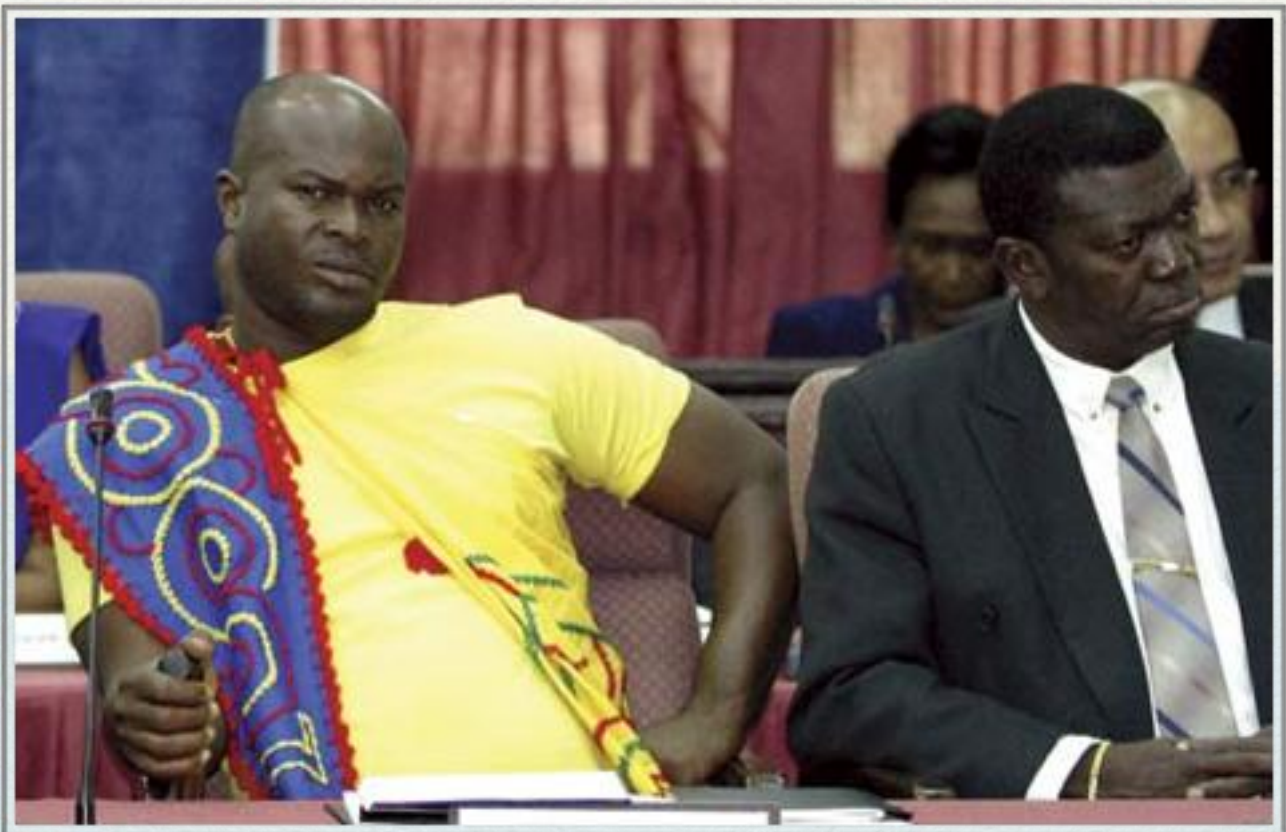


De stad en het binnenland: gescheiden werelden?

Mobiliteit en Surinaamse Marrons

Mariët Brandts



DEZE THESIS IS VERVAARDIGD TER AFRONDING VAN DE MASTER CULTURELE ANTROPOLOGIE

MULTICULTURALISME IN VERGELIJKEND PERSPECTIEF



MARIËT BRANDTS

3552365

MARIET_BRANDTS@HOTMAIL.COM

BEGELEIDER HANS DE KRUIJF

UNIVERSITEIT UTRECHT

Foto voorpagina: <http://abengcentral.wordpress.com/tag/brunswijk/> geraadpleegd op 11 augustus 2012

INHOUDSOPGAVE

| | |
|---|----|
| Voorwoord | 4 |
| 1. Inleiding | 6 |
| 1.1 Betere omstandigheden in de stad? | 7 |
| 1.2 Een ‘transnationale blik’ | 9 |
| 1.3 Follow the people | 10 |
| 1.4 Data triangulatie | 11 |
| 1.5 Opbouw scriptie | 13 |
| 2. Verschillende mogelijkheden, verschillende mensen en plaatsen | 15 |
| 2.1 Drietabbetje en Paramaribo: een contrast | 16 |
| 2.2 Gebrekkige voorzieningen: mobiliteit als noodzaak? | 18 |
| 2.3 Een geschiedenis van mobiliteit | 19 |
| 2.4 Paramaribo: de plek van de mogelijkheden? | 22 |
| 3. De stad als honing? Ideaal versus realiteit | 26 |
| 3.1 Zij bleven in het donker, jarenlang en de stad had stroom! | 26 |
| 3.2 De binnenlandse oorlog: bracht Marrons uiteen en bijeen | 28 |
| 3.3 Een bittere smaak voor de ‘nieuwkomers’ | 34 |
| 4. ‘Marron zijn’ in een context van mobiliteit | 38 |
| 4.1 Hoe kunnen ze ons nog dom vinden? | 38 |
| 4.2 Sandra en haar realiteit van mobiliteit | 42 |
| 4.3 Met de dood grapt men niet | 44 |
| 4.4 kleding als uiting van cross-culturele competentie | 47 |
| 5. ‘Twee werelden’ komen samen | 50 |
| 6. Conclusie | 52 |
| <i>Literatuurlijst</i> | 55 |
| <i>Bijlage 1</i> Begrippenlijst | 61 |
| <i>Bijlage 2</i> Marrons: hoeveel en waar? | 63 |
| <i>Bijlage 3</i> Suriname verdeeld in districten | 64 |
| <i>Bijlage 4</i> <i>Multisited</i> onderzoek in kaart gebracht | 65 |
| <i>Bijlage 5</i> Foto’s | 66 |

VOORWOORD

Het afronden van deze scriptie geeft me een dubbel gevoel. Ik ben blij dat ik er eindelijk een punt achter kan zetten en er een nieuwe fase aanbreekt. Toch vind ik het ook jammer, omdat ik door het schrijven van mijn scriptie nauw verbonden bleef met Suriname. Ik was dan wel terug in Nederland, maar toch bleef ik er door mijn scriptie constant mee bezig. Data doorlezen, literatuur lezen en maar blijven nadenken over alles wat ik had meegemaakt en hoe ik dit het beste tot uiting zou kunnen brengen in mijn scriptie. Net als mijn informanten was ook ik betrokken bij meerdere plekken, al is het op een andere manier.

Om het verhaal zo dicht mogelijk bij de (Surinaamse) werkelijkheid te laten blijven, heb ik ervoor gekozen om zoveel mogelijk gebruik te maken van termen die mijn informanten gebruikten. Voor de betekenis hiervan verwijs ik naar bijlage 1. Verder wil ik de lezer erop attent maken dat hoewel ik in mijn scriptie spreek over ‘de Marrons’, deze groep is onderverdeeld in zes gemeenschappen¹ en dus verscheidenheid kent. Dit zijn de Ndjuka, Okanisi ofwel Aukaners, de Saamaka ofwel Saramakaners, de Pamaka ofwel Paramakaners, de Matawai, de Aluku ofwel Boni en de Kwinti² (Pakosie, 1999: 19, Thoden van Velzen en van Wetering, 2004: 10, 11 en Van Stipriaan en Polimé, 2009: 10). Omdat ik mijn onderzoek voornamelijk vanuit de stad wilde uitvoeren, heb ik een algemene benadering gehanteerd en er niet één gemeenschap uitgehaald. Toch ben ik vooral in contact gekomen met Saramakaners en Aukaners (wat ook de grootste groepen zijn³). In de interviewfragmenten wordt door mijn informanten zowel gebruik gemaakt van de term ‘Marron’ als van ‘boslandcreool’. Zelf hanteer ik de term ‘Marron’, omdat deze ook in de literatuur wordt gebruikt. Bovendien verwijst deze term naar het gemeenschappelijk verleden: het vluchten van de slavenplantages.

Ik wil iedereen die mij bij deze scriptie geholpen heeft bedanken. Een bijzonder woord van dank gaat uit naar Inez Adonia, Sandra Kwasiba en John Lanté met wie ik mee ben gereisd naar (verschillende dorpen in) het binnenland. Dankzij hen kon ik een *tap jari*, een

¹ Hoewel veel auteurs en informanten gebruik maken van de term stam, spreek ik liever over gemeenschap. Door gebruik te maken van ‘stam’ wordt er een sterk onderscheid gesuggereerd tussen de onderzoeker en de doelgroep; een onderscheid tussen ‘modern’ en ‘traditioneel’ of zogeheten primitieve samenlevingen (Eriksen, 2010: 14).

² In deze scriptie zal worden gesproken van Aukaners, Saramakaners, Paramakaners, Matawai, Aluku en Kwinti. Deze termen zijn in gesprekken met informanten het meest gebruikt.

³ Zie bijlage 3 voor aantallen.

cook-out, een *aiti dei*, een *puru blaka*, het krijgen van een *pangi* en *kamisa* en zelfs de begrafenis van een *granman* meemaken. Dit is van grote waarde gebleken voor mijn onderzoek en daarnaast vond ik het geweldig (al klinkt het voor mij nog steeds raar om zoiets te zeggen over een begrafenis) om mee te maken. Heel erg bedankt dat jullie me zo veel hebben laten ervaren! Ook iedereen die ik heb geïnterviewd, ben ik zeer dankbaar. Ook al zijn sommige interviews prominenter aanwezig in deze scriptie dan andere, ze zijn allemaal heel erg belangrijk geweest en mijn scriptie is gebaseerd op al deze ervaringen.

Ik wil Yvon van der Pijl en André Pakosie bedanken die al voor vertrek wat van hun kennis met mij wilden delen. Mijn ouders en oma wil ik bedanken voor hun interesse, steun en hun enthousiasme over mijn scriptie. Mijn opa die mij enorm heeft geholpen met zijn taalkundige kennis, dankjewel! *Last but not least* mijn begeleider Hans. Dankjewel voor je waardevolle feedback die je altijd op een luchtige manier wist te brengen. Soms zag ik het even niet meer zitten, maar wanneer ik jouw kamer uitliep, was ik (meestal) weer vol goede moed.

Mariët Brandts

Utrecht, augustus 2012

1. INLEIDING

Ineens zie ik een bekend gezicht. Het is Stanley, die ik hier helemaal niet verwachtte. Samen met John⁴ ben ik in Drietabbetje (zie bijlage 4) vanwege de begrafenis van *granman* Gazon. We hebben net het laatste blikje energiedrank weten te bemachtigen, door de drukte in het dorp is bijna alles uitverkocht. Alle producten moeten aangevoerd worden vanuit Paramaribo, een reis waar wij drie dagen⁵ over gedaan hebben. Drietabbetje ligt in het binnenland van Suriname, maar de mensen zijn van overal gekomen: het binnenland, Paramaribo, Frans Guyana en Nederland. Sinds onze aankomst in het dorp heeft John me constant aan mensen voorgesteld. En nu, terwijl we voor de kleine winkel op een plastic stoel wat extra energie proberen te krijgen, kan ik hem aan iemand voorstellen.

Ik ontmoette Stanley een aantal weken geleden in Kampu waar hij nauw betrokken was bij alle rituelen. In eerste instantie zag ik hem niet als behorend tot mijn doelgroep die ik aanvankelijk had geformuleerd als ‘Marrons in de stad’. Stanley woont in een dorp. Toch bleek hij regelmatig in de stad te komen. Veel van zijn familieleden wonen in de stad en hij zou het ministerie van jeugd- en sportzaken bezoeken vanwege een scholenproject in het binnenland waarbij hij betrokken is. Helaas had ik het te druk om hem op korte termijn in de stad te ontmoeten alvorens ik naar Drietabbetje zou vertrekken. Maar toch, warempel! Stanley was plotseling gevraagd om een mevrouw te begeleiden naar Drietabbetje en hij was vanuit de stad met haar meegekomen. Behalve Stanley zijn er nog vele anderen die ik al eerder (in de stad) ontmoette. Eenmaal teruggekomen in Paramaribo, vertelt Stanley dat ook hij hier voorlopig zal blijven. Hij heeft veel te regelen. We drinken een *djogo* aan de *waterkant* waarna hij met de bus weer naar het huis van zijn broer gaat, waar hij verblijft. Ondanks zijn geklaag over de ‘stadse muggen’, lijkt hij zich moeiteloos aan te passen. Ineens besef ik het. Er is vrijwel continu sprake van mobiliteit tussen de stad en het binnenland. Dit blijft niet zonder gevolgen waardoor mijn vooraf gestelde onderscheid tussen Marrons ‘in de stad’ en Marrons ‘in het binnenland’ om nuancering vraagt. De veranderende betekenis van ‘de stad’, ‘het binnenland’ en van ‘Marron zijn’ vormt de kern van deze scriptie.

⁴ John Lanté is één van mijn sleutelinformanten en zal in hoofdstuk drie verder worden geïntroduceerd.

⁵ De reis kan ook per vliegtuig worden gemaakt. Onze manier van reizen (per auto en boot) nam drie dagen in beslag, vooral vanwege de hevige stroomversnellingen, een bootsman die zich flink had verslapen en twee kapotte buitenboordmotoren.

1.1 Betere omstandigheden in ‘de stad’?

Historisch gezien hebben de stad en het binnenland zich ontwikkeld als twee gescheiden werelden. In de vredesverdragen die enkele Marrongemeenschappen⁶ sloten met het koloniaal bestuur, stond zelfs vastgelegd wat de grens was tussen het ‘land van de blanken’ en ‘het land van de Marrons’: op tien uur loopafstand. De Marrons mochten zich niet met meer dan twaalf personen in ‘het land van de blanken’ (Paramaribo en kustgebieden) begeven en wanneer zij dit toch deden, moesten zij zich zoveel mogelijk kleden als een blanke (Pakosie, 2009). Op zowel linguïstisch, cultureel en politiek gebied zijn de Marrons tot op heden te onderscheiden van het geürbaniseerde en dichtbevolkte kustgebied (St. Hilaire, 2000: 102). Richard Price (in St. Hilaire, 2000: 104) zegt dat er historisch gezien zelfs sprake was van ‘staten binnen een staat’. De Marrons hadden contact met het kustgebied, maar dit was beperkt. Tot in de jaren vijftig van de twintigste eeuw kwamen de meeste Marrons hooguit eenmaal per jaar in Paramaribo om uitgebreid boodschappen te doen (Van Stiptriaan en Polimé, 2009: 9).

In vrij korte tijd is de ‘wereld’ van de Marrons enorm veranderd. Het merendeel van het totale aantal van circa 120.000 Marrons woont inmiddels niet meer in het binnenland, dat wordt gezien als hun traditioneel grondgebied (zie hiervoor ook bijlage 2). Het merendeel woont tegenwoordig in Paramaribo, Frans Guyana of Nederland (Van Stiptriaan en Polimé, 2009: 9). Hoewel migratiestudies zich vaak richten op transnationale migratie, richt mijn onderzoek zich op de migratie van het binnenland naar de stad. Hierbij is gekeken naar de rol die de stad en het binnenland spelen in de huidige situatie waarbij nog steeds sprake is van een groot verschil tussen deze beide ‘werelden’ (wat in dit geval mobiliteit in gang zet).

Door hun afstand van Paramaribo stonden de Marrons verder af van Nederlandstalige educatie, het ambtelijk apparaat en de welvaart van Suriname. Mitrasing schrijft in 1979 (in St. Hilaire, 2000: 124) dat de Marrons onderaan de sociale hiërarchie van Suriname staan en Price (1976: 6) schreef rond dezelfde periode dat Marrons gingen beseffen dat hun traditionele strategie van isolatie weinig zou beloven voor de toekomst. *Granman* Aboikoni⁷ zei in 1955 dat hij vond dat het parlement (in Paramaribo) niets deed voor de mensen in het binnenland en sprak de wens uit voor een Marronvertegenwoordiging in het parlement. De

⁶ Dit gebeurde met de Aukaners in 1760, met de Saramakaners in 1762 en de Matawai in 1767 (Hoogbergen, 2009: 28).

⁷ *Granman* der Saramakaners.

stad lijkt dus de plek van welvaart, van mogelijkheden om betere omstandigheden te bereiken. Maar is dit daadwerkelijk ook zo?

Verschillende auteurs (o.a. Van der Pijl, 2007: 35, 36, Jaffe en Sanderse 2009: 1565) schetsen namelijk dat de omstandigheden in de stad er ook niet rooskleurig uitzien in verband met slechte woonomstandigheden, armoede en de daardoor hoge kans om in de criminaliteit terecht te komen. Volgens Zygmunt Bauman zijn het de nieuwkomers die in een samenleving vaak de schuld krijgen van de problemen. Is dit ook bij de Marrons het geval? En als dit zo is, wat zijn de gevolgen hiervan?

Volgens Andreas Wimmer (2002: 8, 37) worden de grenzen (om buitenstaanders uit te sluiten) in een samenleving bepaald via een cultureel compromis. Door bijvoorbeeld een manier van kleden of spreken worden de grenzen voor buitenstaanders bepaald. Volgens hem is dit proces constant in ontwikkeling. Om gehoord te worden moeten ‘nieuwkomers’ hun claims relateren aan dit cultureel compromis. Participeren in de nationale politiek zou dan inderdaad een manier zijn om (de achtergestelde) positie in het land te verbeteren. In 1991 was de eerste Marron als minister in de regering vertegenwoordigd, via de *NPS*⁸. Sindsdien is hun participatie in de politiek toegenomen en zijn zij sinds 2005 zelfs met ‘eigen’ partijen vertegenwoordigd in het parlement. Het is de vraag welk effect dit heeft op de betekenis die de Marrons aan de stad toekennen en in hoeverre dit bij kan dragen aan hun status als ‘nieuwkomers’. Hierbij heb ik vooral gekeken naar de ervaringen van de Marrons zelf. Voor Aonghas St. Hilaire (2000: 106) geeft de toenemende vestiging en integratie in het kustgebied aanleiding om te vrezen voor assimilatie. Het gevaar ligt volgens St. Hilaire in het verwerpen hiervan, als obstakel voor toekomstige welvaart. Dit is interessant, omdat de Surinaamse Marrons de enige Marrongemeenschappen zijn die nog als zodanig bestaan en te onderscheiden zijn van de rest van de samenleving. In bijvoorbeeld Jamaica en Brazilië zijn zij grotendeels opgegaan in de bredere samenleving.

Aanpassing lijkt op zijn plaats om gehoord te worden, maar betekent dit het verwerpen van ‘de Marron cultuur’ als obstakel voor welvaart?

⁸ Interview Soulamy Laurens 23 april 2012.

1.2 Een ‘transnationale blik’

Wanneer het gaat om transnationale migratie is het concept transnationalisme tegenwoordig één van de fundamentele manieren om migranten te kunnen begrijpen. Dit refereert aan de praktijken en instituten die migranten, mensen en organisaties in hun *homelands* of ergens anders in de diaspora met elkaar verbinden (Vertovec, 2009: 13). In het geval van transnationale migratie blijven migranten zich verbonden voelen met hun ‘thuisland’ waardoor landsgrenzen overschreden worden. De huidige wereld is er één vol beweging, vermenging, contact, verbinding, culturele interactie en uitwisseling. Grenzen worden vager, waardoor meer mensen en culturen intensiever en directer contact met elkaar kunnen hebben (Inda en Rosaldo, 2008: 4). Ook in Suriname hebben de mobiele telefoon, de buitenboordmotor, het vliegtuig en de aanleg van wegen ervoor gezorgd dat ruimte in een kortere tijd te overbruggen is, er is sprake van een *time-space compression* (Harvey, 1990: 240). Al in het voorbeeld van Stanley bleek dat er sprake is van een hoge mate van mobiliteit, niet slechts van het binnenland naar de stad, maar ook andersom. Hoewel het concept transnationalisme zich richt op de activiteiten van migranten die landsgrenzen doorkruisen, vraag ik mij af in hoeverre het concept ook kan worden gebruikt om migratie binnen de natie-staat te begrijpen. Zouden we dus ook met een ‘transnationale bril’ naar rurale - urbane migratie kunnen kijken?

