

**KARIN M. BOVEN**

**OVERLEVEN  
IN EEN GRENSGEBIED**

Veranderingsprocessen bij de Wayana in Suriname en Frans-Guyana

De serie *Bronnen voor de Studie van Suriname* (BSS) is een uitgave van de *Stichting Instituut ter Bevordering van de Surinamistiek* (IBS) en Rozenberg Publishers, Amsterdam. De Stichting IBS geeft ook in samenwerking met het KITLV te Leiden *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek* uit, dat twee keer per jaar verschijnt.

De serie *Bronnen voor de Studie van Suriname* (BSS) vormt een voortzetting van de *serie Bronnen voor de Studie van Bosnegersamenlevingen* (BSB) later ook genoemd *Bronnen voor de Studie van Afro-Surinaamse Samenlevingen*.

De Stichting IBS stelt zich ten doel de studie op het gebied van de Surinaamse taal, letterkunde, cultuur en geschiedenis te initiëren, te bevorderen en in stand te houden. Jaarlijks organiseert IBS een colloquium over een actueel thema binnen de Surinamistiek.

Informatie over de Stichting IBS, over *Oso, Tijdschrift voor Surinamistiek* en de *Bronnen voor de Studie van Suriname* is ook op het Internet te vinden. Ga hiervoor naar: [www.surinamistiek.nl](http://www.surinamistiek.nl) of [www.surinamistiek.net](http://www.surinamistiek.net).

Redactie van de serie BSS

Dr. A. Bijnaar

Dr. W.S.M. Hoogbergen

Dr. P. Meel

Dr. H. Ramsoedh

Redactiesecretariaat BSS

P. Sanches

Kon. Wilhelminastraat 18

2811 TV Reeuwijk

[bestuur@surinamistiek.nl](mailto:bestuur@surinamistiek.nl)

ISBN: 90 5170 621 9

ISBN: 978 90 5170 621 5

© 2006 IBS, Rozenberg Publishers

Foto omslag: Earl de Beun. Collectie Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden

**OVERLEVEN IN EEN GRENSGEBIED**  
**Veranderingsprocessen bij de Wayana**  
**in Suriname en Frans-Guyana**

Survival in a frontier society  
Processes of change among the Wayana  
in Suriname and French Guyana  
(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht op gezag van de rector magnificus, prof.dr. W. H. Gispen, ingevolge het besluit van het college voor promoties in het openbaar te verdedigen op maandag 4 december des ochtends te 10.30 uur.

door Karin Maria Boven  
geboren op 27 november 1963 te Amsterdam

Promotor: Prof. Dr. G.J. Oostindie  
Co-promotor: Dr. W.S.M. Hoogbergen

*Voor Leana en Sebastiaan*



# Inhoudsopgave

<b>INLEIDING</b>	<b>1</b>
<b>1. KENNISMAKING MET DE WAYANA</b>	<b>9</b>
<b>1.1 Beeldvorming over de Wayana in Suriname</b>	<b>9</b>
1.1.1 Wayanamotieven en -belangen	12
<b>1.2 Theorievorming over Amazonevolken</b>	<b>14</b>
<b>1.3 Een initieel portret van de Wayana</b>	<b>19</b>
<b>1.4 Theoretische benadering</b>	<b>30</b>
1.4.1 Wayana-zijn	30
1.4.2 Centrale vragen en uitgangspunten	32
1.4.3 Veldwerk	34
1.4.4 Opbouw boek	38
<b>2. ALLIANTIES EN OORLOGEN TUSSEN ORINOCO EN AMAZONE</b>	<b>41</b>
<b>2.1 Inheemse bewoning vóór 1492</b>	<b>41</b>
2.1.1 Regionale netwerken; oorlog en handel	44
<b>2.2 Een nieuwe tijd, een nieuwe orde; de periode na 1492</b>	<b>47</b>
2.2.1 De nieuwe wereld; hel of paradijs?	49
2.2.2 Geven en nemen	51
<b>2.3 Hollanders en Inheemsen; burens in de Guyana's</b>	<b>53</b>
2.3.1 Inheems verzet	55
2.3.2 Van autochtoon tot minderheidsgroepering	56
<b>3. ETNOGENESE VAN DE WAYANA</b>	<b>59</b>
<b>3.1 Groepsvorming onder de naam Wayana</b>	<b>59</b>
<b>3.2 Ontmoetingen in de achttiende en negentiende eeuw</b>	<b>62</b>
3.2.1 Kailawa; de legendarische strijder en stamvader	64
<b>3.3 Ontmoetingen met gevluchte slaven</b>	<b>75</b>
3.3.1 Boni en de Alukuyana	76
<b>3.4 De Wayana van de Litani opnieuw in beeld</b>	<b>81</b>
<b>4. REGISTRATIE, KERSTENING EN ZORG; DE PERIODE VANAF 1950</b>	<b>89</b>
<b>4.1 Aantrekkingskracht van de Lawa</b>	<b>89</b>
<b>4.2 Overheidsbemoedeningen</b>	<b>93</b>
4.2.1 Amerikaanse zending	100
4.2.1.1 Een tegenreactie; de Wayanaprofeet	109
<b>4.3 Nieuwe relaties, nieuwe behoeften, andere levensstijl</b>	<b>111</b>
4.3.1 Wayana/Apalai aan de Paru	118

<b>5.</b>	<b>KAWEMHAKAN; EEN SPIEGEL VAN VERANDERING?</b>	<b>121</b>
5.1	Dorpsuiterlijk	121
5.2	De dorpelingen	127
5.3	Sociale relaties	134
5.3.1	Verwantschap, affiniteit, vriendschap en juist gedrag	136
5.3.2	Relaties in de dagelijkse praktijk	140
5.4	Wayana worden; de steekproef	147
<b>6.</b>	<b>VREUGDE EN SPANNINGEN IN DE GEMEENSCHAP</b>	<b>157</b>
6.1	Dorpsopbouw en familiegroepen	157
6.2	Vreugde en spanningen	165
6.2.1	Handelsnetwerken en winkelcentra	174
6.2.2	Conflicten en migratie	179
<b>7.</b>	<b>INHEEMS ZIJN IN HET ONAFHANKELIJKE SURINAME</b>	<b>185</b>
7.1	Inheemse binnenlandse zaken	185
7.1.1	Binnenlands bestuur	187
7.2	Inheemse bewustwording	189
7.3	De binnenlandse oorlog	194
7.3.1	Tucajana Amazones	197
7.3.1.1	Tucajana en Wayana	200
7.3.2	Noodhulp voor Oost-Suriname	203
7.3.3	Rond de verkiezingen van 1991	206
7.4	Na de oorlog; Inheemse emancipatie	209
7.4.1	Ontwikkeling van het binnenland	211
7.4.2	Grondenrechtenproblematiek	215
<b>8.</b>	<b>STROOMVERSNELLINGEN aan de WAYANARIVIEREN (1991-2005)</b>	<b>221</b>
8.1	Een grensgebied	221
8.2	Opnieuw goud aan de Lawa	225
8.2.1	Milieu- en gezondheidsproblemen	226
8.2.2	Inheemsen als goudzoekers	228
8.3	Kansen en bedreigingen	232
8.3.1	Hoop op verbetering rond de verkiezingen van 2000	233
8.3.2	Wayana tussen het Franse Nationale Park en Aluku	237
8.4	Duurzame ontwikkelingen aan de Tapanahoni	240
8.5	Stroomversnellingen aan de Lawa en de Tapanahoni	246
8.5.1	De huidige omvang van de Wayanagroep	248
8.5.2	Wayana-etniciteit opnieuw bezien	251



<b>9.</b>	<b>TEN SLOTTE</b>	<b>257</b>
<b>9.1</b>	<b>Terugblik</b>	<b>257</b>
9.1.1	De centrale vragen opnieuw bekeken	257
9.1.2	Verandering en vernieuwing	258
<b>9.2</b>	<b>Waar staan de Wayana nu?</b>	<b>263</b>
<b>9.3</b>	<b>Toekomstperspectieven</b>	<b>266</b>
<b>Annexen</b>		
1)	Acroniemen	269
2)	Woordenlijst	271
3)	Lijst van figuren en tabellen	278
	<b>Samenvatting</b>	<b>281</b>
	<b>Summary</b>	<b>287</b>
	<b>Literatuur</b>	<b>293</b>
	<b>Dankwoord</b>	<b>321</b>
	<b>Cv auteur</b>	<b>325</b>



## Inleiding

Iedere dag lopen gelovige Wayana met gekamde haren, in ‘nette’ kleren en met Bijbel en liedboek in de hand, naar de kerk van Kawemhakan, een nieuw houten gebouw dicht bij de *airstrip*. Op zondag zitten ze de halve dag in de kerk, inclusief baby’s, onrustige kinderen en een stuk of wat rochelende oudjes. De preek, in het Trio en in het Wayana, duurt meer dan een uur. Kawemhakan is een Wayanadorp, maar Trio uit Kwamalasamutu, strenger in de leer zijn dan de Wayana, leren de Wayana hoe een kerkdienst eruit moet zien. De voorganger is een Wayana van middelbare leeftijd.

