

Sreka – Het ordenen van de geestelijke wereld

De opschriftstelling van de wintitraditie

door Juliën Zaalman



Bachelorscriptie	Judith Oron
Studentnummer:	0422649
Scriptiebegeleider:	Prof. Dr. Gerard A. Wiegers
Onderdeel:	Scriptie ter afronding van de Bacheloropleiding Religiestudies aan de Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen
Inleverdatum:	juni 2008

Inhoudsopgave

Inleiding	3
I. De wereld van de winti	9
II. De <i>bonuman</i> , ritueel specialist en voorganger	17
III. De organisatorische bundeling van krachten	26
IV. De sociale context van Winti en de vorming van de Afro-Surinaamse identiteit	35
Conclusie: de opschriftstelling, de transformatie van de Winti	42
Woordenlijst <i>Sranan</i> – woorden	44
Gebruikte Literatuur	48

Inleiding

“Velen weten niet wat Winti inhoudt”¹. Deze uitspraak is van Juliën Zaalman (Paramaribo, 1960) en verwoordt de aanzet tot zijn ambitieuze plan om Winti², de religieuze traditie van veel creoolse Surinamers, inhoudelijk te beschrijven en systematisch te verklaren. De Surinamer kwam tot deze stelling door de persoonlijke ervaring dat noch mensen die al jaren participeren aan Wintirituelen, noch veel religieuze specialisten van deze religieuze traditie, helder en volledig uitleg kunnen geven over de achtergronden hiervan³. Hierbij komt dat de jonge generatie deels door de verwarring die ontstaat door het gebrek aan goede informatie, deels door de negatieve sfeer die bestaat rond het thema Winti, een onverschillige of negatieve houding hebben tegenover deze creoolse religieuze traditie.

Zaalman (Paramaribo, 1960) groeide op in de volkswijken van Paramaribo en studeerde aldaar op latere leeftijd rechten aan de Anton de Kom Universiteit⁴. Een toevallig bezoek aan een wintiprei op jonge leeftijd was de aanleiding voor een jarenlange fascinatie met de wintitraditie. Hij vergrootte zijn kennis door het lezen van literatuur over religie in het algemeen en Winti in het bijzonder. Zijn interesse zette hij om in een leerlingenschap van vier jaar bij twee oudere vrouwen die genoeg kennis van de traditie hadden om hem te onderrichten. Zaalman is inmiddels al jaren werkzaam als zelfstandige *bonuman* en informeert daarbij mensen over het juist uitvoeren van de eenvoudige rituelen⁵.

De verdieping van zijn kennis noodzaakte Zaalman om te concluderen dat hetgeen over Winti werd gepubliceerd slechts deelaspecten van het geheel van de religieuze traditie betrof, daar de onderzoekers zich vaak beperkten tot een beschrijving van de voorstellingen. Het werd daarom zijn persoonlijke missie om deze leemte in de informatie over en kennis van Winti op te vullen.

¹ Lesda Pelswijk, “Velen weten niet wat Winti omvat”, in *De Ware Tijd*, 21 november 2006.

² Het woord ‘winti’ heeft verschillende betekenissen, zo verwijst het naar geest, adem, wind maar ook naar de religie, naar de geestelijke entiteiten die in deze religie centraal staan en naar het in trance verkeren. Wanneer ik de religie aanduid, gebruik ik het woord ‘Winti’ (met een hoofdletter). De geestelijke entiteiten duid ik aan met ‘winti’ (zonder hoofdletter). Het Surinaams kent geen meervoudsvormen, dus verwijst het woord zowel naar één geestelijke entiteit, als naar meerdere.

³ Juliën Zaalman, *August, een bonoeman. De beleving van Winti. Vertellingen*. Paramaribo: Ralicon, 2002.

⁴ Zaalman groeide op in wijken zoals Frimangron, Tammenga, Flora, Ondrobon en Van Dijk, wijken in Paramaribo waar van oudsher veel creolen woonden uit de arbeidersklasse en lage middenstand. Deze bevolkingsgroep heeft de gebruiken, voorstellingen en kennis van huismiddeltjes die voortkomen uit de wintitraditie meer gekoesterd dan de hoger opgeleide creoolse groepen.

⁵ Juliën Zaalman, mailbericht van 6 juni 2008. Zaalman kwam op 12 jarige leeftijd terecht op een *wintifeest*. Vanaf zijn 15^e jaar tot zijn 19^e jaar werd hij ingeleid en ingewijd in de praktijk van de *bonuman* door de *bonufrow* Ma Julietje Purperhart en Badri Bruinig, zodat hij op 21^e jarige leeftijd als zelfstandig werkend *bonuman* geestelijk werk kon verrichten. De Surinaamse woorden zijn geschreven volgens de spelling in J.C.Blanker en J. Dubbeldam, *Prisma woordenboek Sranantongo*, Utrecht: Spectrum, 2005. Hierdoor is het enkelvoud gelijk aan het meervoud.

Deze algemene doelstelling wordt op drie verschillende manieren uitgewerkt. Persoonlijk geraakt door de onwetendheid over en vooral ook de negatieve bejegening van de religieuze traditie, wil hij ten eerste leerboeken produceren waarin Winti positief wordt uiteengezet voor iedereen die zich hierover wil informeren. Tegelijkertijd wil hij dat deze boeken als handleiding dienen voor andere *bonuman*, zodat er een eenduidige benadering komt ten aanzien van de traditie. Ten derde richtte hij in 2006 de Stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi⁶ op met als doel Winti maatschappelijk en politiek emanciperen. Het is een opmerkelijk initiatief. Niet in de laatste plaats omdat Winti in de Surinaamse samenleving nog steeds gebukt gaat onder de negatieve associaties die in de koloniale tijd hieraan werden verbonden.

De Afro-Surinaamse religieuze traditie is sterk gevormd door de ontstaansgeschiedenis.

Algemeen gesproken kunnen drie historische componenten worden onderscheiden die de religieuze traditie bepalend hebben gevormd.

Als eerste moet genoemd worden het begin van Winti, dat ligt in de kerkers van de slavendepots aan de westkust van Afrika⁷. Want het is waarschijnlijk dat daar de gevangen Afrikanen begonnen zijn om vanuit de verschillende culturele achtergronden⁸ gezamenlijk bij te dragen aan iets van religiositeit. Ook tijdens de beruchte ‘Midden Passage’, de zeetocht die hen zou voeren naar nieuwe landen en een nog wreder lot moeten de verschillende religieuze gebruiken elkaar hebben ontmoet en het begin hebben gevormd voor een nieuwe mengvorm. Winti is een religie die samengesteld is uit verschillende Afrikaanse elementen. Het orale karakter, het ontbreken van een

⁶ De Stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi, heeft inmiddels een website (www.wintigeloof.com). Verdere bespreking in hoofdstuk 4.

⁷ Harold Jap-A-Joe, “It started on the other side: continuity and creativity in Afro-Caribbean culture” in Edwin K. Marshall (red.) *Engagement en distantie. Wetenschap in vele facetten. Opstellen aangeboden aan Prof.dr.Humphrey E. Lamur ter gelegenheid van zijn emiraat als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam*, 2006, pp. 90-91. Jap-A-Joe poneert deze stelling in zijn antwoord op het lopende debat over het proces van creolisering van de Afrikaanse culturen in het Caribische gebied. Hij pleit voor het erkennen van een groter aandeel van de West-Afrikaanse creativiteit en religieuze continuïteit. Het is de gelijkenis die bestond tussen de Afrikaanse voorstellingen en de religieuze voorstellingen die de Westerse koloniale uitdروegen, die zorgde voor de introductie van christelijke beelden in de Afro-Caribische religies.

⁸ Charles Wooding, *Winti: Een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname. Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*, Meppel: Krips Repro, 1972, pp. 29-50. Naar schatting zijn er tussen de 200.000 en 350.000 Afrikanen uit de regio tussen het huidige Senegal en Angola als slaaf naar Suriname gevoerd. Wooding onderscheidt in zijn onderzoek ruim dertig verschillende etnische groepen die naar Suriname zijn vervoerd.

⁹ Alonford J. Robinson jr, “The Middle Passage” in Kwame A. Appiah en Henry L. Gates jr. (red.) *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York: Basic Civitas Books, 1999; p. 1302. ‘The Middle Passage’ is een in Afro-amerikaanse kringen gebruikelijke aanduiding voor het middelste deel van de Transatlantische slavenhandel, bestaande uit de tocht van Europa naar Afrika, de Transatlantische zeereis naar de Caribische doorvoerhavens op de eilanden en vandaar uit naar de bestemmingen op de eilanden en op het Amerikaanse vasteland. Deze tocht werd in 1997 door Stephen Spielberg verfilmd in ‘Amistad’.

centraal religieus gezag, maar ook de combinatie van monotheïsme en polytheïsme zijn andere kenmerken die Winti deelt met de andere Caribische religies.¹⁰

De tweede bepalende factor is de nadruk in de Afrikaanse religieuze tradities op het oplossen van collectieve en individuele problemen, wordt in de nieuwe religies gecontinueerd. De beroerde omstandigheden van de slavengemeenschappen in koloniën en de wreedheid van de regimes op de plantages hebben ertoe bijgedragen dat de nadruk vooral lag op het overleven van de omstandigheden en het vinden van genezing en kracht in de rituelen¹¹.

Het derde type van historische invloed op de vorming van Winti is de steeds sterkere onderdrukking van de religieuze expressies in de kolonie. Een olopemde druk van verordeningen en expliciete verboden zorgde ervoor dat de religieuze samenkomsten en handelingen in een sfeer van geheimhouding en mysterie werden gehuld. Winti is daarom een orale traditie gebleven, omdat de mogelijkheden ontbraken voor het formuleren van een uitgebreide theologie of wereldbeschouwing.

Sinds het vrijgeven van Winti hebben zich een tweetal ontwikkelingen voorgedaan die het spectrum van religieuze fenomenen hebben getransformeerd tot de religie Winti. Aan het eind van de jaren 60 en begin van de jaren 70 van de 20^e eeuw kwamen grote groepen Surinamers naar Nederland op zoek naar een betere toekomst. In tegenstelling tot groepen die al in de jaren 50 waren gekomen, bestonden deze latere groepen vooral uit mensen uit de eenvoudigere milieus voor wie Winti een belangrijke drager was van de culturele identiteit. In Nederland werd Winti geaccepteerd als de religie van veel creoolse Surinamers en het kon vrijelijk worden uitgedragen. Er kon ook over geschreven worden. In 1971 schreef Charles Wooding zijn proefschrift over Winti¹². Hij gaf hierin, naast een uitvoerig historisch onderzoek naar de herkomst van de Afrikaanse elementen, een systematisch beeld van de religieuze voorstellingen en de belangrijkste rituelen. Zijn boek is sindsdien een standaardwerk geworden voor alle onderzoekers en geïnteresseerden van Winti¹³.

¹⁰ Sandew S. Hira, *Van Priary tot en met De Kom. De geschiedenis van het verzet in Suriname, 1630-1940*, Rotterdam: Futile, 1982; pp. 85-95. Het zien te overleven in bittere omstandigheden, in een vreemde omgeving moet, zoals ook in andere religies, de voorstellingswereld hebben bepaald. De omstandigheden zijn verder uitgebreid beschreven in de verschillende romans van de hand van Cynthia McLeod.

¹¹ M. Fernández Olmos en E. Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean. An introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York: New York University Press, 2003, pp. 9-13.

¹² Wooding, *Winti: Een afroamerikaanse godsdienst in Suriname*, 1972, p. 490. Wooding benoemt Winti expliciet als religie en kiest daarbij voor het prefix 'Afro-amerikaans' om het verband weer te geven tussen de andere religies ontstaan in de Afrikaanse diaspora. De onderzoekers die na hem Winti hebben bestudeerd geven over het algemeen de voorkeur voor 'Afro-Surinaamse religie'.

¹³ In Woodings voetsporen schreef ook Henri Stephen verschillende boeken over Winti. Deze laatste auteur schreef vanuit zijn beroep als psychiatrisch verpleegkundige vooral over Winti zoals dit zich voor deed in Nederland met aandacht voor de psychosomatische problemen die dit met zich mee kon brengen.

In de tussentijd verschenen in Suriname in verhouding weinig artikelen. Een nieuwe lichte academici deed weliswaar onderzoek naar de veranderende positie van Winti in de Surinaamse samenleving en er werd gepleit voor herwaardering van de traditie, maar er werd geen poging gedaan om verder te gaan met de inhoudelijke en systematische studie van de religieuze voorstellingen van de traditie. Het recente werk van Juliën Zaalman wil hier verandering in brengen.

Dit onderzoek richt zich op het inventariseren van het werk van Zaalman en de veranderingen die op gang worden gebracht door het optekenen van de traditie. Welke keuze maakt Zaalman in de opschriftstelling van de Wintitraditie en op welke manier transformeert deze door het proces van herinterpretatie dat ingang gezet wordt door het achterhalen van betekenissen?

Mijn onderzoek is gemodelleerd op het onderzoek dat Anne Schiller deed naar de religieuze veranderingen van de Ngaju Dayaks in Indonesië onder invloed van de herformulering en herstructurering van de religieuze traditie van dit volk¹⁴. Schiller gebruikt het paradigma van de Amerikaanse socioloog Robert N. Bellah (1927) om inzicht te krijgen in de evolutie van religieuze vormen en de sociale implicaties die deze verandering heeft voor het functioneren in de Indonesische samenleving.

Het model van Bellah, dat gestoeld is op evolutietheorieën, gaat uit van religie als symbool systeem¹⁵. De ontwikkeling in dit symboolsysteem van compact naar omvattend en sterk generationaliseerd, vertaalt zich in een verandering van de positie van religie in de samenleving en van de gelovige ten opzichte van de religieuze voorstellingen. Bellah onderscheidt vier gebieden die kenmerkend zijn voor het religieuze symboolsysteem, te weten de religieuze voorstellingen, de aard van de religieuze handelingen, de vorm van de sociale organisatie waarin deze handelingen plaatsvinden en de implicaties die deze handelingen hebben voor het andere sociale handelen. Op grond hiervan komt hij tot de vijf ideaaltypen die gerangschikt zijn naar de mate van complexiteit en rationalisering¹⁶.

¹⁴ Anne Schiller, *Small Sacrifices: religious change and cultural identity among the Ngaju of Indonesia*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1997: pp. 3-10, 109-146.

¹⁵ Robert N. Bellah, "Religious Evolution" in *American Sociological Review*, 1964, vol. 29, no.3, pp. 358-374.

¹⁶ Bellah, 1964, pp. 360-361: Bellah onderscheidt achtereenvolgend volgende stadia, de primitieve religie, archaïsche religie, historische religie, pre-moderne en moderne religie. Tussen deze ideaaltypen bestaan geen rigide grenzen, maar ze gaan in elkaar over in een vloeiend geheel.

De transformatie die Winti¹⁷ ondergaat door de vastlegging van deze religieuze traditie en de interpretatie van de religieuze voorstellingen door Juliën Zaalman, vertoont gelijkenis met de door Schiller besproken ontwikkelingen bij de Ngaju. Het werk van Zaalman poneert een rationeel complexe uitwerking van de religieuze voorstellingen, hetgeen zijn invloed heeft op de verschillende aspecten van de religie. Het model van Bellah biedt de mogelijkheid om Winti te beschrijven in zijn huidige orale vorm en tegelijkertijd een beeld te krijgen van de omvorming of beter gezegd de ontwikkeling van Winti door de vastlegging die Zaalman beoogt.

De belangrijkste bronnen voor dit onderzoek zijn de eerste drie boeken van Zaalman¹⁸, t.w.: *August, een bonoeman. De beleving van Winti* (2002), *Gily en Lise. De beleving van het geloof in Winti* (2005), en *Mi Abre, Mi Abre. Mi Kuminiti-ye. Winti: kennis van het Leven* (2006)¹⁹.

Deze drie boeken vormen de inleiding in de Wintireligie en kunnen volgens de auteur beschouwd worden als een afgerond geheel²⁰.

De bronteksten zullen thematische worden behandeld, volgens de bovengenoemde door Bellah onderscheiden gebieden waarop het religieus symbolensysteem zijn invloed doet gelden. Deze gebieden worden in mijn onderzoek gebruikt om de belangrijkste kenmerken van de wintitraditie in kaart te brengen. Bellah's conceptualisering van religieuze ideaaltypen biedt een instrument om de transformatie van Winti als gevolg van de opschriftstelling van de traditie te duiden.

Het eerste deel behandelt de religieuze voorstellingen. Ik zal hierbij laten zien dat het godsbeeld door de herformulering van Zaalman fundamenteel verandert en dat dit verstrekkende gevolgen

¹⁷ De Afrikaanse religieuze voorstellingen hebben zich in de verschillende slavengemeenschappen op verschillende wijzen ontwikkeld. Stephen, 1998:pp.29: onderscheidt drie varianten, t.w.: de plantagegemeenschappen, de gemeenschap in Paramaribo en andere steden en de gemeenschap in Nederland. Het grootste verschil bestaat tussen de religie van de marrons en die van de creolen. Price pleit er aanvankelijk voor om deze twee vormen liever niet onder de ene noemer Winti wilde plaatsen. Mintz en Price bepleiten later dat er overeenkomsten bestaan tussen de religieuze traditie van de Saramaka (de op een na grootste groep marrons) en die van de Paragemeenschappen. Op grond hiervan is er grond om, zoals de meeste auteurs doen, Winti te zien als één religieus complex waarbinnen meerdere varianten bestaan. Ook Zaalman ziet Winti als één religieuze traditie, met twee belangrijke varianten (stad, plantage/marrons). Ik volg deze conclusie. R. Price, "Afro-Suriname religions", in Lindsay Jones (ed.) (Mircea Eliade), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.), Detroit Michigan (etc.): Macmillan Reference USA, Thomas Gale, cop. 2005 (1987); pp.125-157; S.W. Mintz en R. Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur*, Leiden: uitg. KITLV, 2003, pp.46-48; H. Stephen, *Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*, Amsterdam: Karnak, 1998 (3e druk), pp. 29, W. van Wetering, "Winti: een pluriforme religie in een pluriforme samenleving" in F.E.R. Derveld en H. Noordegraaf (red.) *Winti-religie. Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*, Amersfoort/Leuven: De Horstink, 1988, pp. 17-31.

¹⁸ Inmiddels is er een vierde boek van Zaalman verschenen, *Asayse Nana A Nyamkemponudyima. Hoe Anana zich aan de mensen openbaart*, Paramaribo: Tata Kwasi ku Tata Tinsensi, 2007. Deze publicatie zal in dit onderzoek niet worden behandeld, omdat het anders dan de eerste drie inleidende publicaties, het begin is van meer thematisch gerichte werken die ingaan op de toepassing van de wintifilosofie.

¹⁹ Juliën Zaalman, *August, een bonoeman. De beleving van Winti. Vertellingen*, Paramaribo: Ralicon, 2002 (5^e druk, 2005); Juliën Zaalman, *Gily en Lise. De beleving van het geloof in Winti*, Paramaribo: Ralicon, 2005; Juliën Zaalman, *Mi Abre, Mi Abre, Mi Kumiti-ye. Winti: Kennis van het Leven*, Paramaribo: Stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi, 2006.

²⁰ Arjan van de Haak, "Winti een positieve religie", in Parbode, 2007, vol.2, nr.10, p. 26.

heeft voor de aard van het religieuze handelen en de functie van de religieuze specialist die de handelingen verricht (deel 2). De manier waarop de religieuze organisatie wordt opgezet en ingevuld wordt eveneens sterk beïnvloed door de veranderingen die optreden als gevolg van de ingezette transformatie van Winti(deel 3). De inhoud en vorm van de opgeschreven teksten worden tenslotte sterk bepaald door het proces van identiteitsvorming waarin een belangrijke rol wordt toebedeeld aan de eigen Afro-Surinaamse religie (deel 4). De conclusie ten slotte zal dienen om inzicht te krijgen in het proces van opschriftstelling dat in gang is gezet door Juliën Zaalman.

I. De wereld van de winti

De schrijvers van de diverse publicaties over Winti hebben ten onrechte het idee dat ze het geheel van de traditie beschrijven, terwijl ze zich toeleggen op deelaspecten van de wintibelewing. Zij geven een incompleet beeld, zo meent Zaalman, waardoor veel vragen onbeantwoord blijven²¹. De vaak orale inheemse religieuze tradities worden doorgaans beschreven door antropologen. Zij leggen vanuit hun discipline de nadruk op de sociale betekenissen van religieuze fenomenen. De beleving van de religie en de interne theologische samenhangen blijven hierdoor vaak buiten beeld. Kennis hierover is vaak ook moeilijk te verkrijgen omdat zij een schaars goed.²² Zij wordt nooit vrijelijk aan zomaar iedereen meegedeeld, maar moet duur worden gekocht is dat duur verkregen moet worden door eigen ondervinding, ‘*ondrofeni*’²³. Gezien vanuit dit standpunt is het de vraag wat de buitenstaander werkelijk kan weten over de winti.

Het paradigma van Bellah maakt het mogelijk om bepaalde kenmerken van deze religieuze traditie te belichten, zodat een duidelijker beeld kan ontstaan van de samenhang tussen de belangrijkste voorstellingen en de manier waarop dit wordt omgezet in religieus handelen, de taak van de religieuze specialist, de religieuze organisatie en de verdere uitwerking hiervan in het sociale handelen en de plaats die de religie wil innemen in de maatschappij. De wintitraditie vertoont volgens dit paradigma de kenmerken van een archaïsche religie. Het symbolensysteem

²¹ Juliën Zaalman, *August, een bonoeman. De beleving van winti. Vertellingen*, Paramaribo: Ralicon, 2003, p.7.