Volgens Stephen Castles is niet zozeer loyaliteit naar één plek van belang, maar is juist cross-culturele competentie belangrijk voor migranten. Aanpassing aan de heersende ideeën in de stad zou dan inderdaad vooruitgang kunnen brengen, maar het binnenland kan volgens deze visie een belangrijke rol blijven spelen. Dat er veranderingen gaande zijn, moge duidelijk zijn. Met deze scriptie wil ik u meenemen in de ‘wereld van de Marrons’, welke zich niet meer slechts in het binnenland bevindt en ook niet slechts in de stad. Mobiliteit lijkt te leiden tot een antwoord in een situatie waarin zowel ‘de stad’ als ‘het binnenland’ gebreken kennen al zijn deze van een andere aard.

1.3 'Follow the people'

In een context waarin sprake was van een hoge mate van mobiliteit was het logisch om 'mee te bewegen' met mijn informanten. Omdat mijn onderzoek zich afspeelde binnen Suriname (en mijn informanten zich in die periode ook slechts 'bewogen' binnen Suriname), was dit vrij makkelijk. Hoewel ik mijn onderzoek voornamelijk heb uitgevoerd in Paramaribo, ben ik drie keer met Inez naar Klaaskreek geweest, met Sandra naar Santigron en Kampu en met John naar Drietabbetje⁹. George Marcus (1995: 106) spreekt van '*Follow the people*', wat een techniek is binnen *multi-sited ethnography*. Het is aan de onderzoeker om 'mee te bewegen' met de doelgroep. Een negatief effect van *multi-sited ethnography* zou zijn dat de onderzoeker onvoldoende tijd heeft op de verschillende plekken. Toch is volgens Mark Antony Falzon deze methode juist gedeeltelijk een respons op de nieuwe onderzoeksproblematiek waarmee antropologen te maken hebben. Het komt namelijk in toenemende mate voor dat de onderzoeksgroep niet kan worden onderzocht vanuit één locatie (Weszkalnys, 2010: 422). Omdat mijn informanten zich over het algemeen niet op één plek bevonden, vond ik dat ik dit dan ook moest doen. De kritiek over het hebben van te weinig tijd gaat in mijn geval gedeeltelijk op. Ik had (met uitzondering van Paramaribo) weinig tijd om de geografische plek te leren kennen, maar ik kon op deze manier wel continu tijd doorbrengen met degenen met wie ik meereisde, mijn informanten. Het ging mij juist om hun gedragingen en de betekenis die zij gaven, aan deze verschillende plaatsen. Hierdoor was ik in staat om bijvoorbeeld op te merken dat hun fysieke beweging zelfs een ware metamorfose in gang zette (zie hoofdstuk vier en bijlage 5). Ook zorgde '*follow the people*' ervoor dat ik met deze drie mensen een goede vertrouwensband (rapport) op heb kunnen bouwen. Zowel bij mijzelf als bij mijn informanten merkte ik dat door ervaringen op verschillende plekken met elkaar te delen, we ons vertrouwer met elkaar voelden en we van elkaar steeds beter wisten wat we aan elkaar hadden.

Vooraf de begrafenis van *granman* Gazon was voor mij een uiterst geschikt moment om te observeren, te participeren, met mensen te spreken, maar ook om mijn netwerk uit te breiden. Vrijwel iedereen die actief is binnen de Marrongemeenschap, was hier aanwezig en mijn informant John bleek een groot deel van hen te kennen; hij heeft mij dan ook aan veel mensen voorgesteld. Hierna (wat dan ook aan het eind van mijn onderzoeksperiode was)

⁹ In Klaaskreek bleven we de eerste keer een heel weekend, de andere twee keer zijn we in één dag op en neer gegaan. Naar Santigron zijn we in één avond op en neer gegaan. In Kampu zijn we zes dagen geweest en in Drietabbetje een week.

merkte ik dat ik op straat steeds meer bekenden tegenkwam. Ik merkte dat mijn aanwezigheid bij de begrafenis, in *pangi*, een positief effect heeft gehad. Het werd gewaardeerd dat ik aan alle activiteiten mee had gedaan, wat ik merkte aan John. ‘*Nu ben je een echte Marronvrouw geworden*’, zei hij nadat ik net als de andere vrouwen op mijn blote voeten (door de modder) langs het graf van de *granman* was gelopen.

Het was helaas niet mogelijk om de periode van drie maanden in Paramaribo woonruimte te vinden bij mijn doelgroep thuis. Toch maakte deze onderzoeksmethode het mogelijk om zowel alledaagse praktijken als bijzondere praktijken mee te maken, belangrijke onderdelen van participerende observatie.

1.4 Data triangulatie

Participerende observatie heb ik toegepast door tijdens mijn reizen naar het binnenland zoveel mogelijk mee te doen met mijn informanten. Daarnaast ben ik regelmatig naar *Njoeng Combe* geweest, ik zat hier vaak naast John (die daar aan het werk was), we praatten en ik keek naar alles wat er gebeurde terwijl ik John vragen kon stellen. Zowel met John als met Inez ben ik tot in de vroege ochtend aanwezig geweest bij een *dede oso* op *Njoeng Combe*. Ook hier probeerde ik te zien en te ervaren hoe men bijeenkwam, door mee te doen met wat zij deden (op een stoel zitten kijken of dansen).

Om met mijn doelgroep in contact te komen heb ik gebruik gemaakt van de sneeuwbal methode. In Nederland had ik al een aantal contactgegevens verzameld¹⁰, die ik eenmaal in Suriname snel kon uitbreiden door middel van de sneeuwbal methode. Ook via mijn *guesthouse* kwam ik al snel in contact met een paar Saramakaanse dames. Ik heb mij zowel op mannen als vrouwen gericht, waarbij de leeftijd van mijn informanten lag tussen de 25 en 55. In totaal heb ik vijftien eenmalige, semi-gestructureerde interviews gehouden, zowel met personen die zich op actieve wijze inzetten voor de Marrongemeenschap (zoals in de politiek, het Marronvrouwen-netwerk, sociaal culturele vereniging *Kifoko* en bij *Njoeng Combe*) als Marrons die zelf minder actief zijn binnen de gemeenschap. Daarnaast heb ik fractieleider Asabina tweemaal geïnterviewd, waardoor ik in totaal zeventien semi-gestructureerde interviews gehouden heb. Op één na¹¹, heb ik deze allemaal opgenomen met

¹⁰ Via Yvon van der Pijl (coördinator master multiculturalisme in vergelijkend perspectief) en André Pakosie (kabiten van de Aukaners in Nederland).

¹¹ Dit, omdat ik wilde proberen hoe het effect hiervan was op het interview. Het constant meeschrijven leidde mij af waardoor ik daarna weer gebruik heb gemaakt van de *voicerecorder*.

een voicerecorder.

Ik heb een lezing bijgewoond van André Pakosie¹² (getiteld ‘Edeman en edeman’), die ging over de ontwikkeling van leiderschap bij de Marrons. Daarnaast heb ik een bijeenkomst bijgewoond over energievoorziening in het Boven Suriname gebied. Hier werd helaas geen Nederlands gesproken, maar hier ben ik wel in contact gekomen met twee informanten (waaronder Sandra). Tijdens het begin van mijn onderzoeksperiode heb ik wekelijks *Sranan tongo*¹³ lessen gevolgd. Dit bleek erg veel tijd in beslag te nemen en onder elkaar spraken mijn informanten toch vaak Marrontalen, waardoor het mij meer kostte dan het daadwerkelijk opleverde. Ik ben hiermee na zes weken gestopt. Informele gesprekken vormden ook een belangrijk onderdeel van mijn onderzoek, zowel in het binnenland als in de stad. Dit was vaak met mijn drie belangrijkste informanten (John, Inez en Sandra). Op *Njoeng Combe*, al wandelend door de stad en bij Inez kwam ik ook enkele keren thuis. Ik bezocht de wijk Sunny point twee maal en ging langs bij een (dans)training van sociaal culturele vereniging *Kifoko*. Alledaagse gesprekken op straat vormden ook onderdeel van mijn onderzoek en met Mikie ging ik twee keer wandelen. In deze situaties was de *informed consent* regel makkelijk toe te passen (Dewalt en Dewalt, 2002: 198). Hoewel ik mijn rol als onderzoeker nooit verborgen gehouden heb, waren er publieke situaties waarin het onmogelijk was om iedereen van mijn rol op de hoogte te stellen. Degene met wie ik mee ging, wist wel altijd dat ik onderzoeker was. Deze situaties vallen volgens Dewalt en Dewalt (2002: 199) buiten de *informed consent* regel. Soms heb ik publiekelijk aantekeningen gemaakt om zo mijn rol als onderzoeker kenbaar te maken. Ik heb twee antropologen geïnterviewd, waaronder één Marron. Het waren vooral de momenten met mijn drie sleutelinformanten, mijn bekendheid met *Njoeng Combe*, mijn vervolginterview met fractieleider Asabina en de meerdere reizen naar het binnenland die er voor zorgden dat ik de diepte in kon gaan.

¹³ Creoolse- Surinaamse taal.

1.5 Opbouw scriptie

Na deze inleiding zal ik in hoofdstuk twee verder ingaan op de tegenstellingen tussen de stad en het binnenland die voor een groot deel ten grondslag liggen aan de trek naar de stad. Paramaribo staat voor welvaart, nationale politiek, Nederlandstalige educatie en gezondheidszorg. In het binnenland ontbreken deze zaken echter grotendeels. Hierdoor lijkt het alsof Suriname niet veel meer is dan Paramaribo. De stad biedt mogelijkheden en zou kunnen zorgen voor sociale mobiliteit. Ik zal laten zien hoe deze tegenstellingen zich in de geschiedenis hebben gevormd, een geschiedenis waarin mobiliteit altijd al een rol heeft gespeeld.

In hoofdstuk drie zal ik laten zien dat het beeld van de stad als ‘ideaal’ complexer in elkaar zit. De bouw van het Van Blommenstein stuwmeer en de binnenlandse oorlog zorgden ervoor dat steeds meer Marrons zich permanent in de stad gingen vestigen. Paramaribo fungeert niet meer slechts als plek waar men tijdelijk verblijft, maar ook als plek waar verschillende leden uit de diaspora bijeen komen. Als ‘nieuwkomers’ hebben zij het in de stad niet makkelijk, waardoor het binnenland in waarde stijgt.

In hoofdstuk vier zal ik aan de hand van het cultureel compromis (Wimmer, 2002) laten zien dat Marrons in de stad zich moeten aanpassen om dingen gedaan te krijgen en erbij te horen. Dit heeft tot gevolg dat het ‘Marron zijn’ prominenter tot uiting kan komen, al is dit niet ongelimiteerd. Gedragingen die in het binnenland wel kunnen, leiden in de stad tot stigmatisatie. Hierdoor heeft het binnenland, ondanks het gebrek aan eerder genoemde voorzieningen, ook haar waarde en is er constant sprake van beweging. Ik zal laten zien hoe deze mobiliteit er uit ziet en ik zal aandacht schenken aan de invloed die dit heeft op het binnenland. Er zal blijken dat rouwrituelen een belangrijke factor zijn in het heen- en- weer bewegen van de Marrons. Hieruit blijkt dat migranten praktijken van transnationale migranten sterk overeenkomen met de praktijken van de Marrons, dezelfde uitingen die Vertovec (2009) middels zijn concept transnationalisme beschrijft gaan ook in dit geval op in het geval van rurale – urbane migratie.

In hoofdstuk vijf zal in een korte casus over de begrafenis van *granman* Gazon schetsen dat zowel de stad als het binnenland beiden belangrijk zijn. In de casus zal worden benadrukt dat de stad en het binnenland enerzijds erg verschillend zijn, maar dat zij dichter naar elkaar toe groeien en ook samenkomen.

Tot slot volgt er een conclusie waarin zal blijken dat ‘Marron zijn’ niet per definitie hoort bij de ene of de andere ‘wereld’. Ik pleit voor een ruimere hantering van het begrip

transnationalisme omdat activiteiten als gevolg van migratie binnen de natie-staat op een zelfde manier tot uiting kunnen komen. Ik zal laten zien dat ‘Marron zijn’ tot dusver niet zal verdwijnen, maar dit wel verandert. ‘Marron zijn’ is buiten plassen en televisie kijken, participeren in de nationale politiek en traditioneel gezagsdrager zijn.

Vervolgens volgen vijf bijlagen. Bijlage 1 is een begrippenlijst, bijlage 2 een overzicht van hoeveel Marrons zich waar hebben gevestigd, bijlage 3 is een kaart van Suriname verdeeld in districten, bijlage 4 is een kaart waar ik mijn onderzoekslocaties ‘in kaart heb gebracht’ en tot slot volgt bijlage 5 met foto’s.

1. VERSCHILLENDE MOGELIJKHEDEN, VERSCHILLENDE MENSEN EN PLAATSEN

'En toen ben ik op maandag weer naar Suriname gekomen'

'Naar Suriname?'

'Nee, dat bedoel ik helemaal niet.. haha zei ik dat? Ik bedoel dat ik weer naar Paramaribo ben gekomen!'

Na het weekend in het binnenland te hebben vertoefd, was Mikie inmiddels weer terug in de stad. Tijdens ons telefoongesprek sprak hij over 'Suriname' terwijl hij eigenlijk 'Paramaribo' bedoelde. In eerste instantie leek het gewoon een verspreking, tot deze 'verspreking' bij veel meer mensen voor bleek te komen. Hoewel dingen die expliciet gezegd worden, belangrijke informatie kunnen opleveren, zijn het soms juist de dingen die niet met zoveel woorden worden gezegd, die naar voren brengen wat zich diep in ons onderbewustzijn afspeelt. Volgens Kathleen en Billie Dewalt (2002: 1) is het de taak van de antropoloog om zowel de *stilzwijgende* als de *expliciete* aspecten van het dagelijks leven en de cultuur van een groep mensen te leren kennen. Expliciete zaken zijn dingen die we weten en waar op een vrij gemakkelijke manier over gepraat kan worden. Stilzwijgende aspecten daarentegen, spelen zich voor een groot deel af buiten ons bewustzijn. Het wordt in dit geval niet expliciet gezegd, maar laat deze 'verspreking' niet doorschemeren dat Suriname eigenlijk vooral Paramaribo is?

In dit hoofdstuk zal ik laten zien dat onder andere de welvaart, educatie, gezondheidszorg en werkgelegenheid van Suriname zich grotendeels in Paramaribo bevinden, wat in Mikie's uitspraak gereflecteerd lijkt te worden. Het contrast tussen 'de stad' en 'het binnenland' is enerzijds erg groot. Door de jarenlange (nooit volledige) isolatie van de Marrons in het binnenland stonden zij op grotere afstand van de (relatieve) welvaart in het kustgebied. Destijds bood het binnenland nieuwe kansen, een bestaan ver weg van de wrede slavenplantages. Inmiddels is gebleken dat geografische beweging (richting de stad) voor veel bevolkingsgroepen sociale mobiliteit heeft gebracht. In de zoektocht naar betere omstandigheden lijkt Paramaribo (ook) voor de Marrons het antwoord.

2.1 Drietabbetje en Paramaribo: een contrast.

Paramaribo was tijdens de koloniale periode zowel het politieke, economische als het religieuze centrum van de kolonie. De plantages waren gevestigd rondom het kustgebied, binnen een straal van zestig kilometer van Paramaribo (De Beet en Sterman, 1981: 415). Dit gebied was dus belangrijk waardoor het verschil tot op de dag van vandaag groot is.

*'Als je hier in de stad bent, heb je nagenoeg alle faciliteiten: leidingwater, elektriciteit, die wegen, gebouwen, alles, maar wanneer je naar het binnenland trekt, dan zie je hoe gebrekkig de voorzieningen zijn. Nu pas komt dat langzamerhand op gang. (...) Dan heb je een schoolgebouw ergens staan, maar dan heb je geen gekwalificeerde leerkrachten, want mensen willen niet naar het binnenland gaan om daar te werken, want de omstandigheden daar zijn niet zo gunstig als in Paramaribo. Misschien wil men 's avonds naar de bioscoop gaan, maar dat heb je daar niet, misschien wil je daar koud water drinken, maar je hebt geen koelkast daar. Trouwens, wil je wat drinken?'*¹⁴

Ettire Patra staat op vanachter zijn witte bureau in zijn kamer van het ministerie van Volkshuisvesting. Hij schetst duidelijk dat het contrast tussen de stad en het binnenland groot is. In Paramaribo zijn betere voorzieningen, plekken om uit te gaan en er zijn gekwalificeerde leerkrachten. In het binnenland daarentegen ontbreekt dit grotendeels. Ettire is afkomstig uit het binnenland en hij kwam voor vervolgonderwijs naar Paramaribo, waar hij in een internaat kwam te wonen. In de meeste gevallen moeten kinderen uit het binnenland, wanneer zij vervolgonderwijs willen volgen, naar Paramaribo. Veel van mijn informanten, deelden de mening dat onderwijs de poort is tot ontwikkeling¹⁵ en hiervoor is beweging naar de stad dus noodzakelijk. Hiervoor zijn zij afhankelijk van familieleden in de stad, of zij hebben voldoende geld nodig om een internaat te kunnen betalen.¹⁶ Hoewel kinderen zich in het binnenland kunnen redden met hun eigen taal¹⁷, is dit in de stad niet mogelijk. Ook voor Ettire vormde dit aanvankelijk een probleem.

¹⁴ Interview met Ettire Patra op 19 april 2012.

¹⁵ Onder andere interview Ronny Asabina 6 maart 2012, interview Wilfred 17 maart 2012, interview Ettire Patra. Ook onder andere Ifna Vrede (20 februari 2012), Justina Eduards (20 februari 2012) en Olivia (21 maart 2012) schetsen het belang van onderwijs.

¹⁶ Hiervan is echter het probleem dat het internaat sluit in het weekend, hiervoor moeten kinderen dan alsnog verblijven bij familieleden.

¹⁷ Onder andere interview Rochelle (deze naam heb is gefingeerd omdat de informant liever anoniem blijft) op 7 maart 2012.

‘Toen ik in de stad kwam, had ik ook een achterstand, maar ik heb dat kunnen nivelleren door de jaren heen. Kijk, ik ben nu veertig en ik ben al zesentwintig jaar ongeveer in de stad en ik heb heel wat meegemaakt, het was niet eenvoudig gegaan, ik kon me niet eens in het Nederlands uitdrukken. Toen was ik veertien. Alleen ja. Alles was ja/nee.’¹⁸

Hiermee maakt Ettire duidelijk dat het voor hem (en andere kinderen uit het binnenland) extra moeilijk is wanneer zij net in de stad zijn, omdat zij de taal niet machtig zijn. Dit onderstreept het contrast tussen de twee plekken. Door zijn jarenlange verblijf in de stad heeft Ettire zijn achterstand aardig ingelopen. Hij is bekwaam in het Nederlands, heeft een eigen huis, eigen vervoer en is lid van het wetenschappelijk bureau van de *ABOP*. Op het ministerie van sociale zaken is hij coördinator volkshuisvesting en voorzitter van de raad van toezicht van volkshuisvesting. Daarnaast geef hij aan lid te zijn van de presidentiële werkgroep ‘herstructurering huisvestingssector’ en sinds kort is hij geïnstalleerd in het districtsbestuur van Wanica.

Hij pakt een flesje cola en een flesje water uit de koelkast die op zijn werkkamer staat. Het verschil is groot met Drietabbetje, waar ik Ettire voor het eerst ontmoette. Daar was het geheel anders gesteld met de voorzieningen. Het was de rivier (vaak vervuild met kwik) die werd gebruikt om te *baden*, om onze kleding te wassen en onze afwas te doen. Toiletteren gebeurde in de open lucht. Ons eten en drinken hielden wij koud in een koelbox (die wij vanuit de stad mee hadden genomen), waarvoor dan wel regelmatig ijs gekocht diende te worden. De goederen die te koop waren, waren voornamelijk afkomstig uit Paramaribo. Hierdoor was de prijs vaak het dubbele van de prijs die in de stad wordt betaald voor hetzelfde product.



Een Marronvrouw wast haar kleding in de *Gran Rio* (foto: Mariët Brandts)

¹⁸ Interview Ettire Patra op 19 april 2012.

Nu zie ik Ettire weer, niet in Drietabbetje maar in Paramaribo waar hij me ontvangt in zijn werkkamer met airconditioning en koelkast. Buiten is het ongeveer 35 graden, maar daar merk je niks van op zijn kamer. Op zijn laptop laat Ettire foto's zien van zijn vakantie in Nederland, waar zowel zijn broer als een aantal vrienden woont. Ettire heeft dus niet slechts banden met 'de stad' en 'het binnenland', maar ook met Nederland. Meerdere malen wordt ons gesprek onderbroken door de *ringtone* van zijn *Blackberry*. Mobiliteit richting de stad heeft Ettire duidelijk in een andere positie, met andere omstandigheden gebracht en hij vertelt me dat hij op deze manier een bijdrage probeert te leveren aan het welzijn voor anderen. *'Want als ik in het binnenland kom en ik zie die kleine jongens, dan wil ik ze ook wanneer ze dertig zijn, dan wil ik dat ze ook op een redelijk niveau zitten.'*¹⁹ Zelf heeft hij dit dus bereikt door zich in de stad te vestigen, hij heeft zich laten scholen, spreekt de nationale taal, vervult meerdere functies en probeert via de politieke lijn te werken om de achterstand van de Marrons te verkleinen.