De kerkgangers hebben allemaal een eigen Wayanabijbel en lezen de teksten van de preek en de schriftlezingen mee. Die worden afgewisseld en opgeluisterd door christelijke liederen in het Wayana. Een koortje van verlegen naar de grond kijkende jonge Wayanavrouwen klapt tijdens het refrein in de handen. De aanwezigen lijken emotioneel onbewogen. Alsof ze een ingestudeerde rol opvoeren zonder daar iets bij te beleven.<sup>1</sup> Deze serene en plechtige lichaamstaal vormt hierdoor een contrast met de muziek. Iedereen zingt namelijk vreugdevol gestemde teksten, diverse variaties op het – ook bij de Wayana – bekende refrein: ‘Blij blij mijn hartje is zo blij, want Jezus is een vriend van mij.’ De tamboerijnen rinkelen en soms wordt een heuse gitaar bespeeld.

Daar zit je dan als antropoloog. Een kerkdienst. Allerm minst een ‘typisch Wayanaritueel’. De traditionele rituelen die de Wayana via literatuur en kunst binnen en soms zelfs buiten Suriname bekend hebben gemaakt, bleken in het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw bij de Wayana nog nauwelijks te bestaan.

Mij overviel in eerste instantie een gevoel van triestheid; het tafereel dat zich voor mijn ogen voltrok, stemde niet overeen met het overwegend vrolijk gestemde dagelijks leven van de Wayana buiten de kerk. Maar gaandeweg begonnen gevoelens van verwondering en van nieuwsgierigheid te overheersen. Waarom zaten de Wayana daar in die kerk? Wat had hen bewogen hun traditionele rituelen te vervangen door een christelijke kerkdienst? Wat was hieraan voorafgegaan? Welke belangen hadden zij hierbij gehad?

### *Going native*

De Wayana behoren tot de grote groep van Caraïbisch sprekende volken (Gildea 1998; Campbell 1997). Zij leven verspreid over drie landen: Brazilië, Frans-Guyana en Suriname, en bewonen daarbinnen sinds Wayanaheugenis een gebied dat in het oosten begrensd wordt door de Tampok, in het noordwesten door de Tapanahoni en Paloemeu en in het zuiden door de Paru en Jari.

De afmeting van dat leefgebied zou de indruk kunnen wekken dat het hier om een omvangrijk volk gaat. Niets is minder waar. Het aantal Wayana schommelt tussen de 1.200 en 1.500 personen, en voor zover in de oude bronnen valt na te gaan, is de groep altijd van bescheiden omvang geweest. In haar grootste omvang heeft de groep mogelijk een totaal

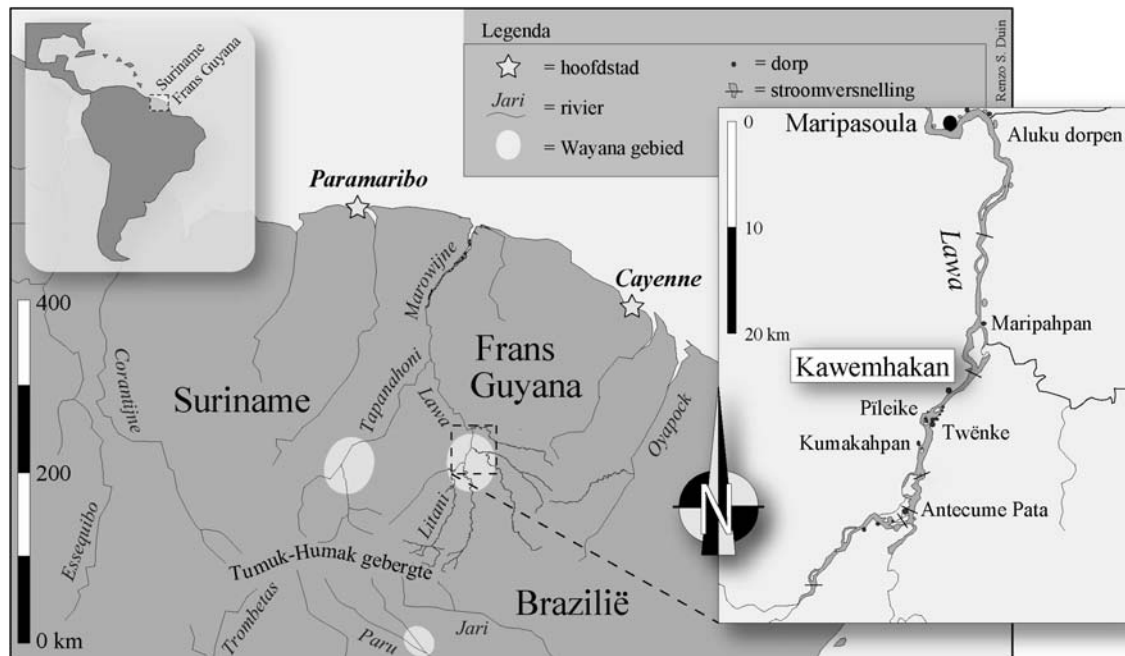
---

<sup>1</sup> Het beheersen van emoties is een belangrijk aspect van wat de Wayana onder juist gedrag verstaan (zie ook hoofdstuk 5). Door emotie niet af te schermen kan een geest binnendringen en ziekte ontstaan. De Goeje (1943b: 23) schrijft hierover: ‘when the person [...] is too sensitive, too receptive, that outside influence may over-excite the corresponding principle in himself; the natural harmony between the spirits of his body is then disturbed and this reveals itself in disease.’ Ook kinderen worden voortdurend gewezen op het beheersen van hun emoties. Zij leren niet hard te huilen of te schreeuwen, omdat anders een geest hen komt halen. Dit heeft zeker effect; in westerse ogen gedragen de kinderen zich opmerkelijk rustig en beheerst.

## INLEIDING

van 3.000-4.000 personen geteld (Leblond 1813). ‘Wayana’ is feitelijk een verzamelnaam voor diverse etnische groepen die zich vanaf het einde van de achttiende eeuw, waarschijnlijk om hun overlevingskansen te vergroten, onder één autonoom hebben samengevoegd.<sup>2</sup>

*Figuur 0.1 De huidige Wayana leefgebieden*



*Bron: eigen data bewerkt door Renzo Duin*

Mijn eerste contacten met de Wayana legde ik in 1986, als studente culturele antropologie. Met twee medestudenten uit Utrecht deed ik een afstudeeronderzoek in Suriname. Mijn eigen verwachtingen over mijn onderzoek waren vóór mijn vertrek deels gebaseerd op enigszins romantische *going native* perspectieven, zoals in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw vastgelegd in de populaire werken van bijvoorbeeld Carlos Castaneda (1974, 1988) en Florinda Donner (1982), maar ook op de befaamde publicaties over de Yanomami van Lizot (1985) en Chagnon (1983). Mijn visie op de Inheemse samenlevingen van het Amazonegebied was grotendeels gevormd door de antropologische publicaties van Lévi-Strauss (1981, 1985, 1986), C. Hugh-Jones (1978), S. Hugh-Jones (1979), Henley (1982), Descola (1986), Reichel-Dolmatoff (1971, 1975, 1978), Dumont (1978), Seeger (1981), Chaumeil (1983), Posey (1984a&b, 1985) en andere *like-minded* onderzoekers. In deze boeken lag overwegend de nadruk op eenheid, structuur en harmonie en op de collectieve, in tegenstelling tot individualistische, aspecten van de Inheemse samenlevingen in het Amazonegebied.

Over de specifieke Guyanese respectievelijk Surinaamse situatie baseerde ik mijn kennis op de werken van Basso (1977), Im Thurn (1883), Rivière (1963, 1984) en Butt Colson (1964, 1973), de oudere Suriname‘kenners’ zoals De Goeje (1906, 1908a&b, 1941, 1942, 1943a&b), Ahlbrinck (1931, 1956), de gebroeders Penard (1907-08), Brett (1868) en Van Coll (1903) en de recentere werken van Kloos (1968, 1972) en Jara & Magaña (1982, 1983, 1985), maar ook van Helman (1983). Deze overwegend oudere bronnen bleken echter niet up-to-date te zijn met de verregaande veranderingen die zich in de jaren tachtig van de vorige eeuw met name in het binnenland van Suriname voltrokken. Omdat het bin-

<sup>2</sup> Zie met name hoofdstuk 3.

nenland grotendeels ontoegankelijk was geworden, vond er nauwelijks meer onderzoek plaats onder de Inheemse volken van Suriname.<sup>3</sup> Dit was voor mij een rechtvaardiging voor nader onderzoek. In juni 1986 vloog ik richting Zuid-Amerika.<sup>4</sup>

Wat ik daar zag, was boven verwachting. Het tropische Amazoneregenwoud – waar het merendeel van de Inheemse volken van Suriname leeft – bleek dicht, divers, enorm rijk en onbegrensd. Bovenal werd ik getroffen door de overweldigende pracht van het oerwoud. Ik meende datgene te herkennen waarover ik had gelezen in *Het Trieste der Tropen* (Lévi-Strauss 1985), *Under the Rainbow* (Dumont 1976) en *The Palm and the Pleiades* (Hugh-Jones 1979).