²² Joop Vernooij, “Going for Identity. The Case of the Creoles of Suriname” in Ad Borsboom en Frans Jaspers (red.), *Identity and Religion: A Multidisciplinary Approach*, Saarbrücken: Verl. Für Entwicklungspolitik, 2002: 155-184. Vernooij noemt de begrippen ‘*sabidiri*’ en ‘*ondrofeni sa leri yu*’ als de twee belangrijkste bronnen van kennisvergaring in de creoolse context van Suriname. Ervaring wordt hier gesteld boven boekenkennis en ervaring die leidt naar werkelijk kennen, komt noodgedwongen met een prijs.

²³ Het Surinaamse spreekwoord luidt: *Sabi Diri*, kennis komt met een prijs. Een gezegde dat vaak als verwijzing wordt gebruikt in kringen van Winti-aanhangers. Vgl. Jacques Vroemen, “Het bos heeft mij gedoopt. Gesprek met de Surinaamse bonuman Georges Barron” in *Bres: keerpunten in mensen en cultuur*, 1990, nr. 44: pp. 76-84: Barron vertelt over het verkrijgen van kennis, *sabi*, door *ondrofeni*, een directe beleving van wat waar is.

van dit type religie verwijst naar een eenheid van existentie waarin goddelijke en menselijke wezens in een nauwe relatie tot elkaar staan en in feite dezelfde leefwereld delen²⁴.

De wintitraditie wordt gekenmerkt door een sterke verwevenheid van de bovennatuurlijke wereld met de natuurlijke wereld. De religieuze voorstellingen zijn uitgekristalliseerd in een sterk gedifferentieerd pantheon van verschillende geestelijke entiteiten. Deze entiteiten zijn persoonlijkheden die immanent in de wereld aanwezig zijn. Een belangrijk deel van het religieuze denken en handelen is gericht op het ordenen van de geestelijke entiteiten in complexe hiërarchieën en het bepalen op welke manier een harmonische relatie gerealiseerd kan worden tussen de mens en de geestelijke wezens en tussen deze wezens onderling. De relatie tussen mens en bovennatuurlijke wezen is er een van een dubbele wederkerigheid. Het is niet alleen zo dat de geestelijke wezens zelf het initiatief kunnen nemen om met de mens in contact te treden, ook de mens kan het initiatief nemen. Bovendien is er sprake van een uitwisseling van diensten, aandacht voor aandacht en een gunst voor een gunst. Deze religievorm kent daarom een belangrijke rol toe aan religieuze specialisten²⁵. In deze context is de definitie die Jan Platvoet geeft van religie passend. Hij spreekt over religie als communicatiesysteem waarin sprake is van uitwisseling binnen een netwerk van voorgeschreven rollen, die gemodelleerd op de handelsrelaties tussen mensen en gaan uit van een uitwisseling van diensten²⁶.

De complexe samenhang van de verschillende geestelijke entiteiten die ondergebracht zijn in elkaar overlappende hiërarchieën van geestelijke wezens, is voor veel onderzoekers die Winti willen beschrijven en interpreteren het meest kenmerkende van Winti. De manier waarop dit in kaart wordt gebracht is verschillend²⁷. Wooding gebruikt de natuurlijke domeinen (t.w. lucht, aarde, water, bos²⁸) waar zij hun verblijf houden²⁹, om tot een ordening te komen en past hierbij

²⁴ Robert Bellah, 1964, p. 364.

²⁵ Robert N. Bellah, "Religious Evolution", 1964, p. 364.

²⁶ Jan Platvoet, *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, Den Haag, e.a: Mouton Publishers, 1982, p. 30.

²⁷ Van Wetering en Van der Pijl spreken over een 'dubbeldekkerstructuur', met in het bovenste deel de afzijdige scheppergod en daaronder geplaatst de goden, geesten en mensen. W. van Wetering, 1988, p. 20: Van Wetering verbindt dit grondpatroon met de West-Afrikaanse kosmologie, waarin sprake is van een 'deus otiosus', afzijdige scheppergod die zich heeft teruggetrokken van de menselijke aangelegenheden en daarvoor hogere en lagere goden heeft gedelegeerd. Meestal krijgt de Scheppergod geen aparte verering in de vorm van een cultus, zoals bij de andere goden wel het geval is. Yvon van der Pijl, "Een klein verhaal over Winti" in *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek*, 2002, vol. 21, no. 1: p. 78: Van der Pijl merkt terecht op dat je ook kunt spreken van een triarchie, als naast de bovenmenselijke ook de voorouderlijke en menselijke aspecten worden verdisconteerd. Vgl Jan Platvoet (1982, p. 48) schetst een beeld van vier concentrische cirkels. De binnenste cirkel is voor de ziel van de mens, die verbonden is met de scheppergod, hieromheen volgen de verschillende geestelijke wezens die in ruimte en sociale context steeds verder van de directe ervaringswereld van de mens verwijderd zijn.

²⁸ Pakosie, "André Pakosie, "Het binnenlandse aspect van Winti" in *Miniconferentie over Winti*, Amsterdam: Sober, 1992: p.35 Pakosie noemt de winti uit de verschillende domeinen "Den sani di e tyari mi", de zaken die mij ondersteunen. Hij gaat uit van vijf domeinen, t.w. aarde, lucht, water, bos en onderwereld. Dit laatste domein is het domein van de overledenen (*yorka*), een groep die bij de andere auteurs niet in een adem genoemd wordt

een verder differentiatie toe naar de ontologische herkomst van de wezens (de Afrikaanse³⁰, lokale en gemengde³¹ goden³²). De geesten van de overledenen, die de ondergrondse wereld bewonen, worden ingedeeld volgens de verwantschapsrelaties die zij hebben met de levenden³³. De vele winti vormen en bepalen de wereld waarin de mens leeft en waarmee hij op verschillende manieren in relatie staat.

De beschrijvingen van de wintiwereeld scheppen wel orde in de veelheid van geestelijke wezens, maar geven onvoldoende inzicht in aan waar het in de wintitraditie om gaat. Het is daarom nodig om een sleutelbegrip te vinden waarmee de samenhang tussen de bovennatuurlijke wereld en de leefwereld van de mens kan worden ontsloten. Wooding³⁴ en Stephen³⁵ beginnen beiden met het zielsconcept van de mens, dat letterlijk dient als aanknopingspunt voor interactie tussen beide domeinen. De mens heeft een driedelige³⁶ geestelijke structuur. Het belangrijkste deel hierin is de ziel, *kra*, het geestelijk aspect dat direct afkomstig is van de scheppergod Anana³⁷. Dit deel van

met de winti die verbonden zijn met de natuur. Toch worden alle groepen gezamenlijk de winti of *konfo* genoemd.

²⁹ Charles Wooding, *Winti: Een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname. Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*, Meppel: Krips Repro, 1972, pp. 122-145. zie ook Henri J.M. Stephen, *Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*, Amsterdam: Karnak, 1998, pp. 30-31.

³⁰ De bovennatuurlijke wezens verhouden zich tot elkaar in een piramidevormige hiërarchie van hogere, midden en lagere goden. Zoals boven vermeld, wordt er onderscheid gemaakt tussen de oudere goden die afkomstig zijn uit het Afrikaanse moederland (*nengrekondrewinti*) en latere goden die in Suriname zijn ontstaan (*basrawinti*) als nakomelingen van Afrikaanse en inheemse goden. De ze laatste groep zijn typisch de knechten van de in rang hogere Afrikaanse winti. Typische *Negrekondre winti* zijn de *Kromanti* (luchtgoden) en de *Leba-winti*. Deze godheid van de kruispunten, vervult vaak de taak van intermediair of boodschapper tussen godheid en mens. Als zodanig heeft de Leba winti verwantschap met Elegba uit de religieuze traditie van de Yoruba (Dahomey/Benin/Nigeria).

³¹ Joop Vernooij, "God weet waarom Hij de kikker geen staart heeft gegeven. Religie en het Caribische gebied" in *Wereld en Zending*, 2006, vol. 35, no. 1, pp. 62-76. Vernooij voegt hier aan toe de winti die zijn overgenomen van de andere etnische groepen in Suriname zoals de Hindoestanen (*kuli winti*), Chinezen (*snesi winti*), de Javanen (*jampanesi winti*) en de Europeanen (*bakra winti*). Winti neemt evenals veel Afrikaanse religies gemakkelijk elementen op uit andere culturen en religies.

³² C.R. Muler, "Winti: Pleidooi voor een dialoog" in F.E.R. Derveld en H. Noordegraaf (red.) *Winti-religie. Een Afro Surinaamse godsdienst in Nederland*, Amersfoort/Leuven: De Horstink, pp. 74-75: Hoewel de meeste onderzoekers spreken over de goden en geesten van de wintitraditie, is het juist om te spreken over geestelijke entiteiten. In werkelijkheid zijn het allemaal bovennatuurlijke krachten die collectief ook wel worden aangeduid met de winti of *konfo*. Ook het woord *yeye* (naar het Fante-Akan en Ewe-Fon, *YeYe*) kan gebruikt worden als aanduiding van de winti, maar heeft eigenlijk de meer algemene betekenis van 'geest' en kan ook de menselijke geest aanduiden.

³³ Richard Price, "Afro-Surinamese Religions", 1987, p. 126: Inzake de systematisering van de winti is de opmerking van Price van belang die wijst op de kunstmatigheid van elke poging hiertoe, omdat het een dynamisch geheel betreft waarbinnen geen strikte grenzen bestaan

³⁴ Wooding, 1972, pp. 122-145.

³⁵ Stephen, 1998, pp. 36-37.

³⁶ Pakosie, "Het binnenlandse aspect van Winti", 1992, p. 34: Het zielsconcept is volgens Pakosie vierdelig en bestaat uit de *Akaa (kra)*, de *Bungadu* (te vergelijken met de geestelijke ouder, de *Dyodyo*, afkomstig uit een van de natuurlijke domeinen), de *Nenseki* (het geïncarneerde deel van eerder levende personen) en de *Yorka* (de persoonlijke ervaring). Het gehele complex van de ziel noemt hij *yeye* (soms ook gebruikt als synoniem voor *kra*). Zoals later bij Zaalman zal blijken zijn er verschillende ideeën over het zielsconcept in Winti.

³⁷ Pakosie, 1992: 33: De volledige naam van de Scheppergod luidt volgens Pakosie (Ndyuka marron), Nana Keedy Anaa Keedy Ampon, degene die zowel hemel als aarde ondersteunt. Deze naam is in het *Sranan*, Anana

zijn wezen keert na de dood terug naar zijn oorsprong. Het tweede deel van de geest, de *yorka*, is het deel van de mens waarin de persoonlijke kenmerken en ervaringen worden opgeslagen. Na de dood gaat dit deel naar de dodenwereld waar het zich te zijner tijd kan voegen bij de voorouders. Juist vanwege deze aan de wereld onttrokken kenmerken, blijft dit deel altijd verbonden met het leven en de levenden. Als derde onderdeel zijn daar de geestelijke ouders, de *dyodyo*, de *kweki papa* en de *kweki mama* (pleegvader en –moeder). Deze maken feitelijk geen deel uit van de geestelijke structuur van de mens, maar zijn hier wel onlosmakelijk mee verbonden. Zij zijn het die de *keru* van Anana ontvangen en aan het lichaam verbinden. Zij vormen een schakel tussen de mens en de rest van de geestelijke wereld. De *keru* of *yeye*³⁸, vormt de grond voor ontmoeting met de winti, omdat het de mens direct verbindt met de geestelijke wereld. Deze ontmoeting kan plaatshebben in de natuurlijke domeinen van de goden, maar kan ook worden opgeroepen door rituele handelingen.

Vernooij geeft twee begrippen die inzicht geven in de kernwaarden van Winti, die verbonden zijn met het centrale zielsaspect van de mens, de *keru*. Het zijn de begrippen *kaseri*³⁹ en *sreka*. *Kaseri* betekent rein of puur, *sreka* verwijst naar de handeling van ordenen, alles op de juiste plaats (her-)schikken. De kern van de wintitraditie is te vinden in het zorgdragen voor het in harmonie brengen van de relatie met de geestelijke wereld door het verrichten van handelingen waarmee de mens aangeeft dat hij zijn plichten ten opzichte van de geestelijke entiteiten kent en weet dat hij de banden waarmee hij verbonden is met de bovennatuurlijke wereld moet onderhouden. Hiermee sterk verbonden zijn de familierelaties. Het zijn immers de familierelaties die bepalen met welke winti het individu is verbonden, omdat deze via de ouders en de plantagegrond worden geërfd⁴⁰. Het derde belangrijke begrip, naast *sreka* en *kaseri*, is de *bakapaiman*, hetgeen

Kedyaman Kedyampon, maar doorgaans gebruiken creolen de naam 'Anana'. Pakosie zegt hierover dat de naam eigenlijk Nana is omdat 'A' een aanwijzend (die, dé) voorvoegsel is. 'Nana' wordt in Ghana ook gebruikt ter aanduiding van een respectabele persoon of een koning van een stadstaat. Anana zou dan kunnen duiden op de titel 'Koning der koningen'. Zaalman gebruikt in August (2002) de naam Anana Kedoeaman Kedoeapon en in Gily (2005) Anana Kedjaman Kedjanpo. De verschillende spellingswijzen lijken gebaseerd op de klankweergave.

³⁸ *Yeye* verwijst in zijn algemeenheid naar het geestelijke aspect. Hier wordt *yeye* gebruikt in de betekenis van zielsaspect van de mens. Dit is de tweede betekenis naast de eerder genoemde van collectief van de winti.

³⁹ Vernooij, '*Kaseri*' leenwoord van het Portugees joodse woord *Kasher*, geoorloofd of rein. De toepassing is niet gelijk, daar het in het jodendom primair gaat over wat geoorloofd is volgens de *Halacha* (joodse wet), terwijl *kaseri* in de winti traditie te maken heeft met rituele reinheid. Er is dus niet zozeer sprake van joodse invloed in Winti, zoals Stephen meent, maar van gebruik van een woord dat toepasbaar bleek in de eigen religieuze praktijk. Henri Stephen, *Winti. Levenshouding en religie*, Kampen: Kok, 2002, p.93.

⁴⁰ Deze winti hebben een direct belang bij het wel en wee in families en zien er streng op toe dat er zich geen kwaad bloed zet tussen bloedverwanten (*fyofyo*). Mocht dit toch het geval zijn, dan moet men een *sreka* doen om de orde weer te herstellen en te voorkomen dat de overtreding als een zware last (*hebi*) op de ouders blijft rusten of erger nog van generatie op generatie in de familie blijft woekeren (*kunu*). Een veelgebruikt synoniem voor de wintitraditie is daarom ook, '*famir'sani*'. Vgl. Edgar Cairo, *Kollektieve schuld of wel Famir'man sani*, Baarn: Het Wereldvenster, 1976; Cairo laat in zijn roman zien hoe de religieuze traditie en de familieverhoudingen

verwijst naar de stelling dat alles dat gekocht is ook moet worden betaald hetzij door de betrokkene zelf hetzij door zijn of haar nageslacht⁴¹. Individueel moet men zich onthouden van wat door de goden als ongewenst wordt gezien. Ook dient men zich regelmatig ritueel te reinigen door het nemen van een kruidenbad (*was*) of door zich te onthouden van bepaalde spijzen (*trefu*). De rituele reinheid (*kaseri*) van de *kera* zorgt ervoor dat de relatie met de goden en geesten niet vertroebeld wordt en dat zij zich vrijelijk kunnen manifesteren⁴².

Samenvattend kan Winti worden omschreven als een religieuze traditie waarin de mens, die door zijn geestelijke structuur zowel met de natuurlijke als met de bovennatuurlijke wereld verbonden is, in nauwe interactie leeft met bovennatuurlijke wezens. Dezen, zowel goden als geesten, zien er op toe dat de kosmische orde gehandhaafd blijft en dat de mens zijn plaats daarin kent. De relatie wordt gekenmerkt door een wederzijdse uitwisseling van diensten, waarin de mens vaak (maar niet altijd) het initiatief neemt en het grootste aandeel heeft. Alles staat in het teken van het onderhouden en behouden van goede relaties tussen de geestelijke wereld en de mens en tussen de mensen onderling. De familieverhoudingen vormen het brandpunt van de traditie (*famiri sami*)⁴³. De begrippen *kaseri*, *sreka* en *bakapaiman* verwijzen naar de belangrijkste waarden van de winti-traditie, orde, reinheid en vergelding.

August, een bonoeman is eerste boek van Zaalman in een reeks van zeven en vormt tevens het eerste deel van drie waarin de wintitraditie wordt geïntroduceerd. Het boek is een min of meer chronologisch verslag van de ontdekkingsreis die de auteur aflegde om meer inhoudelijke kennis over Winti te verkrijgen. De verteller 'Rudi' verkrijgt deze door literatuurstudie en door het meelopen met en in een later stadium assisteren van de *bonuman* August. Aan de hand van een aantal casussen leidt Zaalman de lezer in, in de ingewikkelde en sterk verweven wereld van geestelijke entiteiten en familieverhoudingen. Het tweede boek van de auteur, *Gily en Lise*, is nagenoeg geheel gewijd aan een gedetailleerd verslag van een samengestelde *wroko* (reeks rituele handelingen in de wintitraditie). Het boek volgt de handelingen die verricht moeten worden om het geestelijk leven van de twee jonggehuwden uit de titel weer in balans te brengen en de

onderling in nauw verband met elkaar staan en elkaar bepalen. Het verhaal is ook een illustratie over de gevolgen van de culturele onderdrukking van de religie door het gewraakte verbod op Afgoderij.

⁴¹ Zaalman, 2006, pp. 80, 106-107: Het gezegde '*suma bai, mu pai*', hij die koopt moet betalen, is de stelregel voor recht en boetedoening. Schuld leeft via de *Akara* voort en moet altijd vereffend worden. Aangezien mensen via de *Akara* met elkaar verbonden zijn, zijn ze altijd betrokken bij hetgeen anderen doen. Het nageslacht erft het goede, maar ook het slechte. Daarom spreekt Cairo over 'Kollektieve schuld'.

⁴² Vernooij, 2002, p. 171.

⁴³ Venema, 1992, pp. 70-72, 83-84.

verstoorde relatie tussen de echtlieden te herstellen. Het verslag volgt de verrichtingen zoals deze zich per dag en zelfs per dagdeel voordoen. Zaalman noteert daarbij zo nauwkeurig mogelijk wat er gezegd wordt en welke handelingen er worden verricht. Zijn derde werk *Mi Abre, Mi Abre, Mi Kuminiti-ye*, geeft een overzicht van de aan de geloofsvoorstellingen onderliggende religieuze waarheden. Zaalman werkt thematisch de geloofsleer uit. Hij vangt aan met een overzicht van de belangrijkste informatie uit zijn twee eerste publicaties, de oorsprong van de religie, de samenhang van de geestelijke entiteiten en de mens, en rol van de *bonuman* als ritueel specialist. Vervolgens formuleert hij uitgebreider hoe de religie kan worden. Hij onderscheidt hierin de rituele plichten waaraan de mens moet voldoen, naast het sociale handelen. Deze drie publicaties vormen zoals gezegd de basis voor het onderzoeken van de opschriftstelling van Winti. Mijn onderzoek richt zich in het bijzonder op de vraag hoe de religie inhoudelijk en ritueel wordt vastgelegd door Zaalman. Hiermee verbonden is de vraag hoe de wintitraditie verandert als gevolg van de (her-) interpretatie van Zaalman. Waar legt hij de zwaartepunten en wat zijn de gevolgen hiervan voor de verdere invulling van de religie? In het navolgende zal ik telkens thematisch de traditionele lezing naast de interpretatie van Zaalman worden geplaatst. Op deze manier wordt niet alleen duidelijk waar deze twee zienswijzen van elkaar verschillen, maar ook op welke wijze de opschriftstelling van de wintitraditie zich voltrekt.

De interpretatie van Zaalman verschilt fundamenteel van de interpretaties op basis van de antropologische beschrijvingen van ondermeer Wooding, Platvoet en Van der Pijl. Niet de winti staan centraal in hun relatie met de mens via diens *kra*, maar de volledige aandacht gaat uit naar de relatief onbelangrijke scheppergod. Deze Anana Kedyaman Kedyampon is bij de auteur de Alomtegenwoordige en Almachtige Totale Winti. Hij spreekt niet langer over Anana als de typisch West-Afrikaanse '*deus otiosus*' die zich ver van de wereld heeft verwijderd, maar over God die alle voorstellingsvermogen te boven gaat en eigenlijk niet 'gevat' kan worden in de beperkte voorstelling van een persoonlijke godheid. Deze transcendente God is een kracht die de mens alleen kan kennen en ontmoeten door zich te richten op de deelaspecten, de winti. De klassieke lezing laat de winti zien als persoonlijke geestelijke entiteiten die zich ophielden in en zich manifesteerden in bepaalde natuurlijke domeinen en de autonome gedelegeerden waren van Anana. Als zodanig konden zij aandacht en verering afdwingen in ruil voor bescherming en andere diensten. De interpretatie van Zaalman laat de winti zien als onpersoonlijke deelkrachten, manifestaties van kracht die pas in de belevingswereld van de mens gevormd worden tot persoonlijke geestelijke wezens⁴⁴.

⁴⁴ Zaalman, 2002, p. 129 en Zaalman, 2005, p. 91 e.v.