2.2 Gebrekkige voorzieningen: mobiliteit als noodzaak?

Het hierboven geschetste contrast komt ook terug in de cijfers van het bureau van de statistiek, bijvoorbeeld op het gebied van elektrische voorzieningen. In Paramaribo heeft 94.5 procent van de woonverblijven elektriciteit van *EBS*, in Wanica is dit 85 procent, in Nickerie 81 procent, in Coronie 82 procent, in Saramacca 76 procent, in Commewijne 89 procent, in Marowijne 53 procent, in Para 51 procent, in Brokopondo 34 procent en in Sipaliwini is dit slechts één procent²⁰ (zie bijlage 3 en 4). Hoewel er in bijvoorbeeld Drietabbetje wél stroom beschikbaar was, werd dit beperkt tot een aantal uren per dag. In Paramaribo daarentegen is er sprake van een constante beschikbaarheid.

Ook voor wat betreft leidingwater scoort Paramaribo het hoogst en Sipaliwini het laagst. In Paramaribo heeft 90.4 procent van de woonverblijven beschikking over leidingwater binnenshuis of op een straal van 200 meter. In Wanica is dit 60 procent, in Nickerie 89 procent, in Coronie 83 procent, in Saramacca 60 procent, in Commewijne 33 procent, in Marowijne 49 procent, in Para 62 procent, in Brokopondo 23 procent en in Sipaliwini is dit slechts 5 procent²¹. Op het gebied van onderwijs, werden in 1996 taalbarrière, demografische

¹⁹ Interview Ettire Patra 19 april 2012.

²⁰ Bureau voor de Statistiek Suriname, 2003-2011: census profile at district level.

²¹ Bureau voor de Statistiek Suriname, 2003-2011: census profile at district level.

verschuivingen van de bevolking, geografische verspreiding van scholen, tekort aan leerkrachten, inadequate voorzieningen en transportproblemen voor zowel leerlingen als leerkrachten, als kernproblemen geschetst. Volgens een onderzoek van *Kenki Skoro* groeide in 1998 dertig tot veertig procent van de kinderen in Marowijne en Sipaliwini op als analfabeet (Plet, 2003). Hoewel Chinese winkels een recente ontwikkeling zijn in het binnenland, bevinden de mogelijkheden om geld op te nemen zich in de stad, niet in het binnenland. Naast een (beperkte) werkgelegenheid in het binnenland en de goudvelden moet men naar Frans Guyana of Paramaribo om geld te kunnen bemachtigen. Om te profiteren van ontwikkeling vormt mobiliteit dus een harde noodzaak. Mobiliteit is de Marrons niet vreemd maar vormt een essentieel onderdeel van hun geschiedenis.

2.3 Een geschiedenis van mobiliteit

*Marronage*²² en daarmee mobiliteit, is een grote gemene deler tussen de zes Marron gemeenschappen (Van der Pijl, 2007: 75). Tegenwoordig speelt mobiliteit nog steeds een grote rol in het leven van de Marrons. Enerzijds is er dus sprake van een voortzetting van de geschiedenis. Toch zal blijken dat er ook een verschil is. De omstandigheden veranderen, waardoor de breuk met de plek waar men vandaan komt steeds kleiner wordt.

De 'breuk' met Afrika

De eerste fase van mobiliteit voor de Marrons begon in de zeventiende eeuw toen de continenten Afrika, Europa, Amerika en Azië werden verenigd binnen één handelssysteem. De voorouders van de Marrons werden als slaven tewerkgesteld op de Surinaamse koffiekatoen- en suikerplantages.

'The seventeenth century was something different. First encounters were becoming sustained engagements; fortuitous exchanges were being systematized into regular trade; the language of gesture was being supplanted by pidgin dialects and genuine communication. Running through all these changes was the common factor of mobility' (Brook, 2009: 19).

Marrongemeenschappen ontstonden dus in een tijd waarin mensen uit verschillende werelddelen steeds meer met elkaar in contact kwamen. Mobiliteit was hierin dus het sleutelwoord. Marrongemeenschappen kwamen van verschillende Afrikaanse gebieden

²² Hiermee wordt het proces van opstand en vlucht aangegeven (Van Stipriaan, 2009: 16).

waardoor hun bestaan wordt gekenmerkt door het samenkomen van verschillende elementen. Contact behouden met Afrika was niet mogelijk. ‘Zij konden van hun cultuur slechts meenemen wat in hun hoofd zat’²³, vertelt Eddy Lanté. Hij is actief binnen de sociaal culturele vereniging *Kifoko*, die als doelstelling heeft het onderzoeken, documenteren en uitdragen van de Marroncultuur. Dit laat zien dat de cultuur steeds beter uitgedragen en ‘meegenomen’ kan worden.

De vlucht het bosland in

De koloniale geschiedenis van Suriname begon in 1650 toen het een Engelse kolonie werd. Twee jaar later werd het geruimd tegen Nieuw Nederland²⁴ en kwam het in Nederlandse handen. De slavenhandel was enorm, tussen 1668 en 1863 (afschaffing van de slavernij) werden in ieder geval 202.000 slaven naar Suriname gehaald (Thoden van Velzen en van Wetering, 2004: 4 - 7). Al vanaf de tijd dat Suriname een Engelse kolonie was, vluchtten slaven het bosland in om ver van de koloniale centra een nieuw bestaan te beginnen. Door het koloniaal bestuur werden zij Marrons genoemd, wat is afgeleid van het Spaanse woord *Cimarron*.²⁵ Inmiddels staat ‘Marron’ voor mensen die weigerden de slavernij te aanvaarden en hun eigen toekomst in handen namen (Pakosie, 2009).

*Kijk in de koloniale periode in Suriname toen mijn voorouders het dappere en moedige besluit hadden genomen om de slavernij op de plantages in Paramaribo te ontvluchten en zich te gaan vestigen de tropische oerwouden achter de machtige soela's, werden ze door de kolonistoren getypeerd als marron. Dat betekende in hun ogen wel weggelopen vee. Maar wij als nakomelingen van deze moedige strijders interpreteren dit anders en halen het strijdvaardige en dappere element uit hun handelingen toentertijd. Daarom zien wij ons zelf als marrons en niet als boslandcreool. Onze voorouders hebben met zweet en bloed gevochten voor hun vrijheid en hebben de toenmalige machthebbers gedwongen om met hen te onderhandelen om uiteindelijk te geraken tot een vredesakkoord.*²⁶

In zijn email laat Ettire zien dat hij trots is op het verleden van de Marrons. Hij spreekt over de onderhandelingen met de toenmalige machthebbers, wat laat zien dat er altijd contact is

²³ Veldnotities 5 maart 2012.

²⁴ Een kolonie in Noord Amerika waar onder andere het huidige New York ligt.

²⁵ Dit komt van het eiland Hispaniola, waar het stond voor weggelopen vee dat de bergen introk (o.a. Van der Pijl, 2007: 70, Amoksi, 2009: 13)

²⁶ Email contact met Ettire Patra op 16 mei 2012.

gebleven met het kustgebied. Hoewel de Marrons wel eens worden beschreven als ‘onveranderd voor eeuwen’ en ‘geïsoleerd’ (Thoden van Velzen en van Wetering, 2004: 34-35) blijkt dit dus niet op te gaan. Er werden overvallen gepleegd op de plantages om lotgenoten te bevrijden, om wraak te nemen, maar ook als noodzaak in verband met een tekort aan gebruiksvoorwerpen en aan vrouwen (Thoden van Velzen 1983: 7, Van Stipriaan, 2009: 18). Voor het koloniaal bestuur waren de overvallen een reden om militaire expedities op touw te zetten met als doel hen terug te brengen of uit te roeien. Al gauw werd dit een grote economische last, wat tot gevolg had dat er uiteindelijk vrede werd gesloten met enkele Marrongemeenschappen²⁷, waardoor de overheid de Aukaners (en later de Saramakaners en de Matawai) in het vervolg als bondgenoten beschouwde. De benodigdheden vanuit het kustgebied werden vanaf die tijd aangeboden in de vorm van geschenken waar tegenover stond dat deze Marrongemeenschappen nieuwe vluchtelingen moesten uitleveren (Hoogbergen, 2009: 27, 28). Er was dus regelmatig contact met de plek waarvan men gevlucht was. Ook was er al sprake van participatie in de Atlantische economie (Thoden van Velzen en van Wetering, 2004: 277).

Aan het eind van de achttiende eeuw ontstond er een levendige (hout) handel met de kolonie waarna ook de goud-, rubber- en bauxietindustrie zorgden voor de intensivering van contact tussen Marrons en stedelingen. De geldeconomie kon hierdoor steeds verder doordringen in de Marronsamenlevingen. De interne economie was voornamelijk gebaseerd op ruilhandel waardoor het verdiende geld in de stad werd uitgegeven (Van Stipriaan, 2011: 29 - 33). Hoewel het binnenland lange tijd een goed alternatief was voor het slavenbestaan in het kustgebied, veranderde dit met de afschaffing van de slavernij (1863). Degenen die dicht bij het koloniaal bestuur stonden, kregen volgens Roberto²⁸ toegang tot de kanalen. Een voorbeeld hiervan zijn de plantages in Para waar de voormalige slaven de nieuwe eigenaren van de plantages werden²⁹. De Creolen kwamen door hun geringe afstand van Paramaribo in een gunstige positie terecht. Dit zorgde voor de komst van nieuwe bevolkingsgroepen die als contractarbeiders op de plantages kwamen te werken.

⁹ Dit gebeurde met de Aukaners in 1760, met de Saramakaners in 1762 en de Matawai in 1767 (Hoogbergen, 2009: 28).

²⁸ Gesprek met Roberto 9 maart 2012.

²⁹ Zoals het geval in Para, waar onder andere over gesproken werd tijdens de lezing Edeman en edeman van André Pakosie in Paramaribo op 13 februari 2012.

2.4 Paramaribo: de plek van de mogelijkheden?

Na de afschaffing van de slavernij kwamen er tussen 1873 en 1916 zo'n 34.000 Hindoestanen als contractarbeiders naar Suriname. Eén derde van hen keerde uiteindelijk terug naar India. Tussen 1890 en 1939 kwamen hier zo'n 33.000 Javaanse contractarbeiders bij, waarvan er ongeveer 8400 terugkeerden (St. Hilaire, 2001: 1006, 1008). Hoewel deze groepen in de rurale gebieden bleven, waren het de Creolen (de afstammelingen van de voormalige slaven) die de plantages verlieten en richting Paramaribo trokken. Het ideaal van culturele en linguïstische homogenisering werd inmiddels ook geëxporteerd naar de koloniën, waarmee het Nederlands de voertaal werd binnen het onderwijs. Niet- Nederlandse talen werden gezien als obstakel voor progressie in de kringen van Surinaamse ambtenarij en *high society* (St. Hilaire, 2000: 117, 118). De Creolen raakten door hun trek naar de stad het meest bekend met formeel onderwijs en daardoor met het Nederlands, wat zorgde voor sociale mobiliteit (St. Hilaire, 2001: 1004). Chandersen Choenni (1982: 20) beschrijft dat de Creolen door 'verwestering', 'urbanisering' en onderwijs in een gunstigere positie zaten. Hij voegt hier nog aan toe dat zij ook in grotere mate vertegenwoordigd waren in het overheidsapparaat en er politiek gezien dus beter aan toe waren. Beide auteurs geven dus aan dat 'beweging' richting urbane gebieden heeft gezorgd voor sociale mobiliteit voor de Creolen³⁰. Het Nederlandse onderwijs bleef voor de Marrons in het binnenland vaak uit (St. Hilaire 2000: 119).

Na 1945 trokken ook steeds meer Hindoestanen en Javanen naar Paramaribo (St. Hilaire 2001: 1005). Tot de jaren vijftig was het ambtelijk apparaat nagenoeg het exclusieve domein van de Creolen, maar door onder andere het emancipatie- en urbanisatieproces onder Hindoestanen kwam er ook een vertegenwoordiging van Hindoestaanse ambtenaren (Hoogbergen en Kruijt, 2005: 16). De trek naar Paramaribo zorgde dus voor een plek binnen het ambtelijk apparaat van Suriname.

Hoewel er in Suriname algemeen kiesrecht gold vanaf 1948, konden de binnenlandbewoners pas vanaf 1963 stemmen. Dit kwam omdat zij in veel gevallen niet geregistreerd stonden en weinig scholing hadden genoten (Laurens, 2009: 33, 34)³¹. Dit laat zien dat hun afstand tot Paramaribo insluiting in de bredere Surinaamse samenleving in de weg stond. Er was sprake van een patronagestelsel waarbij politici hun achterban beloonden

³⁰ In het geval van de afstammelingen van de voormalige slaven spreekt men tegenwoordig ook wel van stadscreolen. De Marrons worden ook wel boslandcreolen genoemd.

³¹ Om te kunnen stemmen moest men Surinamer zijn en minimaal 25 jaar oud. Men moest minimaal *Uitgebreid Lager Onderwijs* hebben genoten (Laurens, 2009: 33).

door middel van persoonlijke diensten zoals overheidsbanen, promoties, het met voorrang aanbieden van huisvesting en aanbieden van landbouwgronden (Hoogbergen en Kruijt, 2005: 15). De binnenlandbewoners vielen door hun relatieve afstand van Paramaribo (en daarmee van educatie en registratie) dus lange tijd buiten de boot. Dat zij in 1963 wel werden betrokken bij de verkiezingen, zou volgens André Pakosie (1999: 89, 90) slechts zijn omdat Johan Adolf Pengel in hen een potentiële mogelijkheid zag om de verkiezingsoverwinning te behalen. Nog steeds gelden de Marrons als belangrijke factor in het kiesstelsel. Zo legt antropologe Henna Guicherit³² uit dat er in Paramaribo, in tegenstelling tot in het binnenland, meer stemmen nodig zijn voor een partij om binnen te komen. Het is dus ‘handig’ wanneer je binnenlandbewoners aan je partij kunt binden. Het binnenland bood dus ook mogelijkheden voor politici in Paramaribo omdat het hen kon helpen aan de macht te komen. Volgens Pakosie werden de stemmen van de Marrons letterlijk gekocht met o.a. rijst, tabak en zoutvlees en werden er na de verkiezingen lichtaggregaten en gastverblijven gebouwd, ontwikkelingen die slechts voor Pengel bedoeld zouden zijn wanneer hij het binnenland aan zou doen. Zoals in de inleiding ook al geschetst werd, realiseerden de Marrons zich dat de regering niets voor hen deed en kregen steeds meer het besef dat zij hier zelf in moesten participeren, wat inmiddels het geval is. Ronny Asabina is fractieleider van de *BEP* en onderstreept het belang zelf te participeren in de nationale politiek.

*(..) We merken dat we onze ontwikkeling zelf ter hand moeten nemen, en dat moeten we niet overlaten aan derden, we hebben het sinds jaar en dag overgelaten aan derden en wat we hebben gezien is dat men misbruik van ons heeft gemaakt, om zichzelf te verrijken.*³³

Dit geeft weer dat hij vindt dat de Marrons misbruikt zijn als stemvee, door hun relatieve afstand van Paramaribo waren het mensen van andere bevolkingsgroepen die hun stemmen ‘kochten’, maar verder niets voor hun deden. Ik ontmoet Asabina in de Nationale Assemblee waar ook hij me vertelt hoe gebrekkig zijn vocabulaire was toen hij net in de stad kwam wonen. In 1981 slaagde zijn zus voor de MULO, wat betekende dat het gezin naar de stad moest verhuizen. Inmiddels heeft ook hij het Nederlands onder de knie en probeert hij het ongelijke systeem dat in het verleden is ontstaan, te veranderen.

³² Gesprek met Henna Guicherit op 10 februari 2012.

³³ Interview Ronnie Asabina op 6 maart 2012.

'(...) als je nu naar Nickerie gaat, dan doet men daar aan rijstbouw en dus zijn die boeren, die bezitten die grondbeschikkingen. Gaat u naar Saramacca, dan doet men daar aan tuinbouw en het zijn die mensen van Saramacca die over die gronden beschikken. U gaat naar Para, wat ze daar hebben is een groot probleem, dat we brengen onder de noemer boedelprobleem. Families hebben die plantages en dergelijke, maar belangrijk is, zij hebben titel, op de gronden, in hun omgeving die ze bewonen. Gaat u naar het binnenland, dan krijg je een totaal ander beeld. Het zijn niet de binnenlandbewoners, want zij doen aan goudwinning voor een belangrijk deel en houtkap, exploitatie van natuurlijke hulpbronnen. Maar zij zijn niet de bezitters, van de natuurlijke hulpbronnen, van die grond, van die concessies en dergelijke, het zijn stedelingen. Dus eigenlijk in die sector in het binnenland heb je een waterhoofd situatie, in tegenstelling tot andere delen van Suriname, waar de mensen die woonachtig zijn in het gebied, zij hebben die papieren, zij hebben die beschikkingen, maar in het binnenland, heb je een andere situatie. Een grote wanverhouding heb je in het binnenland. Dus om even in te gaan op uw vraag, waarom heb ik gezegd sociaal economisch onrecht, vandaar dat ik die termen in de mond heb genomen.

*(...)maar **de regering is nu bezig** om de goudsector te ordenen en **ik zeg die regering van je moet dat ding goed doen**, want tot nu toe ik heb gister in de krant gelezen waar de commissievoorzitter zegt van ja, we zijn op de goede weg, in feite zijn we zelf verrast, van die vorderingen die we geboekt hebben. **Ik zeg van nee**, want die waterhoofd situatie die u hebt in de goudsector die moet in feite teruggebracht worden, de goudsector is bij uitstek de bron van inkomsten voor Marrons in het binnenland, 99.9 procent is illegaal bezig. 99.9 procent is bezig met hoeselactiviteiten. Ze hebben geen concessie, ze kunnen niet naar de bank stappen om een bedrijfsrekening te openen. Ze kunnen zich niet inschrijven bij de kamer van koophandel, ze hebben geen toegang tot kredieten via die officiële bankinstellingen, ze kunnen niet op een maatschappelijk verantwoorde manier aan onderneming doen (..) het zijn mensen hier in Paramaribo, mensen van andere bevolkingsgroepen, maar dat heeft te maken met het beleid dat sinds jaar en dag naar het binnenland werd gevoerd, de tijd van spiegeltjes en kraaltjes. Dat is die tijd van het kolonialisme. Dat die mensen, ze kregen gewoon geschenken en hetzelfde beleid heeft Paramaribo gevoerd naar het binnenland toe. Neem geschenken, neem levensmiddelen, neem dit, neem dat, maar wanneer het ging om concessie. Mensen in de gelegenheid stellen om zelfstandig ondernemingsactiviteiten te ontplooiën, dan zag je dat niet in het beleid.'*³⁴

Asabina laat hier duidelijk zien dat de Marrons in een achtergestelde positie zitten. Doordat zij geen aanspraak maken op concessies, blijven zij afhankelijk van stedelingen, of zij zijn genoodzaakt te *hosselen*. Hiermee wordt de ongelijkheid in stand gehouden. Ook laat hij hiermee zien waarom het van belang is om zelf te participeren in de politiek. '*Ik zeg die regering van je moet dat ding goed doen*'. Hoewel de Marrons een eigen bestuursstelsel hebben, is het de regering die bezig is met het ordenen van de goudsector. Om op nationaal

³⁴ Interview Ronnie Asabina op 6 maart 2012.

niveau gehoord te worden, blijkt de nationale politiek een belangrijk middel. Het verbaast mij niet dat een email van Asabina wordt afgesloten met het volgende:

Armoede wordt niet geschapen door arme mensen. De armoede wordt de armen opgelegd door het systeem dat wij in het leven hebben geroepen. We moeten onze concepten wijzigen in ons beleid en in ons institutioneel kader” Muhammed Yunus, Nobelprijs voor de Vrede 2006.

In de geschiedenis heeft zich een systeem gevormd waarin sociaal- economische stratificatie voor een groot deel samen hangt met etniciteit. Voor andere bevolkingsgroepen zorgde de trek naar de stad voor toegang tot onderwijs, het ambtelijk apparaat en daarmee voor sociale mobiliteit. Ook voor de Marrons is deze strategie inmiddels niet vreemd. Door middel van onderwijs, het beheersen van de Nederlandse taal en vervolgens participatie in het ambtelijk apparaat van Suriname wordt geprobeerd om de in het verleden ontstane (en in stand gehouden) ongelijkheid op te heffen.