Tijdens mijn veldwerk, eerst bij de Arowakken van Powaka, wonend in de savannegordel zo'n vijftig kilometer ten zuiden van Paramaribo en later bij de Wayana in het dichte Amazonewoud, bleken de beschrijvingen over de Inheemse samenlevingen die mijn beeldvorming in Nederland tijdens mijn studieperiode hadden bepaald, al snel niet te stroken met de realiteit. De Inheemsen in het binnenland van Suriname bleken verwickeld in een harde, sterk individualistisch getinte overlevingsstrijd, met weinig tot geen harmonie, collectiviteit of eenheid. Het leven in deze Inheemse gemeenschappen was anders dan ik had verondersteld. Er bestonden conflictsituaties tussen individuen, families, dorpen en etnische groepen. Die waren er altijd al geweest, maar varieerden, door de tijd heen, in intensiteit en in schaal. 'Heterogeniteit', 'dynamiek', 'conflict', 'individualisme' en 'overleving' bleken uiteindelijk begrippen die de werkelijkheid beter benaderden dan 'harmonie', 'collectiviteit' en 'eenheid'.

Kort na mijn aankomst in Suriname brak een gewapende strijd uit. Die speelde zich af tussen het Nationaal Leger van Suriname onder leiding van Desi Bouterse en rebellerende Marrons<sup>5</sup>, met name Aukaners, onder leiding van Ronnie Brunswijk. Deze strijd, in Suriname beter bekend als de binnenlandse oorlog, zou uiteindelijk zes jaar duren.<sup>6</sup> Aan de basis daarvan lag een eerder conflict tussen legerleider Bouterse en Brunswijk. Brunswijk zou in 1984 ontslagen zijn vanwege 'ondisciplinair' gedrag en zinde op wraak (zie verder onder andere Price 1995; Volker 1998; Buddingh' 1999; De Vries 2005).<sup>7</sup>

De gevechtshandelingen verspreidden zich in snel tempo over het land en deden velen op de vlucht slaan, ook de bevolking van het Arowakse dorp Powaka, waar ik op dat moment veldwerk deed. De zeer nabij gelegen Carolinabrug over de Surinamerivier bleek een belangrijke locatie in de binnenlandse strijd (De Vries 2005: 11). Barricades werden in de nabijheid van het dorp opgeworpen en zowel soldaten van het Nationaal Leger als leden van het Jungle Commando hielden zich in het omringende bos op. De bevolking van dit overigens als pro-Bouterse bekendstaande dorp<sup>8</sup> vertrok uiteindelijk grotendeels naar de hoofdstad Paramaribo. Gezien alle onrust, verdriet en verpaupering die de situatie met zich meebracht, had voortzetting van het verzamelen van gegevens over medicinale planten en hun gebruik en oude Arowakse verhalen (Boven et al. 1989: 143-150) noch voor ons als

<sup>3</sup> In tegenstelling tot Frans-Guyana, waar de Wayana redelijk in de belangstelling stonden: Chodkiewisz (1980, 1981, 1983); Schoepf (1971, 1972, 1976, 1979, 1985, 1987) en het echtpaar Grenand (1979, 1985a) pakten na Hurault de draad met betrekking tot de Wayana in Frans-Guyana op. Ook diverse journalisten hadden belangstelling voor Frans-Guyana, zoals Aubert (1972), Devillers (1983) en Bruwier (1991).

<sup>4</sup> Ik reisde met twee mede-studenten: Mirjam van Nie en Britta Veth. Wij verbleven gezamenlijk in het onderzoeksgebied.

<sup>5</sup> Gevluchte slaven. Het woord 'Marron' is afgeleid van het Spaanse *cimarron*, dat oorspronkelijk weggelopen vee betekent. Later werden de gevluchte slaven ermee aangeduid. Het kreeg de bijbetekenis van woest, ontembaar (Hoogbergen 1985: 490).

<sup>6</sup> Andere gebruikte termen zijn 'intern conflict', 'de gewapende strijd', 'de vuile oorlog', 'het Brunswijk-conflict' en het 'Jungle Commando conflict'.

<sup>7</sup> In hoofdstuk 7 kom ik uitgebreid terug op de binnenlandse oorlog.

<sup>8</sup> Zie ook het verslag in *Haagse Post Extra* 1981: 36-38 van het bezoek van de Nationale Militaire Raad (NMR) aan het dorp vanwege de strijd tegen de oude orde en het oprichten van Volkscomités.

onderzoekers, noch voor de informanten, veel zin meer. We besloten het dorp te verlaten en het onderzoek voort te zetten in Frans-Guyana.

Maar dat was niet zo eenvoudig. In Frans-Guyana moest eerst toestemming worden verkregen voor onderzoek; de Wayana leven in dit buurland van Suriname namelijk in een beschermd gebied en zijn daarom niet, zoals aan de Surinaamse kant wel het geval is, voor eenieder toegankelijk. Na weken van wachten en wanhopen gaf een ‘ballotagecommissie’ waarin ook het onderzoeksechtbaar Pierre en Françoise Grenand (1979, 1985a&b) zitting had de vergunning vrij voor een verblijf onder de Wayana aan de Lawa.<sup>9</sup>

Bij de Wayana, één van de kleinere Inheemse groepen van Suriname (er zijn er in totaal acht; Carlin & Boven 2002: 37), waren de gevolgen van de binnenlandse oorlog in eerste instantie minder direct voelbaar. Maar vanwege de gespannen situatie bleef mijn veldwerk onder de Wayana aanvankelijk beperkt tot een periode van twee maanden (december 1986-februari 1987). In die tijd werkte ik met medestudente Mirjam van Nie voornamelijk met *pïyai*'s, de sjamanen, en bestudeerden wij de relatie tussen ziekte en geestenwereld (Boven & Van Nie 1988: 3-19). De bevindingen wekten mijn interesse en nieuwsgierigheid zodanig dat ik na mijn afstuderen (Boven & Van Nie 1988) uitkeek naar een volgende veldwerkperiode onder de Wayana aan de Lawa.

### *Verdieping en vriendschap*

De hernieuwde kennismaking met de Wayana vond plaats tijdens mijn tweede veldbezoek in 1990. Voor mijzelf stond dit vooral in het teken van verdieping, maar ook van vriendschap en vertrouwen. Al bij aankomst in het dorp Kulumuli<sup>10</sup> riep één van de Wayana vanaf de kant, in uitstekend Frans overigens: ‘Hé, Karin (uitgesproken als Kalèn), ben je teruggekomen?’ De toonzetting was open en vriendelijk, uitnodigend zelfs, en typisch Wayana.

Tijdens dit tweede verblijf in het Wayanagebied, waar ik door de voortdurende oorlog weer via Frans-Guyana was heen gereisd, bleek de situatie aan de Surinaamse kant van de Lawa, nijpender te zijn geworden. Veel Wayana probeerden te ‘emigreren’ naar Frans-Guyana, naar de overkant van de rivier, een moeizaam en langdurig proces. De toch al armoedige infrastructurele voorzieningen, zoals elektriciteit en waterleiding, zouden aan Surinaamse zijde definitief uitvallen en er waren geen bevoegde leerkrachten meer om het onderwijs voor de kinderen te verzorgen. Iedereen die ooit als niet-Wayana werkzaam was geweest in het binnenland aan de Surinaamse kant, was ondertussen gevlucht. De uitgezonden Nederlanders waren naar Nederland teruggekeerd. Er was gebrek aan medicijnen terwijl het aantal malariagevallen juist schrikbarend toenam. Bovenal heerste onder de Surinaamse Wayana een sfeer van onzekerheid. Onzekerheid omdat men nauwelijks begreep wat er gaande was en geen idee had over wat men verder nog kon verwachten. Ook de in het gebied aanwezige Fransen begrepen weinig van het binnenlands conflict. Zij vroegen me herhaaldelijk wanneer Nederland zou ingrijpen. Frankrijk, zo stelden ze, hoefde de interne problemen van Suriname (en dus van Nederland) toch niet op te vangen (zie ook De Vries 2005: 62-63)?<sup>11</sup>

<sup>9</sup> De Lawa is een deel van de bovenstroom van de grensrivier tussen Suriname en Frans-Guyana, die benedenstrooms Marowijne heet en aan de bron door de Wayana Aletani, door anderen Litani, wordt genoemd.

<sup>10</sup> Het dorp Kulumuli (= riet) is ook bekend als Twenkë. Het Franse dorp is vernoemd naar de oude leider Twenkë, die in 1990 nog in leven was. Kulumuli ligt op een eilandje in de Lawa, een kleine tien minuten varen stroomopwaarts van het dorp Kawemhakan waar ik voor langere tijd zou verblijven.

<sup>11</sup> Dat Suriname al sinds 1975 een onafhankelijke republiek was, wisten veel in het gebied aanwezige Fransen niet. Zij dachten dat tussen Suriname en Nederland een relatie bestond als tussen Frankrijk en Frans-Guyana, namelijk Suriname als overzees gebiedsdeel van Nederland. Als gevolg daarvan verweten zij Nederland laksheid.