Zaalman stelt dat de essentie van Winti is te komen tot geloof in Anana. Alleen door in het reine te komen met deze alomvattende kracht kan de mens zijn leven zinvol maken. Want alleen in volledige harmonie met de Totale winti, Anana, is het mogelijk voor de mens om zichzelf volledig te ontplooien en zijn aspiraties te verwerkelijken. De winti hebben hierin een ondersteunende en richtinggevende taak. Het zijn krachten die van de Totale winti uitgaan en gericht zijn op het ondersteunen en adviseren van de mens. Elke deelkracht heeft hierin zijn eigen geestelijke domein dat weerspiegeld wordt door het natuurlijke domein waarmee het geassocieerd wordt. Het hele spectrum van geestelijke kracht beweegt zich tussen de twee uitersten van de aarde, het domein van de *goronwinti* (de aardgoden onder leiding van de grondmoeder Aisa)⁴⁵, en de hemel, het domein van de Kromanti *tapuwinti* (de Afrikaanse goden van de lucht). Dit wil zeggen dat tussen hemel en aarde alle geestelijke mogelijkheden gevonden kunnen worden als richtinggevende en ondersteunende kracht van Anana. De verschillende geestelijke entiteiten van de aarde (*goronwinti*), de lucht (*tapuwinti*) het bos (*bosuwinti*) en het water (*watrameni*), moeten vanuit dit nieuwe perspectief geïnterpreteerd worden als ‘geestelijke raakvlakken’ en hun domeinen moeten begrepen worden als ‘geestelijke associaties’ bij de eigenschappen van hiervan⁴⁶.

De verschuiving van Anana als afwezige godheid, die zijn taken delegeert aan immanente geestelijke wezens naar Anana als de benaming van een transcendente levensgevende kracht, vertaalt zich ook in een verandering van de aard van de religieuze traditie. Het zwaartepunt in de traditie ligt niet langer in de economische uitwisselingen tussen de leefsteren van winti en mensen. Het doel voor alle levensvormen is uiteindelijk om tot volmaaktheid van denken en handelingen te komen. De mens kan dit bereiken door via verruiming van zijn geestelijk bewustzijn, steeds hogere manifestaties van de deelkrachten in zijn persoonlijke sfeer te betrekken. De *Akara* (*kra*) is ook nu de spil in het dynamische geheel van krachten. De *Akara* bestaat uit twee aspecten. Het naar het verleden gericht aspect, de *B'Akeradjima*⁴⁷, is op te vatten als het reservoir waarin het verleden bewaard wordt en zich kan manifesteren. Het geldt hier

⁴⁵ Zaalman, 2005, p. 91, noot 30 –93, 109 vermeldt dat Aisa (ook Ma Aisa, Awanaisa of *Mama fu a doti* – moeder van de grond) moet gezien worden de moeder, het vrouwelijke en wordt geassocieerd met de aarde, de leefgrond waar alles op staat. Zij wordt vanuit de essentie van de kracht en de associatie voorgesteld als een (oudere) vrouw, als de zoogmoeder op de plantages en in de huizen der blanken. Zij is na Anana de belangrijkste schakel in het geheel. Dit is volgens de auteur ook de rede dat de Komanti naam van Aisa (Ayase Nana) deel is van de volledige Afrikaanse naam van Anana: Anana Kedyaman Kedyampo (Keduaman Keduampo) Asayse Nana A Nyamkemponugyima. (Zaalman, mail 12 juni 2008)

⁴⁶ Zaalman, 2002, p. 246 en Zaalman, 2005, pp. 14, 241. Zaalman, 2006, pp. 19-21 en 122-128, Zaalman hier een overzicht van de andere winti en de associaties hierbij vanuit de natuurlijke domeinen.

⁴⁷ Zaalman gebruikt in zijn tweede en derde boek steeds vaker benamingen die zijn ingegeven door het Afrikaanse erfgoed dat aan de basis ligt van de wintitraditie. Deze keuze zal verder worden toegelicht in mijn vierde hoofdstuk dat handelt over de religieuze organisatie en zal in gaan op de autoriteitskwesities waarin het Afrikaanse aspect een rol speelt. Ik zal hier verder de spelling van Zaalman aanhouden om aan te geven dat in zijn interpretatie bepaalde begrippen een ruimere invulling krijgen.

zowel het eigen verleden als dat van de gehele familiegroep⁴⁸. Het tweede, eigenlijke aspect van de *Akara*, de *Bun Akara* en is op de toekomst gericht en is de hoogste vertegenwoordiger van de geestelijke schakels. De *Akara* is de levenskracht van de mens en is een deel van de totale Geest die zich bij de geboorte vanuit de *Akara* van de moeder verzelfstandigt. Deze directe verbinding van de menselijke geest met de goddelijke Geest, van *Akara* en Anana, maakt het mogelijk dat de mens zich kan verbinden met de winti en zijn bewustzijn kan verruimen om de zich gestelde doelen te bereiken. Dit verruimen van het bewustzijn vangt al aan bij de geboorte als de *Akara* van het kind door de moeder wordt geïntroduceerd met de *Dyodyo*, het eerste niveau van verruiming⁴⁹.

Aanvullend op de verruiming die de mens doormaakt door de ontvankelijkheid voor de subkrachten van Anana, de winti, is de mens zelf ook het beginpunt van twee krachten die vanuit de eigen wensen gericht kunnen worden. Het gaat hier om de *obia* en de *bakru*. De *obia*⁵⁰ is volgens Zaalman het geconcretiseerde verlangen dat zich manifesteert als gerichte kracht en een verbintenis is van een of meer benodigde geestelijke manifestaties van Anana en de *Akara*. Hierdoor is het mogelijk om iets (positiefs) te verwerkelijken. Het negatieve tegenbeeld hiervan is de *bakru*. Deze dwergachtige persoonlijke manifestatie van het kwaad wordt door de mens zelf gecreëerd als gevolg van een bewuste keuze voor het kwaad. Zaalman stelt uitdrukkelijk dat het kwade door de mens de wereld in wordt gebracht, doordat deze bewust dit pad verkiest⁵¹. Deze vernietigende kracht blijft als een last aan de *Akara* kleven en kan niet ongedaan gemaakt worden⁵².

⁴⁸ Zaalman, 2005, pp. 269 en 2006, p. 167 e.v. benoemt een aspect van de geestelijke structuur die door Wooding e.a. als het *yorka*-deel van de geest werd genoemd. Ook de *B'Akradjima* vervoegt zich na overlijden van de mens bij de andere *yorka/kabra*, de voorouders (*bakaseisma*)

⁴⁹ Zaalman, 2006, pp. 269, 382.

⁵⁰ Van der Pijl, 2007, pp. 114-115: Van der Pijl onderscheidt als enige de *obia* als een derde geestelijke kracht (naast de goden, de geesten), De reden dat de andere auteurs dit onderscheid niet maken wordt wellicht veroorzaakt door de verschillende betekenislagen van dit begrip. Het woord *obia* kan zowel verwijzen naar een bezwerende kracht die beschermt tegen ziekten en onheil (in het bijzonder de gevolgen van een aanval met wapens), het voorwerp waarin men met behulp van kruiden en rituelen de samengestelde kracht verzamelt (dit kan een amulet (*tapu*) zijn of een geneesmiddel (*dresi*) en verwijst ook naar de stroming binnen Winti, die in het teken staat van magische en rituele bescherming, bezwering en genezing. Deze stroming die ook in Jamaica voorkomt en aan de basis ligt van het 'modernere' Winti-complex, wordt over het algemeen niet aangemerkt als religie. Vgl. Margarite Fernández Olmos en Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York/London: New York University Press, 2003, pp. 131-142.

⁵¹ Zaalman, 2006, pp. 74, 107-108: Deze stelling van Zaalman betekent theologisch dat Anana zowel goed als kwaad in zich herbergt, aangezien de *Akara* onderdeel is van Anana zelf. Zaalman meent dat dit contrast tussen goed en kwaad, leven en dood, gezondheid en ziekte noodzakelijk is voor het verkrijgen van de noodzakelijke balans in het leven. Hij stelt dat het kwade het goede kan dienen, doordat het de mens kan brengen tot vernieuwende inzichten. Er is echter altijd wel een prijs aan verbonden, omdat alle schuld (door het kiezen voor het kwade, ook als is dat misschien noodzakelijk) vereffend moet worden.

⁵² Zaalman, 2006, p. 20 en Zaalman, 2005, pp. 112 noot 43, 304 noot 102.

De grootste verschuiving in de interpretatie van Zaalman is die van de ene immanente werkelijkheid naar die van de dubbele werkelijkheid van een transcendente godheid. Hierdoor ontstaan twee domeinen, het hogere transcendente bestaan van Anana en de aardse werkelijkheid van de mens. De brug hiertussen wordt gevormd door de immanente manifestaties van de deelkrachten van Anana, de winti, waarmee de mens vanuit zijn *Akara* een verbinding kan maken. De mens kan zich door zich steeds verder te verruimen naar verleden en toekomst, van de aspecten van de grond naar aspecten van de hemel, geestelijk vervolmaken en zijn bewustzijn zo ver verruimen dat optimale kennis van Anana mogelijk wordt. Het beginpunt voor dit alles is geloof in Anana. Het doel is nu het opklimmen naar de voorheen onbereikbare scheppergod. De religieuze handelingen zijn niet langer uitsluitend gericht op uitwisseling van diensten, maar alles staat in het licht van en ten dienste van verruiming van het bewustzijn en de beleving van het zich verbinden met een grotere eenheid van geest. Hiertoe moet de mens zich openstellen voor het geestelijke en in zichzelf en door zijn handelen alle hem beschikbare krachten, de winti, de *kabra* en de *kra*, bundelen in een eenpuntige gerichtheid. Als gevolg hiervan is de mens in staat zich volledig te ontplooien en al zijn wensen te realiseren. Hij kan in zijn proces van verwerkelijking laten zien dat het volledige leven in overeenstemming met de Totale Wintikracht, Anana, kan zijn⁵³.

Terugkijkend naar het paradigma van Bellah is de bovengenoemde verschuiving van de immanentie van de winti naar een werkelijkheid van waarin Anana zowel immanent in de vorm van de verschillende winti als transcendent aanwezig is, een verschuiving in de richting van het historische religietype. Het belangrijkste kenmerk van dit type religie is het transcendente. De ene leefwereld van goden en mensen wordt vervangen door het aanbrengen van een scheiding tussen aardse en het universele goddelijke domein. Deze scheiding brengt doorgaans met zich mee dat de empirische werkelijkheid van minder waarde wordt geacht in het licht van deze hogere werkelijkheid⁵⁴. Het aardse, het lichaam en het aardse leven boeten de Winti traditie niet in aan belangrijkheid ten gunste van een leven in de aanwezigheid van God of in een paradijselijk hiernamaals. Zaalman stelt expliciet dat het leven op aarde en het zorgen voor kinderen zodat de overledenen voortleven in hun nageslacht, een van de belangrijkste taken is van de mens. Voortplanting hoort bij het leven⁵⁵.

⁵³ Zaalman, 2005, pp. 194, 195, 406.

⁵⁴ Bellah, 1964, p. 366.

⁵⁵;Zaalman, 2006, pp. 183-184. Kinderen zijn noodzakelijk om de familielijn voort te zetten en zo de oogst van de daden, hetzij positief, hetzij negatief te binnen te halen. Kinderloosheid betekent dat het voortbestaan van de mens definitief ophoudt bij overlijden, omdat er geen mogelijkheden zijn zich via zijn of haar nageslacht in het leven te manifesteren. Er rest slechts de herinnering bij familieleden.

De herinterpretatie van de afwezige scheppergod Anana aan het hoofd van een hiërarchische structuur van autonome immanente goden, als Anana de Allesomvattende en Alles overstijgende Kracht, is een verschuiving van immanentie naar transcendentie en luidt een verschuiving in van het archaïsche naar het historische religieus type. Het centraal stellen van Anana en het hebben van geloof in de scheppergod als belangrijkste doelstelling van de mens is bovendien een conceptuele vereenvoudiging van de religieuze voorstellingen, die richting van de religieuze handelingen van wederzijdse uitwisseling van diensten tussen mens en winti, verlegt naar handelingen die primair gericht zijn op het naderen van Anana. Het volgende hoofdstuk is toegespitst op deze verschuiving van de richting, die tevens een verandering van de werkzaamheden van de *bonuman* met zich mee brengt.

II. De bonuman, ritueel specialist en voorganger

Traditioneel ligt het zwaartepunt in de wintitraditie op de praktijk. Het spreekt daarom voor zich dat de rol van de rituele specialist in Winti relatief groot is. Zijn taken worden bepaald door de eisen die de religieuze voorstellingen aan de mens opleggen. De hier volgende analyse richt zich op de samenhang tussen de religieuze voorstellingen en de hieruit voortvloeiende rituele handelingen en de rol van de rituele specialist volgens de interpretatie van Zaalman.

Het religieuze handelen in de archaïsche religie komt rechtstreeks voort uit de voorstelling van de goden als handelende personen tegenover de mens. De bemoeienis van deze goden met de natuurlijke wereld noodzaakt de mens om voortdurend en actief contact te zoeken met deze entiteiten teneinde invloed uit te oefenen op het eigen lot⁵⁶. De communicatie die mogelijk is omdat er sprake is van persoonlijke goden vereist instrumenten die tot beide leefgebieden toegang geven. De meest effectieve middelen die dit kunnen bewerkstelligen zijn gebeden en het aanbieden van offers. Hiermee wordt een uitwisseling van diensten in gang gezet, waarin de mens een actieve onderhandelingspositie heeft. De respons van de goden, evenmin in de commerciële onderhandelings situatie die model staat voor dit type religie, niet zeker en vraagt voortdurend om betere afstemming en uitvoering van de rituelen⁵⁷.

⁵⁶ Bellah, 1964, p. 365.

⁵⁷ Jan G. Platvoet, *A Limitative approach. An analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, Den Haag e.a.: Mouton Publishers, 1982, Religion and Reason 24, p. 30.

Muler noemt de verschillende ritën de kern van het wintigeloof⁵⁸. Dit wordt onderschreven door het onderzoek dat Tijno Venema deed onder de creoolse gemeenschap van Amsterdam. Zijn onderzoek toont aan dat in Winti hierdoor de rituele genezer (*bonuman*) een leidinggevende rol heeft. Men zou kunnen zeggen dat Winti de reactie is van mensen op de verschillende problemen die zich voordoen in hun leven. Het merendeel van de problemen heeft te maken met een verzwakte *kra* of een verstoorde relatie met de *winti* door verwaarlozing van de verering of overtreding van de taboes (*trefu*) die de *winti* hebben ingesteld⁵⁹. De meeste rituelen⁶⁰ zijn derhalve gericht op het herstellen en behouden van een positieve relatie met de *winti*.⁶¹ Winti op deze manier opgevat draait om de sleutelbegrippen *sreka*, of het herstellen van de harmonie en *kasari*, het met behulp van de *sreka*, aanpassen van het gedrag, het zich weer rein maken. Rituele reinheid, verkregen door het onderhouden van door de *winti* gestelde regels, *trefu* en *kina*⁶², en door rituele reiniging door middel van ritueel, is een voorwaarde voor gezondheid⁶³.

De verwevenheid van de geestelijke structuur van de mens met de geestelijke wereld, komt het sterkst tot uiting in de trance-ervaringen die meestal volgen op het deelhebben aan bovengenoemde rituelen, in het bijzonder de wintipré. Muler stelt Winti zelfs helemaal gelijk aan 'het geloof in betrancing'⁶⁴. In zekere zin is dit ook zo. De communicatie tussen Anana en de

⁵⁸ C.R. Muler, "Winti een pleidooi voor een dialoog" in F.E.R. Derveld en H. Noordegraaf (red.), *Winti-religie. Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*, Amersfoort/Leuven: De Horstink, 1988, p. 78.

⁵⁹ Tijno Venema, *Famiri nanga kulturú. Creoolse sociale verhoudingen en Winti in Amsterdam*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1992, p. 68.

⁶⁰ Wooding onderscheidt vier verschillende ritën, t.w. initiatieritën, preventieritën, purificatieritën en verzoenings- en genezingsritën. Stephen, 1998, p. 95-97, noemt ook het vuurdans ritueel, een ritueel waarbij m.n. de *bonuman* centraal staat die zijn ongevoeligheid voor vuur demonstreert. Verder maakt hij melding van allerlei minder omvangrijke rituele handelingen die niet echt als 'rite' te kenmerken zijn. Stephen ordent de rituelen naar het doel van de handeling en spreken over positieve rituelen die gericht zijn op verzoening en reiniging en negatieve rituelen die de bedoeling hebben anderen te manipuleren met behulp van *winti* (*wisi*). Muler, 1988, p. 76, vermeldt ook de rituele handelingen bij geboorte en menstruatie tot de initiatieritën

⁶¹ Venema, 1992: 76, 99: verdeelt de spirituele problemen verder onder in een zestal categorieën: intern etherische- (42%; rechtstreeks veroorzaakt door *winti*, *yorka* of *kra*, t.w. *mandi* of *fyofyo*), externe etherische problemen (6%; rechtstreeks veroorzaakt door een niet bekende *winti* of *yorka*), interne magische problemen (2%; doelbewust veroorzaakt door negatieve magie van bloedverwanten, t.w. *wisi*, *kroi* of *prati lobi*), externe magische problemen (30%; idem door niet-verwanten, bv ook *hebi* overdracht), interne semi-magische problemen (9%; onbedoeld gevolg van bedreven magie) en externe semi-magische problemen (11%; idem door niet-verwanten). (Venema, 1992, 77-83).

⁶² Y. van der Pijl, 2002: 80: *Trefu* verwijst naar het onderhouden van voedseltaboes (vgl. het joodse traife, voor ongeoorloofd voedsel). De voedseltaboes kunnen geërfd zijn van de (voor-) ouders of in een droom worden meegedeeld. *Kina* verwijst naar het in acht nemen van bepaalde rustdagen, waarop geen werk wordt verricht.

⁶³ Vernooij, 2006:72.

⁶⁴ Ch.H. Eersel en C.R. Muler, "Winti, ... Alles of niets?" in *Verbum*, 1993, vol. 60, no.6, p. 105. Alle *winti* kunnen de mens als medium kiezen, met uitzondering van de *kra* die niemand in een trancetoestand brengt maar communiceert via intuïties en dromen. De ziel van de mens kan bewust of onbewust opzij worden geschoven om plaats te maken voor een *winti* die zich tijdelijk van iemand wil bedienen of zich blijvend aan iemand wil hechten⁶⁴. Dit kan gepaard gaan met trancetoestanden, maar dat hoeft niet. In Winti wordt onderscheid gemaakt tussen het hebben van een *winti*, zonder trance, als begeleidende godheid, en het krijgen van *winti*, het beleven

mens gaat immers via de goden en de geesten die door Anana tot deze taak zijn aangesteld. Het meest directe contact is het rechtstreekse spreken en handelen van deze geestelijke entiteiten met gebruikmaking van een menselijk medium. Dit gebeurt in de trance-ervaring. Hierin ervaart de Wintiaanhangster het meest intense contact met geest, winti, en dus met Anana.

De verhoudingen en relaties binnen de geestelijke wereld zijn zo complex dat deze alleen door een religieuze specialist kunnen worden doorgrond. Het spreekt voor zich dat de rol van religieuze specialist in deze complexe relaties van groot belang is. De religieuze specialist verenigt in zich de verschillende sociale functies die voortkomen uit de bijzondere status die hem vanwege de kennis over en vanuit de goddelijke wereld wordt verleend. Hij is de persoon die voldoende inzicht heeft om te weten wanneer welke rituelen moeten worden uitgevoerd en die kennis heeft verkregen over de precieze vorm hiervan⁶⁵.

De religieuze specialist in Winti is de *bonuman*. Het zwaartepunt ligt op het volgens de vereisten van de winti verrichten van rituele handelingen die tot doel hebben het verstoorde geestelijk evenwicht dat de onprettige situatie veroorzaakt weer in balans te brengen. Eenvoudige problemen worden in de regel door de mensen zelf verholpen. De eenvoudige rituelen die hiervoor nodig zijn kunnen verricht worden met de kennis van een ouder persoon in de familie zelf (*bigi suma*, volwassene of *bigi uma* volwassen vrouw), die weet heeft van deze zaken (*sabi*). Verkeerd uitgevoerde rituelen zijn op zijn best niet effectief, maar er bestaat een groot risico bij het verkeerd gebruik van formules⁶⁶. Dit kan leiden tot verergering van de situatie⁶⁷. Er zijn meerdere specialisten om uit te kiezen, bepaald door de aard van de situatie⁶⁸. Soms, zoals in het geval van Gily en Lise, de hoofdpersonen uit het tweede boek van Zaalman, is er sprake van een complex van lichamelijk en psychische aandoeningen⁶⁹, waarbij het vermoeden bestaat dat er

van een trancetoestand. Vlg. ook Mark Fillet, "Gejaagd door de Wind. Winti, een manier van Leven" in *Bijeen*, 1995, vol. 28, no. 9, p. 29.

⁶⁵ Bellah, 1964, p. 365.

⁶⁶ Stephen, *Winti*, 1998: 19: De kracht van het woord is groot in de Winti-traditie en ook in de bredere Creools-Surinaamse cultuur. Regelmatig wordt men gewaarschuwd bepaalde zaken of zelfs namen helemaal niet uit te spreken, om niet daardoor onheil af te roepen op anderen en over zichzelf.

⁶⁷ Katja Kreukels, "Winti je voelt het wel, maar je ziet het niet", in *Bijeen*, 2002, vo.35, no.9, pp.44-47; interview met Henri Stephen, waarin hij waarschuwt voor lichamelijke en geestelijke ziekte bij het verkeerd hanteren van de traditie. De *bonuman*, die tegelijkertijd raadsman, priester, genezer, leraar en helderziende is volgens Stephen, is daarom de aangewezen persoon om rituelen en bezweringen uit te voeren.

⁶⁸ Venema, 1992, p. 75 e.v. Wil men alleen inzicht krijgen in bepaalde situatie, dan kan men ervoor kiezen om naar de ziener (*lukuman*) te gaan. Indien er sprake is van een lichamelijk aandoening die men op traditionele wijze wil genezen, dan bestaat de mogelijkheid om naar een genezer (*dresiman*) te gaan is er sprake van een geestelijke aandoening waarbij bepaalde krachten moeten worden beteugeld of ontketend dan bezoekt men de *obiaman*

⁶⁹ Harold Jap-A-Joe, "Afro-Surinamese Renaissance and the rise of Pentecostalism" in *Exchange*, 2005, vol.34,nr. 2, pp.134-148; p.145: Jap-A-Joe haalt Gloria Wekker aan die een onderscheid maakt in 'datra siki' (dokersziekte ook *Gado siki*, een ziekte van God), ziekten die door een (Westers geschoolde) arts verholpen moeten worden en 'nengri siki' (neger ziekte) waarvoor een *bonuman* moet worden geraadpleegd.

sprake is van een probleem op geestelijk gebied. Volgens de wintitraditie is het dan raadzaam om hulp te zoeken bij de *bonuman*., de rituele specialist die zowel *lukuman* als ook *obiaman* is⁷⁰.