In dit hoofdstuk ben ik begonnen met de grote verschillen tussen de stad en het binnenland. Het contrast is groot, waardoor het soms zelfs lijkt alsof Suriname niet veel meer is dan Paramaribo. Het leven in het binnenland lijkt ver af te staan van zaken die worden geassocieerd met Suriname (zoals educatiemogelijkheden, de nationale politiek en de Nederlandse taal) maar er is sprake van toename aan contact. Mobiliteit lijkt namelijk een belangrijke strategie in het bereiken van betere omstandigheden. Het is echter de vraag in hoeverre er gesproken kan worden van een bewuste keuze en mobiliteit daadwerkelijk een verbetering van omstandigheden betekend.

3. DE STAD ALS HONING? IDEEAAL VERSUS REALITEIT

Iedereen streeft naar welvaart, en op z'n makkelijkst, dus hoe makkelijker, daar moet je zijn. Waarom gaan bijen waar er honing is? Bijenmentaliteit hebben we'.³⁵ Schoolhoofd Wilfred

'Dus wat je krijgt, is dat die ontwikkeling daar te wensen overlaat, dan krijg je verstedelijking, dan krijg je plattelandvlucht, maar niet dat die mensen een beter bestaan hebben hier in Paramaribo hoor.'
³⁶ Fractie leider Asabina

Deze citaten van schoolhoofd Wilfred en fractie leider Asabina laten een tegenstrijdigheid zien waarop in dit hoofdstuk verder zal worden ingegaan. Wilfred laat zien dat de stad de plek is van mogelijkheden, van het luxueuze leven. Het beeld wat in hoofdstuk één ook werd geschetst. De stad heeft meer voorzieningen waardoor Marrons voor bijvoorbeeld vervolgonderwijs gedwongen zijn om naar de stad te gaan. De stad wordt gezien als plek waar betere omstandigheden zijn. Dit is het ideaal, maar voor velen is de realiteit anders. Het citaat van Asabina laat zien dat de honing waar Wilfred over spreekt, er voor veel Marrons in de stad (ook) niet is. Het ideaal van Paramaribo als plek van mogelijkheden is complexer. In dit hoofdstuk zal ik laten zien hoe de bouw van het Van Blommenstein stuwmeer en de binnenlandse oorlog veel Marrons richting de stad hebben 'geduwd', waar zij te maken kregen met de harde realiteit. Ook de stigmatisering van veel Marrons in de stad zorgt ervoor dat de stad verre van ideaal is. Hoewel de stad vaak wordt voorgesteld als plek waar de 'honing' zich bevindt, heeft de honing voor veel Marrons een bittere smaak.

3.1 Zij bleven in het donker, jarenlang en de stad had stroom!

'Er waren mooie huizen beloofd, maar ze kwamen in hutjes terecht.' Al na een paar dagen in Suriname leer ik Inez kennen. Ze werkt als schoonmaakster in het *guesthouse* waar ik verblijf. Ze vertelt me dat haar familie uit het dorp Ganzee komt. De bouw van het Van Blommenstein stuwmeer zorgde ervoor dat zeventientwintig Saramakaanse en Aukaanse dorpen (waaronder Ganzee) onder water kwamen te staan, wat betekende dat hun leefomgeving, viswateren, sacrale plaatsen, kostgronden – vrijwel hun complete leefwereld – verdween (Van Stiptriaan, 2009). Volgens Price (1976: 6) is dit de meest dramatische van de vele gebeurtenissen die de machteloosheid van de Marrons aantonen. Enerzijds bracht de bouw van het stuwmeer

³⁵ Interview Wilfred op 17 maart 2012.

³⁶ Interview Ronny Asabina op 6 maart

werkgelegenheid voor veel Marrons, maar volgens Van Stiptriaan (2009: 150) realiseerde vrijwel niemand zich wat de consequenties zouden zijn van deze stuwdam die gebouwd werd in verband met energievoorziening voor de bauxietindustrie. Veel Marrons waren jaloers op de dieren, voor wie een reddingsactie op touw was gezet. ‘De dieren werden zorgzaam gered en mochten dan verder leven langs de oevers van het stuwmeer, maar wij voelden ons gekoooid en ongelukkig’ (Hoop 1989 in Van Stiptriaan, 2009: 153). *Granman* Aboikoni wilde het stuwmeer niet, niemand wilde het, maar niemand was bij machte hier iets aan te veranderen (Van Stiptriaan, 2009: 150, 151). De zogenoemde Brokopondo-overeenkomst werd gesloten tussen de overheid en *Suralco* (Van Stiptriaan, 2011: 36) en had als consequentie dat vijf- tot zesduizend Marrons hun woongebied moesten verlaten (Van Stiptriaan, 2009: 150, 151). Een gedeelte van deze vluchtelingen vestigde zich in Paramaribo, anderen gingen naar transmigratiedorpen, die de overheid gebouwd had (Goossens, 2007: 28), waar de omstandigheden dus tegenvielen. De stad was via een directe wegverbinding redelijk dichtbij waardoor veel Marrons wegtrokken naar urbane centra. Een uitzondering hierop is een kleinere groep die zuidwaarts trok, voor hen raakte de stad juist verder weg (Van Stiptriaan, 2011: 36).

Inez kwam toen zij twaalf jaar oud was en haar moeder kwam te overlijden, bij haar tante te wonen: in Paramaribo. Hier woont ze nog steeds. Met haar partner, vier kinderen en een neef en nicht van haar partner woont ze in de buurt van de *Nieuwweergevondenweg*, een etnisch gemengde buurt waarvan veel straten wel etnisch homogeen zijn (Verrest, 2007: 109). Het *transmigratiedorp* (waar haar vader woont) Klaaskreek, is dichtbij. Meerdere malen rijden we er in een uur naartoe. Doordat deze dorpen dicht bij de stad liggen, is heen- en weer- contact makkelijk. Pott vertelt mij dat het voor deze groep makkelijker is om zich aan te passen in de stad. ‘*Als ik als Surinamer naar Nederland zou gaan, dan ken ik de taal, ik ken de gebruiken een beetje. Dat is heel anders dan dat bijvoorbeeld een Braziliaan naar Nederland zou gaan. In Klaaskreek is dat ook zo, het is minder verschillend van de stad.*’³⁷ Voor deze groep zijn de verschillen tussen het dorp en de stad minder groot. Dit contact met de stad, is het gevolg van een gebeurtenis die de machteloosheid van de Marrons aantoont. Toch zorgen de mogelijkheden van de stad ervoor dat zij zich minder machteloos voelen.

³⁷ Veldnotities 3 maart 2012.

*'Men is nu bezig met een energieproject, TapaJai project, waarbij ze dus het rivierwater van de Tapanahoni rivier willen omzeilen naar het stuwmeer. Het heeft vergaande ecologische consequenties, toch en de boslandcreool gaat toch niet zitten en kijken hoe je zijn omgeving vernietigt, dat zijn hele levensomstandigheden verandert, zonder dat hij er baat bij heeft. Toch, want die energie, het doel van het hele project is om de stad te voorzien van meer energie. Het binnenland heeft daar niks mee te maken. Maar zij gaan de gevolgen. Kijk maar naar het stuwmeer. Toch, hun dorpen zijn onder water gelopen, en daardoor moesten ze in het donker blijven, jarenlang, terwijl de stad stroom had. (..) En het mooie ervan, misschien vroeger toen, toen kon je ze nog met spiegeltjes en kralen pakken. Maar nu heb je behoorlijk wat gestudeerden ertussen, toch, dus het wordt een leuke fight.'*³⁸

Hiermee laat Wilfred zien dat de Marrons nu door middel van educatie beter in staat zijn om voor zichzelf op te komen. Hij ziet het stuwmeer als een voorbeeld van de achtergestelde positie van de Marrons omdat hun leefomgeving vernietigd werd. Zij hadden er niets aan, maar moesten wel de consequenties dragen. Nu vindt Wilfred dat je ze niet zomaar meer 'kan pakken'. Eind jaren zestig bleek zelfs de hoogste leider van de Saramakaners, de *granman*, niet in staat om de bouw van het stuwmeer tegen te gaan. Educatie lijkt wel bij te dragen om sterker te staan. De stad werd dus voor velen een ideaal in een harde realiteit, waarin velen noodgedwongen hun dorpen moesten verlaten; de omstandigheden in de *transmigratiedorpen* vielen tegen. Vervolgens had de binnenlandse oorlog (1986- 1992) tot gevolg dat er een nog grotere stroom vluchtelingen op gang kwam waarvan voor velen de stad geen ideaal vormde maar een harde realiteit.

3.2 De binnenlandse oorlog: bracht Marrons uiteen en bijeen

*Maar, Marrons die zeg maar na de binnenlandse oorlog, want dat is ook zo'n situatie waarbij ze ontwricht zijn, door een situatie waarbij ze echt naar Paramaribo hebben moeten vluchten, die hebben een gap. En die heb je in die, zeg maar, krottenwijken om het zo te noemen. Sunny point, etc.'*³⁹

Angila vertelt over de vluchtelingen die tijdens de binnenlandse oorlog richting de stad kwamen en het wordt duidelijk dat dit een groep is die het in de stad zwaar gehad heeft. Zelf is ze afkomstig uit een *transmigratiedorp* en geeft aan dat ze zich op beide gebieden (de stad en het binnenland) vrij heeft kunnen bewegen. Ze heeft een universitaire opleiding afgerond

³⁸ Interview Wilfred op 17 maart 2012.

³⁹ Interview Angila Albitrouw 18 maart 2012.

en het gaat haar in de stad vrij gemakkelijk af. Deze groep vluchtelingen staat echter bekend als een groep die het een stuk zwaarder gehad heeft (ook in de Bruijne, 2007:19, Amoksi, 2009: 60). Vanwege de oorlog werden scholen en ziekenhuizen in het binnenland gesloten, werden dorpen verwoest, binnenlandbewoners vermoord en de binnenlandse economie werd totaal ontwricht (Van Stiptriaan, 2009: 150, 151, Hoogbergen en Kruijt, 2005: 270, 271, Price 2002: 83). Zeker 25.000 binnenlandbewoners sloegen op de vlucht naar Frans Guyana, Nederland, de Verenigde Staten en Paramaribo. Hoewel in 1921 de stedelijke populatie nog voor 81 procent bestond uit Creolen, was dit in 1992 nog maar 35 procent (St. Hilaire 2011: 1005). De woningnood in de stad was hoog waardoor er grote Marronenclaves ontstonden zoals Pont Buiten en Sunny Point (van Stiptriaan, 2009: 152). Op woningprojecten waar gebouwd werd, werden woningen bezet, ofwel geoccupeerd.

*'Ze durven. Zij durven in je huis te komen en je geld van je af te pakken ja. Ja ik durf gewoon op te staan en je een kusje op je mond te geven. Dat is de boslandcreool.'*⁴⁰

*'Ze weten wat hun voorouders vroeger mee hebben gemaakt en vergeten niet wat die allemaal hebben gedaan. Ze gaan voor wat ze willen, ze willen een huis: ze nemen het. Een stadscreool zou misschien denken van straks nemen ze het weer van me af en bang zijn, maar die boslandcreool die doet dat gewoon.'*⁴¹

Ook hier wordt (net als in hoofdstuk 2) verwezen naar het strijdvaardige en dappere element uit de Marrongeschiedenis. Enerzijds biedt het 'nemen wat zij nodig hebben' een zekere uitkomst. Toch is dit beeld niet zo positief als het lijkt, volgens Soulamy. Zelf vluchtte ze op jonge leeftijd met haar tante naar Paramaribo in verband met de oorlog. Zij had het geluk dat ze bij familie terecht kon. Inmiddels is ze sociologe en een collega van Ettire bij Volkshuisvesting.

'Kijk zie je al die papieren daar, er is een onderzoek gedaan in die gebieden waar mensen hebben geoccupeerd, meer dan 90% is Marron van al die mensen. We hebben ongeveer 8000 mensen kunnen registreren zeg maar. Meer dan 90% is Marron. Die mensen hebben geen toilet, ze hebben geen

⁴⁰ Interview Wilfred 17 maart 2012.

⁴¹ Gesprek met Sandra Kwasiba en haar zus in Kampu van 22 maart 2012 tot 27 maart 2012.

*stromend water, ze hebben geen elektriciteit, niks. (...) Er is geen weg. Als het regent, je moet gaan in de regentijd, meisje je moet zwemmen naar de hoek. (...) Jammer hoor, echt jammer.*⁴²

Soulamy geeft aan dat anderen die ook tijdens de oorlog vluchtten, nog steeds in erbarmelijke omstandigheden leven. De stad als plek van ‘de honing’ is dus bij lange na niet voor iedereen realiteit. Na alle verhalen die ik over de wijk heb gehoord, besluit ik zelf naar Sunny point te gaan. Al eerder had ik contact met Eddy Lanté. Hij bleek ook te wonen op ‘het woningproject’ en ik besloot hem op te zoeken. Een Creoolse kennis brengt me ernaartoe met de auto. ‘*Er zijn wel veel rovers daar hoor. De wegen zijn zo slecht dat de politie er niet kan komen*’. Ik bel Eddy dat ik er bijna ben en hij wacht me op bij de poort van het huis waarvan hij inmiddels officieel de eigenaar is. We gaan naar binnen waar zijn dochter op de televisie naar de voetbalwedstrijd *Bayern München* tegen *Madrid* kijkt. Elektriciteit is er inmiddels, water ook, al is dit niet binnenshuis. ‘*Ga zitten*’ zegt Eddy. Ik neem plaats op een plastic stoel, terwijl Eddy plaatsneemt op een houten kruk.

‘De oorlog.. die heeft bijgedragen aan het woningprobleem in de stad. Alles ging gewoon door, maar plotseling werden alle districten erbij betrokken. Je wist niet wie bij wie hoorde, het was echt een warboel. Ik woonde toen in de stad bij mijn schoonfamilie, maar ik werkte wel in het binnenland, bij het stuwmeer.

Op een gegeven moment hadden we een lekke band met ons voertuig waardoor we niet terug konden. Er was een avondklok ingesteld op dat moment maar we moesten ’s avonds wel ergens blijven. Dus toen hebben we een briefje geschreven aan de legerleiding dat we een lekke band hadden en dat we daar dus noodgedwongen moesten blijven. ’s Avonds hebben ze ons beschoten en we zijn weggevlucht het bos in. Onze bus, manyabomen, ze hebben het helemaal kapot geschoten. De volgende ochtend hebben we gezegd van hoe kunnen jullie dit nu doen, we hebben toch een briefje geschreven maar toen werd er gezegd dat we geluk hebben gehad. Die mannen hadden de opdracht gekregen om eruit te gaan, maar ze zijn in hun voertuig blijven zitten en hebben gewoon in het wilde weg geschoten.

Later kwam via radio NL, dat was de enige zender die we daar konden ontvangen, Surinaamse radio lukte niet.. toen kregen we het bericht dat niemand meer op het stuwmeer mocht blijven. Onze werkgever had de opdracht gegeven om ons op te halen, we moesten terugkomen, dus met z’n drieën zijn we teruggekomen naar de stad.

Veel mensen bleven in die tijd bij familieleden, waar dan twee of drie gezinnen in één huis woonden. Ik ben toen gaan rondrijden op het woningproject om te kijken of ik iets kon vinden. Er waren jongens aan

⁴² Interview Soulamy Laurens 23 april 2012.

het hosselen om een huis voor mensen te zoeken. Ik heb ze toen betaald om in een huis te slapen voor me. Het was een aparte situatie, aan het begin werd er veel gevochten onderling. Er was constant ruzie. Sommige mensen hielden huizen bezet door er wat spullen in te zetten of een bordje 'bezet' voor het huis te plaatsen. Overdag zag je bijna niemand op het project, iedereen was bang om weggejaagd te worden door de militairen. Toen ik ze de volgende ochtend tegenkwam toen waren ze helemaal in elkaar gerammeld. Later ben ik twee dames tegengekomen. Ze waren bang dus ze gingen weg en heb ik dit huis van ze overgenomen. Het dak zat er al op, maar het plafond, ramen en deuren dat heb ik zelf gedaan. Zodra je een grote truck zag, dan was men bang dat de militairen zouden komen om ons weg te jagen.

*We hebben een keer op eigen kosten waterpunten langs de hoofdweg geplaatst, maar er is geen constante druk en men sloeg die dingen kapot om water te vinden. Nu heeft de overheid voorgesteld om openbare kranen te plaatsen, maar dan wordt het vermorst. En als jij maar één emmer water nodig hebt moet je wachten op anderen die soms wel acht emmers vullen. Dus liever wachten we nog even tot we water in onze huizen kunnen krijgen. Volgens het resortplan zou het in 2013 moeten gebeuren. We zullen zien. Vaak worden plannen echt uitgevoerd tegen de tijd van de verkiezingen.'*⁴³

De warboel in het land zorgde er dus voor dat vele binnenlandbewoners zich wel moesten verplaatsen, er was geen andere keus. Er was constant sprake van onzekerheid en onderling werd er geweld gebruikt. Alweer komt de macht van de regering naar voren; om water in hun huizen te krijgen zijn ze afhankelijk van de regering, waardoor dit soort situaties kunnen worden gebruikt als verkiezingsstunt. Ondanks het feit dat er nu ook Marronpartijen in de regering verenigd zijn, lijkt de rol als 'stemvee' dus nog niet uit Eddy's gedachten verdwenen. Hoewel de stad dan wel de plek is die het hoogst scoort voor wat betreft voorzieningen, kan niet iedereen hiervan profiteren.

Eddy's neef, John Lanté vertelde dat het verblijf van de Marrons in de stad in deze tijd een meer permanent karakter kreeg. John is werkzaam als opzichter van *Njoeng Combe* aan de *Kleine Saramaccastraat*. Vanaf de straatkant is deze plek vooral te herkennen aan de steeg die leidt naar de grote ruimte waar zich aan de zijkant verschillende kamers bevinden. Vaak is het zowel binnen als aan de straatkant erg druk met auto's en groepen mensen. Bij mijn informanten was de plek vooral bekend als plek waar rouwplechtigheden worden gehouden.

⁴³ Veldnotities 27 april 2012.



De 'steeg' die leidt naar Njoeng Combe op een rustige dag. Foto Mariët Brandts

Lamur (1965: 120, 123) beschrijft in zijn artikel over Aukaanse arbeiders dat er tijdens zijn onderzoek nog vrijwel geen sprake was van 'echte' migratie naar de stad. Het ging meer om trekarbeid; men gaat voor een korte periode naar de stad meestal met achterlating van vrouw en kinderen. Een belangrijk deel van hen vond volgens Lamur tijdelijke huisvesting in een 'logeergebouw van het gouvernement', *Njoeng Combe* geheten. John illustreert hoe de functie van dit 'doorgangshuis' tijdens de binnenlandse oorlog is veranderd.

*'Vroeger als iemand overleden was, dan houden ze het eigenlijk waar je woont, op het erf. Maar na het binnenlandse oorlog dan kunnen de mensen niet meer met het lijk naar het binnenland, dus zodoende heeft het ministerie een ruimte gegeven om daar de rouwplechtigheid eigenlijk te doen. Dus dat was al tijdens de binnenlandse oorlog, 1986. (...) Je hebt nog een paar die op zijn erf, vooral je hebt mensen die in de kerk, jehova getuigen. Ze zijn in de volle evangelie dan doen ze het meestal op z'n erf want zij houden geen rouwvisite met muziek enzo. Ze houden gewoon een kerkdienst. Dus dat gebeurt nog steeds.'*⁴⁴

Dit voorbeeld benadrukt hoe verschillende factoren ervoor hebben gezorgd dat de Marrons zich geografisch gezien steeds meer zijn gaan verspreiden en zich steeds meer buiten hun oorspronkelijk grondgebied zijn gaan vestigen; maar dit heeft ook mogelijkheden gebracht om samen te komen. Het was niet meer mogelijk om terug te gaan naar het binnenland, dus moest men op zoek naar mogelijkheden in de stad. Op deze manier veranderde de belangrijkste functie van *Njoeng Combe*: van doorgangshuis naar plek van rouwplechtigheden (die door veel Marrons in de stad druk wordt bezocht). John geeft aan hoe complex dit is, niet iedereen

⁴⁴ Interview John Lanté 30 april 2012.

komt naar deze plek. Er is een groep Marrons die het volle evangelie aanhangt en zij zijn hier niet bij betrokken.