Het gevoel van onzekerheid onder de bevolking werd op een bepaald moment versterkt door de vlucht van een groot deel van het buurvolk de Trio richting Brazilië. Met name het dorp Tëpu, gelegen aan de Tapanahoni, was op een gegeven moment voor een groot deel verlaten. De binnenlandse oorlog breidde zich uit en trok steeds meer partijen in de strijd. Leider van het Jungle Commando Brunswijk meende aanspraak te kunnen maken op de sympathie van de Wayana omdat ze aan 'zijn' rivieren de Marowijne en Tapanahoni woonden. Zijn hoofdkwartier bevond zich immers op Stoelmanseiland, strategisch gelegen in de Marowijne bij de samenvloeiing van de Lawa en de Tapanahoni. Tegelijkertijd riep de groep Inheemsen die aan de zijde van Bouterse meevocht, de Tucajana Amazones<sup>12</sup>, de Wayana op met hen samen te strijden op basis van de gedeelde Inheemse etniciteit. Een duidelijke patstelling voor de Wayana. Ze wilden niet kiezen. De Wayana van de Lawa probeerden zo goed mogelijk beide partijen te vriend te houden, iets waarin ze overigens redelijk succesvol waren. De keuze om voor niemand te kiezen was een pragmatische, maar vooral strategische opstelling in deze conflictsituatie. Een opstelling die heel typerend is voor de Wayana, zoals ik later zou leren.

In tegenstelling tot de in Suriname wonende Wayana ontvingen de familieleden van Wayana woonachtig op Franse bodem alle mogelijke zorg. Leerkrachten en verplegers werden steeds weer fris ingevlogen vanuit Europa. Eind jaren tachtig en begin jaren negentig legden de Fransen in het binnenland diverse indrukwekkende infrastructurele voorzieningen aan, waaronder een waterkrachtcentrale. In de dorpen werden zonnepanelen geplaatst en scholen gebouwd. Ook stimuleerden zij culturele organisatievormen.<sup>13</sup> Dit stond in schril contrast met Suriname, waar maar weinig mensen zich bekommerden om het lot van de Wayana. Alleen het Zeister Zendings Genootschap (ZZG) betrok de Wayana van de Lawa én het Wayanadorp Pilëuwimë (ook wel bekend als Apetina) aan de Tapanahoni in zijn noodhulpprogramma voor Oost-Suriname.<sup>14</sup> De binnenlandse oorlog marginaliseerde de Surinaamse Wayana. Of beter gezegd: marginaliseerde de Wayana nog meer, want het proces was in feite al jaren gaande.

De Fransen verscherpten ondertussen het toezicht op migratie in het Lawagebied. De *gendarmerie* patrouilleerde per korjaal<sup>15</sup> over de grensrivier en zag erop toe dat de Franse vlag fier wapperde in de langs de Litani gelegen dorpen.<sup>16</sup> De Wayana lieten zich dit, ogenschijnlijk onverstoort, welgevallen.

---

Wijlen granman Anapaikë wilde de Nederlandse koningin over de situatie van de Wayana informeren. In een conceptbrief vermeldde hij dat de mensen aan de Lawa helemaal 'niets' hadden; dat het al zoveel jaar geleden was dat de districtscommissaris was geweest om spullen te brengen; dat het niet goed was dat de Aukaners de doorgang naar het binnenland hadden afgesloten en dat de Wayana niet wilden vechten met de Tucajana, een Inheemse politieke groepering die zich tegen het Jungle Commando keerde (sessie met Anapaikë, 11 juli 1990).

<sup>12</sup> Over de Tucajana Amazones meer in met name hoofdstuk 7.

Omtrent de schrijfwijze van 'Tucajana' het volgende: in dit boek houd ik de schrijfwijze 'Tucajana' aan, in navolging van de schrijfwijze van de Tucajana Amazones zelf. Er zijn door opeenvolgende auteurs echter verscheidene schrijfwijzen gehanteerd. Zo kan 'Tucajana' ook voorkomen als 'Tukajana', 'Tucayana', 'Tukayana', of 'Tukuyana'. Allen duiden echter op politieke Inheemse beweging de 'Tucajana Amazones'.

<sup>13</sup> Begin jaren negentig werd gewerkt aan de voorbereiding voor een volkenkundig museum te Cayenne; ook onder de Wayana werden (onder andere door mijzelf) hiervoor objecten verzameld (zie ook R. & S. Price 1992).

<sup>14</sup> Een programma dat verder overigens met name op de Marronbevolking van de Marowijne en Tapanahoni betrekking had. Zie ook Buddingh' 1999 en De Vries 2005.

<sup>15</sup> Een korjaal is een smalle houten boot, vervaardigd uit een uitgeholde boomstam.

<sup>16</sup> Volgens de Fransen is de Litani de grensrivier in dit nog altijd betwiste gebied, volgens Suriname vormt de Marouini de grensrivier.

*Overleven in een grensgebied*

Interactie met diverse buitenstaanders in tijden van vrede of oorlog, in conflictueuze situaties als hierboven geschetst, waren de Wayana niet onbekend. Het aanknopen van netwerken, het op het juiste moment ergens verschijnen, of juist niet, het zich continu aanpassen aan een bepaalde situatie om te kunnen overleven en tegelijkertijd de zucht naar vernieuwingen, kennis en verandering lijken het Wayanaleven te typeren. *Adapt or perish*, ‘pas je aan of verga’, lijkt het motto (zie ook Fay 1996).

Ook in de eerste jaren van dit nieuwe millennium zijn de Wayana alert op veranderingen, geïntrigeerd door wat er rond hen gebeurt en erop gebrand zich nieuwigheden eigen te maken.<sup>17</sup> Zij zijn hierbij geen passieve slachtoffers van de gegeven omstandigheden, maar eerder personen die ontwikkelingen nauwlettend volgen en er vervolgens op weten in te spelen, zonder overigens altijd de consequenties van hun handelen te kunnen overzien. Overleven blijkt in de kern te gaan om de beschikking over vaardigheden en het vermogen zich aan veranderende omstandigheden aan te passen (zie ook Persoon 1994).

Wayana zijn pragmatisch ingesteld en slagen erin gebruik te maken van de omstandigheden. Zij zijn opportunistisch, zonder dat daaraan ook maar een enkele negatieve bijklank zit. Bij nadere beschouwing lijken het welhaast strategische stappen waarmee de Wayana hun voortbestaan als groep en als individu tot in de eenentwintigste eeuw hebben weten veilig te stellen.

Ik was onder de indruk van hun praktische vaardigheden om conflicten en veranderingen te overleven in evenzovele en van elkaar verschillende omstandigheden. Ik besloot mijn studie aan deze ‘overlevingsvaardigheden’ van de Wayana te wijden.

*Mijn positie in het veld*

Mijn veldnotities geven veel informatie over mijn persoonlijke ontwikkeling. Hoe naïef moet ik in de ogen van de Wayana zijn geweest gedurende de eerste maanden van mijn onderzoek. Langdurig veldwerk blijkt onontbeerlijk voor een beter begrip van de ander (mede in relatie tot zichzelf): in de loop der jaren werden mijn vragen steeds relevanter. Ik besef nu ook dat de Wayana er actief werk van hebben gemaakt mij te socialiseren, te beschaven tot Wayana. Als niet-Wayana was ik tenslotte in beginsel *asociaal*. Het leren van de Wayanataal was binnen het socialisatieproces een belangrijk middel. Vanaf het moment dat ik enkele begroetingen in het Wayana kon beantwoorden en zelfstandig eenvoudige zinnnetjes kon stamelen, waartoe ik min of meer verplicht werd, ontving ik van eenieder complimenten en aanmoedigingen en stelde men dat ik al een ‘echte Wayana’ begon te worden.<sup>18</sup> De tevredenheid nam toe vanaf het moment dat ik de vrouwen hielp op de kostgronden, participeerde in de verwerking van cassave en me rustig en beheerst wist te bewegen. Het was ronduit feest toen ik mijn eigen pan cassavebier, *kasiri*, had gebrouwen. Het spreken van de taal en het kunnen bewerken en waarderen van cassave bleken, zo leerde ik tijdens mijn civilisatieproces, belangrijke aspecten van het Wayana-zijn. Het tot op zekere hoogte eigen maken van deze aspecten, was essentieel voor een beter begrip van degenen aan wie ik mij aanpaste.

Deze tweede kennismaking met de Wayana vanaf 1990 stond, zoals gezegd, in het teken van verdieping en vriendschap. Dat ging op een bepaald ogenblik verder dan ik had gedacht: ik kreeg een intense relatie met een Wayanaman. Dat veranderde mijn positie. De Wayana gingen ervan uit dat ik in deze omstandigheden wel ‘vanzelf’ Wayana zou worden, maar voerden de druk tot aanpassing tegelijkertijd op. De keuze om ‘mee te doen’ of niet, werd daarmee minder vrijblijvend, hoewel ik daarmee als antropoloog in het kader

<sup>17</sup> Net zoals dat bij de Waiwai het geval is. Howard (2001: 2-3) stelt over de Waiwai: ‘Waiwai behavior, discourse, and attitudes reveal an incessant preoccupation with things and peoples from afar and an almost phagic desire to consume and digest them into something “Waiwai”’.