De *bonuman* wordt tot dit doel geroepen door de geestelijke wereld. In het biografische verhaal van August, wordt verteld hoe de nasleep van twee levensbedreigende ongelukken de context vormt voor de ervaring van zijn roeping⁷¹. De geestelijke roeping hoeft niet typisch gepaard te gaan het ondergaan van een levensbedreigende situatie. Het kan ook de vorm aannemen van een zuiver psychologische gewaarwording van gedrevenheid tot een andere levensloop door de verruiming van het bewustzijn⁷².

Winti heeft zich ontwikkeld van slavenreligie tot het agglomeraat van rituele handelingen en religieuze gebruiken dat nu bestaat. De traditie is kenmerkend probleemoplossend gericht. Mensen gaan alleen naar de *bonuman* of een van de andere specialisten als zij hiertoe worden gedwongen door een nijpende lichamelijke of psychische aandoening en zijn in feite cliënten. De samenhang tussen de verschillende handelingen en de rol van de *bonuman* hierin, wordt gevormd door de winti die de bepalende derde partij zijn in de rituelen. Het lijkt hierdoor dat er nauwelijks sprake is van een religie, maar meer van een deprivatiecultus⁷³.

Het vorige hoofdstuk maakte duidelijk dat de herinterpretatie van de traditie als gevolg van de herformulering van de geloofsvoorstellingen een verandering teweeg brengt van het godsbeeld en van de aard van de religie. Het hoofddoel is niet langer het bevredigen van de behoeften van de winti, maar is het vergroten van het geloof in Anana. Doordat Zaalman Anana tot focus maakt van de religie, worden de relaties met de winti, die beschouwd worden als individuele manifestaties van de oneindige geestelijke kracht, relatief minder belangrijk. Het gehele streven van de mens staat in het teken van het verbreden van het bewustzijn en het geestelijk opklimmen zodat hij een steeds groter inzicht verwerft in de Totale Wintikracht, Anana. De verschuiving van het achterhalen van de wensen en eisen van de wispelturige winti, naar Anana als het hoofddoel zorgt er tevens voor dat de gelovige andersoortige specialistische informatie nodig heeft van iemand die specifiek voor deze taak is toegerust.

⁷⁰ Stephen, 1998, pp. 18, 28.

⁷¹ Zaalman, 2002, p. 22-31. August komt door deze levensbedreigende gebeurtenissen in contact met de geestelijke wereld. Zijn leven verandert hierdoor van koers en is vanaf dat punt blijvend gericht op het verrichten van geestelijk werk.

⁷² Jacques Vroemen, "Het bos heeft mij gedoopt", in *BRES; keerpunten in mensen en cultuur*, 1990, nr. 144, pp. 77-79. Interview met *bonuman* Georges Barron.

⁷³ De discussie of Winti een religie is of een verzameling culturele verschijnselen wordt verder besproken in het volgende hoofdstuk.

Zaalman, die Winti beschouwt als een religie en consequent spreekt over de *wintibri* (wintireligie), ziet de verschillende *konmakandra* (bijeenkomsten) als momenten waarop de religieuze waarden en normen worden overgedragen. Het is de *bonuman* die via een *luku* (divinatie) onderzoekt wat het probleem is van degene die bij hem zijn heil zoekt, welke soort bijeenkomst passend is en waar deze moet worden gehouden. Zaalman maakt een algemeen onderscheid tussen individuele en collectieve bijeenkomsten. Deze kunnen plaatsvinden in de *dofo* (werkruimte van de *bonuman*), de *ondrokampu* (buitenwerkplaats van de *bonuman*), in de *krutu oso* (vergaderruimte, kenmerkend voor marrongemeenschappen), de *winti oso* (wintitempel) of de *opopresi* (open plek in plantagedorp speciaal voor het doen van *fanowdu*⁷⁴). Hier zal de *bonuman* de benodigde verrichtingen doen ten behoeve van de *wroko* (samengestelde rituele handelingen), de *komparsi* (algemene bijeenkomst in het kader van Winti), de *banyaneti* (ritueel spel voor de voorouders) of de *wintiprei*⁷⁵ (dansavond voor de winti)⁷⁶.

Alvorens de taken van de *bonuman* te bespreken is het belangrijk stil te staan bij de rol van de vrouw in het religieuze organisatie. Zaalman, die zelf als jongeling ingewijd is in de geheimen van Winti door twee *bonufrow*⁷⁷, kiest in zijn boek *August een bonoeman*, met opzet het voorbeeld opgenomen van de *bonufrow* Ma Dolfina, om aan te geven dat er ook vrouwen *bonu* kunnen zijn⁷⁸. Hij verklaart hierover dat het voorkomen van vrouwelijke *bonu* een leemte vullen die ontstaan is door de culturele verwaarlozing van de mannen waardoor er een gebrek ontstaan is aan de overdracht van informatie over Winti en de uitvoering van wintirituelen. Het zijn de vrouwen die het geestelijke werk hebben overgenomen om de traditie te doen overleven⁷⁹. De menstruele cyclus van de vrouw die haar periodiek onrein maakt, zorgt er echter wel voor dat de werkzame

⁷⁴ Het verbod op het houden van wintibijeenkomsten gold in het bijzonder voor de stad (Paramaribo). Dit zorgde ervoor dat meestal werd uitgeweken naar de plantagedorpen, waar veel Afro-Surinamers nog een familiehuis hebben. Deze plantagedorpen zijn meestal aan de rand of in de buurt van het bos en zijn daarom ideale plaatsen om de sterk met de natuur verbonden rituelen te verrichten. De nabijheid van het bos maakt het ook gemakkelijk om aan verse kruiden te komen voor de verschillende *wasi* (rituele wassingen). Mensen die niet van een plantage afkomstig zijn kunnen hun toevlucht nemen tot plantagedorpen of zgn *Boiti* (buitenplaatsen) die inmiddels gelden als centrale plekken voor wintibijeenkomsten, zoals: Bijlhoutweg in District Suriname. Vgl. Stephen, 1998, p.64: hier zijn verschillende namen opgenomen van *Boiti* (buitenplaatsen), waar regelmatig wintibijeenkomsten zijn.

⁷⁵ Muler, 1988, p. 77: Hoewel het woord 'prei', de betekenis spel of spelen heeft, heeft de *wintiprei* een serieuze bedoeling, nl. het in contact treden met de goden en geesten met behulp van en onder het genot van dans en muziek.

⁷⁶ Zaalman, 2006, p. 54.

⁷⁷ Zaalman, mail, 6 juni 2008: "Op mijn 15e werd ik ingewijd door Ma Julietje Purperhart en Badri Bruining 3 kilometer verwijderd van plantage Onverwacht in het distrikt Para. Badri is intussen op 90 jarige leeftijd overleden en ma Julietje die woont in Nederland en is ook dichtbij of even over de 90".

⁷⁸ Zaalman, 2002, pp. 50-86. zie ook Ook Wooding, 1972, p. 381. maakt melding van een vrouwelijk *bonu*, maar vermeldt verder geen bijzonderheden over de werkzaamheid van het medium

⁷⁹ Zaalman, 2002, pp. 188-190.

obia verzwakt raken en soms zelfs helemaal verdwijnen omdat ze niet kunnen wennen aan een vrouwelijk medium⁸⁰.

Het voorkomen van vrouwelijke *bonu* is dus een uitzondering die door nood is geboren. Het feit dat Zaalman in eerste instantie ingewijd is door twee vrouwen heeft zowel een positieve als een negatieve boodschap. De auteur verwijst hiermee naar de cultuurdragende rol van vrouwen, zonder welke de tradities eerder in de vergetelheid zouden raken. Hiernaast geeft de situatie de staat van verval van de wintitraditie in Suriname aan. De opschriftstelling en de herformulering van de traditie door de auteur moeten gewaardeerd worden als een keerpunt in de geschiedenis van Winti. Het is een scharnierpunt dat ofwel het definitieve einde ofwel de heropleving van de religieuze traditie inluit.

De eerste functie van de *bonuman* is volgens Zaalman die van verkondiger van het geloof. De existentiële vragen van de bezoekers aan de *dofu* zijn voor de *bonuman* de uitgelezen gelegenheden om de leerstellingen uit te dragen. Hij⁸¹ kan daarmee richting en leiding geven aan de levens die onder zijn hoede gesteld zijn. Hij is dus voor alles de geestelijk leidsman. Zaalman gaat zelfs zover dat hij de begeleidende woorden die de *bonuman* uitspreekt bij een rituele handeling interpreteert als ‘preek’⁸².

De rituele handelingen die de *bonuman* als specialist verricht volgen uit zijn taak als geestelijk raadsman. Ook hierin is zijn taak gericht op het richting geven aan mensen. Zaalman spreekt over de *bonuman* als initiator en voorganger (in de letterlijke betekenis van het woord), niet alleen omdat hij de *wroko* voorbereidt, maar omdat hij ook telkens vooral de aanzet wil geven tot bepaalde handelingen. Het boek *Gily en Lise* laat zien dat August een handeling voordoet waarna hij de aanwezigen aanspoort om zijn voorbeeld te volgen. Zo doet hij de eerste wassingshandeling bij Lise en laat haar familieleden de *wasi* (rituele wassing) afmaken. Ook plaatst hij als eerste een offer in de wortelpartij van een boom voor de winti en laat het vervolgens over aan de andere aanwezigen om hetzelfde te doen⁸³.

⁸⁰ Zaalman, mailbericht 8 juni 2008: Zaalman merkt op dat ook mannen onrein kunnen worden door zich niet te houden aan de rituele regels waardoor zij niet *kaseri* zijn. Ook zij verliezen daardoor het vermogen de geestelijke krachten optimaal te kunnen beleven.

⁸¹ Hoewel, zoals aangetoond, zowel mannen als vrouwen *bonu* kunnen zijn, hou ik hier voor de duidelijkheid van mijn betoog de mannelijke vorm aan.

⁸² Zaalman, 2005, p. 87 en Zaalman, 2005, pp. 94, 95.

⁸³ Zaalman, 2002, pp. 76-77, 248; Zaalman, 2006, pp. 58, 211; Zaalman, 2002, pp. 54, 64, 76 en Zaalman, 2005, pp. 84, 89, 93, e.v.

De *bonuman* wordt tot deze veelzijdige taak⁸⁴ geroepen door Anana zelf die immers de Totale Wintikracht is. De roeping is slechts het begin van zijn geestelijke loopbaan. Volgend hierop moet de aspirant *bonuman* zich verder ontwikkelen om kennis van kruiden en inzicht in de psyche van de mens te verkrijgen. Hij of zij⁸⁵ gaat hiervoor in de leer bij meer ervaren oudere collega's. Tijdens deze leerperiode leert de *bonuman* ook de krachten te beheersen die nodig zijn bij het verrichten van helderziende en genezende handelingen. Hij is uitverkoren als geestelijk leider en heeft als zodanig een voorbeeldfunctie in de samenleving. Aan hem worden hoge eisen gesteld inzake de *kaseri* van zichzelf en van zijn levenswandel. Hij moet erop toezien dat hij zichzelf geestelijk en lichamelijk rein houdt. Dit vraagt van de *bonuman* dat hij zich houdt aan de *trefu* (voedseltaoes) die zijn *obia* en de andere aan hem verbonden geestelijke krachten aan hem stellen, dat hij regelmatig een *wasi* doet en dat hij regelmatig zijn *kinadei* (rustdagen) houdt om zich toe te wijden aan het contact met de winti. Tenslotte wordt van hem verwacht dat hij zich onthoudt van immoreel gedrag en de krachten niet gebruikt voor *wisi* (zwarte magie)⁸⁶.

De *bonuman* August legt zeer beeldend naar de analogie van een radio uit hoe de interactie tussen de twee werkelijkheden van de mens en de geestelijke wereld verloopt. De krachten en beïnvloedingen uit de geestelijke wereld zijn als radiogolven die worden opgevangen door de antenne, de *posu* (altaar), van de radio, de functie van de *bonuman*. Deze 'ontvanger' is gevormd met het specifieke doel om de krachten en invloeden op te vangen en door zijn eigen lichaam te voorzien van een stem om te praten en handen om handelingen te verrichten. De *bonuman* het kanaal door wie de diffuse en onlichamelijke signalen uit de geestelijke wereld worden opgevangen en zich kunnen manifesteren in de empirische werkelijkheid. De *bonuman* is in staat om met behulp van zijn *posu* in zijn gewijde werkruimte (*dofó*) deze signalen op te vangen. Dit gebeurt niet alleen door de kenmerkende attributen die op de *posu* zijn verzameld, zoals de drank- en voedseloffers aan de geestelijke entiteiten, maar ook door zijn eigen persoonlijkheid hierbij te betrekken⁸⁷.

De *bonuman* maakt in zijn werk typisch gebruik van buiten hem liggende geestelijke krachten, *obia*. Dit zijn voor hem herkenbare en aan hem verbonden geestelijke entiteiten, die het specifieke doel hebben zich in te zetten voor het welzijn van hun nageslacht of om iemand uit hun nakomelingschap te assisteren in zijn geestelijk werk. Deze *obia* wordt meestal geërfd van een andere *bonuman* in de familielijn. August maakt gebruik van de twee *obia* die al generaties

⁸⁴ Ook Stephen, 2002, p. 65, schrijft over de *bonuman* als raadsman, priester, genezer en leraar. Het verschil met Zaalman is dat deze de nadruk vooral legt op de rol als voorganger en verkondiger van het geloof. Het is voor Zaalman belangrijker dan voor Stephen om Winti neer te zetten als een religie als de andere in Suriname.

⁸⁵ Zaalman, 2002, pp. 114-136:

⁸⁶ Zaalman, 2002, pp. 104-106; Zaalman, 2005, p. 84 en Zaalman, 2006, pp. 211; 248 e.v.

⁸⁷ Zaalman, 2003, p. 26.

werkzaam zijn in zijn familie, de *obia* Tata Tinsensi en de *obia* Tata Kwasi⁸⁸. De eerstgenoemde Tinsensi, zo genoemd omdat hij voor elk ritueel onderdeel de betaling van een dubbeltje (*tinsensi*) vraagt, is de kracht die voor de minder zware en materiële werkzaamheden (*wroko*) wordt opgeroepen. Hij dient tevens als assistent van en contactpersoon voor de hogere *obia* Tata Kwasi, die zich alleen met complexe geestelijke situaties bezighoudt die te maken hebben met diep in de psyche ingrijpende verstoring van het geestelijke leven. Deze vorm van disharmonie vereist een reeks van samengestelde rituele handelingen⁸⁹.

Het rituele handelen volgens Zaalman wijkt inhoudelijk niet af van dat wat in voorafgaande jaren is vastgelegd door antropologen als Wooding, Venema en Van der Pijl. De *bonuman* voeren overal in principe de dezelfde rituelen uit, waar ze zich ook bevinden, met kleine persoonlijke verschillen wat betreft de gebruikte attributen⁹⁰. De richting van de rituele handelingen is echter gewijzigd. Zij zijn niet gericht op het herstellen van de relaties met de verschillende winti, maar zijn in essentie allemaal gericht op het herstel van het geestelijk evenwicht van de mens en de uitbreiding van zijn bewustzijn met de verschillende subkrachten van Anana. In de kern is de gebedsrichting dus altijd Anana en hiermee is er in overeenstemming met de bundeling van alle winti in de Totale Wintikracht, een eenduidigheid aangebracht in alle rituele handelingen die deel uitmaken van de *wintibribi*.

Welke vorm de rituelen ook aannemen, zij dienen altijd te beginnen met de fundamentele handelingen van de *begi* (gebed). De *begi* bestaat uit drie⁹¹ aspecten die de geestelijke grond vormen van de gehele *wintibribi*: *watra* (water), *wortu* (woorden) en *doti* (grond). Het (regen-)water dat idealiter in een kalebas wordt verzameld, staat symbool voor het leven en voor de band met de geest en is altijd het eerste offer dat aan de winti wordt aangeboden. Ook wordt het standaard aangeboden aan alle aanwezigen bij een *wroko* of *prei* om zichzelf in *kaseri* te brengen. Het is in dit kader opvallend dat August veelvuldig gebruik maakt van de *fula* (sproeioffer met water of met alcohol) dat dient als reinigingsritueel. Dit illustreert de extra nadruk op rituele

⁸⁸ De stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi, die Juliën Zaalman in 2005 oprichtte om de belangen van Winti in Suriname te behartigen en de kennis over de traditie te bevorderen, is genoemd naar de twee *obia* van August, zijn belangrijkste leermeester.

⁸⁹ Zaalman, 2005, pp. 152-153.

⁹⁰ Zaalman, 2006, p. 210, voetnoot 127: Zaalman maakt een verschil tussen de uiterlijke kenmerken die lokaal of persoonlijk kunnen verschillen, zoals de soort schalen die er worden gebruikt, of het gebruik van jonge palmbladeren waar elders stukjes blauwe stof worden gebruikt – en de inhoudelijke kenmerken, nl. dat een *sreka* dient voor het *kaseri* maken van lichaam en geest, dat bij alle *bonuman* hetzelfde is.

⁹¹ Zaalman, 2005: 187: Het getal drie wordt door onwetendheid door sommigen in verband gebracht met de getsymboliek naar aanleiding van de christelijke Drie-eenheid. Zaalman benadrukt de winti-eigen voorkeur voor het getal drie, maar geeft hier niet echt een verklaring voor. Hij stelt slechts dat het een wet is dat alles in de wintireligie in drieën gebeurt. Hij verwijst naar de drie-eenheid van Anana, *mi srefi* (de mens zelf) en de Bun Winti (alle positieve geestelijke krachten) als de belangrijkste ‘spelers’ in de religie.

reinheid en harmonie, de twee kernwaarden in Winti. De *wortu* vormen de eigenlijke *begi* (gebed). De woorden geven de richting aan van het gebed en vertellen over de intentie van de *wroko* die wordt gedaan. Het water uit de kalebas wordt uitgegoten op de aarde de *doti* (of *goron*, grond). Het derde element de *doti* (grond) staat symbool voor de levensgevende elementen waar alle levensvormen op zijn gebaseerd. Het is de concrete vorm van de geestelijke kracht van M'Aisa, de belangrijkste wintikracht in Anana. De aarde is tenslotte de plaats waar de navelstreng begraven ligt, de grond waarop wij staan en ons levenspad volgen en de rustplaats van de *yorka* na overlijden (*dedekondre*, het land van de doden)⁹².

Hierboven is gesproken over de samenhang tussen de *bonuman* en zijn *posu* (altaar). Zaalman trekt deze analogie door naar de *begimofo* (woorden van het gebed). Hij neemt hier ook de driedeling mee en legt een verband tussen het uitspreken van een gebed en het instellen van een altaar. De eerste *posu* die wordt ingesteld bij een *begimofo* is de plaats waar de *watra* wordt geplengd en de *wortu* wordt uitgesproken. Idealiter is dit een boom aan de bosrand, omdat bomen symbool staan voor levenskrachten die op een directe manier in contact staan met de geestelijke wereld⁹³. De tweede *posu* is het lichaam van de persoon, wanneer deze (door de *begimofo*) contact zoekt met Anana door zich ontvankelijk op te stellen voor de winti. Het is om deze reden noodzakelijk dat men regelmatig een *wasi* neemt om lichaam en geest te reinigen. De derde *posu* is tenslotte een gewijd object dat door een speciale *wasi* in *kaseri* is gebracht en opgeladen is met geestelijke kracht. Het is daardoor altijd verbonden met de geestelijke wereld⁹⁴.

Zaalman neemt in Gily en Lise verschillende *begi* op, zodat deze als voorbeeld kunnen dienen voor andere gebeden. De aard van de religie laat relatief weinig ruimte voor standaardgebeden, maar toch kunnen de aanhef en het slot gezien worden als een model die de auteur wil meegeven. De aanhef bestaat standaard uit het aanroepen van Anana als de belangrijkste kracht in het wintibestel. Zonder de Totale Wintikracht, zoals Zaalman hem heeft bestempeld, is er niets en wordt er niets bereikt. Hierna worden de belangrijkste wintikrachten genoemd, M'Aisa en de andere *Bun Winti*, de *Akara* en de *Djodjo*. Bij een belangrijke *wroko* moeten ook de *Bakaseisama*, de voorouders, erbij worden betrokken om respect te betuigen voor hen die zich voortdurend inzetten voor het welzijn van het nageslacht. Indien de *wroko* op een *prenasi* (plantage) wordt verricht moet onderweg daar naartoe en op de plantage zelf respect worden betuigd aan de krachten van die locatie en moet specifiek toestemming worden gevraagd om daar te mogen

⁹² Zaalman, 2005, pp. 360-361; 390 noot 134.

⁹³ Vgl. Katja Kreukels, "Winti. Je voelt het wel, maar ziet het niet" in *Bijeen*, 2002, vol.35, no.9: pp.44-47: Stephen die Winti als natuurgeloof bestempelt, stelt dat de natuur spiritueler geladen is dan de stad.

⁹⁴ Zaalman, 2006, pp. 36-37.

werken. De vele wintliederen die gezongen worden voor de verschillende entiteiten kunnen ook beschouwd worden als gebeden. Deze zijn doorgaans gericht tot een specifieke kracht⁹⁵.