Vaak zat ik naast John, op een stoel te kijken naar alles wat er gebeurde in *Njoeng Combe*. Regelmatig hoorde ik hem dingen zeggen als ‘dat is de zoon van de overledene, speciaal gekomen uit Nederland’, of ‘die mevrouw komt vanuit Frans Guyana’ en ‘zij zijn gekomen vanuit het binnenland’. De oorlog heeft de Marrongemeenschap dus ‘uiteen geblazen’, maar heeft er daarnaast ook voor gezorgd dat het leven van de Marrons op andere plekken (zoals in Paramaribo) een meer permanent karakter kreeg.⁴⁵ Pakosie (2009) beschrijft dat de Marrons vanaf de tweede helft van de jaren tachtig (weliswaar aangepast) alle bijbehorende dodenrituelen en ceremonieën uitvoeren in Paramaribo. Hij zegt vervolgens dat Paramaribo voor de Marrons dus niet meer de stad is van andere bevolkingsgroepen alleen, maar de hoofdstad van hun land Suriname waarin ook zij het recht hebben te wonen. Als Marron behoor je dus niet meer slechts tot het binnenland, maar ook tot andere plaatsen. Door de oorlog raakten de Marrons dus enerzijds steeds meer verspreid, maar er ontstonden juist instituten waardoor men hier ondanks hun verspreidheid bijeen kon komen. John vertelt hierover:

*Dus eigenlijk Njoeng Combe is een heel belangrijk plekje, is eigenlijk net als de ontmoetingsplaats van de binnenlandbewoners als iemand is overleden. Dus het is zo, als iemand is overleden van de binnenlandbevolking, dan moet de kabiten een kleine vergadering bijwonen, kan op Njoeng Combe, kan bij die persoon thuis, en na dat, dan geven ze een bericht via Koyeba het Marronradiostation in Paramaribo. (...) Als we het op Njoeng Combe houden dat is beter ook, niemand kan zeggen ik weet Njoeng Combe niet, maar in je eigen adres die meneer gaat zeggen ik ken de straat niet.(..)
Je hebt soms zelfs mensen die naar Nederland vertrekken, ze stoppen even om de bijdrage te leveren.*

Hieruit kan worden opgemaakt dat Paramaribo een soort bemiddelende functie heeft in de inmiddels verspreide Marrongemeenschap. De stad wordt dus enerzijds gezien als plek van mogelijkheden (o.a. educatie, politiek), maar ook steeds meer als een soort ‘hoofdbasis’ van de diaspora⁴⁶. Marrons die woonachtig zijn op verschillende plekken en afkomstig zijn uit

⁴⁵ De functie als ‘doorgangshuis’ is volgens John wel veranderd maar niet helemaal verdwenen. ‘*Als iemand uit het binnenland komt, misschien heeft hij een paar kostgrondjes, dan komen ze daar twee, drie dagen en ze verkopen de spullen en weer terug naar het binnenland.*’ Interview John Lanté 30 april 2012.

⁴⁶ Voor de term diaspora hanteer ik de drievoudige relatie, zoals Vertovec (2009: 4) deze hanteert: ‘*(..) the ‘triadic relationship’ between (a) a globally dispersed yet collectively self identified ethnic groups; (b) the territorial states and contexts where such groups reside; and (c) the homeland states and contexts where they or their forebears came*’

verschillend gebieden (zowel Saramakaners als Aukaners etc.) komen op basis van hun ‘Marron zijn’ en daarmee gepaarde rituelen bijeen in de stad in *Njoeng Combe*. Zelfs op weg naar Nederland komt men even langs om een bijdrage te leveren en uit mijn eigen observaties is gebleken dat verschillende Marrongemeenschappen hun *dede oso* houden op *Njoeng Combé*. In de stad hebben zij echter ook te maken met andere bevolkingsgroepen, iets wat niet altijd soepel verloopt.

3.3 Een bittere smaak voor de ‘nieuwkomers’

(..) ‘Good job politie, ruim ze maar op als ze niet weten hoe t hoort in een georganiseerde maatschappij. wie niet horen wilt moet voelen. Proficiat marrons. Ik hoop dat er meer wordt opgeruimd. Kan je je voorstellen, Suriname zonder 1 marron, zou een paradijs zijn. Ik verlang naar die paradijs.’⁴⁷

(..) ‘Wanneer zulke gevaarlijke bewegingen waarneembaar zijn onder de marrons, heeft de rest van de samenleving het recht om bang te zijn voor de marrons. (..) Die dingen hoeven er niet te zijn. Mits de marrons ook eigendunkelijk werken aan hun mentaliteit betere mensen te worden dan ze nu zijn (..)’⁴⁸

Volgens Zygmunt Bauman (2011: 56) is ‘*blaming the immigrants*’, ‘de vreemden, de nieuwelingen en vooral de nieuwelingen onder de vreemdelingen voor alle sociale malaise’ snel een wereldwijde gewoonte geworden. Op het internet kwam ik regelmatig teksten als bovenstaande tegen en in de inleiding schetste ik al dat de literatuur schrijft over een marginale positie en stigmatisatie van Marrons in de stad (o.a. Van der Pijl, 2007: 35, 36 en Jaffe en Sanderse, 2009: 1565). Ook ‘in het veld’ kwam naar voren dat de Marrons als ‘nieuwkomers’ vaak in een lastige positie zitten. Hoewel zij in het dorp over het algemeen met bekenden samenleven, moet er in de stad rekening gehouden worden met anderen. Deze nabijheid van ‘vreemdelingen’ leidt volgens Bauman tot angst, waar de nieuwkomers vaak de schuld van krijgen.

Whatever happens to cities in their history, one feature remains constant: cities are spaces where strangers stay and move in close proximity to each other. The ubiquitous presence of strangers, constantly within sight

⁴⁷ Online reacties op ‘Marrongemeenschap mag zich geen doelwit voelen’ van Radio Nederland Wereldomroep Suriname op 01 november 2011. <http://www.rnw.nl/suriname/article/marrongemeenschap-mag-zich-geen-doelwit-voelen>. Geraadpleegd op 06 juli 2012.

⁴⁸ Online reacties op ‘Marrongemeenschap mag zich geen doelwit voelen’ van Radio Nederland Wereldomroep Suriname op 01 november 2011. <http://www.rnw.nl/suriname/article/marrongemeenschap-mag-zich-geen-doelwit-voelen>. Geraadpleegd op 06 juli 2012.

and reach, inserts a large dose of perpetual uncertainty into all city dwellers life pursuits; that presence is a prolific and never resting source of anxiety and of an aggressiveness that is usually dormant but time and again erupts (Bauman, 2011:60).

Steden zijn dus plekken waar men zich het meest onveilig voelt. Naast (vaak) gebrekkige woonomstandigheden hebben de Marrons te maken met ‘anderen’ die zich niet altijd veilig voelen in de nabijheid van ‘strangers’. De stad biedt dus niet alleen mogelijkheden, maar ook moeilijkheden. Zelfs op ‘de dag van de liefde’ werd mij duidelijk gemaakt dat er niet altijd even ‘liefdevol’ wordt omgegaan met de Marrons.

Het is Valentijnsdag, wat een groot festijn blijkt te zijn in Paramaribo. Het is al aardig druk aan de *waterkant*, een drukbezochte plek. Veel Surinamers en toeristen komen hier regelmatig voor een koude *djogo*, een bami, gefrituurde kip, *heri heri* of voor andere lekkernijen. Deze kunnen worden gekocht bij één van de overdekte tentjes die het middelpunt vormen van deze toeristische trekpleister, die zich letterlijk aan ‘de waterkant’ bevindt. Aan de straatkant bevinden zich meerdere tafels waar onder andere sieraden en houtsnijwerk worden verkocht. Hier zit Martin⁴⁹, een Creoolse man. Hij is gekleed in een satijnen roze blouse, wat goed staat bij zijn grijze baard. Martin en zijn zus Eugenie⁵⁰ zitten samen achter zijn kraam die met rozenblaadjes is versierd en genieten van een ijskoude *djogo*. Deze ‘zoete’ sfeer verdwijnt snel wanneer mijn gesprek met Eugenie op de Marrons komt. Wanneer ik vertel over mijn onderzoek, komt hier vaak al snel een eerste reactie op. Ook dit keer.

*‘De Marrons... Ze worden altijd geblamed! Ze worden gestigmatiseerd! Ze leven .. hoe zeg je dat? On the margins leven ze. Ze worden gezien als indringers, ze zijn refugees in hun eigen land! Ze krijgen echt overal de schuld van. Ik maak het mee waar ik woon. Als er een overstroming plaatsvindt, dan komt dat door hun. Dan zeggen ze dat het komt doordat zij hun petflessen overal neergooien. En men klaagt erover dat ze met zijn tienden in één huis wonen, maar dat komt omdat zij gewend zijn om in stamverband te leven. Maar hun cultuur is wel veranderd hoor, die hele cultuur is teniet gedaan door de binnenlandse oorlog. Vooral de jongens zijn rootless geworden. Sommige zijn crimineel, maar men doet alsof ze dat allemaal zijn*⁵¹

⁴⁹ Deze naam is gefingeerd.

⁵⁰ Deze naam is gefingeerd.

⁵¹ Veldnotities 14 februari 2012.

Eugenie vertelt dus hoe het argument van Bauman er in de praktijk uitziet. Als ‘nieuwkomers’ in de stad, zijn het de Marrons die de schuld krijgen van de problemen in deze samenleving. Suriname wordt vaak geschetst als een multicultureel paradijs, maar ook dit lijkt meer op een ideaal dan op de realiteit (ook in de Koning 2009: 12). Hoewel de stad enerzijds wordt neergezet als plek waar ‘alles’ is (van welvaart en mogelijkheden) zei het zusje van John (die in Drietabbetje woont) tegen me ‘*Ik vind het zo zielig voor die mensen in de stad, hoe ze gediscrimineerd worden*’⁵². Hieruit blijkt dat de stad helemaal niet voor iedereen een ideaal is. Er zijn Marrons die helemaal niet in de stad willen wonen maar hier wel van afhankelijk zijn (bijvoorbeeld in verband met goederen, educatie en gezondheidszorg). Anderzijds geldt voor Marrons die in de stad wonen, dat datgene waarin de stad niet kan voorzien (zoals harmonieus samenleven) wordt gekoppeld aan het binnenland, waar hiervan wel sprake zou zijn. Ook in de koele kamer van Ettire Patra wordt mij, na het schetsen van het gebrek aan voorzieningen in het binnenland, geschetst welke meerwaarde het binnenland volgens hem wel heeft: harmonie.

*‘De mensen wonen in een dorp al driehonderd, vierhonderd jaren lang. De mensen hebben geen schutting, maar ze maken geen ruzie. Er is een hoge beschaving, ze zitten allemaal in korjalen daar, maar ze maken geen ruzie. Je loopt gewoon dwars door iemands erf en die ander maakt geen ruzie met je. Hier in Paramaribo, probeer om dwars door iemands erf te lopen.. Dan ga je zien, een grote hond daar, of ik breng je naar de politie. Maar in het binnenland leven we samen. Collectieve aanpak, dat is toch een hoge beschaving. Hier heeft die groep zich al 300- 400 jaren gehandhaafd, duz stedelingen kunnen van die Marrons leren voor wat dat betreft. Want ondanks het feit dat ze zo samenleven, leven ze in harmonie met elkaar.’*⁵³

Hoewel de stad mogelijkheden biedt, schetst Ettire hier ook een moeilijkheid van de stad. Men is minder bekend met elkaar wat zorgt voor een groter gevoel van onveiligheid.⁵⁴ Beide plaatsen hebben hun mogelijkheden en moeilijkheden, waarin de stad enerzijds wordt gezien als de plek van welvaart, voorzieningen en mogelijkheden. Toch kent de stad in de praktijk ook moeilijkheden, waardoor het leven in het binnenland als aangenamer wordt ervaren.

⁵² Veldnotities 11 april 2012.

⁵³ Interview Ettire Patra 19 april 2012.

⁵⁴ Hoewel de meeste informanten een beeld schetsen over het binnenland als harmonieus, is de realiteit niet zo idyllisch als dit in eerste instantie lijkt. Pakosie (1999: 154) schrijft bijvoorbeeld dat het uitbreken van de goudkoorts in het Selakiikgebied gepaard is gegaan met de ergste vormen van criminaliteit.

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat verschillende factoren ervoor gezorgd hebben dat de Marrons zich in korte tijd steeds meer zijn gaan verspreiden en een grote groep zich in Paramaribo heeft gevestigd. De redenen hiervoor lopen erg uiteen, zo ook de omstandigheden. Er is niet meer slechts sprake van tijdelijk verblijf in de stad, dat duidelijk te zien is aan het voorbeeld van *Njoeng Combe*. Dit fungeert steeds minder als doorgangshuis en lijkt inmiddels meer als een soort ‘hoofdbasis’ te fungeren waar men vanuit verschillende plaatsen bijeenkomt om rouwrituelen uit te voeren. Het beeld over de stad als ‘plek van de honing’ blijkt te idealistisch, migratie is niet altijd vrijwillig geweest en een grote groep kampt met moeilijke omstandigheden wanneer het gaat om huisvesting en stigmatisatie. Dit heeft gevolgen in een wereld waarin ons sociale leven zich niet meer per definitie op één plek af hoeft te spelen (Inda en Rosaldo, 2008: 10, 11). Mobiliteit speelt hierin een sleutelrol, wat ik zal laten zien in het volgende hoofdstuk.

4. ‘MARRON ZIJN’ IN EEN CONTEXT VAN MOBILITEIT

In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van het cultureel compromis (Wimmer, 2002) laten zien dat er sprake is van een zekere noodzaak voor Marrons om zich aan te passen in de stad. Dit maakt dat de stad niet langer slechts de plek is van andere bevolkingsgroepen, maar ook van de Marrons. ‘Marron zijn’ is door het participeren in instituten die zich in de stad bevinden, steeds minder iets om je voor te schamen in de stad. ‘Marron zijn’ komt steeds prominenter tot uiting. Aanpassing leidt tot (steeds meer) insluiting in de bredere samenleving, maar niet vanzelfsprekend tot assimilatie. De stad heeft mogelijkheden, maar ook onmogelijkheden, waardoor het binnenland zelfs zonder faciliteiten (zoals een toilet) van grote waarde kan zijn. ‘Marron zijn’ verandert niet alleen in de stad, maar ook het binnenland wordt beïnvloed door de beweging die in toenemende mate plaats vindt. Dit zal ik beschrijven aan de hand van de reis die ik samen met Sandra Kwasiba maakte naar Kampu. Hierin komt tot uiting hoe deze mobiliteit er in de praktijk uitziet, waarbij rouwactiviteiten een grote rol spelen. Mobiliteit hoeft geen probleem te zijn in de huidige wereld, wat wel van belang is, is het vertonen van ‘passend’ gedrag. Dit blijkt zelfs gepaard te gaan met fysieke aanpassingen, wat een uiting is van cross-culturele competentie .

4.1. Hoe kunnen ze ons nog dom vinden?

Zoals al is gebleken kunnen niet alle gedragingen die men in het binnenland kan hanteren, in de stad worden toegepast. Wimmer (2002: 8) zegt dat actoren die een communicatieve ruimte delen het eens kunnen worden over bepaalde waarden die als zinvol worden gezien en dat (om verschillende redenen) een bepaalde wijze van het classificeren van de wereld zinvol is. Dit noemt hij een cultureel compromis. Dit gebeurt niet in een ‘nette en schone’ wereld van rationele keuzes, maar deze is gebaseerd op al eerder tot stand gekomen (en geïnternaliseerde) manieren van *meaning making* (betekenisgeving) waarvoor Wimmer de term *habitus* van Pierre Bourdieu gebruikt (Wimmer, 2002: 8). Deze ‘geïnternaliseerde cultuur’- *habitus* - bepaalt interpretatie, perceptie en handelen en is afgestemd op de positie van een persoon binnen een *social structure*. Individuen hebben hun positie binnen deze structuur (Bourdieu veronderstelt een ongelijke verdeling van economische, politieke en culturele middelen) geïnternaliseerd, waarbij hun *habitus* is afgestemd op deze positie (Wimmer, 2002: 27). Degenen die participeren in dit proces, besluiten wat wel en wat niet gewaardeerd wordt en daarmee worden de grenzen voor buitenstaanders gesloten. Het motto van Suriname luidt dan wel ‘eenheid in verscheidenheid’ maar volgens Aisha Khan (2007: 657) is het onmogelijk in

een samenleving om alle vormen van verschil in te sluiten. Zo vertelde Eddie, een Creoolse man dat de stad vies geworden is sinds de toestroom van Marrons tijdens de binnenlandse oorlog. ‘*nu pissen ze gewoon op straat*’⁵⁵. In veel dorpen ‘moet’ men wel buiten plassen, maar in de stad kan dit niet. Asabina vertelt.

*‘De meeste dorpen heb je geen toiletten dus als je een sanitaire behoefte moet doen dan ga je naar de bossage. Maar hier in Paramaribo merk je dat een jongen gewoon voor een huis staat en daar zijn behoefte doet. Dus misschien denkt hij van, hier kan het, maar terwijl er andere normen en waarden hier zijn. Als je wil plassen dan moet je het in een huis doen. Je hebt toiletten en dergelijke.’*⁵⁶

In de stad heeft men te maken met andere normen en waarden. Er moet op een toilet worden geplaatst. Wanneer dit niet gebeurt, leidt dit in veel gevallen tot discriminatie. Dit geldt dus als één van de zaken die niet wordt gewaardeerd in de stad, en daarmee als uitsluitingsmechanisme geldt. Mijn informanten waren het erover eens dat de eerste groep Marrons het in de stad het meest zwaar heeft gehad op het gebied van discriminatie. Inmiddels is het er nog, al is het een stuk minder.

*Op het moment dat je een beetje redelijk een mondje Nederlands kan spreken dan zeggen ze: Oh nee, maar jij bent niet één van ze toch?(..) Maar het is waar, mijn eerste schooljaren in Paramaribo waren toch best wel confronterend, zelfs met vechtpartijen. Ja natuurlijk, mensen die jou uitschelden voor dit of voor dat, hoe donkerder je bent hoe lelijker je bent, hoe bosneger achtig je bent en dat soort dingen, in de jaren zeventig en zestig waren dat gewoon zaken die speelden.’*⁵⁷

Volgens Wimmer (2002: 8) worden de grenzen van de groep gemarkeerd door een bepaalde manier van kleden of spreken, wat leidt tot het vormen van dorpsgemeenschappen, etnische groepen en naties (Wimmer, 2002: 8). Cultureel antropoloog Salomon Emanuels (zelf ook een Marron) vertelt dat zaken die geassocieerd werden met bosnegers⁵⁸ reden waren om Marrons uit te schelden, om zo dus te laten blijken dat zij er niet ‘echt’ bij hoorden. Het wel of niet spreken van de Nederlandse taal gold als belangrijke factor in het sluiten van de grenzen en het daarmee buitensluiten van degenen die dit niet konden. Ook kleding gold als belangrijk

⁵⁵ Veldnotities 19 februari 2012.

⁵⁶ Interview Ronny Asabina 6 maart 2012.

⁵⁷ Interview Salomon Emanuels 14 februari 2012.

⁵⁸ Deze term werd voornamelijk in het verleden gebruikt om Marrons mee aan te duiden (o.a. Laurens, 2009: 8).

middel om de grenzen te markeren. Lamur (1965:127) zegt dat hij ten tijde van zijn onderzoek kon merken dat ‘stedelingen’ zich superieur voelden. Men vond de traditionele kleding van de Aukaners afstotend, zij zouden er haast naakt bij lopen. Dit zou ertoe hebben geleid dat Marrons lange tijd niet hun ‘eigen’ kleding durfden te dragen in de stad. Op Sunny point⁵⁹ spreek ik met Maria die ook begint over dit verleden. ‘*Vroeger zag je het niet in de stad, een pangi. Het zat in de taboesfeer.*’ Maria zit voor haar huis en is gekleed in een pangi en ze vertelt me dat dit steeds meer in opkomst is. ‘*Het is een rage geworden.*’ Ik vraag haar waarom dit zo veranderd is, waarop ze diep na begint te denken en vervolgens zegt ‘*Ik denk dat het is dat we nu met meer zijn, dus dan staan we sterker.*’ Dit duidt erop dat Marrons zich steeds minder ‘schamen’ voor hun ‘Marron zijn’ en zich sterker voelen in de stad. St. Hilaire (2000: 124) citeert Westmaas (1983) die zegt dat veel Marrons *Sranan*⁶⁰ zouden spreken in publieke ruimtes om hun ‘Marron afkomst’ te verhullen. De waardering van de ‘Marron talen’ en daarmee ook van ‘Marron zijn’ maakt volgens Soulamy ook een ontwikkeling door.

*Ik zou zeggen dat het in een ontwikkeling is. Ik denk dat het niet iets is van mij alleen maar ik denk dat die hele Marrongemeenschap eigenlijk een soort besef heeft van hé je kan er toch iets mee doen met die taal waarvoor jij je eigenlijk al die tijd hebt geschaamd. Er worden verschillende liedjes gemaakt, je ziet, ik bedoel je ziet het overal. Je ziet ik zit hier met zoveel Javanen en als ik 's morgens die deur openmaak dan zeg ik gewoon iets in het Aukaans van ey fawaka ofzo en iedereen weet hoe antwoord te geven.*⁶¹

De waarde die Marrons toeschrijven aan hun ‘Marron zijn’ is dus aan veranderingen onderhevig. Het is steeds minder iets om je voor te schamen en steeds meer iets om trots op te zijn. De Marrons zijn anders naar zichzelf zijn gaan kijken en zijn zichzelf waardig zijn gaan achten in stadse instituten.