<sup>18</sup> Vergelijk ook Howard 2001: 15-25.



van participerende observatie eigenlijk niet zoveel moeite had. Mijn nieuwe positie had als bijkomend ‘voordeel’ – het is moeilijk om in deze situatie termen als ‘voordeel’ of ‘nadeel’ te gebruiken, maar andere drukken niet genoeg uit wat ik bedoel – dat ik vele zaken vanuit het Wayanaperspectief leerde zien en ook geacht werd te zien, aangezien van mij werd verwacht dat ik me als vrouw van een Wayanaman ook min of meer als een Wayana zou gedragen. Ik conformeerde me inderdaad steeds verder aan de omstandigheden en de mensen om mij heen en participeerde in praktisch alle activiteiten die voor vrouwen openstonden: katoen pluizen, hangmatten knopen, op de kostgrond werken, cassave schillen en raspn, *kasiri* brouwen, vissen vangen, op (jacht)expedities gaan en souvenirs maken. Ik maakte via mijn relatie deel uit van de groep bestaande uit de familie van het stamhoofd Anapaikë en de familie van de vroegere Wayanaleider Janomalë. Dat gaf in de eerste plaats een gevoel van geborgenheid, maar opende tevens vele deuren en verschaftte me de mogelijkheid om met deze Wayanagroep in situaties te verkeren die anders ontoegankelijk voor mij waren gebleven.

Daarnaast voelde ik in deze periode de behoefte om mijn positie als buitenstaander in te zetten ten dienste van een meer algemeen nut. Deels vanwege de verslechterde levenssituatie van Wayana aan de Surinaamse zijde van de Lawa, deels als tegenprestatie voor de medewerking van de gemeenschap aan mijn antropologisch onderzoek. In het kader van het noodhulpprogramma van het ZZG, de organisatie die het door de binnenlandse oorlog getroffen oosten van Suriname van hulp voorzag, pakte ik het gestagneerde lokale onderwijs op en fungeerde ik enkele jaren als onderwijscoördinator.

*Figuur 0.2 De leerlingen van de basisschool van Kawamhakan in 1991*



*Foto: eigen collectie*

## INLEIDING

Daarnaast zette ik mij in, min of meer als een pleitbezorger van de Wayana, om een bijdrage aan de ontwikkeling van het dorp te leveren op het gebied van capaciteitsopbouw en gezondheidszorg door het schrijven van projectvoorstellen, het ondersteunen van het dorpsbestuur en het oprichten van een lokale stichting.<sup>19</sup>

De tolerantie jegens mij als buitenstaander en tegelijkertijd de pressie tot aanpassing in termen van juist gedrag naar Wayanamaatstaven, gecombineerd met de enorme behoefte onder de Wayana aan kennis, nieuwe inzichten en contacten, waarbij ik als een welkome schakel naar de buitenwereld fungeerde, heb ik als zeer bijzonder ervaren. Naast liefde en vriendschap was er zeker sprake van eigenbelang, zowel bij mijzelf – ik wilde mijn antropologisch onderzoek immers volbrengen – als bij de Wayana, die na de binnenlandse oorlog waren gemarginaliseerd en een verbetering van hun positie nastreefden. Uit ervaring kan ik de waarneming van Rapport en Overing (2000: 15) onderschrijven dat Inheemsen intense relaties met ‘anderen’ zien als bronnen waaruit geput kan worden teneinde als groep te kunnen overleven: ‘Without consuming the powers of others, there can be no fertility and no productive capacity.’

---

<sup>19</sup> In het begin van de jaren 1990 verdween antropologie als wetenschap daarmee voor mij even in de ijskast. Wel publiceerde ik in deze periode een situatieschets van de Wayana aan de Lawa op basis van deze veldwerkperiode (Boven 1992)

# 1. Kennismaking met de Wayana

‘Zijn de Wayana niet reeds voldoende bekend? Iedereen in Suriname kent de Wajana’s’, filosofeerde ‘Indianenkenner’ Ahlbrinck halverwege de vorige eeuw. ‘...men heeft er over gelezen in de boeken van reizigers, men heeft er over horen spreken door gouddelvers’ (1956: 17).<sup>1</sup>

## 1.1 *Beeldvorming over de Wayana in Suriname*

Er is veel bekend over de Wayana, maar kennen we hen daarmee ook? Velen hebben zich door het Wayanavolk laten inspireren tot kunstuitingen van diverse soort: boeken, schilderijen, foto’s. De omvang daarvan is verbazingwekkend, in aanmerking genomen hoe klein het Wayana volk is. Opmerkelijk is eveneens dat de Wayana die gestage stroom nieuwsgierigen over het algemeen gastvrij hebben onthaald en in hun midden hebben getolereerd. Misschien zelfs gewenst! Twintigste-eeuwse schrijvers (zoals De Vries<sup>2</sup>; Bruijning & Lichtveld 1957; Helman 1983) en wetenschappers (De Goeje 1941, 1943a&b; Geijskes 1942, 1957; Butt Colson 1969, 1973) zijn het op dat punt allemaal met elkaar eens. Allen constateerden: de Wayana zijn tolerant, levenslustig en gastvrij. Bekend maakt bemind, zo blijkt ook hier het geval te zijn.

Schrijvers over de Wayana dichten dit volk een opmerkelijke open, rustige en leergierige opstelling toe.<sup>3</sup> Hun beschrijvingen verschaffen inzicht over de Wayana, maar daarnaast schetsen ze toch ook een beeld van hoe niet-Wayana tegen hen aankeken en hoeveel moeite ze hadden om een Inheems Amazonevolk als de Wayana te begrijpen.

Laat ik ter onderbouwing van deze opmerking enkele citaten weergeven. Ahlbrinck (1956: 51) begint een van zijn paragrafen met ‘Het eigenaardig karakter van de Indiaan’.

‘In romans en Indianenverhalen worden de trouw, de aanhankelijkheid, de dankbaarheid van de Indiaan vaak aandoenlijk beschreven en dit is ook een van de redenen waarom men Indianenverhalen gaarne leest. Maar van al deze treffende eigenschappen valt bij onze [de Surinaamse] Indianen absoluut niets te bespeuren’ (Id.: 51).

Ahlbrinck komt er vervolgens wel volmondig voor uit:

‘geen ontleding van de Indiaanse geest, een openlegging van het Indiaans gemoed te kunnen geven. Het gemoed van de Indiaan is een gesloten boek’ (Id.: 51).

Toch zouden meer schrijvers zich laten verleiden tot uitspraken over het gemoed van de Wayana, geïnspireerd door de expeditieverslagen van De Goeje en Ahlbrinck. Zo schrijven

---

<sup>1</sup> ‘Maar’, zo gaat Ahlbrinck op dezelfde pagina verder, ‘het leven van een volk omvat veel en zijn zeden en gebruiken, afhankelijk van leeftijd, seizoen, plaats en andere omstandigheden, zijn dientengevolge over plaats en tijd zo verspreid, dat zelfs na veelvuldige bezoeken en mededelingen elke volgende bijdrage toch haar waarde bezit. Dit geldt ook voor de Wajana’s.’ Ahlbrincks verslag is gebaseerd op een expeditie in 1938 naar de Wayana en naar de twee onbekende groepen de Wama en de Wayarikoele.

<sup>2</sup> De Vries vermeldt geen publicatiedata in zijn drie boeken over de Wayanajongen Panokko. Ik verwijst daarom in de tekst naar de titel van het betreffende deel. Vermoedelijk dateren de boeken van begin jaren zestig van de twintigste eeuw.

<sup>3</sup> Tegelijkertijd is bekend dat de Wayana ook één (of meerdere) minder vredelievende periode(n) hebben gekend, waarin ze zelfs militair waren georganiseerd (zie hoofdstuk 2).

## HOOFDSTUK 1

Bruijning & Lichtveld (1957: 9-11) een jaar nadat Ahlbrincks expeditieverslag was verschenen:

‘Maar nog zijn er, trots, ontembaar en door lijden wijs geworden, de Oajana’s [...]. Schichtig en eenzelvig voor de onbekenden, maar verzadigd van een rust die alle noodlot tart en heeft geleerd het kwade met het goede af te wachten, zonder vrees, wel waakzaam, nauw verbonden met de stenen en de dieren en de planten die voor opgejaagden toch geen slechtere verwanten zijn dan mensen. Vrij en onafhankelijk te zijn, bleek ieder offer waard. Hun wereld is verdeeld in twee gebieden: dat van het bekende, van het eigene dat zonder opstand wordt aanvaard, en dat van het onbekende, dat met argwaan wordt beschouwd, in wezen altijd vreemd blijft, misschien bruikbaar zijn kan, maar tenslotte toch moet worden afgewezen, wijl het geen verleden heeft. Daarom laten enkelingen onder hen zich wel verleiden om de centra van meer westerse beschaving te bezoeken, maar dan niet voor lang. Ze keren onherroepelijk en onaangedaan terug naar het van-ouds-bekende, dat wat is zoals het zijn moet wijl het altijd zo geweest is. Naar het tijdeloze, waar de anderen verwijlen bij verleden dat tot heden werd en toekomst in zich bergt, die slechts herhaling is. Ginds, in het Zuiden van Guyana, van het centrum der Guyana’s dat ons Suriname is, bestaat nog iets van het fabelland waarin de mensen en de dingen ongerept gebleven zijn, een paradijselijke toestand. Laat het nog een poos zo blijven, voor ons die in jaren en in kilometers denken, – een illusie van de oertijd.’