De rituele handelingen zoals beschreven en vastgelegd door Zaalman en de rol van de *bonuman* hierin zijn nog steeds te plaatsen binnen het kader van de archaische religie in het paradigma van Bellah. De rituelen zijn het instrument om de verzaakte plichten ten opzichte van de goden en de voorouders goed te maken. Na het verrichten van deze handelingen is de persoon in kwestie weer in harmonie gebracht met het geestelijk domein. Toch lijkt de ruimte die Zaalman creëert in de functie van *bonuman* voor zijn rol als ‘voorganger’ en ‘priester’ de mogelijkheid te scheppen voor de filosofische bespiegelingen over de aard van de disharmonie in de mens en de fundamentele verhoudingen tussen natuur en bovennatuur, zoals in het historische religietype.

III. De organisatorische bundeling van krachten

De eerste twee hoofdstukken hebben laten zien dat het opschriftstellen door Juliën Zaalman de winttraditie ingrijpend veranderd. De opschriftstelling van een traditie staat namelijk niet op zich zelf, maar vormt vaak het voortraject van canonisering. Het zoeken naar inhoudelijke coherentie in de verzamelde informatie brengt een rationalisering van voorstellingen op gang die moet leiden tot een eenduidige interpretatie van de fundamentele waarden van een traditie.

De aard van het archaische religietype brengt een extra uitdaging met zich mee inzake de canonisering van de religieuze traditie. Organisatorisch is het ontbreken van gemeenschappen van aanhangers kenmerkend volgens Bellah. De religieuze specialisten hebben zich niet verenigd in een georganiseerde religieuze autoriteit. Hier was geen reden toe. De specialisten worden typisch alleen geraadpleegd als hun specialistische kennis vereist is bij het uitvoeren van de rituelen, die worden verricht op plaatsen waar de faciliteiten aanwezig zijn om offers te brengen. Zij verzamelen op basis van hun specifieke expertise een cliëntèle rondom zich, waarvan de grootte bepaald wordt door de bereikte resultaten⁹⁶.

Het bovenstaande heeft aangetoond dat de opschriftstelling een inhoudelijke en formele verandering van de traditie veroorzaakt. Zaalman's poging om orde te scheppen in de veelheid van interpretaties, inspireert hem om de geestelijke wereld te reorganiseren. Uitgaande van het concept van de Totale Wintikracht waarvan fragmenten als afzonderlijke fragmenten kenbaar

⁹⁵ Zaalman, 2005, p. 99.

⁹⁶ Bellah, 1964, p. 365.

zijn, worden de rituelen geherformuleerd als een primair gericht zijn op de bundeling van krachten ten behoeve van de zelfverwerkelijking van de mens en de uitbreiding van zijn kennis van Anana. De religieuze specialist heeft in dit geheel vooral de functie van geestelijke leider en initiator. De herinterpretatie en herformulering van Winti hebben tot doel te komen tot een eenduidige uitleg van de traditie.

Deze veranderingen als gevolg van de canonisering van de religieuze traditie worden volgens Ter Borg gemotiveerd door zowel theologische behoeften als de sociale context. Er bestaat een directe samenhang tussen de archaische organisatie structuur, de religieuze onzekerheden die inherent aan dit systeem zijn en de veranderende sociale context in Suriname. Deze vormen de voorwaarden die het noodzakelijk maken om over te gaan tot opschriftstelling en canonisering van de wintitraditie⁹⁷. Dit hoofdstuk is gewijd aan de theologische voorwaarden voor het aanvangen van dit proces en onderzoekt wat de belangrijkste kenmerken zijn van de religieuze organisatie van de wintitraditie en welke rol deze speelt in het proces van de opschriftstelling.

De religieuze specialisten zijn binnen Winti niet met elkaar verbonden door organisatiestructuren of samenwerkingsverbanden. De wintispecialisten zijn feitelijk commerciële eenmansondernemingen die afhankelijk zijn van de grootte van hun cliëntèle. De verschillende wintispecialisten, ervaringsdeskundigen en zelfverklaarde experts moeten het hebben van hun charismatische uitstraling en blijk geven van superieure kennis en de speciale vaardigheden die zijn ontleend aan goede contacten met de bovennatuurlijke wereld. Hun faam of het gerucht van hun onbetrouwbaarheid wordt van mond tot mond verbreid. De gedecentraliseerde aard van de traditie brengt met zich mee dat de specialisten daarom argwanend hun kennis beschermen voor de andere *bonuman* die zij als potentiële concurrenten zien en zij stellen zich autoritair op tegen ieder die hun positie bedreigt⁹⁸. Samenwerking tussen twee *bonuman* is incidenteel van aard en meestal mogelijk gemaakt doordat de een bij de ander in de leer is geweest of de wetenschap dat ze ieder hun eigen specialiteit hebben⁹⁹.

⁹⁷ M.B. Ter Borg, "Canonisering tussen universalisme en particularisme" in Konrad Jenners en Gerard Wieggers, *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, p. 82.

⁹⁸ Van Wetering, 1988, pp. 28-30 en Van der Pijl, 2002, p.76.

⁹⁹ Zaalman, 2002:118-119: Zaalman vertelt hier over de samenwerking tussen Ma Sientje die in de leer is geweest bij twee bevriende bonufrow Ma Jana Karpé en Ma 'poekoe Jeti die beiden hun eigen specialiteiten hadden op het gebied van de winti. Hierdoor kon Ma Sientje meerdere domeinen leren beheersen.

De belangrijkste doelstelling van canonisering¹⁰⁰ is het creëren van een instrument waarmee het mogelijk is onderscheid te maken tussen wat wel en wat niet in overeenstemming is met de traditie. Dit doel kan alleen dan worden verwezenlijkt als de teksten van de canon een absoluut gezag hebben en gezien worden als de enige ware verwoording van de heilsweg. In de kern gaat het derhalve om een proces dat gericht is op het komen tot een gezaghebbende verzameling teksten die een religieuze traditie maakt tot een geïnstitutionaliseerd geheel van regels en voorschriften inzake het handelen in relatie tot het goddelijke¹⁰¹.

Zaalman reageert met zijn werk direct op de verwarring die in de wintitraditie ontstaan is door de verschillende naast elkaar bestaande interpretaties van de voorstellingen en rituelen. De langdurige culturele onderdrukking van de traditie die uitmondde in het verbod op participatie aan wintbijeenkomsten heeft de organisatorische fragmentatie vergroot. De verschillende religieuze specialisten moesten in het geheim worden geraadpleegd. Grote bijeenkomsten en uitgebreide rituelen konden alleen buiten de stad worden gerealiseerd. Het onderlinge wantrouwen als gevolg van de vervolging en door de commerciële concurrentie, verhinderde de uitwisseling van informatie tussen de specialisten. Het ontbreken van de mogelijkheid om vrijelijk en regelmatig contact te hebben met de *bonuman*, noopten de mensen in de stad Paramaribo om zich te wenden tot leken met enige kennis van zaken¹⁰². De vele in omloop zijnde interpretaties konden niet aan elkaar worden getoetst, omdat er nog steeds een taboe rust op het spreken over wintzaken. Dit creëerde de huidige situatie waarin talloze interpretaties van de achtergronden naast elkaar bestaan en de regionale, lokale en persoonlijke verschillen de indruk wekken dat er geen sprake is van een af te bakenen religieuze complex. Zaalman stelt dat de uitleg die gegeven wordt dikwijls incompleet en arbitrair is, hetgeen de verwarring verder vergroot¹⁰³.

De Surinaamse auteur heeft twee obstakels te overwinnen in het canoniseren van de traditie. Het is nodig om het beroepseigen wantrouwen van de *bonuman* te overwinnen, zodat het mogelijk is om in gezamenlijk overleg de juiste interpretatie van de voorstellingen en waarden te vinden.

¹⁰⁰ Konrad Jenners en Gerard Wiegers (red.), "Inleiding" in *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, 1-20: Canonisering kan gedefinieerd worden als het komen tot een verzameling van (opgeschreven) teksten die binnen een gegeven gemeenschap gezaghebbend is inzake de invulling van de voorstellingen en de uitvoering van de rituelen. Er moet een absoluut gezag van uitgaan en zij moeten beschouwd worden door de aanhangers als de enige en complete waarheid over de weg naar heil. Zonder deze exclusieve waarheidsclaim is er geen sprake van een canon. Ter Borg maakt onderscheid tussen een open en een gesloten canon. De open canon is (nog) niet de onveranderlijke grootheid die de gesloten canon is, maar functioneert vooral als vertrekpunt voor het maken van een verzameling van maatgevende en gezaghebbende teksten. Verder onderzoek moet duidelijk maken of het werk van Zaalman de basis vormt voor een gesloten of een open canon. M.B. ter Borg, "De canon als machtsinstrument" in zelfde werk, pp. 69-80.

¹⁰¹ Jenners en Wiegers, 1998, p.18.

¹⁰² Zaalman, 2002, pp. 16-18. Helaas kwam ook de traditionele mondelinge overlevering van de traditie onder druk te staan door het stigma van afgoderij. De jonge generatie werd niet meer vertrouwd gemaakt met het religieuze erfgoed vanwege de angst voor verraad

¹⁰³ Van der Haak, 1995, p. 31.

Bovendien, en hiermee samenhangend, moet hij Winti voorzien van een organisatiestructuur waardoor er een orgaan is dat religieuze autoriteit kan claimen om geldigheid te vinden aan de herformulering van de traditie. De auteur bedient zich van twee instrumenten om zijn doelen te bereiken, rationalisatie en de claim van authenticiteit.

Het eerste instrument dat Zaalman hanteert is de rationaliteit. Hij zoekt naar een samenhang tussen de traditionele symboliek in het ritueel en de interne coherentie van de theologie. Hij wil hiermee de rationele basis creëren waarmee de huidige generatie zijn keuze voor het eigen religieuze erfgoed kan beargumenteren en waar nodig kan verantwoorden. Het is zijn streven om het stempel van achterhaaldheid, ‘*den fositen sani?*’ (de vroegere gebruiken) om te zetten in het fundament van een door de tijd beproefde oeroude traditie waarin de jonge generatie trots kan staan¹⁰⁴.

De oude tegenstelling tussen ‘primitieve’ orale culturen¹⁰⁵ tegenover de ‘moderne’ geletterde culturen wordt allang niet meer breed onderschreven¹⁰⁶. Het ontbreken van een centraal religieus gezag, een vastliggend geheel van teksten (gebeden, formules, interpretaties) met absoluut gezag en exclusieve aanspraken op de geloofswaarheid, die idealiter op schrift zijn gesteld in de belevingsreligie die Winti is, zorgt ervoor dat de traditie niet als volwaardige religie wordt gezien¹⁰⁷. Zaalman zoekt hier een oplossing voor door allereerst vast te stellen dat Winti een volwaardige religie is en niet slechts een verzameling religieus getinte uitingen van de cultuur. Hij wijdt in *Gily en Lise* enkele bladzijden aan het beargumenteren waarom gesproken moet worden over *wintibri* (wintigeloof) in plaats van over *kulturu* (cultuur) en staat hiermee lijnrecht

¹⁰⁴ Zaalman, 2002, pp.18, 46 en Zaalman, 2005, p.11.

¹⁰⁵ M. de Jong, “Oraliteit en Schriftcultuur” in R.E.V. Stuip en C. Vellekoop (red.), *Oraliteit en Schriftcultuur*, Hilversum: Verloren, 1993, pp. 10-15. De gedachte van de autonome invloed van het schrift op de ontwikkeling van de rede, die staat voor het kunnen analyseren en verklaren, het kunnen onderscheiden tussen mythe en geschiedenis, wordt o.a. uitgedragen door Jack Goody in *The Domestication of the Savage Mind* (1977). Hierin wordt gesteld dat de overgang van een mondelinge naar een schriftuurlijke cultuur een voorwaarde is voor modernisering.

¹⁰⁶ B.T. Kishani, “The Comparative role of Orality and Writing” in *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*, 1985, no.136, p. 69. Kishani stelt dat het gaat om twee autonome vormen van taalverwerking. Hij stelt de orale tekst dicht bij de menselijke ervaring dan de geschreven tekst, omdat de orale tekst direct wordt bepaald door de geest van de personen die eraan participeren – terwijl er in de geschreven tekst een afstand tot de geest wordt gecreëerd. De externe vorm van de tekst plaatst ook het onderwerp van de tekst buiten de persoon en wordt al zodanig bepaald door de wetten van de geschreven taal en is nu niet meer direct verbonden met de ervaring waar deze uit voortkwam. De opschriftstelling van orale tekst kan daarom een afstand creëren tot het creatieve product die van invloed kan zijn op de omgang met de inhoud

¹⁰⁷ G. de Nie, “De kracht van wat in het boek gezegd wordt: woord, schrift en teken in zesde eeuws Gallië” in R.E.V. Stuip en C. Vellekoop, *Oraliteit en Schriftcultuur*, Hilversum: Verloren, 1993, p. 67. De ‘verschriftelijking’ van culturen is dus geen onvermijdelijke ontwikkeling, maar houdt verband met de sociale context waarin schrift het instrument wordt om met behulp van het opschriftgestelde macht uit te oefenen. Het uitdragen van de eigen interpretatie door deze aan het papier toe te vertrouwen versterkt de machtspositie tegenover hen die deze mogelijkheid niet hebben.

tegenover de antropologen Van Wetering¹⁰⁸, Venema¹⁰⁹ en Van der Pijl¹¹⁰ die, ondanks of misschien wel dankzij uitvoerig onderzoek van Winti, concluderen dat het hier niet gaat om een religie¹¹¹. Zij gebruiken bij voorkeur het woord cultuur, *kulturu*¹¹² om de aard van Winti te beschrijven.

Zaalman spreekt uitdrukkelijk over de *wintibribi* en legt daarom ook met name in zijn derde boek *Mi Abre, Mi Abre, Mi Kuminitye* de geloofsgetuigenis vast die wintigelovigen (“belijders”) moeten accepteren als het fundament van hun geloof. Hij legt vast dat het geloof in de ene scheppergod centraal staat in Winti en geeft vervolgens een opsomming van de belangrijkste kenmerken van de religie: de *begi* en de *mofo* als primaire handelingen van het geloof, de *posu* en de *dofu* als belangrijkste plaatsen voor de geloofsuiting, de *wasi*, de *sreka* en de *krin* (reinheid) als belangrijkste voorwaarden om te groeien in geloof, de *yeye* en de *konfo* (winti) als instrumenten tot geloof en bewustzijnsuitbreiding en de *obia* en de *bonuman* als de specialistische hulpmiddelen bij het richting geven aan het leven in overeenstemming met Anana. Deze onderdelen van de religie zijn in een logische en rationeel beargumenteerde wijze bij elkaar geplaatst. De religieuze autoriteit ligt in principe bij de *bonuman* die de taak heeft het geloof te verkondigen. De toets voor juistheid van de interpretatie is de interne coherentie op basis van rationaliteit¹¹³.

De nadruk op de aard van Winti als religie, *wintibribi*, dient behalve het doel van het verbeteren van de status van de religieuze traditie ook het doel van de religieuze organisatie. Want juist door

¹⁰⁸ Van Wetering, 1988, pp. 211-212.

¹⁰⁹ Venema, 1992, pp. 8, 76, en 77-83, onderscheidt twee verschillende creoolse Winti-varianten. In de stabielere gemeenschappen die ontstonden op de plantages ontwikkelden de verschillende religieuze gebruiken zich tot een gemeenschapsgodsdienst waarin de rituelen ook zonder de directe aanleiding van problemen worden uitgevoerd. De verwevenheid van de wereldbeschouwing met andere maatschappelijke instituties geeft Winti hier meer het gezicht van een Afrikaanse religie. Hiertegenover staan de zwakkere gemeenschapsbanden van de bewoners van de stad (Paramaribo). De individu kan hier niet terugvallen op de structuren van het dorpsleven en vindt zich teruggeworpen op zichzelf en zijn familie. Winti is hier een ‘familie-plus-problemen’ cultus. Deze manifestatievorm heeft kenmerken van een deprivatiecultus, zoals die voorkomt bij andere groepen die veel tegenspoed kennen en weinig niet-magische middelen hebben om zich hier tegen te verweren. De eerste variant is de variant zoals die te vinden is in het Paragebied dat Wooding heeft genomen als model voor Winti. De tweede variant is Winti zoals Venema dit in Amsterdam is tegengekomen en de basis van zijn benadering van Winti niet als religie, maar als *kulturu*.

¹¹⁰ Y. van der Pijl, “Room to roam: Afro-Surinamese identifications and the Creole multiple self”, in *Focaal – European Journal of Anthropology*, 2003 (42): 108-109, Van der Pijl, 2007, pp. 105, 108, 109 en Van der Pijl, 2002, pp. 77-78. Van der Pijl benadrukt het feit dat Winti-elementen zich manifesteren in alle aspecten van het dagelijks leven die buiten de religieuze sfeer liggen. Hierdoor is het een levenswijze die ook voor mensen die niet bewust navolger zijn van de traditie bepalend is voor hun identiteit. Winti is hier door geworden tot een oneindig breed complex van religieus-magische praktijken en culturele aspecten, sociale, economische, politieke zaken en medisch-psychologische praktijken. Dit pleit er wat haar betreft sterk voor dat het hier gaat om cultuur, een levenswijze waarin zich verschillende religieuze en magische elementen voordoen. Het spreken over Winti als religie vindt zij op grond hiervan misleidend. Zoals eerder gezegd spreekt zij dan ook liever van *kulturu*

¹¹¹ Zaalman, 2005: 11-18.

¹¹² *Kulturu* is een van de termen die waarmee creoolse Surinamers kunnen verwijzen naar de traditie. Het heeft evenals veel andere woorden in het Sranan een dubbele betekenislaag. Het verwijst naar cultuur in de algemene betekenis van het woord, levensstijl of wereldvisie, en het verwijst naar de plaats in en verwevenheid met de creoolse cultuur van deze levensoriëntatie.

¹¹³ Zaalman, 2006, pp. 33-53.

het zo nadrukkelijk vastleggen van de taken van de *bonuman* in de verkondiging van het geloof, wordt er een rationele basis gecreëerd om informatie uit te wisselen. Dit geldt zowel voor de samenwerking tussen de verschillende rituele specialisten, als voor de informatie die gegeven wordt aan de gelovigen. Zaalman wil met zijn werk laten zien dat het juist is om bepaalde basisinformatie over de religie in de openbaarheid te brengen, omdat op deze manier Winti zich kan ontdoen van het stigma van afgoderij. Tegelijkertijd zorgt dit ervoor dat er een sterkere organisatorische samenhang kan komen tussen de gelovigen die bewust kunnen kiezen voor bepaalde geloofspunten en de bonuman die eenduidig deze geloofspunten kunnen interpreteren en vormgeven in rituelen¹¹⁴.

De tweede wijze waarop Zaalman wil komen tot het institutionaliseren van Winti door het instellen van een centrale religieus orgaan is het claimen van deze autoriteit. Afrika is hier het sleutelwoord dat wordt aangevoerd als criterium voor de rituele zuiverheid. Zaalman verwijst bij herhaling naar Afrika. Hij doet dit op twee manieren.

Ten eerste ziet hij de wintitraditie als voortzetting van de Afrikaanse manier van denken, of zelfs, als voortzetting van een Afrikaanse oerreligie, die sinds mensenheugenis heeft bestaan. Hij poneert Afrika dus als bron van waarheid in het algemeen en van de waarheid in de wintitraditie in het bijzonder. Dit vereist dat elke waarheidsclaim in Winti teruggevonden moet worden in het Afrikaanse moederland. Hij volgt hiermee Wooding die de basis heeft gelegd voor het zo begrijpen van Winti als een in Afrika gewortelde religie¹¹⁵. Zaalman werkt dit uit door zoveel mogelijk Afrikaanse namen en begrippen te gebruiken in de bespreking van de religieuze voorstellingen ontleend aan de zgn *Kumantitongo* (taal van de Kromanti¹¹⁶) Hij spreekt steeds vaker over de *Akara* in plaats van de *kera* en gebruikt de term *B'Akeradjima* voor het concept van het *yorka*-deel van de ziel. Ook gebruikt hij de oorspronkelijk West-Afrikaanse benaming voor God, Anana Kedyampo Kedyaman en spreekt hij over Aysase Ya als hij spreekt over de aardgodin

¹¹⁴ Zaalman, mailbericht van 12 juni 2008.

¹¹⁵ Wooding, 1972: 1-13: Wooding neemt hier afstand van de oude thesis van onder andere Herskovitsch die uitging van Afrikaanse survivals in de Nieuwe wereld. Het gaat hier expliciet om een continuïteit van Afrikaanse religieuze voorstellingen en vormen.

¹¹⁶ Zaalman, mailbericht 6 juni 2008: verklaart hierover dat “*Kumanti (...) als een innerlijke taal [moet] worden beschouwd, die elke gelovige [die] zich tot op een bepaalde graad geestelijk laat reinigen, bewust of onbewust eigen maakt. Een taalkundige zou bijvoorbeeld lijnen kunnen trekken naar Afrika en de stammen uit de verschillende stamgebieden die in de periode van de slavernij naar Suriname gehaald zijn*”. De herkomst van de term Kumanti of Kromanti is niet te achterhalen. Het verwijst mogelijk naar een regio in het zuiden van het huidige Ghana of naar het vroegere fort Kormantijn gelegen aan de gelijknamige rivier. De taal die daar gesproken wordt is Fante-Akan. In de wintireligie verwijst het naar de hoge adel van Afrikaanse luchtgoden.

Aisa¹¹⁷. Hij wil de winti losmaken van hun verwevenheid met de Surinaamse existentie en in het bijzonder met de Surinaamse grond. Verder zet hij bepaalde woorden en uitspraken kracht bij door deze in het *Sranan* op te nemen¹¹⁸.