Na de jaren '90 is men sterk aan het groeien. Vooral voor wat bepaalde opleidingen betreft (...) Je ziet jezelf daarzo als boslandcreool. Toen was het niet zo. Het zijn de Hindoestanen of de Creoolse of de

⁵⁹ Dit is een wijk waar veel Marrons tijdens de binnenlandse oorlog woning hebben geoccupeerd, waaronder Eddy Lanté (zie hoofdstuk 2). Veldnotities 27 april 2012.

⁶⁰ Surinaams- Creoolse taal, werd in ‘het veld’ ook wel ‘neger Engels’ genoemd.

⁶¹ Interview Soulamy Laurens 23 april 2012.

*Javanen die de positie bekleeden, ze maken een metamorfose, gedaanteverwisseling. Kijk vroeger toen ik nog klein was zag ik dat niet zitten hoor, maar nu zijn die tijden verandert.*⁶²

Hiermee geeft Daniël duidelijk aan dat hij anders naar zichzelf is gaan kijken. Hij kan als Marron ook een hoge positie bekleeden, net als anderen. Hoewel de ‘stedelingen’ hen in het verleden neerzetten als dom, vinden de meeste Marrons dat ze dit nu niet meer kunnen zeggen. Ifna Vrede zegt ‘*je zit met allemaal Marron meisjes op de universiteit. Hoe ga je ze nog discrimineren? Wat heb jij meer dan zij nu?*’⁶³ en Mikie zegt ‘*stadse mensen keken op ons neer en ze vonden ons dom. Maar hoe kan je ons nog dom vinden nu we samen in de regering zitten?*’⁶⁴ De stad en daarmee nationale instituten (als het onderwijs en de politiek) zijn niet meer slechts het domein van andere bevolkingsgroepen, maar ook van de Marrons wat leidt tot een herwaardering van het ‘Marron zijn’. Daarnaast hebben deze instituten een zekere noodzaak, om dingen gedaan te kunnen krijgen, legt Justina Eduards (actief binnen zowel de *BEP* als het Marron Vrouwen Netwerk) uit .

Kijk je woont hier en het beïnvloed je leven, je handelen en eh, maar je weet dat je Marron bent en je bent er nog steeds bewust van, van het feit dat je Marron bent. Dus door het leven hier ben je bewuster van bepaalde zaken. (...) Ik kijk nu ook anders naar zaken. Maar dat het invloed heeft, nee want in het binnenland is alles normaal. (...) Je moet toch wel hier en daar passingen doen om toch wel gedaan te krijgen, want anders blijf je dan steken in die traditie. Kijk, tradities die kan je daar toepassen, maar hier niet.⁶⁵

Ze geeft duidelijk aan dat de band met het binnenland niet wordt opgegeven, maar dat de stad wordt gebruikt om dingen gedaan te krijgen. Eerder in het interview gaf ze aan dat ze zich ervan bewust werd dat Marrons er niet echt bij hoorden, doordat ze in het binnenland woonden en niet de Nederlandse taal spraken. Als je wil meegaan, moet je volgens Justina verder onderwijs volgen. Ze ziet de tradities als behorend bij het binnenland, en de stad als plek waar je dingen gedaan kan krijgen.

Wimmer (2002: 37) zegt dat immigranten (hoe de Marrons in Paramaribo gezien kunnen worden) hun claims moeten relateren aan heersende ideeën over de (liberale, seculiere,

⁶² Interview Daniël Ronald 20 april 2012.

⁶³ Interview Ifna Vrede 20 februari 2012.

⁶⁴ Veldnotities 01 maart 2012.

⁶⁵ Interview Justina Eduards 20 februari 2012.

constitutionele) samenleving om gehoord te worden. Elke manier van *making sense of the social world* wat niet op zijn minst aansluit op het heersende cultureel compromis, wordt volgens Wimmer in publiek debat al snel gemarginaliseerd. Om dingen gedaan te krijgen, moeten er dus inderdaad aanpassingen worden gedaan. Justina geeft in bovenstaand voorbeeld aan dat zij tradities toepast in het binnenland, maar in de stad werkt dit niet. Ze moet met haar claims aansluiten op nationale ideeën, anders worden deze al snel gemarginaliseerd. De stad is niet meer slechts het domein van anderen, maar ook van de Marrons. De toename aan mobiliteit van de Marrons heeft niet alleen de stad veranderd, maar ook het binnenland.

4.2 Sandra en haar realiteit van mobiliteit

Ik leerde Sandra kennen tijdens een bijeenkomst over energievoorziening in het Boven Suriname gebied (het binnenland). De bijeenkomst vond plaats in Paramaribo, waar Sandra geboren is. Haar beide ouders komen uit het binnenland en door haar aanwezigheid op deze bijeenkomst maak ik op dat zij zich bij het binnenland betrokken voelt. Sandra verhuurt materiaal wat gebruikt wordt voor goudwinning en daarnaast heeft ze samen met haar zus een aantal huizen in de stad gekocht die ze verhuurt. Ze woont samen met haar jongste twee kinderen en haar oudste zoon woont in Nederland, bij zijn vader. Ook in Sandra's geval is er sprake van connectie met zowel plekken binnen als ook buiten Suriname.

Aanvankelijk werd in migratiestudies in de Verenigde Staten gesteld dat migranten, om op te klimmen op de sociaal- economische ladder, hun gebruiken, taal, waarden en banden en identiteiten die hen met het thuisland verbonden, zouden moeten opgeven (Levitt en Glick Schiller, 2007: 181). Sandra laat zien dat dit niet het geval hoeft te zijn. Zij doet het goed in de stad, wat zij combineert met banden die ze met het binnenland onderhoudt. Dit komt niet alleen tot uiting in haar aanwezigheid bij de bijeenkomst. Al vrij snel vertelt ze me dat ze ook snel naar het binnenland zal gaan. Ze nodigt me uit om mee te gaan naar een *aiti dei* in het dorp waar haar moeder vandaan komt: Santigrón. Dit dorp ligt vlakbij de stad en eenmaal daar trekken we onze *pangi* aan en 'moeten' we plassen in de buitenlucht. 'Maar wacht maar' zegt Sandra. Ze heeft me inmiddels ook uitgenodigd om met haar mee te gaan naar een *puru blaka* in het dorp van haar vader, Kampu. Dit dorp ligt een stuk verder weg van de stad. 'Je gaat het verschil zien, daar is de cultuur echt puur.' Tien dagen nadat we in Santigrón zijn geweest, gaan we alweer naar Kampu (zie bijlage 4).

Levitt en Glick Schiller (2007: 182) schetsen dat migranten zich vaak bevinden in

'multi-layered, multisited, transnational social fields' die zowel de levens van degenen die 'bewegen', als van degenen die 'blijven' beslaan. Ook Sandra's leefwereld beslaat duidelijk niet slechts één of twee plaatsen, maar zij is verbonden met verschillende plaatsen wat laat zien dat het migratieproces van de Marrons er niet één is die van punt tot punt gaat, maar dat deze uit verschillende lagen bestaat.

Een kijkje in Kampu

Volop bepakkt met etenswaar, kleding en een televisie komen we aan in Kampu (zie bijlage 5). Het was een lange reis, die begon met een autorit van vier uur richting Atjoni. In de auto konden we met onze mobiele telefoon al bellen naar 'lover', de bootman. In Atjoni aangekomen kopen we wat vruchten van een vrouw die hier met een jong kind in de schaduw zit. Voor deze vrouw zijn de mensen die zich via Atjoni tussen de stad en het binnenland bewegen een gelegenheid om wat geld te verdienen. Niet alleen mensen bewegen, maar ook geld en goederen. Op het water liggen verschillende boten met buitenboordmotor, welke ervoor hebben gezorgd dat men zich makkelijker (en sneller) kan verplaatsen. We hopen maar dat de gigantische televisie die we bij ons hebben niet nat zal worden tijdens de boottocht. Wanneer we er bijna zijn moeten we nog een stukje met een andere boot in verband met de enorme *soela's*. De kinderen uit het dorp staan ons al op te wachten om ons te helpen met al onze bagage (waaronder de televisie die met drie man moet worden getild). Voordat we in de volgende boot stappen, geeft Sandra's zus de kinderen wat geld voor hun hulp. Ook voor deze kinderen zorgen de 'bewegende mensen' voor een zakcent.

Enmaal in Kampu valt het meteen op dat het huis van Sandra en haar zussen een stuk groter is dan de andere huizen in het dorp. Hoewel Sandra en haar zus niet permanent in het dorp wonen, hebben zij hier wel een huis laten bouwen en dragen zij op deze manier bij aan het veranderen van het dorpsbeeld. Overeenkomstig met Levitt en Glick Schiller (2007: 182) ziet Kyle (in Vertovec, 2007: 155) de verbinding tussen verschillende plaatsen als een 'opkomende transnationale sociale realiteit' waar zowel migranten als niet-migrantten bij betrokken zijn. Ook degenen die 'blijven' worden beïnvloed door de transnationale activiteiten en ideologieën van degenen die zich wel daadwerkelijk bewegen. Meerdere auteurs schetsen dus dat het niet slechts degenen zijn die daadwerkelijk bewegen, wier levens worden beïnvloed. Hoewel deze auteurs doelen op transnationale migratie, gaat dit dus ook op in dit geval waar zowel sprake is van transnationale, als rurale–urbane migratie. Het huis van Sandra en haar zus geeft het dorp een ander aanzicht, zorgt voor werkgelegenheid (het is daar

door iemand gebouwd) en daarnaast draagt het huis bij aan het beeld over de stad. Omdat het huis zoveel groter is dan de andere huizen, strookt het met het beeld over de stad als plek van welvaart en mogelijkheden (wat in de praktijk dus niet voor iedereen opgaat).

De volgende ochtend wordt er van alles ondernomen. Er wordt gezamenlijk suikerriet gestampt en er wordt vlees verdeeld. Een groep uit het dorp is de afgelopen dagen gezamenlijk op jacht gegaan om vlees te verzamelen in verband met de *puru blaka*. Om even uit te rusten lopen Sandra en ik terug naar ‘ons’ huis. ‘*Ga jij maar vast naar binnen, ik moet nog plassen*’. Dit verbaasde mij. In tegenstelling tot de andere huizen in het dorp, hadden zij binnen een toilet. ‘*Nu ik hier ben wil ik niet op de wc plassen, ik wil puur natuur leven*’ verklaarde Sandra nader. Ondanks het gebrek aan faciliteiten heeft ook het binnenland haar meerwaarde. Hoewel er dus enerzijds wordt gezegd dat er ‘niets’ is in het binnenland, wordt dit door Sandra nu juist gewaardeerd. Ze wil helemaal niet op een toilet plassen. Sandra zei meerdere malen dat ze in Kampu echt puur natuur leven. ‘*Ze koken gewoon met wat maripa olie en een beetje zout, verder niets. Puur natuur.*’. De flessen *soft*, maggiblokjes, de televisie en de mobiele telefoon (die bereik heeft in vrijwel het hele binnenland) lijken het leven in het binnenland te veraangenamen maar doen geen afbreuk aan dit beeld. ‘Marron zijn’ in het binnenland is voor Sandra niet triest of gebrekkig (wat na het lezen van hoofdstuk één wel zo zou kunnen lijken). ‘*Puur natuur*’ krijgt een positieve connotatie. Een andere belangrijke reden om naar het binnenland te gaan is het bijstaan en bezoeken van familieleden. Dit is vooral belangrijk wanneer het een rouwritueel betreft.

4.3. Met de dood grapt men niet

Wanneer er iemand overlijdt, komen zowel mensen als geldstromen in beweging. Hoewel mijn onderzoek zich aanvankelijk absoluut niet richtte op de dood, kwam ik hier toch steeds mee in aanraking. Ik werd meerdere malen meegevraagd naar *Njoeng Combe* en het bezoek aan het binnenland stond ook vaak in het kader van rouwrituelen. Voor mij reden om dit niet te negeren. Ik wilde weten waarom dit zo’n grote rol speelde in het dagelijks leven van de Marrons en hoe ik dit kon plaatsen in relatie tot de praktijk van mobiliteit.

Ook Sandra ging naar zowel Santigron als Kampu omdat er een rouwritueel werd gehouden. Net als dat *Njoeng Combe* in de stad veel Marrons (vanuit verschillende plekken) met elkaar verbindt, gelden rouwrituelen in het binnenland ook als belangrijke reden om bijeen te komen. Dit geldt voor vrijwel al mijn informanten, alhoewel de hoedanigheid verschilt. Dit is afhankelijk van zowel de reistijd als het leven van de persoon in de stad. Schoolhoofd

Wilfred⁶⁶ vertelde dat hij door zijn drukke leven in de stad nooit ‘*achter de soela's*’ geweest is. Toch was hij wel van plan om in de vakantie te gaan. Asabina vertelt waarom het juist rouwrituelen zijn die zoveel mensen in beweging zetten.

‘Dus als er een activiteit is, een ontwikkeling zich voordoet waar door het binnenland veel geld in wordt gestopt, dan is dat de dood en niks anders. Zelfs als iemand ziek is dan zie je niet dat die familie moeite maakt om die persoon genezen te krijgen. Kijk ik heb nu een sterfgeval, een nicht van me is overleden. Ik moet gaan, ik ben parlementariër, ze hebben niks. Ik weet dat ik sowieso tweeduizend tot drieduizend moet neertellen, maar ze was al vijf maanden in het ziekenhuis en ik ben haar nooit gaan zien, toch. (...) Ik denk dat dat ook te maken heeft met het feit dat men de dood eerbiedig he, in het binnenland. De dood, iemand die niet meer leeft, is niet dood, in feite ze zijn opgegaan, je merkt dat als men bidt in het binnenland, dan is het niet zo dat de naam van de levenden worden geroepen zoals we zeggen van ey god dit dat. Nee het zijn die overledenen die worden geëerd, die worden gevraagd voor zegen, om die mensen te behoeden. Het zijn die doden die gevraagd worden.(..). Met de dood grapt men niet. En zoals ik al eerder aangaf, van als er iemand is overleden, dan zijn er allerlei rituelen, die plaatsvinden totdat die persoon uit de rouw is, en die laatste ontrouwingsactiviteit die wordt ook heel druk bezocht en gevierd.’⁶⁷

Hij laat zien dat hij zich verplicht voelt om naar zijn familie te gaan in verband met het overlijden van zijn nicht. Asabina heeft dankzij de educatie die hij in de stad heeft genoten en dankzij zijn functie die hij nu op nationaal niveau vervult, een bovengemiddeld inkomen⁶⁸. Voor hem heeft geografische mobiliteit uiteindelijk gezorgd voor sociale mobiliteit. Bij dit soort gelegenheden voelt hij zich ‘verplicht’ om zijn familie bij te staan en hen te helpen. Hier blijkt nogmaals dat migratie niet slechts van invloed is op degenen die ‘gaan’, maar ook op degenen die ‘blijven’. Tijdens het interview vertelt hij me dat zijn moeder jarig is, hij wist het niet maar zijn zus had hem erover ‘gepingd’. Hoewel hij dit dus bijna aan zich voorbij heeft laten gaan, vertelt hij me nog wel precies te weten wanneer zijn vader is overleden. Naast vakanties en enkele andere ‘culturele activiteiten’ zijn het dus vooral activiteiten die met de dood te maken hebben die erg belangrijk zijn en beweging en samenzijn in gang zetten. Wanneer een lid uit de naaste familie is overleden, volgt er een officiële rouwperiode waarin

⁶⁶ Interview Wilfred 17 maart 2012.

⁶⁷ Interview Ronny Asabina 25 april 2012.

⁶⁸ Ik ga er vanuit dat een fractieleider meer verdient dan het gemiddelde loon. Daarnaast doet de opmerking ‘Ik moet gaan, ik ben parlementariër’ dit ook vermoeden.

speciale regels gelden⁶⁹. Het is de beëindiging van deze periode, de *puru blaka*, die volgens Asabina erg druk wordt bezocht. Ook in Kampu is dit het geval. Volgens Van der Pijl (2007: 516) houdt deze rouwopheffing zowel plechtige als feestelijke ontheffing van de rechten en plichten tussen levenden en overledene in. De ‘verontreiniging’ waaraan de naaste familie heeft blootgestaan, wordt nu definitief ongedaan gemaakt. Hiermee zijn de rouwrestricties ten einde en moet het verlies nu echt aanvaard worden. Van der Pijl laat al zien dat de situatie niet gemakkelijk is: het verlies moet nu echt aanvaard worden⁷⁰. Voor Sandra was het belangrijk om haar familie hierin te steunen (door aanwezig te zijn). Net als wij, waren er nog meer mensen gekomen vanuit Paramaribo en daarnaast waren er veel mensen vanuit Frans Guyana. Veel hedendaagse migranten zijn volgens Steven Vertovec (2008: 149) op intensieve wijze betrokken bij activiteiten en behouden wezenlijke verplichtingen die hen verbinden met ‘*significant others*’ die verblijven in andere natie-staten dan waar de migranten zelf verblijven. Dit voorbeeld laat duidelijk zien dat het concept ‘transnationalisme’ niet slechts geldt voor migratie buiten landsgrenzen om, maar ook hierbinnen. Er is sprake van ‘verplichtingen’ die Sandra verbindt met haar familie in Kampu, die zich uiten in het terugkomen voor de *puru blaka*, waardoor zij weer in verbinding staat met degenen die uit Frans Guyana zijn gekomen. De dood speelt een belangrijke rol en het zijn dan ook vaak de activiteiten die met de dood te maken hebben waarbij men het meest betrokken is.

Asabina liet al zien dat het namelijk de overledenen zijn die de mensen kunnen behoeden. Wanneer deze rituelen niet goed worden uitgevoerd, kan het gevolgen hebben. Hierover doen meerdere verhalen de ronde, ook door John.

Vooraf het rouwen maken ze geen grap. Omdat ze zeggen als je grap maakt je kan ook overlijden, dus iedereen is bang om dood te gaan. Of als je niet overlijdt, je kan net als een zwerver soms, zeggen ze. (...) Die meneer, zijn vrouw is overleden in Nederland, ze komen met het lijk hier aan en tijdens het tijd dat die vrouw niet begraven dan moet je 's morgens voordat je gaat eten dan moet je een beetje huilen. Als je naar je bed, je moet het ook weer doen. Tijdens het middageten je moet het ook weer doen, dus dan als je dat niet doet, dan lijkt het dan beginnen ze gewoon te roddelen. En dan was die meneer, de eerste dag toen die meneer heeft gehuild hij heeft het in een recorder opgevangen, en als hij moet elke dag

⁶⁹ De geldende regels zijn verschillend voor de verschillende groepen. John vertelde me o.a. dat je niet overal mag lopen, 's avonds niet naar buiten mag, wanneer je gaat eten altijd een beetje eten en drinken apart moet zetten en altijd zwart – wit gekleed moet gaan. Zo is de duur van de rouwperiode verschillend voor bijvoorbeeld Aukaners en Saramakaners. Dit kwam bijvoorbeeld naar voren tijdens informele gesprekken met John Lanté en tijdens het interview met Angila Albitrouw op 18 maart 2012.

⁷⁰ John vertelde dat het ‘uit rouw gaan’ net zo zwaar kan zijn als de dag van de begrafenis.

huilen want je ziet altijd een handdoek erover, en die recorder en op een dag een mevrouw die ziet van die meneer die huilt helemaal niet, hij had het verborgen onder zijn hangmat, want in die tijd mag je niet in bedden slapen. En die vrouw zegt oh ik heb je gepakt. Later zijn familieleden zeggen je moet niet zo zeggen, zo is de traditie. Ze hebben er rekening mee gehouden, ze hebben het gewoon door de vingers gezien. Maar later kon die meneer niet meer met vrouwen trouwen. Dus hij trouwt een week, hij rammelt vrouw af, dus de rouwperiode moet je nooit grappen maken.