Ook Van Amstel (1946: 42) was vriendelijk, maar naïef in zijn uitlatingen over de Wayana:

‘Waarom de Wajana’s dan zo hartelijk en gastvrij zijn? Zonder de invloed onzer geschenken uit te schakelen, ligt m.i. de diepste oorzaak in hun karakter. Aangenomen dat er vier hoofdsoorten van karakters bestaan, zijn de Wajana’s ongetwijfeld de sanguinikers [genotzoekers] onder de Indianen. Altijd opgeruimd, altijd lachend, – er moet al iets verschrikkelijks gebeurd zijn, wil een Wajana ernstig kijken – graag in gezelschap, graag spelen, tuk op feesten; hoe langer die feesten duren, hoe liever, en hoe meer zielen, hoe meer vreugd! Wij worden niet alleen geduld, maar uitgenodigd op hun feesten; ze hebben voor ons geen geheimen, zelfs de gewichtige en ingewikkelde wespenproef, mochten wij van het begin tot het einde, tot in de kleinste bijzonderheden meemaken, ja zelfs fotograferen!’

Geijskes (1957: 211) had de Wayana op zijn beurt weer vóór Van Amstel bezocht en schreef:

‘Het zijn vrijmoedige mensen, open en pienter van uiterlijk .....’

Ook De Vries brengt, wellicht geïnspireerd door Ahlbrincks verslag, een bezoek aan de Surinaamse Inheemsen in het zuiden. De schrijver van de alom bekende Drentse jongen ‘Bartje’ wijdt op basis van zijn bezoek aan Suriname een mooie en liefdevolle driedelige jeugdserie aan de Wayanajongen Panokko (De Vries ca. 1960). In deze serie ontwikkelt de jongen zich van een wilde Wayana tot een aanspreekbare adolescent die openstaat voor invloeden van buiten, inclusief het christelijk geloof. Dat laatste wordt aangeboden via de gezondheidszorg. Nadat blanke dokters met een ‘vliegende korjaal’ in het dorp zijn geland, behandelen zij zieken en delen chocolade en snoep uit, om ten slotte hun missie af te sluiten met een goed gesprek met hoofdman Jaloekama over Jezus:

“‘Wat is dat?’, vraagt Jaloekama aan de jongste. “Dat is een boek”, [...]. Het is de eerste maal, dat Jaloekama een boek ziet [...]. Eén tekening in het boek boeit hem erg. Daar staat een man op, die aan het kruis hangt met de armen gespreid [...]. De blanke noemt de naam van de man. “Is hij een hoofdman?” “Ja, Hij is onze Hoofdman [...]. Hij heeft ons bevolen, dat wij naar dit land moesten gaan om de Indianen Zijn geheim te vertellen”, zegt de jonge blanke. “Het ge-

heim, hoe zij gelukkig kunnen leven”. “En wat is dat geheim?”, vraagt Jaloekama. “Kapoe-ta-no [*kapu tamo* = grootvader van de hemel] liefhebben boven alles en de mensen liefhebben als je zelf” (De Vries, Panokko en zijn vrienden: 118-120).

De omslag van Panokko vermeldt: ‘In het derde boekje over Panokko laat Anne de Vries, die de Indianen uit de oerwouden van Suriname van heel dichtbij kent, de lezers zien, hoe het zaad van Gods woord nooit tevergeefs wordt gezaaid.’ Het verhaal krijgt nog een interessante wending. Als het de artsen duidelijk wordt dat in het Wayanagebied goud voorkomt, spreekt een van hen de profetische woorden uit:

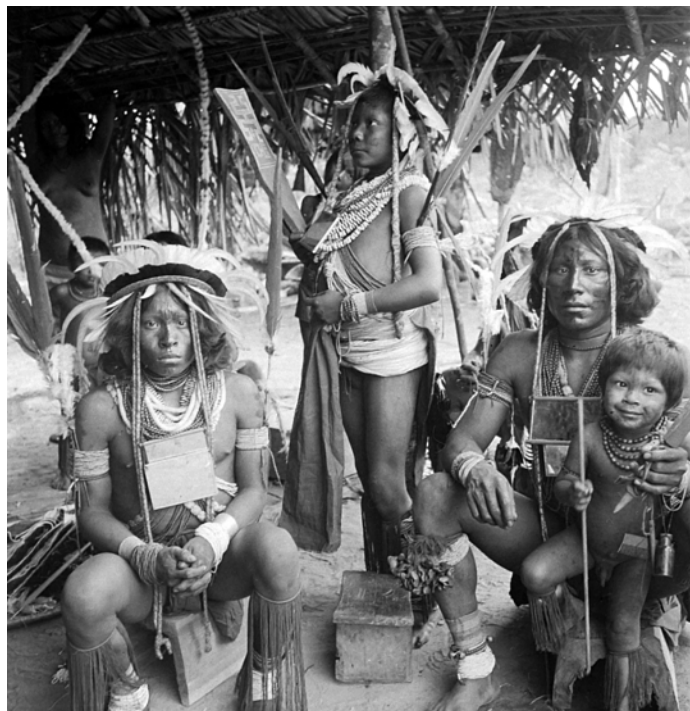
‘Dan willen wij u een raad geven [...]. Verberg dit [goud] en zwijg erover. Als het bekend raakt, dat hier zulke stukken goud voorkomen, zullen van alle kanten mensen toestromen. En niet de beste...’ (Id.: 121-122).

De uitspraken zijn typerend voor de tijdgeest van de jaren vijftig van de vorige eeuw. De toonzetting is paternalistisch, doorspekt met goede bedoelingen en ingegeven door een christelijke levensvisie.

Een andere schrijver, De Klerk (ca. 1965: 98-100), presenteert een minder romantisch beeld van de Wayana. Hij belicht vooral ‘de wildheid’ van de Wayana, die hem maar weinig bekoort.

‘Dat doorgangs-kampje van de Owayana’s is iets dat in Gelderland tegenwoordig als varkensstal zou worden afgekeurd. Niemand verbiedt hen een ander te bouwen [...] niemand ook verbiedt hen er nu en dan eens wat op te ruimen of wat vuil te verbranden, maar dat gaat hun sociaal talent te boven. Het is er [in het dorp] een niet eens schilderachtig rotzoojje van een paar mannen, een paar vrouwen, enkele kinderen en een of twee volkomen in diepe plooiën en vrouwen uitgezakte grootmoeders...’

*Figuur 1.1 Statische beeldvorming van de Wayana*



*Bron: Collectie Koninklijk Instituut voor de Tropen*

Sommige onderzoekers, zoals Van Amstel, waren ervan overtuigd dat zij de Wayana, inclusief hun geheimen, *kenden*. En op basis daarvan schreven zij de Wayana een bepaalde identiteit toe. De spectaculaire rituelen van de Wayana, naast andere aspecten van hun leven, vervulden buitenstaanders al eeuwenlang met verbazing en ontzag. Gaandeweg werden zij als ‘exotische ander’ gepresenteerd en op die manier tot curiositeit, tot ‘object’ gemaakt (zie ook Rapport & Overing 2000: 98-101).<sup>4</sup> Zo zijn de Wayana, dansend in hun kleurrijke feestkostuums, vele malen geportretteerd en treft men die afbeeldingen aan in menige bank in de hoofdstad Paramaribo.<sup>5</sup> Er was zelfs een tijd dat hun populariteit onder wetenschappers de ene publicatie na de andere uitlokte, zonder dat er daadwerkelijk iets nieuws viel te vertellen. Men kopieerde elkaars gedachten waardoor het leek alsof de tijd voor de Wayana zelf stil bleef staan.

Deze werkwijze creëerde een mythisch-exotische maar vooral ook statische beeldvorming. Doordat auteurs elkaars teksten steeds maar overnemen, blijven de Wayana in de optiek van buitenstaanders zoals ze altijd zijn geweest, en uiteindelijk zoals ze *behoren* te zijn.<sup>6</sup> Vergelijk ook Fock (1963) over de Waiwai in Guyana, die al in de jaren zestig meende te kunnen concluderen dat ‘de Waiwai cultuur was opgehouden te bestaan’. Howard deed decennia later onderzoek bij hetzelfde volk en schrijft (2001: 5): ‘Fock’s blanket assertion that Waiwai culture had “ceased to exist” [...] was a facile dismissal of the strength and resilience it continues to reveal.’ Veranderingen die de Wayanacultuur doen afwijken van hetgeen traditioneel bekend was bij, let wel, buitenstaanders, worden om die reden afgekeurd en lokken uitspraken uit als dat die cultuur verloren ging. Impliciet in deze beschrijvingen is de aanname dat hun – veronderstelde – sociale isolatie (in het verre binnenland) de culturele authenticiteit van de Wayana bepaalt en dat bijgevolg contacten met niet-Inheemsen onvermijdelijk zouden leiden tot verval.

De tijdgeest waarin onderzoekers zijn geschoold of opgegroeid, is in veel opzichten bepalend voor wat zij zien. Vaak zijn etnografische beschrijvingen op de eerste plaats de interpretaties van onderzoekers en reizigers, observaties binnen hun eigen kaders. De beschrijvingen van de Wayana halverwege de vorige eeuw dienden verschillende doelen. Het inkleuren van de Surinaamse kaart kan een mogelijk motief zijn geweest (zie ook Wentholt et al. 2003). Daarbij kwam de gevoelde noodzaak tot kerstening en civilisatie van tot dan toe onbekende volken. Los daarvan stond de etnografische drijfveer om onbekende volken te onderzoeken en te beschrijven, zoals bij De Goeje. Dit leidde bijvoorbeeld tot het identificeren van de bestanddelen van *urali*, het pijlgif van de Wayana; het in kaart brengen van flora en fauna, zoals Geijskes deed; het traceren van onbekende volken door Ahlbrink en Van Amstel; en het demografisch onderzoek door Schmidt & Stahel (1942). Stuk voor stuk waardevolle bijdragen aan kennis over de Wayana op specifieke terreinen.