De tweede manier waarop Zaalman Winti verbindt met Afrika is door opnemen van het uitgebreide interview met de belangrijkste *obia* van August, Tata Kwasi. Deze *obia* vertelt zijn 'levensverhaal' dat begint in een dorp aan de Afrikaanse slavenkust¹¹⁹. Zaalman geeft met dit verhaal de verantwoording voor de ouderwetse werkwijze van August. De nauwe verwantschap tussen August en Tata Kwasi maakt dat zijn kennis en handelen als een *bonuman* een traditionele zuiverheid meekrijgt. Zaalman die door zijn leerlingenschap op zijn beurt weer gelieerd is aan August, is nu ook zelf direct verbonden met de hoogste bron van religieuze autoriteit, de Afrikaanse *obia*¹²⁰.

Een soortgelijk proces van Afrikanisering is terug te vinden in de institutionalisering van de Braziliaanse religie Candomblé. Ook hier wordt autoriteit en zuiverheid geclaimd op basis van vermeende Afrikaanse zuiverheid. De claim kwam niet uit *terreiros* (Candomblé gemeenschap) zelf, maar werd ingebracht door onderzoekers¹²¹. Het ontbreken een theologische rationalisering van de traditie bemoeilijkt de beschrijving en categorisering van de traditie. Als oplossing is een antropologisch criterium, de herkenbare kenmerken van de Yoruba cultuur, gebruikt om een

¹¹⁷ Zaalman, 2006, p. 128. en Zaalman, mailbericht, 6 juni 2006: De naam Ayase (= Grond, Aarde) Nana wekt wel enige verwarring omdat deze volgens Zaalman ook kan verwijzen naar de volledige naam van de Scheppergod: Anana Kedyaman Kedyampo Asayse Nana A Nyamkemponugyima.

¹¹⁸ Het gebruik van het *Sranan* om bepaalde woorden en interpretaties meer autoriteit te geven kan ook verband houden met het emanciperen van de eigen cultuur, zoals dat geïnitieerd werd door J.G.A. Koenders (1886-1957). Vgl. L. Gobadhran-Rambocus, "Het *Sranan*: Ontwikkeling en emancipatie" in J.L.Eggers (red.) *De erfenis van de slavernij*, Paramaribo: Anton de Kom Universiteit, 1995, pp. 147-171, en R.Th. Otten, "Verschijnselen van oraliteit en schriftuurlijkheid in de Berbercultuur" in R.E.V. Stuijvenberg en C. Vellekoop, *Oraliteit en Schriftcultuur*, Hilversum: Verloren, 1993, pp 33-62: Hij beschrijft hier een soortgelijk spanningsveld tussen het Berbers en het Arabisch, waarbij de Berberse taal vooral gebruikt wordt voor in oorsprong orale genres (gedichten, spreekwoorden, toneelstukken) en een inzet is van een politiek-cultureel revival.

¹¹⁹ Het verhaal speelt zich af in het dorp van de Musungu die in de nabijheid leven van een Bantutu dorp. Wanneer het dorp ten prooi valt aan de slavenhalers, wordt ook Tata Kwasi meegevoerd naar de schepen die de Afrikanen als slaven zal overbrengen naar de Nieuwe Wereld. Tata Kwasi die in zijn dorp de belangrijkste religieuze specialist was, neemt zijn kennis mee naar Suriname. Als *obia* is hij nu werkzaam ten behoeve van August die uitverkorene is in het nageslacht van Tata Kwasi. Er is noch een relevante wetenschappelijke verwijzing naar de Musungu, noch naar de Bantutu te vinden. Het is daarom moeilijk vast te stellen of dit werkelijk bestaande volkeren zijn. Dit plaatst het verhaal van Tata Kwasi op zijn best in de categorie mythologie.

¹²⁰ Zaalman, 2006, pp. 28-83: Het betreffende hoofdstuk heeft de titel "Mi Ti-Jé, Mijn Afrikaanse voorvader". Er is niet aangegeven uit welke taal het begin van de titel afkomstig is. Mogelijk gaat het hier om een van de Ghanese talen. Ook Zaalman's derde boek *Mi Abre. Mi Abre Mi Kuminiti-ye*, draagt een titel in een andere taal dan het *Sranan*. Hoewel hij de woorden wel opneemt in zijn woordenlijst (niet terug te vinden in de Prisma woordenlijst), laat de titel zich toch moeilijk verklaren. (mogelijke vertaling: Mijn Gemeenschappelijkheid. Mijn Totaalheid.)

¹²¹ Roberto Motta, "The Churchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of the African Religious Memory in Brazil, in Peter B. Clarke *New trends and developments in African religions*, Westport: Greenwood Press, 1998, pp. 49-51. Motta betoogt hier dat de vermeende zuiverheid, i.e. continuïteit van de Yoruba religie niet wetenschappelijk aantoonbaar is, omdat er in traditie sprake is van een collectieve herinnering die per definitie gemanipuleerd is en bepaald is door de strijd om het primaat met andere collectieve herinneringen.

theologisch kader te vinden voor de religieuze voorstellingen. Deze gesuggereerde continuïteit van een Afrikaanse traditie werd vervolgens geadopteerd door die *babalorixás* (religieuze specialisten in Candomblé) die zichzelf of hun praktijk konden verbinden aan de Yoruba. Zij konden hiermee hun positie te verstevigen en religieuze autoriteit claimen in het proces van institutionalisering.

Het saillante in deze kwestie is dat de grote identificatie van wintispecialisten met Afrika deels terug te voeren is op het academische debat over de Afrikaanse culturele ‘survivals’ in de cultuur van de als slaaf gedeporteerde Afrikanen en hun nageslacht dat begon met het onderzoek van Melville en Francis Herskovits¹²². Het verslag van Silvia de Groot¹²³ van het bezoek van vier Surinaamse *granman*¹²⁴ (grootopperhoofden) aan een aantal West-Afrikaanse landen, waarbij er op grond van enkele overeenkomsten in de taal een direct verband gelegd kon worden tussen de marronculturen in Suriname en culturen in Ghana, Nigeria en Benin maakte grote indruk in creoolse kringen. Ook de publicatie van de dissertatie van Wooding¹²⁵, waarin Winti wordt beschreven als een daadwerkelijke religie met een duidelijke Afrikaanse oorsprong droeg bij aan de centrale plaatsing van Afrika in creoolse identificatieprocessen en het streven naar erkenning voor de eigen cultuuruitingen, taal en religie.

Rationaliteit en rituele zuiverheid zijn de criteria die Zaalman aangrijpt om de claim van religieuze autoriteit te staven. Het is maar zeer de vraag of het hem op deze manier lukt om een eendrachtige organisatie neer te zetten die waakt over de juiste interpretatie van de voorstellingen en juiste uitvoeringen van de rituele handelingen en die in staat is om de *bonuman* en andere gezagsdragers met behulp van deze criteria te toetsen. Eerder is gezegd dat de autoriteit inzake

¹²² Melville J. Herskovits, *The myth of the negro past*, Boston: Beacon Press, 1990 (oorspr. 1941), pp. 110-142.

¹²³ Silvia W. De Groot, *Surinaamse Granman in Afrika. Vier grootopperhoofden bezoeken het land van hun voorouders*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1974. De *Granman* bezoeken Ghana, Togo, Dahomey/Benin en Nigeria. Het bezoek aan Ghana en in het bijzonder de ontvangst door de *Asantehene* (vorst) maken de meeste indruk. Zij worden ontvangen en herkend als Ghanezen. De *Granman* herkennen overeenkomsten in het geven van namen op basis van de geboortedag, de naam van de hoofdgod Nana Kediapon en de indirecte overbrenging van berichten aan belangrijke personen. Toch zijn dit soort overeenkomsten er ook in de andere landen die worden bezocht. Het meest opvallende is dat de *granman* zich wel degelijk bewust zijn van het feit dat juist de Ashanti een aandeel hebben gehad in het wegvoeren van mensen als slaven. (pp.15-22)

¹²⁴ De *granman* vertegenwoordigen als grootopperhoofden, ieder zijn eigen marronvolk. Vertegenwoordigd zijn de Ndjuka (*granman* Amatodja Gazon), de Saramakka (*granman* Joseph Aboikoni), de Paramakkaners (*granman* Mattheus Forster) en de Matawai (ook Matoeari, *granman* Abone Lafanti). Niet vertegenwoordigd zijn de Aluku (lange tijd onderhorig aan de Ndjuka, inmiddels voor een groot deel verhuisd naar Frans-Guyana en de Kwinti (onderhorig aan en deels opgegaan in de Matawai). Vgl. H.U.E. Thoden van Velzen en W. van Wetering, *In the shadow of the Oracle. Religion as Politics in s Suriname Maroon Society*, Long Grove: Waveland Press, 2004.

¹²⁵ Van der Pijl, 2005: Het bijzondere van het proefschrift van Wooding was dat het de eerste keer was dat een creoolse Surinamer promoveerde op het onderwerp Winti. het betekende een overwinning en erkenning voor de hen die de traditie niet langer als *Afkodré* (Afgoderij) gebrandmerkt wensten te zien.

religieuze kwesties momenteel ligt bij individuele *bonuman* en bij de oudere generatie Afro-Surinamers. Zaalman, die achter in de veertig is, is dus relatief jong. Dit wordt gecompenseerd door het feit dat hij al enige tijd werkzaam is als zelfstandige *bonuman*¹²⁶, maar de wijze waarop hij poogt om de juiste interpretatie te achterhalen door het primaat aan de rationaliteit te geven in zijn zoektocht naar interne coherentie, brengt hem ongetwijfeld direct in conflict met oudere specialisten en kenners. Zaalman selecteert uit de verklaringen van de ouderen en collega-*bonuman*, welke verklaring volgens zijn eigen uitleg en op basis van het door hem zelf ingestelde criterium van rationaliteit overeenkomt met de interne logica van de traditie¹²⁷.

De meest ingrijpende verandering door de poging de religie te canoniseren is dat de nadruk verschuift van de autoriteit van de ouderen naar autoriteit op grond van rationaliteit en aantoonbaar of gesuggereerd verband met de Afrikaanse culturele herkomst. Het gegeven dat er een schriftelijke tekst wordt geproduceerd, waar tevoren alleen sprake was van mondelinge overlevering, zorgt er tevens voor dat er meer gewicht gegeven wordt aan de opschriftgestelde interpretatie. Bovendien zou dit op termijn ook een verschuiving kunnen inluiden van een uitgesproken praktijkgerichte en op de beleving georiënteerde traditie naar een meer contemplatieve religievorm¹²⁸.

¹²⁶ Zaalman, mailbericht 6 juni 2008: Zaalman vermeldt dat hij al vanaf 21-jarige leeftijd begon met het zelfstandig werken als *bonuman*. Het is opvallend dat hij in zijn boeken geen gebruik maakt van casussen uit zijn eigen praktijk, maar teruggrijpt op het werk van anderen zoals de *bonuman* August en de *bonufrow* Ma Dolfina.

¹²⁷ Zaalman, 2005, pp.136-140 en 281-287 ;Een voorbeeld van hoe Zaalman een scheiding maakt tussen waarheid en onwaarheid inzake de overgeleverde rituelen, betreft de kleurensymboliek in het ritueel dat bedoeld is om de geest van de overledene adequaat te scheiden van de winti die tijdens het leven van de persoon met hem was verbonden. Het gaat hier om het *pur'blaka* ritueel en dan in het bijzonder het *wasi prati* onderdeel. Zaalman onderzoekt de juiste interpretatie van het gebruik van kleuren van een drietal doeken die over het hoofd worden gelegd van het familielid dat de winti is verkozen om als nieuw medium te dienen. Het scheuren van de doeken symboliseert het verbreken van banden die storend werken op het geestelijk evenwicht van de betrokken persoon. De doeken worden aangeduid als *sarpusikrosi* (dikke katoen) en hebben meestal de kleuren zwartblauw (*blaka*), wit (*weti*) en rood (*redi*). De uitleg die doorgaans aan de kleuren wordt gegeven is dat de kleuren overeenkomen met de klederdracht die wordt geassocieerd met de verschillende winti. De *yorka* en de *Tapukromanti* (luchtgoden) hullen zich in het wit, de Apuku, Akantasi (onvoorspelbare bosgoden) en *Kromanti obia* (oorlogskracht), hullen zich in het zwart of donkerblauw en de *Indjiwinti* (indiaanse godheid) hult zich typisch in het rood. Zaalman merkt op dat deze oppervlakkige en foutieve uitleg zelfs door rituele specialisten wordt gegeven. De gegeven uitleg houdt geen rekening met winti wier kleding geen van deze kleuren heeft, zoals de Aisa en de *Basrawinti*. Bovendien dragen niet alle *Kromantiwinti* wit. Deze zouden dan in de *wasiprati* rituelen nooit zijn vertegenwoordigd.

¹²⁸ Mineke Schipper, *Afrikaanse Letterkunde: tradities, genres, auteurs en ontwikkelingen in de literatuur van Afrika ten zuiden van de Sahara*, Utrecht: Spectrum/Den Haag: Novib, 1990 (2^e herziene druk; 1^e druk 1990), pp. 18-19. Deze afstand zou de participatie aan het gesproken woord veranderen in een afstandelijker beschouwen van de tekst en bijdragen aan het vermogen tot rationele beschouwing en het ontwikkelen van abstractievermogen en logica. In werkelijkheid is deze scheiding niet absoluut en bestaat er een wisselwerking tussen het gesproken en geschreven woord, zeker in de religieuze context, waar beide vormen aanleiding kunnen geven tot participatie aan hetgeen gezegd wordt. Oraliteit en schriftuurlijkheid moeten opgevat worden als in dienst staand van de specifieke inhoud die zij willen overdragen en bewaren. Orale teksten doen dit op een interactieve manier, terwijl er bij opschriftgestelde teksten meer nadruk ligt op contemplatie

IV. De sociale context van Winti en de vorming van de Afro-Surinaamse identiteit

De beweegredenen om een traditie als onveranderlijk vast te leggen zijn deels te vinden in verschuivende theologische behoeften (zoals getoond is in het vorige hoofdstuk) en deels in ontwikkelingen in de sociale context van de desbetreffende religieuze traditie. De orale religies waarin dit proces zich voltrekt, kunnen namelijk alleen bestaan in een hechte samenleving van groepen mensen die in elkaars nabijheid wonen. Wanneer deze gemeenschappen uiteen dreigen te vallen door migraties of door overvleugeling van grotere culturele eenheden, bestaat het gevaar dat de traditie verloren gaat. De oudere generatie, die de traditie bewaart en doorgeeft, kan de jongere generatie niet langer informeren omdat deze letterlijk of zinnebeeldig is weggetrokken naar andere oorden¹²⁹.

Joop Vernooij beschrijft de Afro-Surinaamse religie een belangrijke instrument is geworden in het proces van identiteitsvorming. De ontworteling door de slavernij en de noodzaak om in de Nieuwe Wereld een eigen samenleving op te bouwen zijn de aanleiding en de bron geweest van waaruit al zoekend een nieuwe taal en een nieuwe religie zijn gevormd. De nieuwe religie werd een instrument in het verzet tegen de onderdrukkende cultuur. De religie had het in het bijzonder zwaar te verduren en vormt mede daarom een belangrijke factor in de voortdurende discussie over de eigen creoolse identiteit¹³⁰. In het navolgend wil ik bespreken welke rol de herformulering van Winti speelt in de voortdurende processen van emancipatie en identiteitsvorming van de creoolse Surinamers.

Het werk van Zaalman en de oprichting van zijn stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi zijn een uitvloeisel van de bredere en eerder ingezette emancipatiebeweging. Robert Wijdenbosch richtte eerder in Suriname de beweging 'Krien Konsiensie' (Helder Inzicht) op¹³¹. Hij constateerde de

¹²⁹ Jenner en Wieggers, 1998: 17-18 en M.B. Ter Borg, "De canon als machtsinstrument", in Konrad Jenners en Gerard Wieggers, *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, p. 82.

¹³⁰ Vernooij, "Going for Identity", 2002, pp. 161,162: Vernooij onderscheidt drie perioden waarin de creoolse identiteit is gevormd. De eerste periode is de periode van de slavernij die grofweg loopt tot 1863. Het ontwikkelen van een eigen religie als bedreigend werd ervaren, vanwege het risico van door de religie geïnspireerde rebellie. De tweede periode die begint bij de afschaffing van de slavernij in 1863 en loopt tot de onafhankelijkheid van Suriname in 1975 is de periode waarin andere talen en vooral religies met de contractarbeiders uit Azië Suriname binnenkwamen. Dit vereiste een herdefinitie van de eigen positie. Identiteit werd etnische identiteit. De derde periode is de periode van na 1975 tot heden. Het is de periode van globalisering en nieuwe vragen aan de identiteit van de creoolse Surinamers.

¹³¹ Arjan van den Haak, "Winti een manier van leven", 1995, p.31: Het artikel dateert uit 1995. Dit wil zeggen dat de stichting Krien Konsiensie (*Krin Konsensi* lett. zuiver geweten) opgericht is ver voordat Zaalman zijn eerste boek *August een bonoeman* het daglicht liet zien. De stichting van Zaalman werd opgericht ten tijde van

verwarring die de Afrikaanse diaspora parten speelt inzake de eigen religie, de wintitraditie. De waarden zijn vervaagd als gevolg van jarenlange verdringing en de christelijke overheersing. Tegelijkertijd merkt hij op dat de andere in Suriname aanwezige religies zoals Hindoeïsme en Islam als gevolg van de politieke erkenning die zij hebben steeds dominanter in de samenleving aanwezig zijn. Hij stelt zich ten doel om, evenals later Zaalman zal doen, de interne en externe verwarring omtrent de inhoud van de traditie op te heffen¹³².

De emancipatie van de creoolse of Afro-Surinaamse bevolkingsgroep is in de grond een zoeken naar de eigen identiteit die onder druk kwam te staan door de geschiedenis van slavernij en het koloniale verleden. De eigen religieuze traditie, Winti speelt hier een belangrijke rol in. Ruth Dors deed recentelijk onderzoek naar de ontwikkeling in de beleving en acceptatie van Winti in relatie tot het proces van het vormen van de Afro-Surinaamse identiteit geeft meer inzicht in de rol van deze traditie in de Surinaamse samenleving en de invloed van de overheid hierop¹³³. Dors onderscheidt drie fasen in de sociale positie van de wintitraditie. De eerste periode begint bij de afschaffing van de slavernij in 1863 en loopt door tot het einde van de jaren 70 van de 20^e eeuw¹³⁴. Deze periode kenmerkt zich door het verbod op participatie aan Wintirituelen¹³⁵. Dit verbod werd in 1971 opgeheven¹³⁶. De tweede periode, die zij situeert in de periode tussen 1980

het verschijnen van zijn derde boek *Mi Abre*, in 2006. Zaalman is dus zeker niet de enige of eerste die zich bezighoudt met het ordenen en zuiveren van de wintitraditie.

¹³² Van den Haak, 1995, p. 31.

¹³³ Ruth Dors, "Winti in Flora-B: van Afkodré tot Afro-Surinaamse identiteit" in Edwin K. Marshall (red.) *Engagement en distantie. Wetenschap in vele facetten. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. Humphrey E. Lamur t.g.v. zijn emiraat als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam*, Amsterdam: NiNsee, 2006, pp. 119-138.

¹³⁴ Lila Gobardhan-Rambocus, "Berichten over de Surinaams-Creoolse cultuur: hoe werd er over deze cultuur geschreven?", in *Interactie*, Paramaribo: Anton de Kom Universiteit, 2003, vol.6, pp. 3-19. Voorstel van het verbod dateert al van 8 mei 1696 met een verbod op drummen en dansen op heilige dagen en wordt op 24 mei 1776 verscherpt met een voorstel tot verbod op rituele dansen in de stad en op de plantages. Twee regeringsreglementen in 1865 en 1869 leidden in 1878 tot de Herziene Strafverordening waarin afgoderij als afzonderlijk delict werd opgenomen en mensen daadwerkelijk konden worden vervolgd voor het praktiseren van Winti. Aanvankelijk beperkte deze vorm van onderdrukking zich tot het strafbaar stellen van deelname aan rituele dansen binnen de stadsgrenzen, maar in 1878 kwam het tot een algeheel verbod op en strafbaarstelling van elk bewijs van deelname aan als afgoderij bestempelde Wintipraktijken. De koloniale machthebbers vreesden voor toenemende rebellie door het uitwisselen van strategische informatie tijdens de bijeenkomsten. Bovendien kwam het voor dat geestenmediums in trance opriepen tot het gebruik van geweld tegen de plantage eigenaren en sabotage van het geregelde leven in de stad Paramaribo. De wet bleef tot ver in de 20^e eeuw van kracht en werd pas in 1971 opgeheven onder invloed van cultuurpolitieke bewegingen die sterk inzetten op de herwaardering van de eigen cultuur.

¹³⁵ Harold Courlander, *A Treasury of Afro-American Folklore. The oral literature, traditions, recollections, legends, tales, songs, religious beliefs, customs, sayings, and humor of people of African descent in the Americas*, New York: Crown Publishers Inc., 1976, p. 195. Courlander haalt Stedman aan die van 1772-1775 deelnam aan verschillende expedities tegen rebellerende slaven en in zijn verslaglegging melding maakte van de gevaren van de 'Watramama-dans'. Zie ook William C. Suttles jr. "African Religious survivals as factors in American slave revolts" in *The Journal of Negro History*, vol. 56, no. 2, april 1971, pp.97-104: Suttles legt een direct verband tussen de slavenrevoltes op de Caribische eilanden en de religie die hier legitimiteit aan gaf, hetgeen in 1794 leidde tot de onafhankelijkheid van Haïti.

¹³⁶ Jan Jansen van Galen, *Hetenachtdroom. Suriname, erfenis van de slavernij*, Amsterdam/Antwerpen: Contact, 2000: pp.184-188: De Strafverordening werd opgeheven onder invloed van de opkomst van de culturele nationale beweging 'Wie Eegie Sanie' (Onze eigen dingen) die zich vanaf 1951 inzette voor emancipatie van de

en 1990, is de tijd waarin Winti bespreekbaar wordt en het taboe is doorbroken. De derde periode begint rond 1990 en duurt nog voort. In deze tijd is er sprake van herwaardering van de traditie en vindt er ‘veredeling’ van de religie plaats¹³⁷.