Zoals eerder gezegd komt men zelfs vanuit Nederland naar *Njoeng Combe* om rouwrituelen uit te voeren. John zegt hiermee ook, net als Asabina, dat de doden een belangrijke plek innemen. Wanneer de rituelen niet goed uit worden gevoerd, heeft dit consequenties. Niemand wil doodgaan of een zwerver worden; dus het blijft belangrijk om dit op goede wijze uit te voeren en dit zet mensen in beweging. De leefwereld van de Marrons verandert. Ondanks het feit dat men zo verspreid is geraakt, geldt dit als belangrijke reden om samen te komen. Daarnaast laat het zien dat er in veel gevallen, ondanks vestiging in de stad of in Frans Guyana, de ‘Marron tradities’ belangrijk blijven en hun bestaan zich afspeelt op verschillende plekken. Primaire loyaliteit naar één plek is volgens Stephen Castles (2002: 1159) ook helemaal niet nodig. Wat wel belangrijk is, is aanpassing aan verschillende *sociale settings* en cross-culturele competentie. Tijdens mijn onderzoek bleek de ‘verplaatsing’ van mensen zelfs gepaard te gaan met fysieke aanpassingen.

4.4. Kleding als uiting van cross-culturele competentie

Onze aankomst in Kampu vertaalde zich daadwerkelijk in een metamorfose (zie bijlage 5). Vroeg in de ochtend verlieten we Paramaribo in een korte broek en T-shirt. Ondanks het feit dat de *pangi* in de stad ‘in opkomst is’ werd de mening gedeeld dat je je in de stad moet kleden naar de stedelijke maatstaven. In de ene situatie blijkt een *pangi* wel gepast en in een andere situatie niet. Na een lange reis verdwenen we in Kampu al snel met een kalebas en emmer water het duister in om onszelf op te frissen. Vervolgens kleedden wij ons, net als de andere vrouwen in het dorp: in een *pangi*. Dit geeft weer hoe Sandra en haar zus in staat zijn om zich in meerdere culturele settings op een passende manier te bewegen, wat een belangrijke competentie blijkt.

Individuals and groups constantly negotiate choices with regard to their participation in host societies, their relationship with their homelands, and their links to co-ethnics. Their life strategies brings together elements of existence in both national and transnational social space. There may be no exclusive loyalty to a specific territory, but migrants need political stability, economic prosperity and social well-being in their places of residence, just like anybody else. Successful transnational strategies

are likely to involve adaptation to multiple social settings as well as cross-cultural competence. In a mobile world of culturally open societies, such capabilities should not be seen as threatening, but, on the contrary, as highly desirable. The notion of primary loyalty to one place is therefore misleading: it was an icon of old style nationalism that has little relevance for migrants in a mobile world (Castles, 2002: 1159).

Zoals is gebleken is er veel contact tussen de stad en het binnenland en is er in veel gevallen affiniteit met beide gebieden. In een 'mobiele wereld' hoeft dit volgens Castles niet problematisch te zijn. Wat volgens Castles wel erg belangrijk is, is cross-culturele competentie en daarmee dus het vaardig zijn en in staat zijn 'passend' gedrag te vertonen op verschillende plekken. Ook dit komt tot stand op basis van een zekere *habitus* (die al eerder aan bod kwam). Jenkins (in Vertovec, 2009: 66) zegt '*Socially competent performances are produced as a matter of routine, without explicit reference to a body of codified knowledge, and without the actors necessarily 'knowing what they are doing' (in the sense of being able adequately to explain what they are doing)*'. Een individu handelt dus (gedeeltelijk bewust en onbewust) op een wijze die is afgestemd op de positie van de persoon. Zonder expliciet te kunnen uitleggen waarom zij dit deden, droegen mijn informanten tijdens bepaalde gebeurtenissen wel hun *pangi* en *kamisa* en tijdens andere gebeurtenissen niet. Ondanks dat Maria bijvoorbeeld voor haar huis (tegenwoordig) wel een *pangi* draagt, droeg zij deze niet toen ik haar op haar werk (op een basisschool) ontmoette. Hierin was zij geen uitzondering. Wanneer ik vroeg naar de reden werd er gezegd '*het kan wel*' of '*ik doe het wel eens*'. Een duidelijke reden kan niet worden gegeven. Roger Ballard (in Vertovec, 2009: 73) zegt dat er een overeenkomst is tussen culturele en linguïstische competenties. Net als dat individuen meertalig kunnen zijn, kunnen zij ook 'multicultureel' zijn. Dit betekent dat zij bekwaam zijn om zich op de juiste manier te gedragen op verschillende gebieden en kunnen switchen wanneer dit passend is. Soms gebeurt dit dankzij een doelbewuste selectie en soms is dit onbewust.

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat gedragingen die buiten het cultureel compromis vallen reden kunnen zijn voor uitsluiting. Inmiddels hebben de Marrons door zich in te voegen in nationale structuren aan zichzelf laten zien dat ook zij in Paramaribo horen en bekwaam zijn in de stad. 'Marron zijn' is niet langer om je voor te schamen maar wordt steeds meer met trots uitgedragen. Ook de betekenis van het binnenland verandert en biedt een zekere uitkomst op de onmogelijkheden van de stad. Veel Marrons zijn in staat te switchen tussen 'twee

werelden' die enerzijds van elkaar verschillen maar ook samenkomen wat ik zal schetsen in een afsluitende casus over de begrafenis van *granman* Gazon.

5. ‘TWEE WERELDEN’ KOMEN SAMEN

De begrafenis van *granman* Gazon, die al meer dan drie maanden geleden overleed⁷¹, belooft een bijzondere gebeurtenis te worden. ‘*Dit is iets wat iedereen mee wil maken*’, zegt John. Hij woonde bij zijn opa in Drietabbetje (waar we naartoe gaan), totdat hij op zijn zesde naar de stad toe kwam. Al wachtend op de boot in Albina zien we dat het steeds drukker wordt door de bussen vol met onder andere journalisten, politici en andere geïnteresseerden. We worden ingedeeld op een boot die we onder andere delen met Martin⁷². Hij is *basiya* en heeft daarom verschillende werkzaamheden te verrichten in Drietabbetje. Hij spreekt een beetje Nederlands: ‘*Ik ben naar Nederland gegaan. Veertigduuzend euro zakgeld. Veeeeertig duuuuuzend, allemaal voor A-Combinatie.*’ John vertelt me dan de *basiya* zegt dat hij bolletjes heeft geslikt en dat zijn trip naar Nederland daarom flink wat geld opgeleverd zou hebben. Mobiliteit wordt dus ook gebruikt om geld te verdienen. Hoewel Martin traditioneel gezagsdrager is houdt hij zich dus ook bezig met de nationale politiek. Deze verschillende bestuursvormen hoeven niet perse aan elkaar tegengesteld te zijn, maar worden zelfs gecombineerd. Volgens Salomon Emanuels (2011: 109) zijn traditionele leiders zelfs in toenemende mate politiek actief. Al in het vorige hoofdstuk bleek dat het belangrijk is om claims te relateren aan heersende ideeën over de samenleving. John vertelt dat je nergens bent als je niet in het machtscentrum zit. ‘*De Indianen vinden van ze zijn achtergesteld, want ze zijn niet kop in het politiek. Door in het machtscentrum te zitten kunnen ze eerder helpen met problemen en dergelijke. Minister Felisi heeft bruggen gebouwd en dergelijke. Maar als je niet kop in het politiek zit, je blijft gewoon achter.*’ Het is duidelijk, politieke participatie kent een zekere noodzaak voor de Marrons om de achterstand waarmee zij in Suriname te maken hebben te kunnen verkleinen. Er wordt inderdaad gesproken over het inboeten aan zelfstandigheid van het traditionele gezag⁷³ maar toch zag ik bijvoorbeeld in *Njoeng Combe* dat er bij terugkomst van de begrafenis met de *kabiten* werd besproken hoe de begrafenis was verlopen. Een *kabiten* vertelde in *Njoeng Combe* dat zijn functie tegenwoordig moeilijker te vervullen is. Zijn werkzaamheden als traditioneel gezagsdrager vinden niet meer uitsluitend plaats in het binnenland; hij moet zich heen- en- weer bewegen. De toename aan mobiliteit

⁷¹ Het is al meer dan een eeuw traditie dat de begrafenis van een *granman* drie maanden in beslag neemt, onder andere vanwege het speciale graf dat gegraven dient te worden (Pakosie, 1999: 97).

⁷² Deze naam is gefingeerd.

⁷³ Onder andere interview Ronny Asabina 6 maart 2012.

zorgt dus ook voor een toename aan complexiteit.

Eenmaal aangekomen in Drietabbetje zegt John ‘*het is zo druk!*’ Inderdaad, de mensen zijn overal vandaan gekomen, zelfs uit Nederland. Hoewel onze nieuwsgierigheid ervoor zorgt dat we eerst gaan rondkijken, trekt John in de avond zijn *kamisa* aan (zie bijlage 5). De hele avond zal er worden gedanst in een grote overdekte ruimte, vlakbij de kist van de *granman*. Deze staat in een kleinere ruimte waar zijn drie vrouwen tot aan de dag van de begrafenis in hangmatten hebben geslapen. Er wordt van alles gedragen: *pangi*, jeans, jurken etc. Journalisten zijn druk aan het schrijven en filmen, waardoor zelfs degenen die minder mobiel zijn van de situatie op de hoogte kunnen worden gehouden. Hoewel er gedurende mijn onderzoeksperiode werd gesproken over het verwateren van tradities onder een deel van de jeugd, brengt deze gebeurtenis duidelijk naar voren dat het binnenland haar waarde niet heeft verloren. De volgende dag komt men weer in dezelfde ruimte bijeen, er worden verschillende toespraken gehouden: zowel door nationale politici als door traditionele gezagsdragers. Participatie in de nationale politiek betekent dus geen breuk met de tradities en met de gemeenschap. Ronnie Brunswijk, als leider van de *A-combinatie* vervult zelfs een sleutelrol op de dag van de begrafenis. Hoewel er sprake is van zoveel verbinding, beïnvloeding en contact is dit niet helemaal onbeperkt. Het moment waarop de *granman* daadwerkelijk naar zijn laatste rustplaats gedragen wordt blijft bij degenen die er waren. Er mag niet gefilmd worden.

6. CONCLUSIE

Veel Marrons hebben het moeilijk in Suriname. Het gebrek aan voorzieningen in het binnenland is één van de redenen waarom steeds meer Marrons zich in Paramaribo vestigen. Hieruit blijkt een zekere noodzaak. Omdat er in het binnenland geen mogelijkheden zijn voor vervolgonderwijs (en dit wel belangrijk gevonden wordt) is men gedwongen om hiervoor naar de stad te gaan. Mobiliteit is enorm toegenomen, zowel binnen de landsgrenzen als over landsgrenzen heen. Dit heeft gevolgen voor de betekenis van de stad en het binnenland. In het verleden zorgden de grote tegenstellingen en de afstand (tien uur lopen) tussen beide gebieden ervoor dat zij historisch gezien zelfs gezien werden als ‘staten binnen een staat’ (Price, 1976). Tegenwoordig brengen deze tegenstellingen juist mobiliteit op gang, waardoor stad en binnenland steeds dichterbij elkaar komen te staan. Op het eerste gezicht zijn de tegenstellingen groot.

De stad was de plek waar het centrum van de kolonie zich in het verleden bevond. Nog steeds zijn volgens Ettire Patra vrijwel alle faciliteiten in Paramaribo aanwezig: leidingwater, elektriciteit, vervolgonderwijs, uitgaansgelegenheden etc. Soms lijkt het zelfs alsof Suriname niet veel meer is dan Paramaribo. De Marrons voelen zich achtergesteld. Doordat zij relatief ver afstonden van het koloniale centrum, kwamen zij in een minder goede positie terecht. In het binnenland zijn tot op de dag van vandaag, veel van bovenstaand geschetste faciliteiten afwezig. Voor andere bevolkingsgroepen betekende de trek naar de stad sociale mobiliteit, vanwege de Nederlandstalige educatie en de plek in het ambtelijk apparaat die zij hiermee bemachtigden. Paramaribo lijkt de plek van welvaart, van het luxueuze leven, van de ‘honing’ maar de realiteit is voor velen anders.

Er is sprake van een cultureel compromis, dat gebruikt wordt om de grenzen voor buitenstaanders te sluiten (Wimmer, 2002: 8). Hoewel de Marrons zich in hun ‘eigen’ land bevinden, gelden er in de stad andere regels dan dat zij gewend zijn in het binnenland. In het binnenland zijn vaak geen sanitaire voorzieningen waardoor moet worden getoiletteerd in de open lucht. In de stad echter, wordt dit gebruikt om de Marrons buiten te sluiten. Door hun komst zou de stad vies geworden zijn. Dit blijkt een kenmerk van steden, de dichtbij aanwezigheid van ‘nieuwkomers’ en ‘vreemdelingen’ zorgt ervoor dat andere stadsbewoners zich niet altijd veilig voelen (Bauman, 2011). Als ‘nieuwkomers’ in Paramaribo zijn het de Marrons die de schuld krijgen van de sociale malaise. Naast deze stigmatisatie zorgen de slechte woonomstandigheden van veel Marrons ervoor dat de omstandigheden bij lange na

niet ideaal zijn in de stad.

Om ‘erbij te horen’ en ‘gehoord te worden’ is aanpassing noodzakelijk. Hier waren veel Marrons zich al van bewust toen *Granman* Aboikoni⁷⁴ in 1955 zijn wens uitsprak voor een Marronvertegenwoordiging in het parlement. Voor St. Hilaire (2000) geeft de toenemende integratie in het kustgebied van de Marrons reden om te vrezen voor assimilatie. Het ‘Marron zijn’ zou aan de kant kunnen worden gezet en kunnen worden gezien als obstakel voor progressie. Inderdaad worden ‘stadse instituten’ gebruikt om verbetering te kunnen bewerkstelligen; Sandra heeft door haar verblijf in de stad een groter huis in het dorp dan de anderen. Ook zijn de ‘stadse instituten’ van invloed op de positie van de Marrongemeenschap. De Marrons werden gezien als dom en hoorden er niet echt bij in de stad. Dankzij onderwijs en participatie in de politiek hebben zij het gevoel dat zij sterker staan en zijn steeds trotser op hun ‘Marron zijn’. Dit komt dan ook steeds prominenter tot uiting. Hoewel St. Hilaire (2000: 124) Westmaas (1983) citeert die zegt dat veel Marrons *Sranan*⁷⁵ zouden spreken om hun ‘Marron afkomst’ te verhullen is er juist sprake van een herwaardering van de Marron identiteit. ‘Marron zijn’ is steeds minder iets om te verhullen in de stad, de Marrons horen ook op deze plek. Zij zien zichzelf ook op hoge posten, posten die vroeger slechts weggelegd waren voor mensen van andere bevolkingsgroepen.

Het binnenland blijft in veel gevallen belangrijk, vanwege het bezoeken van, of bijstaan van familieleden en ook omdat het voorziet in mogelijkheden die de stad niet biedt. De stad wordt vaak wel voorgesteld als ideaal, maar de moeilijkheden van de stad maken van het binnenland weer een ideaal. In het binnenland leeft men samen, lekker puur natuur, daar is alles ‘normaal’ terwijl je je in de stad moet aanpassen. Mobiliteit gaat niet alleen richting de stad maar ook naar het binnenland (en daarnaast ook over landsgrenzen heen). Hierdoor verandert ook het binnenland, er worden huizen gebouwd en televisies meegenomen. Toch blijft het beeld van ‘puur natuur’ overeind. Dit hoeft echter niet meer gebrekkig te zijn maar krijgt een positieve connotatie. Het leven van de Marrons speelt zich duidelijk niet meer af op één plek, maar zij voelen zich wel met elkaar verbonden. In *Njoeng Combe* komen mensen uit verschillende dorpen, uit Paramaribo, uit Frans Guyana en uit Nederland bijeen en ook de begrafenis van *granman* Gazon is een voorbeeld wat verbondenheid en samenkomst laat zien. Het concept transnationalisme (Vertovec, 2009) richt zich slechts op transnationale migratie,

⁷⁴ *Granman* der Saramakaners.

⁷⁵ Surinaams- Creoolse taal, werd in ‘het veld’ ook wel ‘neger Engels’ genoemd.

toch bleek in dit geval sprake van dezelfde soort activiteiten: de ‘verplichtingen’ naar familieleden in het dorp, het laten bouwen van een huis, betrokkenheid bij een bijeenkomst over energievoorziening in het binnenland, de werkzaamheden van het traditioneel gezag die zich niet meer op één plek bevinden en de begrafenis van de *granman* die zo druk bezocht werd. Deze betrokkenheid betreft zowel activiteiten en betrokkenheid die landsgrenzen overschrijdt, als betrokkenheid die dezelfde kenmerken vertoont maar zich afspeelt binnen de grenzen van Suriname. Dit vraagt om een ruimer begrip van het concept transnationalisme. Het huidige begrip transnationalisme focust zich teveel op transnationale migratie, terwijl activiteiten als gevolg van migratie binnen de natie-staat op een zelfde manier tot uiting kunnen komen. Door een breder begrip van transnationalisme te hanteren en zowel oog te hebben voor transnationale als nationale migratie, kunnen de verschillende lagen uit het migratieproces worden belicht. Voor verder onderzoek zou het interessant zijn hoe de ‘andere lagen’ in het migratieproces van de Marrons eruitzien, dus hoe de ‘transnationale’ activiteiten eruitzien van de Marrons die zich bijvoorbeeld in Nederland of in Frans Guyana hebben gevestigd. Hoewel dit in deze scriptie voor een klein deel naar voren is gekomen, heb ik mij vooral gericht op de beweging tussen ‘de stad’ en ‘het binnenland’ die enerzijds sterk van elkaar verschillen, maar daardoor dichterbij elkaar komen te staan. De Marrons proberen er in deze complexe werkelijkheid het beste van te maken, waardoor ‘Marron zijn’ niet per definitie hoort bij de ene of de andere ‘wereld’. ‘Marron zijn’ is buiten plassen en televisie kijken, participeren in de nationale politiek en traditioneel gezagsdrager zijn. Nieuwe omstandigheden vragen om nieuwe strategieën waarbij beide ‘werelden’ van belang blijken. Van het verdwijnen van de Marrons is tot dusver absoluut geen sprake maar dat het verandert dat moge duidelijk zijn.

Literatuurlijst

Amoksi, M

2009 *De Marronvrouw in de stad. Een historische analyse van de gevolgen van de urbanisatie voor de Marronvrouwen in Suriname.* Amsterdam/Den Haag: Ninsee/Amrit

Baumann, Z

2011 *Collateral damage. Social inequalities in a global age.* Cambridge: Polity press

Beet, de, C & Sterman, M

1981 *People in between. The Matawai Maroons of Suriname.* Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de sociale wetenschappen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht

Bijnaar, A

2007 Paramaribo, the city! Nieuwkomers; sociale en etnische dimensies in de hoofdstad. *Oso. Tijdschrift voor Surinamistiek* 27 (1): 17-19

Brook, T

2009 *Vermeers hat. The seventeenth century and the dawn of the global world.* London: Profile books

Bruijne, A de

2007 'De eigenlijke bevolking van Suriname' Een inleiding. *Oso. Tijdschrift voor Surinamistiek.* 26 (1): 12-26

Castles, S

2002 Migration and community formation under conditions of globalization. *International migration review.* 36 (4): 1143-1168

Choenni, C

1982 *Hindoestanen in de politiek. Een vergelijkende studie van hun positie in Trinidad, Guyana en Suriname.* Rotterdam: Futile

Dewalt, K & DeWalt, B

2002 *Participant observation. A guide for fieldworkers.* Oxford: Altamira press

Emanuels, S

2011 Demystificeren van de Marrongemeenschap in Suriname. De last van koloniale erfenissen bij politici en beleidsmakers. *OSO Tijdschrift voor Surinamistiek.* 30 (1): 102-115

Eriksen, T

2010 *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives.* Sidmouth: Pluto press

Harvey, D

1990 *The condition of postmodernity.* Malden: Blackwell publishing

Hoogbergen, W

2009 Marronage en Marrons in Suriname. *In Kunst van Overleven. Marroncultuur in Suriname.* Van Stipriaan, A & Polimé, T. 21- 29. Amsterdam: KIT publishers.

Hoogbergen, W en Kruijt, K

2005 *De oorlog van de sergeanten. Surinaamse militairen in de politiek.* Amsterdam: Bert Bakker

Inda, J & Rosaldo, R

2008 *The anthropology of globalization.* Malden: Blackwell publishing

Jaffe, R & Sanderse, J

2009 Surinamese Maroons as reggae artistes: music, marginality and urban space. *Ethnic and racial studies.* 33 (9) 1561-1579

2007 Jonge Marronmuzikanten: muziek en marginaliteit in Paramaribo. *Oso. Tijdschrift voor Surinamistiek.* 27 (1) 43-60

Khan, A

2007 Good to think? Creolization, optimism, and agency. *Current anthropology*. Vol. 48 (5): 653-673

De Koning, A

2009 Voorbij het multiculturele paradijs. Etniciteit en Suriname's sociale geschiedenis. *OSO Tijdschrift voor Surinamistiek*. (1) 8-11

Lamur, H

1965 De omstandigheden van de in Paramaribo werkende Aukaner arbeiders. *Nieuwe West Indische gids*. Vol. 44 (1) 119- 132

Laurens, S

2009 *Marrons en politieke participatie in Suriname. Een exploratief onderzoek naar de politieke participatie van Marrons in Suriname*. Scriptie ter verkrijging van de graad van doctorandus in de sociologie.