### 1.1.1 Wayanamotieven en -belangen

Onderzoekers en schrijvers hadden dus zo hun eigen motieven voor hun publicaties over de Wayana. Maar hadden de Wayana zelf niet net zo goed motieven voor, en belangen bij, hun ontmoetingen met anderen? Wie waren zij? Hoe wisten zij te overleven? Hoe pasten zij zich aan de veranderende omstandigheden aan en wat waren hun toekomstverwachtingen? Hoe probeerden zij hun doelen te bereiken? Welke aanpassingen hadden zij gemaakt aan hun veranderende context? Welke redenen hadden zij om bepaalde keuzen te maken?

<sup>4</sup> Zie ook bijvoorbeeld Kloosterman (1993: 21) over Inheemsen in Colombia.

<sup>5</sup> Met name de Surinaamse schilder Paul Woei heeft zich sterk laten inspireren door de Wayana en hun rituelen. Stanny Handigman heeft vooral de traditionele Wayanasymbolen gebruikt in haar werk, zoals op ansichtkaarten. Ook Kit-Ling Tjon Pian Gi gebruikt Wayanamotieven in haar schilderijen. Zie ook hoofdstuk 8 over het gebruik van Wayanasymbolen.

<sup>6</sup> Vergelijk ook Rapport & Overing (2000: 100).

Wat opvalt in de aangehaalde geschriften is het ontbreken van een *emic view*<sup>7</sup> over de Wayana; zij werden geobserveerd in hun doen en laten, er werd *over hen* gesproken met mensen die hen van nabij hadden gekend, maar nauwelijks *met* of *door* hen. Alle gastvrijheid en openheid van de Wayana ten spijt, hun motieven, of ‘het gemoed’, zoals Ahlbrinck stelde, bleven duister.

In de tijd dat ik de Wayana beter leerde kennen, kwamen zij over als redelijk mondige, zelfbewuste mensen die zaken tot op zekere hoogte naar hun hand wisten te zetten. Ik zag hen geenszins als passieve slachtoffers, maar eerder als *actors of social change*. Zou het niet mogelijk zijn dat de vroegere beschrijvingen, onbedoeld, gekleurd waren door een bewuste opstelling van de Wayana tegenover de langskomende onderzoekers? Diende hun openheid, gastvrijheid en tolerantie in die recente geschiedenis misschien bepaalde doelen? Was het tolereren van vreemdelingen – een kenmerkende eigenschap van veel Inheemse gemeenschappen in die regio (zie ook Butt Colson 1969: 3) – onderdeel van een bewuste overlevingsstrategie, een wens tot ontwikkeling en verandering? Of waren de Wayana zo ziek en uitgeput na hun omzwervingen en de negatieve gevolgen van de contacten met Europeanen dat ze geen andere keuze meer hadden dan zich over te geven aan eenieder die langskwam, eenieder te tolereren?<sup>8</sup> Of waren zij wellicht simpelweg door hun aanpassingen aan nieuwe omstandigheden in circa vijftig jaar mondig geworden en leken zij weinig meer op de schuwe en schuchtere mensen zoals beschreven door bovenstaande auteurs?

In dit verband is er nog een ander belangrijk aandachtspunt. Lange tijd dacht men dat *native societies*, zoals die van de Wayana, alleen konden veranderen als gevolg van externe invloeden. Verandering van binnenuit, vanuit de mensen zelf, zou niet mogelijk zijn. Als men die externe beïnvloeding beperkt kon houden, zo was het idee, kon men daarmee ook de volken in hun ‘paradijselijke’ toestand ‘conserveren’ en behouden voor de toekomst.<sup>9</sup>

De hierboven aangehaalde citaten illustreren dat dit statisch perspectief op verandering zeker door die auteurs werd uitgedragen.<sup>10</sup> Het is een benadering waarin voor een volk als de Wayana slechts een heel passieve en reactieve rol is weggelegd. Vanuit dit uitgangspunt is het onmogelijk inzichten te presenteren over veranderingsprocessen vanuit de Wayanagemeenschap zelf. Tegelijkertijd rechtvaardigde het de zo kenmerkende *laisser-faire* houding van de overheid jegens de Wayana, toen en nu.<sup>11</sup> Laat die Wayana daar maar blijven in hun *fabelland*. Zij willen niet anders, kunnen ook niet anders, laat ze maar feesten en plezier maken.... Het advies *laat het nog een poos zo blijven* is duidelijk. Niet te veel mee bemoeien, hoogstens een beetje in goede banen leiden, lijkt het motto.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> *Emic*, van binnenuit, in tegenstelling tot *etic*, van buitenaf beschouwd.

<sup>8</sup> De foto's uit die tijd (zoals te zien in de werken van Bruijning & Lichtveld 1957; De Goeje 1941; Geijskes 1942, 1957) bevestigen het idee van uitputting overigens wel. De Wayana ogen aanzienlijk magerder dan nu en lijken te vechten tegen tuberculose en andere longaandoeningen. Het openleggen van het binnenland betekende namelijk een intensivering van contacten met buitenstaanders en faciliteerde (opnieuw) de verspreiding van ziekten waartegen Wayana en buurvolken niet bestand waren.

<sup>9</sup> Vanuit die statische benadering voortredenerend spreekt men ook over acculturatie, inkapseling (zie ook Kloos 1972).

<sup>10</sup> Vergelijk ook Kloosterman (1993: 22) voor de Inheemse volken van Colombia ‘elke groep [heeft] op een specifieke manier zijn cultuur veranderd en aangepast aan de omringende maatschappij’ en Howard (2001: 26) over de Waiwai: ‘It attributes agency only to the West, overlooks the possibility that indigenous societies may structure the encounter along their own lines’.

<sup>11</sup> Rutgers, die een verhandeling schreef over ‘De Indiaan in Albert Helman’ (1993: 161-167), plaatst Helman in de romantische school en stelt: ‘Hij idealiseert de enig ware autochtoon, maar protesteert niet [tegen misstanden] in politieke zin’ (Id.: 166).

<sup>12</sup> Deze opvatting heeft uiteindelijk een achterstandspositie van de Wayana teweeggebracht, bijvoorbeeld op het gebied van onderwijs.

Verregaande veranderingen hebben echter al tijden geleden plaatsgevonden, zo blijkt uit oude bronnen en orale tradities (waarover meer in de hoofdstukken 3 en 4), maar ook uit de literatuur over andere Inheemse volken in de regio (Whitehead 1988, 1991, 1992, 1996; Hill 1996a&b). *Onaangedaan* waren de Wayana ook ten tijde van Ahlbrinck en Bruijning & Lichtveld al lang niet meer. Vóór de komst van de Europeanen hadden zij al een historie van steeds wisselende netwerken met uiteenlopende andere etnische groepen. De Wayana zijn zeker *aangedaan*, beïnvloed, veranderd, niet alleen nu, ook al in het begin van de twintigste eeuw. Hun ‘paradijselijke toestand’ blijkt sinds enkele decennia zelfs te veranderen naar een wildwestsituatie waarin ziekte, conflict en criminaliteit meer en meer de overhand krijgen. De opmerkingen dat de Wayana ‘het onbekende met argwaan beschouwen’ en ‘het tenslotte moeten afwijzen’, zijn zowel momentopnamen als weergaven van de toenmalige optiek van de schrijvers in kwestie.

De omvang van en de aard van de vragen en opmerkingen die ik elke keer moest verwerken als ik vanuit het binnenland weer in Paramaribo terugkeerde, bevestigden dat het met de kennis over de huidige situatie van de Wayana in Suriname niet zo best gesteld is.<sup>13</sup> Wat men van hen wist kon – enigszins gechargeerd – worden samengevat met de zin: ‘Wayana wonen – ergens – in het binnenland, zijn primitief, drinken de hele dag *kasiri*, hebben feesten die heel lang duren, en dragen rode lendenlappen.’ Terwijl de Wayana juist redelijk tot goed op de hoogte zijn van de gewoonten en gebruiken van de verschillende in Suriname levende bevolkingsgroepen, en enkele meer door de wol geverfde Wayana deze stadsmensen zelfs soms behendig weten te bespelen, is de kennis van de meeste Surinamers over de Wayana uiterst beperkt.