Vooraf in deze laatste periode vanaf 1990 is er een groeiend aantal jongeren voor wie Winti vooral het instrument is om de eigen creoolse afkomst te bevestigen als tegenhanger van Hindoestaanse en Javaanse jongeren. Dors begrijpt dit vanuit het proces van secularisatie dat juist in deze periode begint. De studie van Vernooij leert echter dat Winti altijd al een rol heeft gespeeld in het vormen en benadrukken van de eigen Afro-Surinaamse identiteit.

Identiteitsvorming in Suriname is een voortdurend en dynamisch proces van emancipatie en bevrijding van onderdrukkende krachten en instituties¹³⁸.

Ook Zaalman verbindt in zijn weergave van wat Winti inhoudt, de religieuze voorstellingen direct met het hervinden van de eigen identiteit. Zaalman, opgegroeid in de eenvoudige arbeiderswijken van Paramaribo zoals de wijken Frimangron en Flora waar Dors haar onderzoek verrichtte, schrijft dat hij zich persoonlijk diep gekrenkt weet door de negatieve bejegening en bespottung van de wintitraditie die hij als zijn religie heeft aangenomen¹³⁹. Het is juist dit afwijzen van het eigen culturele erfgoed, meent hij, dat de relatief slechte maatschappelijke en economische situatie van de creoolse Surinamers heeft veroorzaakt. Het culturele erfgoed als belangrijkste verbeelding hiervan in de wintitraditie, is namelijk het fundament voor de traditionele waarden. Zaalman ziet het ontbreken van geestelijke stabiliteit, als gevolg van het gemis aan een eigen wereldbeeld en ethisch kader, als belangrijkste reden voor de deplorabele situatie van de Afro-Surinaamse arbeidersklasse¹⁴⁰.

Winti, in de taboesfeer geraakt door het verbod op afgoderij en omgeven met een sfeer van negativiteit en asociaalheid, is met name in de stedelijke gebieden verworpen tot een reeks preventieve handelingen waar nauwelijks nog een samenhangende levensbeschouwing in te ontwaren is. De jonge generatie krijgt haar levensrichting niet meer uit de eigen traditie, maar wordt opgevoed met de waarden en normen van de Nederlandse kerken¹⁴¹. De diepste

Surinaamse, en in het bijzonder de creoolse cultuur. De hindostaan Jnan Adhin pleitte tevergeefs voor meer aandacht in W.E.S. voor de andere culturele groepen in Suriname, volgens de doelstelling van de organisatie. Later is het uitgerekend Adhin die opkomt voor Winti en zich met succes inzet voor het opheffen van het verbod op het organiseren van en het deelnemen aan een winti-eredienst.

¹³⁷ Dors, 2002, pp. 130-131.

¹³⁸ Vernooij, 2002, pp. 163.

¹³⁹ vgl. Dors, 2006, p. 119-120: Het perspectief van het Christendom, die Winti bespreekt in termen van Afkodré (afgoderij) en ‘lei lei’ (leugens).

¹⁴⁰ Zaalman, 2005, p. 11.

¹⁴¹ Ik doel hiermee op de Evangelische Broedergemeente en de Rooms Katholieke kerk. Beide christelijke denominaties zijn vanzelfsprekend niet Nederlands van oorsprong, maar onderdeel van de internationale koepelkerken uit respectievelijk Duitsland en Rome. Het Christendom is wel door de Nederlandse kolonistator

beschadiging is veroorzaakt door het niet langer kennen van de eigen oorsprong en niet kunnen accepteren van de eigen etnische kenmerken en denkpatronen. De grondwaarden van de religie, het fundament van identiteitsvorming, de Afrikaanse levensbeschouwing, werd ontkend. Hierdoor belandde de Afro-Surinamer in een permanente identiteitscrisis, waarin hij zich voortdurend maar tevergeefs probeert te spiegelen aan de blanke bovenklasse¹⁴². De christelijke waarden zijn door veel mensen niet werkelijk onderschreven en toegeëigend en de spirituele leemte die hierdoor ontstaat vormt een potentiële voedingsbodem voor lichamelijke en geestelijke verloedering.

Het eerder aangehaalde onderzoek van Schiller naar de transformatie van de religieuze traditie van de Ngaju Dayak, laat zien dat er een direct verband bestaat tussen het streven naar erkenning naar aanleiding van sociale en politieke achterstelling en de herinterpretatie, rationalisering en canonisering van de religie. Zij laat zien dat het oplossen van het gemis van een religieuze organisatie, wordt opgepakt door een organisatie die in staat is de eigen visie over de invulling van de religie en de bijbehorende culturele identiteit zowel intern naar de eigen achterban toe als extern met de lokale en nationale overheden helder te verwoorden. Deze nieuwe organisatie van mensen die wel in de traditie staan, maar denken en handelen vanuit moderne kaders, hun ‘*momentum*’ vinden doordat zij in een periode van maatschappelijke transformatie het voortouw weten te nemen. Tegenstanders van deze ‘machtsgreep’, veelal de vele traditionele religieuze specialisten die hun positie en macht bedreigd weten door deze nieuwe spelers op het veld, worden geneutraliseerd door het poneren van twee criteria die verbonden zijn aan identiteit. Voorop staat het herstellen van de zuiverheid van de religieuze traditie. Deze is in het geding omdat door het ontbreken van een organisatie syncretische elementen de oorspronkelijke traditie hebben vertroebeld. Het andere argument dat ter verdediging wordt aangevoerd is de culturele en religieuze eenheid. Het poneren van deze eenheid suggereert dat lokale en regionale verschillen slechts relatief zijn en dat de herinterpretatie en rationalisering van de traditie gericht is op het aantonen van deze eenheid die noodzakelijk is om zich te handhaven tegenover de externe politieke en culturele machten¹⁴³.

Zowel Zaalman als Wijdenbosch zien hun heil in het breder invullen van het vraagstuk rond de Afro-Surinaamse identiteit. Hun streven kan vergeleken worden en wellicht zelfs geplaatst

opgelegd aan de toenmalige slavenbevolking en derhalve altijd min of meer besmet gebleven met het stigma van onderdrukking van het eigene. De Evangelische Broedergemeente is weliswaar de kerk van met name de lagere sociale klassen in Suriname, maar heeft zich altijd samen met het koloniaal bewind krachtig verzet tegen elke vorm van heidendom (zoals Winti toen werd beschouwd).

¹⁴² Edwin Marshall, “Kolonialisme, huidskleur en Wie Eegie Sanie” in *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek*, 2005, vol.1, pp. 106-114.

¹⁴³ Schiller, 1997, pp. 21-26.

worden in het kader van de beweging van het Afrikanisme dat in Suriname en de rest van het Caribische gebied ingang heeft gekregen. Zowel in Suriname als in Nederland worden regelmatig activiteiten ontplooid die in het licht staan van de Afrika als bron van identiteit. Tegelijkertijd worden pogingen ondernomen om in de herdefinitie van de creoolse identiteit aansluiting te vinden bij de verschillende marrongroepen. Het komen tot een 'wij' waarmee bedoeld wordt op een gezamenlijke Afrikaans-Surinaamse cultuur, heeft zelfs een het nieuwe concept van de 'Afrikansrananman' (Afrikaanse Surinamers) geïntroduceerd.

Regelmatig worden *kulturukonmakandra* (cultuurbijeenkomsten) georganiseerd die in het teken staan van de bewustwording van de eigen achtergronden en waardering willen kweken voor de eigen culturele uitingen. Zang, dans, muziek, klederdrachten, geneeswijzen en winti worden in het kader van een gezamenlijke van oorsprong Afrikaanse cultuur bij elkaar gezet. Telkens wordt de nadruk gevestigd op de gedeelde waarden en de lotsverbondenheid tussen creolen en marrons enerzijds en de Afrikanen in het moederland anderzijds. Van der Pijl merkt op dat de identificatie met Afrika en het streven naar een gemeenschappelijke cultuur van de 'Afrikaanse diaspora' slechts gedragen wordt door een kleine maar actieve intellectuele elite. De gewone man in de straat verkiest de creoolse identiteit en ziet zich zelf liever als kind van Suriname¹⁴⁴. Dit kan wel zo zijn, maar de hernieuwde aandacht voor Winti onder brede lagen van de creoolse bevolking in Suriname en in Nederland toont, mijns inziens aan dat deze groep bezig is zich een identiteit te vormen die niet meer bepaald wordt door de overheersende Nederlandse normen.

De herinterpretatie van Winti door Juliën Zaalman legt een direct verband tussen de religieuze voorstellingen en de Afro-Surinaamse identiteit. Alleen als de creool zich verbindt en identificeert met de waarden zoals verwoord in de *wintibribi*, kan hij werkelijk weten wie hij is en hoe hij moet leven. Alleen zo kan hij, zo meent Zaalman, zijn ware identiteit hervinden.

De richting waarin hij de oplossing zoekt is weer door te zoeken naar eenheid: eenheid in de religieuze voorstellingen, een puntig gericht religieus handelen dat de voorwaarden schept voor het optimaal realiseren van de persoonlijke doelen en een eensgezinde religieus verband van *bonuman* die zich toeleggen op het begeleiden van de wintigelovigen in hun geloof. De fundamentele waarde voor elk individu is reinheid. De geestelijke en lichamelijke reinheid moet worden behouden door het in acht nemen van voedseltaoebes, het zich houden aan algemene ethische regels en het verzorgen van de eigen interne geestelijke entiteiten (de *Akara* en de *Djodjo*).

¹⁴⁴ Van der Pijl, 2005, pp. 79-97.

Zaalman stelt dat het fundamentele doel van de religie gelegen is in het behoeden van de volgelingen voor geestelijke en lichamelijke verloedering. Het zich bewust of onbewust blootstellen aan negatieve invloeden leidt tot spirituele vervuiling¹⁴⁵ waardoor de individu en soms ook zijn directe omgeving in een sfeer van disharmonie geraken. Dit veroorzaakt vervolgens onheil en tegenwerking op alle niveaus. Het geestelijke en het lichamelijke leven, maar ook de materiële welvaart en het maatschappelijke welzijn lijden hieronder. De destabilisering is te neutraliseren door het besef van de geestelijke structuur waar de mens onderdeel van is. Alleen door geestelijke kennis over de eigen plaats en zich over te geven aan Anana en de kracht en leiding van de winti kan iemand zijn eigen leven ordenen en goed functioneren in de samenleving¹⁴⁶.

Familieverbanden vormen het fundament voor het hervinden van de eigen identiteit. De wintireligie hecht groot belang aan het onderhouden van goede relaties met de levende en de overleden familieleden. Vooral deze laatste groep, de *bakasuma*, het voorgeslacht, moet regelmatig onder de aandacht worden gebracht. De *bakasuma* is voor de Afro-Surinamer de grond waarop hij staat. Zij zijn het immers die weggevoerd zijn uit de Afrikaanse landen en tegen de verwachtingen in, in de zware omstandigheden van ontworteling en mishandeling, een nieuwe samenleving hebben opgebouwd. Zij zijn het die de wortel van geslachten hebben geplant in nieuwe aarde en de lichamelijke '*raison d'être*' zijn van de huidige Afro-Surinamers. Dit konden zij doen omdat zij vasthielden aan de eigen tradities en hun kracht ontleenden aan Anana Kedyaman Kedyampon, zo meent Zaalman. Het afzweren van het eigene als minderwaardig en afgodisch is in feite het afzweren van deze mensen en hun verdiensten¹⁴⁷. Zij vormen bovendien het reservoir van de familiegeschiedenis, dat kan worden geraadpleegd wanneer de voorouders worden opgeroepen. Het verkrijgen van zelfrespect moet volgens Zaalman daarom beginnen bij het werkelijk weten wie je bent en waar je vandaan komt. Dit is alleen mogelijk door het accepteren van Winti als religie en Anana als de Kracht van de winti. Het voorbeeld van de volharding van de ouderen, waardoor zij zich hebben weten te handhaven moet een voortdurend baken zijn voor de generaties die volgen¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Zaalman, 2005: 598-616: bespreekt *doti skin* (spirituele verontreiniging), *fjofjo* (psychosomatische ziekte), *wisi* (beheksing), *sma mofo* (roddel) en *bakapaiman* (vergelding).

¹⁴⁶ Zaalman, 2002, pp. 246-253 en Zaalman, 2005, pp. 12-14.

¹⁴⁷ Zaalman 2005, pp. 312-315, waarschuwt ook tegen het in zijn ogen ten onrechte negatief bejegenen van de *profen*, de ongedoopte *kabra*. Hij stelt dat juist deze mensen, de eerste groep Afrikanen die de overtocht hebben overleefd en de eerste stappen hebben verricht tot het stichten van een nieuw geslacht geëerd zouden moeten worden. Meestal worden zij als heidenen gezien als minder betrouwbaar en meer geneigd tot immoreel gedrag. Dit is helaas de doorwerking van de gedwongen kerstening die doorgedrongen is in het collectieve geheugen van de Afro-Surinamer.

¹⁴⁸ Zaalman, 2005, pp. 694-696 en Zaalman, 2006, pp. 61-62.

Een sterke en richting gevende identiteit wordt gevonden in het vernieuwen van de banden met de voorouders en met het Afrikaanse gedachtegoed. Centraal hierin is de samenhang tussen de verschillende bestaansniveaus en de bundeling van levenskracht. Dit wordt in de Surinaamse wintireligie uitgedragen door het benadrukken van de familieverbanden en grotere verwantschapsgroepen (*bere*). Niet alleen heden en verleden worden hier aaneengeregen tot een keten van generaties. Het bewustzijn van deze grotere samenlevingsstructuren wijst de individu erop dat elke handeling die hij onderneemt invloed heeft op de anderen in zijn collectieve bestaan. De winti leren dat er altijd een *bakapaiman* is. Alles kent zijn vergelding, hetzij goed hetzij kwaad. Een ieder is het verplicht om hiermee rekening te houden en een stevige en harmonische basis te bouwen waarop het eigen nageslacht kan voortbouwen. Tegelijkertijd leert contact met de *Kabra* wat het geestelijk uitgangspunt is voor het nageslacht. Immers het zijn de voorouders die zich verbonden hebben aan bepaalde winti die door de generaties heen het wel en wee van het geslacht bepalen. Zoekt men deze aangegeven richting niet en wil men zich niet verankeren in het veld van krachten dan dobert men als een speelbal van de golven over de levensgolven¹⁴⁹. Zaalman is er van overtuigd dat het respectvol omgaan met het culturele erfgoed, de wintitraditie, leidt tot een grotere saamhorigheid in de familie. Dit is vervolgens het fundament waarop de gemeenschapsbanden tussen Afro-Surinamers onderling worden versterkt en er een grotere mate van onderlinge loyaliteit en broederschap zal ontstaan. Deze nu grotendeels marginale groep in de Surinaamse samenleving zal dan beter weerbaar zijn in de strijd om het bestaan en betere resultaten weten te behalen op maatschappelijk, economische en politiek gebied¹⁵⁰. Het fundament waarop alles gebouwd wordt is het geloof in Anana en het onderhouden van de traditie van de ouderen. Alleen op deze manier kan de mens zichzelf werkelijk kennen en kan de Afro-Surinaamse gemeenschap zich volgens Zaalman optimaal ontwikkelen. Het is voor de mens belangrijk om zich kennis te verwerven over het geheel van het bestaan. Als hij leert dat Anana de bron van het leven is en de Totale Wintikracht en inzicht krijgt over zijn plaats in het geheel, vallen alle andere aspecten van het leven op hun plek. In het licht van de geestelijke eenheid met de aspecten van Anana kan de Afro-Surinamer pas echt zijn identiteit bepalen. Want deze is altijd verbonden met de mensen die hem voorgingen en de waarden die zij nalieten voor hun nageslacht. Hun levenservaring, met name in de slaventijd, kan dan als een bron van kracht dienen en hun uithoudingsvermogen als een baken van licht in de duisternis. Saamhorigheid en de samenwerkende krachten van de winti waren toen evenals nu de wijze waarop het leven geleefd dient te worden volgens Zaalman. Zijn missie is daarom het verschaffen van duidelijkheid door het ordenen van het geestelijke leven.

¹⁴⁹ Zaalman, 2006, pp. 63-66; 237-238.

¹⁵⁰ Zaalman, 2006, pp. 65-66.

Conclusie: de opschriftstelling, de transformatie van de Winti

De opschriftstelling van de wintitraditie is een poging om de bestaande verwarring over de achtergronden en interpretatie van voorstellingen op te heffen. Aangaande zijn publicaties heb ik de vraag gesteld op welke wijze Zaalman Winti vastlegt en welke wijze de traditie hierdoor verandert. Het proces heb ik geanalyseerd aan de hand van de aandachtsgebieden in het paradigma van Bellah. Het onderzoek heeft aan het licht gebracht dat de religieuze traditie onvermijdelijk en onmiskenbaar veranderd wordt door het proces van opschriftstelling en canonisering. De drie eerste publicaties van Zaalman, *August een bonoeman*, *Gily en Lise en Mi Abre*, *Mi Abre*, *Mi Kumini-tije*, vormen niet alleen een rijke bron van informatie over de inhoudelijke aspecten van de wintigeloofstraditie, maar zetten tevens een proces van transformatie in werking die de traditie omvormt tot een religieus complex waarin het beschouwelijke aspect nadrukkelijker aanwezig is dan de rituele kenmerken.

De kern van Zaalman's werk is het reorganiseren van de religieuze voorstellingen. De theologie laat een verschuiving zien van een monistisch universum dat bepaald wordt door immanent in de wereld aanwezig zijnde geestelijke wezens, naar de dualistische wereld van een transcendente godheid die alleen met zijn deelaspecten immanent in de wereld werkzaam is. De gefragmenteerde geestelijke wereld van verschillende Afrikaanse en inheemse geestelijke wezens, brengt hij terug tot de ene Totale Wintikracht, de scheppergod Anana Kedyaman Kedyampon. Binnen deze totaliteit zijn de verschillende hiërarchieën van winti te verstaan als manifestaties van de ene goddelijke kracht Anana. Dit brengt ook een verschuiving met zich mee voor de gerichtheid van de religieuze handelingen van de mens. Het is niet langer zo dat de mens in zijn handelen met de geestelijke wereld gericht is op het optimaliseren van de relaties met de winti, zodat beide partijen in deze relaties hun behoeften bevredigd kunnen zien. De verhouding tot Anana staat nu centraal. Het doel van de mens is te komen tot volledige zelfontplooiing door het opklimmen in kennis van de Scheppergod. De verschillende winti zijn nu krachten vanuit Anana waarmee de mens zijn bewustzijn kan verruimen om tot groter begrip te komen van Anana.

Het verleggen van de nadruk van de traditie naar de Scheppergod en daarmee de herinterpretatie van het gehele wintibestel, noodzaakt tot een herdefinitie van de functie van de religieuze specialist, de *bonuman/bonufrow*. Hij of zij is niet langer alleen de rituele specialist en genezer die wordt geraadpleegd voor het uitvoeren van complexe rituelen, maar moet noodzakelijkerwijs zijn functie verdiepen. Hij of zij is nu veelmeer degene die door de eigen levenshouding en levenswandel en door de nauwe band met de geestelijke wereld, anderen de weg wijst naar de

ontvouwing van het eigen geestelijke pad. De specialist dient zijn of haar eigen openbaring van de kennis van Anana te vertalen naar en te verkondigen aan hen die door de winti worden aangeraakt.

De ontbrekende religieuze organisatie en het gebrek aan samenwerking tussen de vele religieuze specialisten die Winti rijk is, moet volgens de visie van Zaalman vervangen worden door een centraal orgaan van voorgangers die zich geroepen weten de ene waarheid over Anana te openbaren, verkondigen en bewaken. De herschikking van de geestelijke wereld door deze te herleiden naar de ene Totale Wintikracht, wijst impliciet naar één onderliggende waarheid over Anana, de winti en de menselijke situatie. Deze ene waarheid kan alleen dan standhouden wanneer er een religieuze autoriteit bestaat die de enig juiste interpretatie aangeeft en waakt over de implementatie hiervan. Zaalman neemt hier zelf het voortouw in met zijn publicaties. Hij verkiest het criterium van rationaliteit boven dat van overlevering om de inhoudelijke logica en coherentie van de wintivoorstellingen te hervinden. De claim van de Afrikaanse oorsprong, verwoord door het strategisch gebruik van Afrikaanse uitdrukkingen en de Surinaamse zegswijzen, is het instrument waarmee hij zijn autoriteit wil doen gelden en zijn interpretatie als waarheid wil vestigen.

Winti is vanaf het moment dat de eerste contouren van de religieuze traditie zich begonnen af te tekenen altijd verbonden geweest met het hervinden van de eigen identiteit van de ontheemde Afrikanen. De wintitraditie is evenwel door de geschiedenis van slavernij en koloniale onderdrukking een cultuuronderdeel geworden dat weliswaar altijd een instrument was in de emancipatie van de creoolse bevolkingsgroep, maar aanhoudend omgeven is geweest met negatieve connotaties. Zaalman wil door het expliciet benoemen van Winti als religie, met een coherente geloofsinhoud die logisch verklaard kan worden, met een structuur van religieuze gezagsdragers die duidelijk omschreven taken hebben en een overkoepelende structuur die de het geheel bewaakt – aangeven dat de eigen creoolse cultuurelementen een bron kunnen zijn van kracht en een kompas kunnen zijn om de toekomst mee te bouwen. Hij stelt dat juist het veelbewogen verleden in de vorm van en met behulp van de winti (waaronder ook de *bakaseisma*), de wortel is van waaruit iedereen collectief en individueel zijn identiteit vaststelt. Juist door zich bewust te verbinden met de eigen Afrikaanse religieuze achtergrond hervindt men zijn plaats en richting in het leven.

