem", zoals Jap-A-Joe (2003: 12) lijkt te veronderstellen, is binnen een dergelijk continuüm denken niet waarschijnlijk of in ieder geval te statisch en veronachtzaamt de (discursieve) creativiteit, macht en *agency* van telkens weer nieuwe generaties 'gelovigen'. Net zoals 'de geboorte van de Afrikaans-Surinaamse cultuur' geen 'einde van een geschiedenis' of een voltooid proces kan betekenen, levert kruis-kalebas geen 'eindproducten' af, maar beweegt het als een perpetuum mobile van religieuze conventies en inventies (*cf.* Wagner 1981). Elk volgend tijdperk of specifieke (buitenreligieuze) context geeft daarbij een eigen slinger aan beleving en verbeelding van godheid, natuurlijke en bovennatuurlijke wereld, waardoor het bijvoorbeeld kan gebeuren dat anno 2003 een christelijke vrouw, van Nduyka-Paraanse komaf, zich presenteert als de reïncarnatie van de 'Leeuwenkoning', een spiritueel wezen dat naar zeggen driehonderd jaar geleden is verdwenen uit wat we tegenwoordig Gambia noemen en nu weer opduikt in het Surinaamse binnenland (zie Pakosie 1995; *cf.* Jap-A-Joe 2003).

De voortdurende, maar altijd eigentijdse behoefte aan betekenis- en zingeving (*mythos*) is bij de duiding van dit soort fenomenen wellicht net zo'n belangrijke drijfveer als het pragma-

tisme, instrumentalisme of rationalisme (*logos*), waar de rijstchristen van weleer mee geassocieerd werd, hoewel dit laatste voor veel geestelijken moeilijk verteerbaar blijft. “Ze [Creolen] denken dat het een *service* is, religie biedt iets [...] is echt een *tool* om te leven” stelde een pater eens enigszins cynisch vast in een interview. Zeker rondom dood en rouw worden kruis en kalebas, al dan niet in ‘versmolten’ vorm, zowel uit symbolische als instrumentalistische motieven hartstochtelijk omarmd of juist zorgvuldig vermeden. Zo vormen bijvoorbeeld, zoals pater Vernooij ook al observeerde, de financiële en tevens tijdrovende verplichtingen die veelal inherent zijn aan een sterfgeval niet zelden een argument om voor een puur ‘kerkelijke’ invulling te kiezen. De (esthetische) wens van een mooie *amitriberi* en een prominente plaats op gewijde grond, stuurt nabestaanden eveneens in hun keuze. ‘De kerk’ dingt met andere woorden onmiskenbaar mee in het zielenheil, de doodsattitudes, drijfveren en handelingen van zijn Afrikaans-Surinaamse leden. Hierbij speelt het vooruitzicht op de “[v]reselijke kwelling en pijn zonder einde”, waarover Meissner (1850 in Lenders 1996: 282) dichtte, wellicht een rol, maar we moeten de kracht van de christelijke heilsboodschap zeker niet overdrijven.

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

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

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

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

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

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

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

ik heb me
 gewassen
 met jasmijnen
 en mijn kra

danst
van zoveel
geluk

negerachtig
of vernegerd
ik ben mezelf
trouw gebleven

Suriname is een “door-en-door religieus land” en “godsdienst zit in de mensen”. Het straatbeeld wemelt dan ook van de kerken, moskeeën, tempels en – voor buitenstaanders vaak verborgen – offerplaatsen voor de overledenen. “[O]ok het spraakgebruik heeft niet zelden een religieuze ondertoon”, aldus de al vaker aangehaalde Zamuel (1993: 29). Ondanks deze intensiteit en verscheidenheid, en ondanks een toenemende emancipatie en openheid blijken echter niet *ala kerki bun*. De wat tolerantere houding van gevestigde, traditionele christelijke kerken (of van een aantal van hun vertegenwoordigers althans), het steeds vaker weerklinken van bijvoorbeeld winti-elementen in populaire muziek op publieke radiozenders of de jaarlijks terugkerende openbare oudejaars *wasi* op het Onafhankelijkheidsplein kunnen de weerstand, taboe en gevoelens van schaamte of geheimzinnigheid ten opzichte van winti, gaan gadu en *kulturu* lang niet altijd wegnemen. Opmerkelijk is daarbij dat verschillen in beleving en handelen tussen verschillende klassen en groepen Afrikaans-Surinamers ook nog steeds voortduren. Zogenaamde volkscreolen en Afrikaans-Surinamers uit de midden- en hogere klasse, de ‘elite’ of *gudusma*, vertonen op eigen wijze hun specifieke *embodiment* van kerkgeschiedenis en de hieruit voortgekomen lusten en lasten. Er is hierbij een frappante omkering waar te nemen in de vorm van een zekere detraditionalisering bij zogenoemde volkscreolen, en een retraditionalisering binnen hogere klassen en *blakabakera* (uit Nederland).

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