Levitt, P en Glick Schiller, N

2007 Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society. In *Rethinking migration. New theoretical and empirical perspectives*. Portes, A & DeWind, J. New York: Berghahn books.

Marcus, G

1995 Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology* 24: 95-117.

Pakosie, A

2009 Van trekarbeider in Suriname tot emigrant in de diaspora. *Siboga* 19 (1).

1999 *Gazon Matodja. Surinaams stamhoofd aan het einde van een tijdperk.* Utrecht: Stichting Sabanapeti.

Pijl, Y van der

2007 *Levende-doden. Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw.* Amsterdam: Rozenberg publishers

Plet, E

2003 *Hulpverlening aan Surinaamse lagereschoolleerlingen: een sociaal-pedagogische studie ter ontwikkeling van een model voor integrale hulpverlening en begeleiding.* Proefschrift Universiteit Utrecht.

Price, R

2002 Maroons in Suriname and Guyane: how many and where. *New West Indian guide/nieuwe West- Indische gids* 76 (1/2) 81-88

1976 *The Guiana Maroons. A historical and bibliographical introduction.* Baltimore & London: The Johns Hopkins University press

St-Hilaire, A

2010 Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname. *Ethnic and racial studies.* 24 (6) 998-1019

2000 Gobaal incorporation and cultural survival: the Surinamese Maroons at the margins of the world-system. *Journal of world-systems research.* Vol VI (1) 101-131

Stiptriaan, A Van

2011 Contact! Marrons en de transport- en communicatierevolutie in het Surinaamse binnenland. *Oso Tijdschrift voor Surinamistiek.* 30 (1) 28-46

2009a Marronage. Marrons in vergelijking. *In Kunst van Overleven. Marroncultuur in Suriname.* Van Stiptriaan, A & Polimé, T. 16-20. Amsterdam: KIT publishers.

2009b Marrons in de stad. Migratie in de twintigste eeuw. *In Kunst van Overleven. Marroncultuur in Suriname.* Stiptriaan, A Van & Polimé, T. 146-155. Amsterdam: KIT publishers.

Stiptriaan, A van & Polimé

2009 *Kunst van overleven.* Amsterdam: KIT publishers

Thoden van Velzen, H & Wetering, W van

2004 *In the shadow of the oracle. Religion as politics in a suriname maroon society.* Long grove: Waveland press

Thoden van Velzen, H

1983 *Politieke beheersing in de Djuka maatschappij. Een studie van een onvolledig machtsoverwicht.* Ter verkrijging van de graad van doctor in de Sociale wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam

Verrest, H

2007 'Ik groet maar bemoei niet' Bestaansverwerving, huisgebonden economische activiteiten en sociale relaties in Nieuwweergevondenweg, Paramaribo. *Oso. Tijdschrift voor Surinamistiek* 26 (1) 100-122

Vertovec, S

2009 *Transnationalism.* London: Routledge

2007 Migrant transnationalism and modes of transformation. *In Rethinking migration. New theoretical and empirical perspectives.* Portes, A & DeWind, J. New York: Berghahn books. 149-180

Weszkalnys, G

2010 *Review of Multi-sited ethnography: theory, praxis, and locality in contemporary research.* *Critique of anthropology.* 30 (4): 421-423

Wimmer, A

2002 *Nationalist exclusion and ethnic conflict. Shadows of modernity.* Cambridge: university press.

Internetbronnenn:

Bureau voor de Statistiek Suriname, 2003-2011 Geraadpleegd op 01 juni 2012

<http://www.statistics-suriname.org>

Radio Nederland Wereldoproep Suriname Geraadpleegd op 14 juli 2012

<http://www.rnw.nl/suriname/article/marrongemeenschap-mag-zich-geen-doelwit-voelen>

Bijlage 1

Begrippenlijst

| | |
|-------------------------|---|
| <i>ABOP</i> | Algemene Bevrijdings en Ontwikkelingspartij ('Marronpartij') |
| <i>A-combinatie</i> | Combinatie van ABOP, BEP en Seeka |
| <i>Afobakaweg</i> | Weg die loopt richting Atjoni |
| <i>Aiti dei</i> | <i>Dede oso</i> die acht dagen na het begraven van de overledene wordt gehouden. |
| <i>Baden</i> | In Suriname gebruikt men het woord 'baden', ook wanneer het gaat om wassen of douchen. |
| <i>Basiya</i> | Assistent van de kabiten, afhankelijk van de grootte van het dorp kunnen er meerdere basiya's zijn. |
| <i>BEP</i> | Broederschap en Eenheid in politiek ('Marronpartij') |
| <i>Brokodei</i> | rouwbijeenkomst die duurt tot het aanbreken van de dag |
| <i>Caricom</i> | Caribbean community |
| <i>Dede oso</i> | Rouwbijeenkomst, rouwvisite, dodenwake |
| <i>Djogo</i> | Literfles Parbobier |
| <i>Djuka</i> | Andere naam voor Aukaners, naar de <i>mama Ndyuka</i> , kreek waar hun voorouders zich decennia lang ophielden na de vlucht van de plantages (Pakosie, 1999: 21) wordt ook wel gebruikt als scheldwoord voor de Marrons |
| <i>EBS</i> | Naamloze Vennootschap energiebedrijven Suriname |
| <i>Granman</i> | Opperhoofd |
| <i>Heri-heri</i> | Gerecht van gekookte aardvruchten en vis |
| <i>Hosselen</i> | Inkomen vergaren uit informele activiteiten |
| <i>I am Gold</i> | Canadese multinational |
| <i>Jeruzalem bazaar</i> | Winkel aan de Saramaccastraat in Paramaribo |
| <i>Kabiten</i> | Dorpshoofd, afhankelijk van de grootte van het dorp kunnen er meerdere kabitens zijn. |
| <i>Kamisa</i> | Lendendoek, gedragen door mannen |
| <i>Kenki Skoro</i> | Vereniging die streeft naar kwaliteitsverbetering van het onderwijs in Suriname |
| <i>Kifoko</i> | Sociaal culturele vereniging die als doel heeft het onderzoeken, documenteren en op waardige wijze uitdragen van de Marroncultuur. |
| <i>Klop klop</i> | Wanneer er geen bel is wordt dit gezegd bij aankomst. |
| <i>Korjaal</i> | Boot gemaakt van een uitgeholde boomstam |

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>Krappa olie</i> | Olie, afkomstig uit vruchten, wordt gebruikt ter bescherming tegen insecten |
| <i>Krutu</i> | Vergadering, bijeenkomst |
| <i>Lo</i> | Eenheid van groepen mensen die zich met elkaar verbonden voelen door hun gemeenschappelijke historische achtergrond op de slavenplantages, of hun gemeenschappelijke culturele en/of spirituele basis. Een lo bestaat uit één of meerdere <i>bee</i> , een matrilineaire verwantschapsgroep. |
| <i>Manya bomen</i> | Mango bomen |
| <i>Maripa</i> | Vrucht van een palmsoort, met zacht, zoet vruchtvlees. |
| <i>NPS</i> | Nationale Partij Suriname |
| <i>Njoeng Combe</i> | Ruimte aan de kleine Saramaccastraat in Paramaribo. Oorspronkelijk een doorgangshuis voor binnenlandbewoners, wordt door veel Marrons gebruikt voor rouwactiviteiten |
| <i>Pangi</i> | Lendendoek, traditionele kleding van de volwassen Marronvrouw. |
| <i>Parbo</i> | Surinaams biermerk |
| <i>Puru blaka</i> | Rouwopheffing. Periode van verplichte rouw (met speciale regels) wordt beëindigd. |
| <i>Seeka</i> | ‘Marronpartij’ |
| <i>Soela’s</i> | stroomversnellingen |
| <i>Soft</i> | Frisdrank, prik |
| <i>Spiegeltjes en kraaltjes</i> | Verwijzing naar de koloniale tijd waarin mensen die onbekend waren met goud of geld hun kostbare producten ruilden voor waardeloos materiaal. |
| <i>Suralco</i> | Surinaamse dochter van Amerikaanse multinational Alcoa, Surinames grootste bauxietproducent |
| <i>Tori</i> | Verhaal, vertelling, relaas |
| <i>Transmigratiedorp</i> | Dorpen die door de overheid gebouwd werden na de bouw van het stuwmeer om de bewoners van de ondergelopen dorpen te huisvesten. |
| <i>Verjaring</i> | Verjaardagsfeest. |
| <i>VSG</i> | Vereniging Saramakaanse gezagsdragers |
| <i>Waterkant</i> | Toeristische trekpleister waar eten en drinken wordt verkocht |

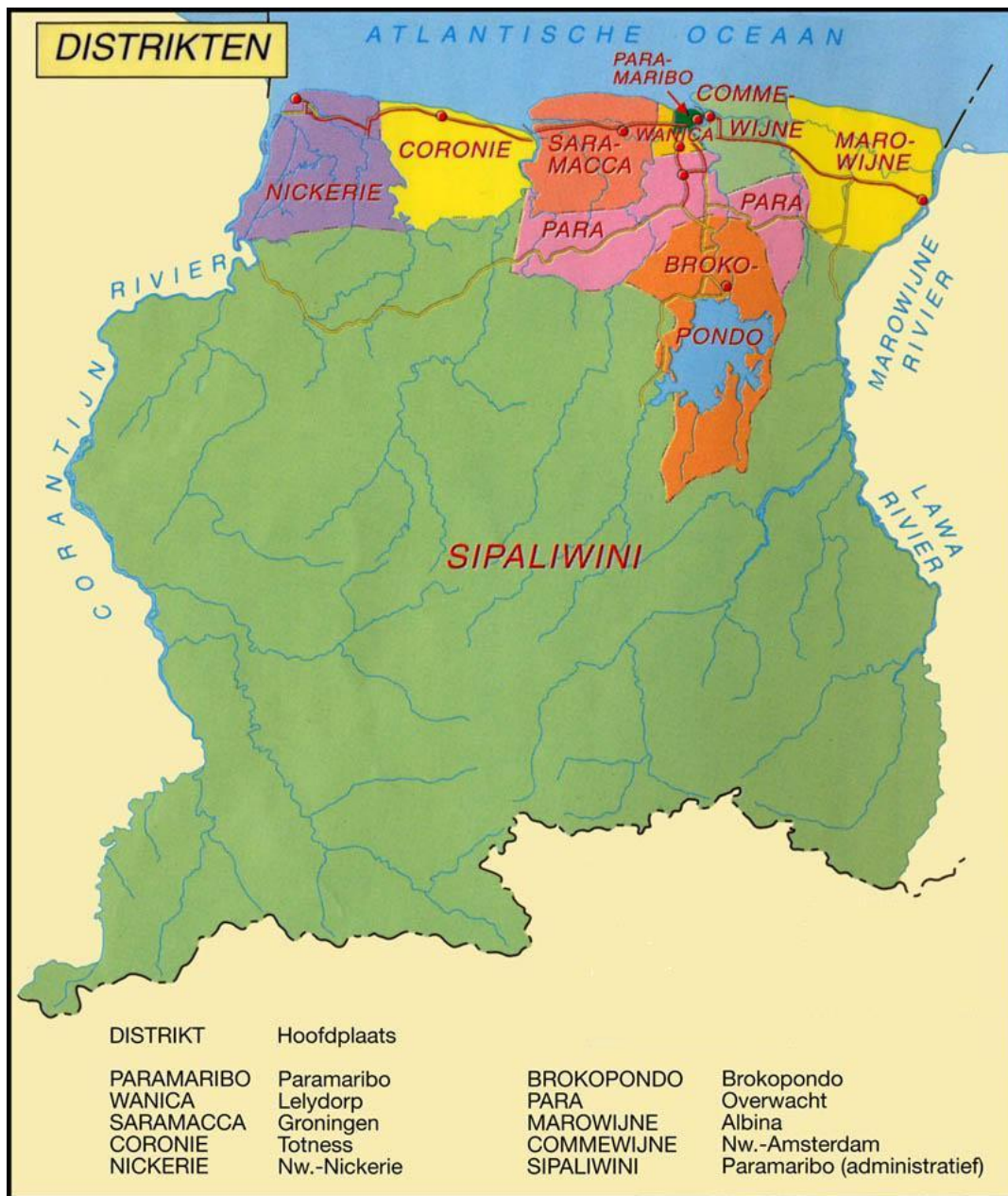
Bijlage 2 Marrons: Hoeveel en waar?

| | Suriname "interior" | Paramaribo | F.G. interior | F.G. coast | Netherlands | Total |
|--------------|------------------------|------------|------------------|------------|-------------|---------|
| Aukaners | 24,000 | 8,000 | 3,000 | 11,000 | 4,500 | 50,500 |
| Saramakaners | 25,000 | 7,000 | - | 14,500 | 4,000 | 50,500 |
| Alukus | - | - | 3,900 | 2,000 | 100 | 6,000 |
| Paramakas | 2,300 | 500 | 500 | 2,300 | 400 | 6,000 |
| Matawais | 1,000 | 2,900 | - | - | 100 | 4,000 |
| Kwintis | 170 | 400 | - | - | 30 | 600 |
| Total | 52,470 | 18,800 | 7,400 | 29,800 | 9,130 | 117,600 |

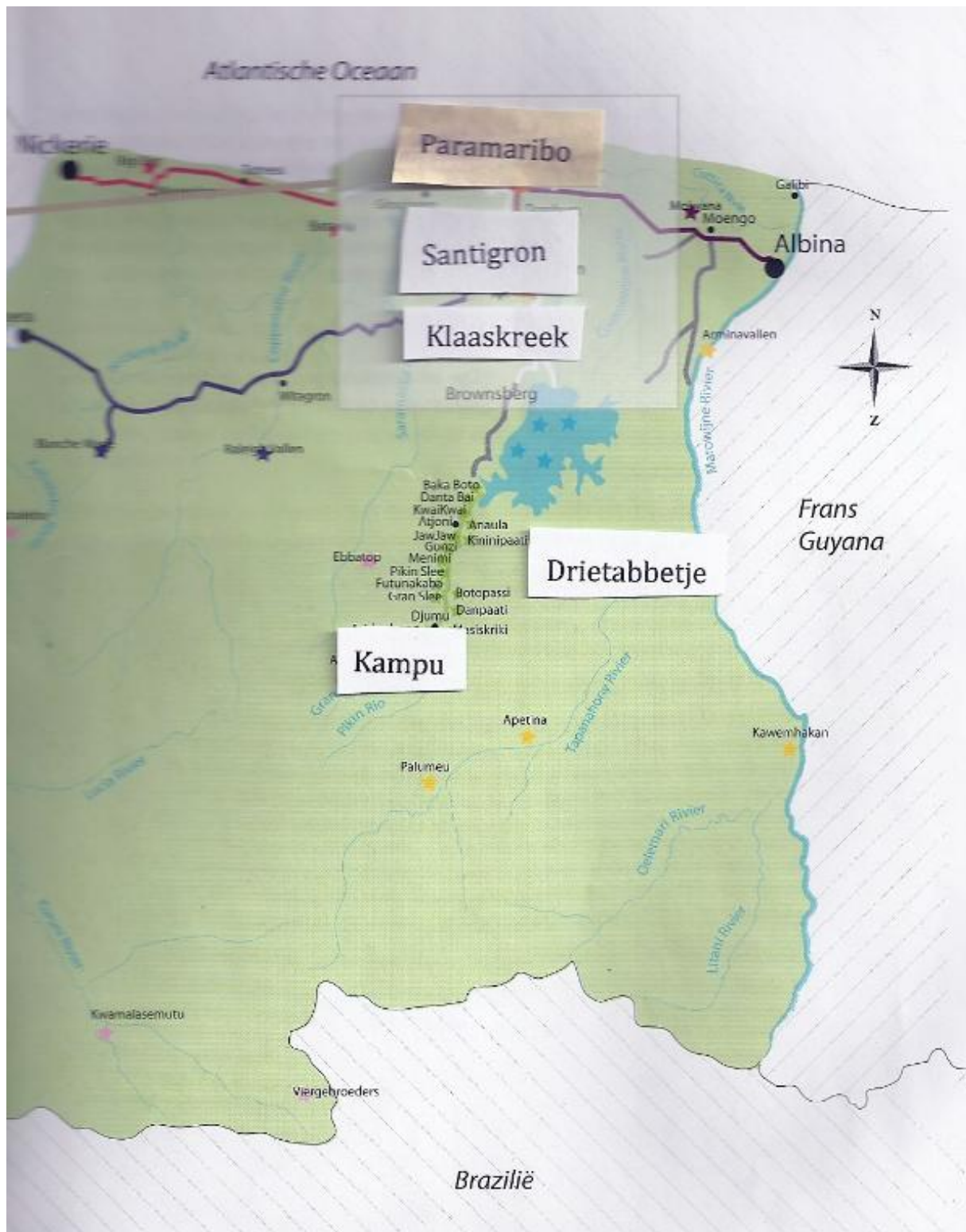
N.B.: ‘For the Ndyuka⁷⁶, "Suriname 'interior'" includes both the Tapanahoni/Lawa and the Cottica regions, with the population divided almost exactly evenly between the two. For the Saramaka, "Suriname 'interior'" includes villages both above and below the lake. In addition to sites listed in the table, a growing number of Maroons - perhaps several hundred - now reside in the United States, principally in Los Angeles, New York, Miami, and Boston, and a small number of Alukus reside in metropolitan France’ (Price, 2002).

⁷⁶ Benaming voor Aukaners

Bijlage 3 Suriname, verdeeld in districten



<http://www.surinamewebquest.nl/economie.html>



Kaart afkomstig uit *buitenkansjes. Surinaamse reisgids* (met toevoegingen van Mariët Brandts).

Bijlage 5 Foto's.



Links: alle bagage wordt in Atjoni uit de auto gehaald om per boot vervoerd te worden naar Kampu. Sandra en haar zus zijn nog gekleed in 'stadse kleding'. Rechts: Ook de televisie moet de soela's passeren. De kinderen uit het dorp helpen met sjouwen en krijgen vervolgens wat geld.



Links: Sandra na een ochtend door de stad wandelen in Paramaribo. Deze kledingstijl is passend op deze plek, waar je je zou moeten kleden naar de stedelijke maatstaven. Sandra houdt ervan om netjes gekleed te gaan, wat in deze foto goed te zien is. Rechts: Sandra in haar huis in Kampu. Het schilderij heeft ze van haar zoon gekregen en duidt op haar Afrikaanse roots. De wasmachine en televisie zijn vanuit de stad gekomen. Omdat ze niet in één keer alles per boot kan vervoeren neemt Sandra steeds een deel mee, wanneer ze naar Kampu gaat. In het binnenland kleedt Sandra zich zo snel mogelijk naar de binnenlandse maatstaven en is dus op dit gebied dus in staat om op beide plekken 'passend' gedrag te vertonen (Foto's Mariët Brandts).



Boven: Man die vanuit Frans Guyana gekomen is, is ook volop betrokken bij de rituelen. Zo ook hier. Volgens de 'traditie' moet er een haan worden geslacht omdat de vrouw op de achtergrond (met roze doek) uit de rouw gezet wordt.

Midden: Stanley (helemaal links) speelt drum in verband met de puru blaka. Stanley woont in het binnenland maar is ook verbonden met de stad en op de foto dus nauw betrokken bij de activiteiten.

Onder: de mobiele telefoon is niet meer weg te denken uit het binnenland (Foto's Mariët Brandts).



Links: John nadat hij zich heeft omgekleed, in Drietabbetje. Op de boot naar de begraafplaats van de granman zei hij 'Ik moet mijn kamisa aandoen.' Dit hoort erbij en ondanks John's vestiging in de stad blijft hij dit belangrijk vinden. Rechts: John op een rustige werkdag in Njoeng Combe.



De drukte in Drietabbetje (foto's Mariët Brandts).



Links: Hoofdkabiten Aboikoni houdt een toespraak in verband met de begrafenis van Granman Gazon die de volgende dag plaats zal vinden.

Rechts: ook (toenmalige) 'Marron' minister van jeugd- en sportzaken Abena houdt een toespraak in verband met de komende begrafenis. Op de voorste rij zijn de 'Marron' ministers Misiedjan en Diko te zien.



Ronnie Brunswijk vervult een grote rol tijdens de begrafenis. Hij is actief binnen de nationale politiek, maar dus ook betrokken bij het traditioneel gezag. Journalisten zorgen ervoor dat alles wordt vastgelegd en verspreid. Er zijn zowel pangi te zien als de Surinaamse vlag. De foto is van de overleden granman, waarnaast de ruimte is waar de kist staat (foto's: Mariët Brandts).