De herschikking van de geestelijke wereld, de *sreka* van de winti, luidt de transformatie in van *wintikulturu* naar *wintibribi*, en van creool naar *Afrikansranansma*.

*Woordenlijst Srananwoorden*¹⁵¹

<i>Afkodrei</i> (ook <i>Afkodré</i>)	Afgoderij (oude aanduiding van Winti)
<i>Afikansrananman</i>	Afrikaanse Surinamers (moderne benaming voor creool)
<i>Akra</i> (<i>kra</i>),	Ik- element in de geestelijke structuur van de mens
<i>Anana</i>	Naam van de Scheppergod in Winti, zie ook Nana Kedianan Kedianan
<i>B'Akradjima</i>	Reservoir waarin het verleden bewaard wordt en zich kan manifesteren
<i>Bakra winti</i>	Nederlandse winti (verschijnsel van Nederlandse geest uit vervlogen tijden, die zich manifesteert in de trance)
<i>Bakapaiman</i>	Vergelding van daden in dit leven of het leven van het nageslacht
<i>Bakasma</i> (ook <i>Bakasama</i>)	Het voorgeslacht
<i>Bakaseisma</i> (ook <i>Bakaseisama</i>)	De voorouders,
<i>Bakru</i> .	Dwergachtige persoonlijke manifestatie van het kwaad
<i>Banya</i>	Bepaald soort dans
<i>Banyaneti</i>	Ritueel dansspel voor de voorouders
<i>Basrawinti</i>	Winti die ontstaan zijn uit het samenkomen van Afrikaanse goden en inheemse goden
<i>Begi</i> (ook <i>bedji</i>)	Plengoffer met water vergezeld van een mondeling verzoek
<i>Begimof</i>	Woorden van het gebed
<i>Bere</i>	Verwantschapsgroepen (mn bij marrons)
<i>Bigi suma</i> ,	Volwassen persoon (ouder dan 50)
<i>Bigi uma</i>	Volwassen vrouw (ouder dan 50)
<i>Blaka</i>	Zwart
<i>Boiti</i>	Buitenplaatsen
<i>Bonu</i>	Tovenarij (vaak gebruikt voor de negatieve kant van Winti, maar ook algemeen: dat wat te maken heeft met Winti)
<i>Bonufrow</i>	Vrouwelijke <i>bonuman</i>
<i>Bonuman</i> ,	Ritueel specialist in Winti
<i>Bosiwinti</i> ,	De winti van het bosdomein
<i>Bungadu</i>	Beschermgeesten (synoniem voor de <i>Djodyo</i>)
<i>Datra siki</i>	Doktersziekte (ook <i>Gado siki</i> , een ziekte van God) , ziekte die genezen kan worden door de reguliere westerse geneeskunde
<i>Den fosten</i> (ook <i>fositin</i>) <i>sani</i>	De vroegere gebruiken, de dingen van vroeger
<i>Den sani di e tyari m?</i> ,	De zaken die mij ondersteunen
<i>Dof</i>	werkruimte van de <i>bonuman</i>
<i>Doti</i>	Grond, aarde
<i>Doti skin</i> ,	Geestelijke verontreiniging van het lijf
<i>Dresi</i>	(kruiden-)geneesmiddel
<i>Dresiman</i>	kruidengenezers

¹⁵¹ Spelling aangehouden zoals opgenomen in Blanker, J.C.M en J. Dubbeldam, *Prisma woordenboek Sranangtongo – Nederlands; Nederlands – Sranangtongo*, Utrecht: Het Spectrum B.V., 2005 (2^e druk). Tussenhaakjes staat de spelling aangegeven zoals deze ook voorkomt bij J. Zaalman.

<i>Dyodyo,</i>	Geestelijke pleegvader en –moeder (ook: <i>kweki papa</i> en de <i>kweki mama</i> , zelfde betekenis)
<i>Famiri sani</i>	Familiezaken, familiaangelegenheden
<i>Fanowdu</i>	noodzakelijkheid (synoniem voor Winti)
<i>Fula (ook foela)</i>	Sproeioffer met water of met alcohol
<i>Fyofyo (ook fjofo)</i>	Geestelijke aandoening veroorzaakt door ruzie in de familie
<i>Gronwinti (ook goronwinti)</i>	De grondwinti
<i>Granman</i>	Grootopperhoofd of stamhoofd van een marronvolk in Suriname, gesteld boven de chiefs die het dagelijks bestuur van een dorp hebben. Elk volk (Nyuka, Saramakka, Paramaka, Matawai, Kwinti) heeft zijn eigen granman.
<i>Hebi</i>	Geestelijke zware last in Winti, veroorzaakt door nog niet vereffende overtreding
<i>Jampanesi winti</i>	Javaanse winti, herkenbaar aan hetgeen hij vraagt van zijn medium
<i>Indjiwinti</i>	Indiaanse winti, meestal in Winti opgenomen indiaanse godheid
<i>Yeye (ook jeje)</i>	Ego-element van de geest, de persoonlijkheid, zie <i>akra/ kra</i>
<i>Kabra</i>	De voorouders
<i>Kanga,</i>	Spel en zang, meestal uit de slaventijd
<i>Kaseri</i>	rein of puur
<i>Kra (ook Akra),</i>	Ik- element in de geestelijke structuur van de mens
<i>Kinadei</i>	In acht nemen van bepaalde dag, waarop geen werk wordt verricht
<i>Komparsi</i>	Algemene bijeenkomst in het kader van Winti
<i>Konmakandra</i>	Bijeenkomst
<i>Krien Konsiënsie (ook Krin Konsensi)</i>	Helder Inzicht, naam van de stichting van Robert Wijdenbosch
<i>Kroi</i>	Betoveren, meestal gebruikt voor het via magische middelen proberen om de geest van een beminde te binden.
<i>Kromanti obia</i>	Oorlogskracht
<i>Kromanti of tapuwinti</i>	Luchtgoden afkomstig uit Afrika (vgl Ghana regio Kromanti/Cumanti)
<i>Krutu oso</i>	Vergaderruimte,
<i>Kuli winti</i>	Hindoestaanse winti
<i>Kulturu.</i>	Cultuuruitingen (vaker: synoniem voor Winti)
<i>Kulturukonmakandra</i>	Culturele bijeenkomsten
<i>Kunu</i>	Erfvloek veroorzaakt door het vertoornen van de winti, door het veronachtzamen van taboes.
<i>Laku</i>	Traditioneel zang- en dansspel
<i>Luku</i>	Divinatie, waarzeggerij (aanvang van rituele procedure in Winti)
<i>Lukiman</i>	Ziener, waarzegger
<i>Mama fu a doti</i>	De Moeder van de grond (De Aardegodin), Aisa (ook Ma Aisa, Awanaisa)

Mandi	Vertoorndheid van de winti
Mi sreffi	Ikzelf (de mens zelf), volgens Zaalman een deel van de 'drieënheden', Anana – ik – Bungado (geestelijke ouders)
Nana Keedy Anaa Keedy Ampon (ook <i>Anana Kedyaman</i>) Kedyampon, Anana Kedoeaman Kedoeapon, Anana Kedjaman Kedjanpo) Negrekondre winti nengri siki'	Hij die zowel boven als beneden ondersteunt, de Scheppergod in Winti
Nenseki Obia.	Afrikaanse winti, zoals de Kromantiwinti Lett. neger ziekte, aandoening veroorzaakt door een verstoorde balans door geestelijke waken waarvoor een <i>bonuman</i> moet worden geraadpleegd. Het geïncarneerde deel van eerder levende personen. Geestelijke entiteit samengesteld uit verschillende winti of een vooroudergeest (vgl. de Tata Kwasi van de <i>bonuman</i> August), speciale kracht die in aan een persoon of een voorwerp (amulet) kan worden verbonden, geheel van rituelen dat verband houdt met bovenstaande.
Obiaman	Religieus specialist in Winti die zich bezighoudt met het bedwingen, vormen en uitdelen van bepaalde krachten.
Ondrofeni Ondrofeni sa leri yu Ondrokampu Opopresi	Ondervinding Lett. Je zult het leren door ondervinding. buitenwerkplaats van de <i>bonuman</i> , onder een overkapping Open plek in plantagedorp speciaal voor het doen van Wintibenodigdheden (rituelen)
pai man, bai man	Lett. Wie betaalt, heeft gekocht. Uitdrukking die verwijst naar het principe van vergelding.
Posu	Altaar in Winti, kan binnenshuis of buitenshuis worden opgericht. Buitenshuis meestal aan de voet van een grote boom of bij een kruispunt.
Prati lobi Pranasi (ook prenasi) Profen Pur'blaka ritueel	chtscheiding plantagedorp Stamvader, de niet gedoopte voorouders Het <i>pur'blaka</i> ritueel is een ritueel waarbij de geest van de overledene gereinigd moet worden van allerlei tijdens het leven opgedane negatieve krachten.
Redi Sabi Sabi diri, San bai musu fu pai. San pai ben bai Sarpusikrosi Sma mofu	Rood kennis Lett. kennis komt met een prijs (nl. ondervinding) Wat gekocht is, moet worden betaald. Wat wordt betaald, is blijkbaar gekocht Bepaalde soort katoen, gebruikt bij wintirituelen Roddel en achterklap, kan in Winti ook ziekte veroorzaken.
Snesi winti	Chinese geestelijke entiteit die zich manifesteert in de wintitrance.
Sranan (ook Sranantongo) Sreka	Surinaamse taal, Suriname Het ordenen van de geestelijke wereld, alles op de juiste plaats (her-) schikken.
Suma bai, mu pai Susa	Hij die koopt moet betalen Soort rituele dans (creools)

<i>Tak'mofa</i>	een mondeling verzoek aan de winti
<i>Taki-taki</i>	Lett. Gebrabbel, oude benaming van de Surinaamse taal
<i>Tapu</i>	amulet (zie ook <i>obia</i>)
Tata Kwasi	De werkzame kracht van de bonuman August, manifestatie van iemand uit het voorgeslacht van August. Kwasi is de (rituele) mannen naam voor hen die op Zondag geboren zijn.
Tata Tinsensi	Lett. Vader Dubbeltje. Werkzame kracht van August, assistent van Tata Kwasi.
<i>Trefu</i>	Het zich onthouden van bepaalde spijzen, taboe.
<i>Wasi</i>	Rituele wassing in Winti
<i>Wasi prati</i>	Wassing om geestelijke entiteiten van elkaar te scheiden.
<i>Watra</i>	Water, hier in het bijzonder het water dat wordt geplengd voor de goden bij een <i>begi</i> .
<i>Watrawenu</i>	Geestelijke wezens van het waterdomein.
<i>Weti</i>	wit (
<i>Wie Eegie Sanie'</i> (ook <i>Wi Egi Sani</i> of <i>W.E.S.</i>)	Onze eigen dingen, Onze eigen zaak. Naam van nationalistische beweging uit 1953 o.l.v. Eddy Bruma.
<i>Winti</i>	Geestelijke entiteit, geheel van activiteiten die verband houden met de verering van de geestelijke entiteiten; wind, lucht/adem.
<i>Winti oso</i>	Wintitempel, Winti kent niet echt een tempel of centrale plaats voor eredienst. Gedoeld wordt op ruimten die in de moderne tijd worden gereserveerd voor wintibijeenkomsten.
<i>Wintibribi</i>	Wintireligie (vooral bij Zaalman om aan te geven dat hij spreekt over een religie en niet over een verzameling culturele verschijnselen).
<i>Wintiprei</i> (ook <i>wintipré</i>)	Dansavond waarbij de winti worden uitgenodigd om te participeren.
<i>Wisi</i>	Zwarte magie, de duistere kant van Winti, beheksing; negatieve rituelen die de bedoeling hebben anderen te manipuleren.
<i>Wortu</i>	Woorden, in het bijzonder van een gebed.
<i>Wroko</i>	Reeks rituele handelingen in de wintitraditie.
<i>Yorka</i>	Geesten van de overledenen, deel van de geestelijke structuur van de mens dat na overlijden naar het dodenrijk gaat en zich voegt bij het voorgeslacht.

Literatuurlijst

- Bellah, Robert N. "Religious Evolution" in *American Sociological Review*, 1964, vol. 29, no.3, pp. 358-374.
- Blanker, J.C.M. en J. Dubbeldam *Prisma woordenboek Sranantongo*, Utrecht: Spectrum, 2005.
- Cairo, Edgar *Kollektieve schuld of wel Famir'man sani*, Baarn: Het Wereldvenster, 1976.
- Courlander, Harold *A Treasury of Afro-American Folklore. The oral literature, traditions, recollections, legends, tales, songs, religious beliefs, customs, sayings, and humor of people of African descent in the Americas*, New York: Crown Publishers Inc., 1976, pp.189-204.
- Dors, Ruth "Winti in Flora-B: van Afkodré tot Afro-Surinaamse identiteit" in Edwin K. Marshall (red.) *Engagement en distantie. Wetenschap in vele facetten. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. Humphrey E. Lamur t.g.v. zijn emiraat als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam*, Amsterdam: NiNsee, 2006, pp. 119-138.
- Eersel, Ch.H. en C.R. Muler "Winti, ... Alles of niets?" in *Verbum*, 1993, vol. 60, no.6, pp.101-105.
- Fernandez Olmos, M. en E. Paravisini-Gebert *Creole Religions of the Caribbean. An introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York: New York University Press, 2003, pp. 9-13.
- Fillet, Mark "Gejaagd door de Wind. Winti, een manier van Leven" in *Bijeen*, 1995, vol. 28, no. 9, pp.24-36.
- Gobardhan-Rambocus, Lila "Berichten over de Surinaams-Creoolse cultuur: hoe werd er over deze cultuur geschreven?", in *Interactie*, Paramaribo: Anton de Kom Universiteit, 2003, vol.6, pp. 3-19.
- Groot, Silvia W. De *Surinaamse Granman in Afrika. Vier grootopperhoofden bezoeken het land van hun voorouders*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum,1974.
- Haak, Arjan van den "Winti een positieve religie" in *Parbode*, 2007, vol. 2, nr.10, pp.22-26.
- Hira, Sandew S. *Van Priary tot en met De Kom. De geschiedenis van het verzet in Suriname, 1630-1940*, Rotterdam: Futile, 1982; pp. 85-95.
- Jansen van Galen, Jan *Hetenachtsdroom. Suriname, erfenis van de slavernij*, Amsterdam/Antwerpen: Contact, 2000: pp.184-188.

- Jap-A-Joe, Harold “It started on the other side: continuity and creativity in Afro-Caribbean culture” in Edwin K. Marshall (red.) *Engagement en distantie. Wetenschap in vele facetten. Opstellen aangeboden aan Prof.dr.Humphrey E. Lamur ter gelegenheid van zijn emiraat als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam*, 2006, pp. 85-101.
- Jenners, Konrad en Gerard Wieggers (red.), “Inleiding” in *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, pp. 1-20.
- Jong, M. de “Oraliteit en Schriftcultuur” in R.E.V. Stuip en C. Vellekoop (red.), *Oraliteit en Schriftcultuur*, Hilversum: Verloren, 1993, pp. 10-15.
- Kempen, Michiel van *Een geschiedenis van de Surinaamse literatuur. Deel II*, Breda: De Geus, 2003, pp. 871-873.
- Kishani, B.T. “The Comparative role of Orality and Writing” in *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*, 1985, no.136, pp. 68-80.
- Kreukels, Katja “Winti je voelt het wel, maar je ziet het niet”, in *Bijeen*, 2002, vo.35, no.9, pp.44-47.
- Marshall, Edwin *Ontstaan en Ontwikkeling van het Surinaamse Nationalisme. Natievorming als opgave*. Delft: Eburon, 2003 (proefschrift)
- Marshall, Edwin “Kolonialisme, huidskleur en Wie Eegie Sanie” in *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek*, 2005, vol.1, pp 106-114.
- Mintz, Sidney W. en Richard Price, *De geboorte van de Afrikaans-Amerikaanse cultuur*, Leiden: uitg. KITLV, 2003, pp.46-48.
- Motta, Roberto “The Churchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of the African Religious Memory in Brazil, in Peter B. Clarke *New trends and developments in African religions*, Westport: Greenwood Press, 1998, pp. 45-58.
- Muler, C.R. “Winti een pleidooi voor een dialoog” in F.E.R. Derveld en H. Noordegraaf (red.), *Winti-religie. Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*, Amersfoort/Leuven: De Horstink, pp.73-84.
- Nie, G. de “De kracht van wat in het boek gezegd wordt: woord, schrift en teken in zesde eeuws Gallië” in R.E.V. Stuip en C. Vellekoop, *Oraliteit en Schriftcultuur*, Hilversum: Verloren, 1993, pp. 63-88.
- Pakosie, André “Het binnenlandse aspect van Winti” in *Miniconferentie over Winti*, Amsterdam: Sober, 1992: 33-36.
- Pelswijk, Lesda “Velen weten niet wat Winti omvat”, in *De Ware Tijd*, 21 november 2006.

- Pijl, Yvon van der “Een klein verhaal over Winti”, in *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*, 2002, vol. 21, no. 1, pp. 76-89.
- Pijl, Yvon van der *Levende-Doden. Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw*, Leiden: Rozenberg Publishers, 2007: pp. 99-164.
- Pijl, Yvon van der “Room to roam: Afro-Surinamese identifications and the Creole multiple self”, in *Focaal – European Journal of Anthropology*, 2003 (42): 105-114.
- Platvoet, Jan *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, Den Haag, e.a: Mouton Publishers, 1982, pp. 29-30, 44-48.
- Price, Richard Richard Price, “Afro-Surinamese Religions”, in Lindsay Jones (ed.) (Mircea Eliade), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.), Detroit Michigan (etc.): Macmillan Reference USA, Thomas Gale, cop. 2005 (1987); pp.125- 127.
- Robinson, Alonford J. jr. “The Middle Passage” in Kwame A. Appiah en Henry L. Gates jr. (red.) *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York: Basic Civitas Books, 1999; p. 1302.
- Schiller, Anne *Small Sacrifices: religious change and cultural identity among the Ngaju of Indonesia*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1997: pp. 3-10, 109-146.
- Schipper, Mineke *Afrikaanse Letterkunde: tradities, genres, auteurs en ontwikkelingen in de literatuur van Afrika ten zuiden van de Sahara*, Utrecht: Spectrum/Den Haag: Novib, 1990 (2^e herziene druk; 1^e druk 1990), pp. 1-17.
- Simons, Jan “Winti in Nederland. Ter inleiding” in *Verbum. Tijdschrift voor levensbeschouwelijke vorming van jongeren*, 's-Hertogenbosch: Katholiek Pedagogisch Centrum, oktober 1993, Jrg.60, nr.6; pp.93-95.
- Stephen, Henri J.M. *Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*, Amsterdam: Karnak, 1998.
- Stephen, Henri, J.M. *Winti. Levenshouding en religie*, Kampen: Kok, Serie Wegwijs, 2002
- Suttles, William. C. jr. “African Religious survivals as factors in American slave revolts” in *The Journal of Negro History*, vol. 56, no. 2, april 1971, pp.97-104.
- Ter Borg, M.B. “Canonisering tussen universalisme en particularisme” in Konrad Jenners en Gerard Wiegers, *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, pp.81-92.

- Ter Borg, M.B. “De canon als machtsinstrument” in Jenners, Konrad en Gerard Wiegers (red.), *Heilig boek en religieus gezag: het ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, Kampen: Kok, 1998, pp. 69-80
- Thoden van Velzen, H.U.E. en W.van Wetering, *In the shadow of the Oracle. Religion as Politics in s Suriname Maroon Society*, Long Grove: Waveland Press, 2004.
- Venema, Tijno *Famiri nanga Kulturru. Creoolse sociale verboudingen en Winti in Amsterdam*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1992.
- Vernooij, Joop “Going for Identity. The Case of the Creoles of Suriname” in Ad Borsboom en Frans Jespers (red.), *Identity and Religion: A Multidisciplinary Approach*, Saarbrücken: Verl. Für Entwicklungspolitik, 2002: 155-184.
- Vernooij, Joop “God weet waarom Hij de kikker geen staart heeft gegeven. Religie en het Caribische gebied” in *Wereld en Zending*, 2006, vol. 35, no. 1, pp. 62-76.
- Vroemen, Jacques “Het bos heeft mij gedoopt. Gesprek met de Surinaamse bonuman Georges Barron” in *Bres: keerpunten in mensen en cultuur*, 1990, nr. 44: pp. 76-84.
- Wetering, Wilhelmina van “Winti: een pluriforme religie in een pluriforme samenleving” in F.E.R. Derveld en H. Noordegraaf (red.) *Winti-religie. Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*, Amersfoort/Leuven: De Horstink, 1988, pp. 17-31.
- Wooding, Charles *Winti: Een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname. Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*, Meppel: Krips Repro, 1972.
- Zaalman, Juliën *August, een bonoeman. De beleving van Winti. Vertellingen*. Paramaribo: Ralicon, 2002.
- Zaalman, Juliën *Gily en Lise. De beleving van het geloof in Winti*, Paramaribo: Ralicon, 2005.
- Zaalman, Juliën *Mi Abre, Mi Abre, Mi Kumiti-ye. Winti: Kennis van het Leven*, Paramaribo: Stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi, 2006.

Fotocredit voorpagina:

De vier domeinen van de winti: aarde (goronwinti), water (watrawenu), lucht (tapuwinti) en bos (bosuwinti),

<http://images.google.nl/imgres?imgurl=http://www.mysites.nl/upload2/suriname-vakantie/350002.jpg&imgrefurl=http://suriname-vakantie.mysites.nl/&h=319&w=425&sz=32&hl=nl&start=70&tbnid=7d5mAjaIOSaFcM:&tbnh=95&tbnw=126&prev=/images%3Fq%3DSuriname%26start%3D60%26gbv%3D2%26ndsp%3D20%26hl%3Dnl%26sa%3DN>