Dat de Wayana beter op de hoogte zijn van de ‘ander’ dan omgekeerd heeft alles te maken met de historisch gegroeide verschillen in macht, en dus met de minderheidspositie van Inheemsen binnen de samenleving. Tegelijkertijd geeft het aan dat de Wayana de juiste vaardigheden bezitten om zich aan diverse situaties te kunnen aanpassen. Het beïnvloeden van die relaties en het zich eigen maken van nieuwe kennis en ideeën lijkt een belangrijke preconditione om als sociale groep te kunnen overleven. Het is een wijdverspreide notie van Amazonevolken dat ‘het zelf’ zijn menselijke vermogens krijgt door de vermogens van krachtige anderen op te nemen (Rapport & Overing 2000: 4-15). ‘The ideal is to assimilate the other, and in order to achieve a life that is human this process of incorporation must be constant’ (Id.: 15). Strategisch denken en handelen is de Wayana niet vreemd, evenals de wens tot contact met anderen, tot vernieuwing, aanvulling en verandering, ook al hadden de diverse auteurs dat geenszins herkend of erkend.<sup>14</sup>

## 1.2 *Theorievorming over Amazonevolken*

De eerste expedities en de etnografische verslaglegging daarvan vormden de basis voor de ‘theorieën’ (eigenlijk meer beschrijvingen) over Amazonevolken. Daarna hebben antropologische studies over de zogenaamde ‘laagland’volken (laagland Amazonia tegenover de hoogland Inheemsen van de Andes) deze theorieën verder ontwikkeld. Analyse van de

<sup>13</sup> Toch is het relatief druk rond de Wayana. Antropologen, archeologen, linguïsten, musicologen en botanisten zijn bezig (geweest) met wetenschappelijk onderzoek vanuit Nederland, Suriname, Frankrijk, Frans-Guyana en Brazilië. De meeste onderzoekers zijn of waren werkzaam in Frans-Guyana, in aantal gevolgd door Brazilië. Slechts een enkeling nam eens een kijkje in Suriname. Onderzoekers als Hervé Rivière, Marie Fleury, Jean Chapuis, Britta Veth, Mirjam van Nie, Renzo Duin (Frans-Guyana), Eliane Camargo, Manfred Rausschert en Paula Morgado (Brazilië) ken ik persoonlijk. Zie referentielijst.

<sup>14</sup> Etnische groepen stellen zich dynamisch en strategisch op in het proces van onderhandeling en uitwisseling met andere, al dan niet dominante groepen. In dit proces is plaats voor culturele vernieuwing en uitwisseling: de verschillende elementen van een culturele identiteit zijn te veranderen of te vervangen (naar Clifford 1988: 342).



beeldvorming over de Wayana en in bredere zin van de Inheemsens in Suriname, zoals in de bovenstaande paragraaf verwoord, loopt bij nadere beschouwing enigermate parallel aan de analyse van de ontwikkelingen in de theorievorming over de Amazone Inheemsens. Het 'laagland' omvat Venezuela, oostelijk Colombia, de Guyana's en het noordelijk deel van Brazilië en wordt bewoond door een grote diversiteit aan volken, zoals de Piarora, Panare, Yanomami, Pemon, Ye'cuana, Makushi, Wapishiana, Waiwai, Wayãpí, Akwaio, Palikur, Trio, Arowak en Wayana (zie ook Basso 1977; Dostal 1972). Het zijn etnische groepen die deel uitmaken van diverse taalfamilies. Wayana behoren tot de Caraïben-volken.

Basso (1977), die net als anderen in deze periode op zoek ging naar gemeenschappelijke kenmerken voor – in haar geval de Caraïben – volken, noteerde dat de talen van de Caraïben-volken behoren tot één linguïstische groep en dat 'eight specific "traits" [...] constitute a "typical" Carib complex'. Deze acht kenmerken zijn kort samengevat: de verbouw van bittere cassave; bilateraal gerekende afstamming in verwantschapsrelaties; sociale indeling naar bilaterale verwanten en aangetrouwden; sjamanistische rituelen; collectieve seculiere herdenkingsceremoniën waarbij meerdere dorpen betrokken zijn; het gebruik van tabak als het belangrijkste middel om bijzondere ervaringen/gewaarwordingen teweeg te brengen; conceptie van de ziel als spiegelbeeld of schaduw; afzondering van vrouwelijke adolescenten en het daaraan gerelateerde geloof van menstruele besmetting (naar Basso 1977: 17).<sup>15</sup> Het zijn herkenbare kenmerken voor de Wayana. Het is alleen de vraag of het zin heeft ernaar op zoek te gaan.

Met name in de afgelopen vijftig jaar ontstond in de theorievorming een vernieuwde benadering.<sup>16</sup> Viveiros de Castro (1996: 179-200) geeft een helder overzicht van de theoretische ontwikkelingen in 'laagland' antropologie. Op basis van die publicatie geef ik de hoofdlijnen van de ontwikkelingen weer. Van meer recente datum is ook het artikel van Rival & Whitehead (2001: 1-19), dat veertig jaar 'Amazonian anthropology' aan een beschouwing onderwerpt. Amazone-antropologie begon bij het *Handbook of South American Indians* van Julian Steward. Dit kwam tot stand in de periode 1946-1950 op basis van toen bekende etnografica, tien jaar na de expedities van De Goeje, Ahlbrinck en Geijskes in Suriname. Dit handboek bevat een schema van culturele gebieden, een typologie van niveaus van sociaal-culturele integratie en een theorie over hoe de natuurlijke omgeving de culturele kern van een samenleving bepaalt (de 'cultural ecological approach').

In de etnologische traditie was deze benadering voor lange tijd bepalend. Het algemene beeld was dat van grotendeels uniforme regenwoudsamenlevingen waarbinnen de *slash and burn*<sup>17</sup> horticulturalisten zich een bestaan hadden verworven. Het Amazoneregenwoud werd aangemerkt als een natuurlijke omgeving, vijandig voor menselijke beschaving, relatief recentelijk bewoond, dunbevolkt; sociologisch achtergebleven en cultureel afhankelijk van meer ontwikkelde gebieden. Het zijn uitgangspunten die deels, wellicht onbewust, waren verwoord in de beschrijvingen van de eerder aangehaalde schrijvers over de Wayana. Inheemse samenlevingen die hadden weten vast te houden aan hun traditionele levens-

---

<sup>15</sup> Basso onderscheidt drie 'typen' onder de Caraïben-volken: '1) Carijona; 2) Guiana Caribs; 3) Upper Xingu Basin' (1977: 19). Het woongebied van de Caraïben-volken is omvangrijk: 'Carib-speaking tribes could be found dispersed throughout much of the Guiana regions of Venezuela, Guyana, Suriname, French Guiana, and Brazil, as well as in certain restricted areas of northern Colombia, central Brazil, and southeastern Colombia' (Id.: 13).

<sup>16</sup> Een periode die min of meer onopgemerkt is voorbijgegaan aan Suriname, antropologisch onderzoek zoals verricht door Kloos (1968, 1971, 1972, 1974, 1977a&b), Jara (1988, 1989, 1990) en Magaña (1987, 1988, 1992) uitgezonderd. En in hun kielzog enkele studenten (bijvoorbeeld De Boer 1995; Forrest 1987; Csecher 1982).

<sup>17</sup> Andere termen zijn: 'zwerfvlambouw' en *shifting cultivation*, door sommigen ook wel aangemerkt als 'roofbouw'.

wijze golden als snel assimilerend aan de nationale bevolking (Viveiros de Castro (1996: 180); een onontkoombaar en ééndimensionaal proces.

Het structuralisme van de Franse antropoloog Lévi-Strauss brak met de tot dusver gehanteerde theorie en werd tegelijkertijd essentieel in de regionale etnologie. Veel van zijn materiaal, verkregen uit veldwerk in het Amazonegebied, vormde de basis (Rival & Whitehead 2001: 2). In 1962 brak met *La Pensée Sauvage* de bloeitijd van het structuralisme aan (De Ruijter 1979: 3). Dat legt de nadruk geheel op de gedetermineerdheid van mens en samenleving door de natuur. Het centrale uitgangspunt van Lévi-Strauss is dat in de menselijke natuur op onbewust niveau een zingevingsmechanisme werkzaam is. Dit kent aan alle menselijke handelingen betekenis toe volgens bepaalde principes. Ook socioculturele verschijnselen, zoals verwantschap, kunst, mythologie, taal en andere instituties, zijn uitingen van een daaraan ten grondslag liggende inherente zingeving en gehoorzamen alle aan dezelfde wetten, aangezien deze voortvloeien uit de fysisch-biologische en psychologische constitutie van de mens. Om tot die constitutie door te dringen, moet men achter de empirische en culturele werkelijkheid zien te komen. Pas dan vindt men de constante en universeel werkende principes. De zingevingsprincipes brengen orde aan in de ons omringende chaos (Id.: 8-9).<sup>18</sup>

Deze conceptuele tegenstelling tussen ‘natuur’ (chaos) en ‘cultuur’ (orde), die al eerder op de achtergrond aanwezig was bij de deterministische theorieën van Stewards volgelingen, werd met Lévi-Strauss ‘internal to indigenous cosmologies’ (Id.: 181). Zijn stijl was analytisch en kende een thematische agenda die de cognitieve en symbolische waarde van Inheemse culturen onderzocht via de relaties met dieren, de origine van gecultiveerde planten, dieten en technologie. Het verzamelen van mythen en het verrichten van onderzoek naar Inheemse classificatiesystemen van planten en dieren werd in de structurele benadering een substantieel onderdeel van antropologisch veldwerk (zie bijvoorbeeld Crocker 1985; Descola 1986; Reichel-Dolmatoff 1976, 1978, 1985, 1986; Jara & Magaña 1982, 1983, 1985; Posey 1984b).

De achttiende-eeuwse Franse filosoof Rousseau neemt een belangrijke plaats in het denken van Lévi-Strauss in. Hij bewonderde Rousseau omdat deze respect had voor en zich kon identificeren met andere culturen. Rousseau zou erkend hebben dat begrip voor andere culturen leidt tot het ter discussie stellen van de waarde van de eigen cultuur. Met Rousseau vond Lévi-Strauss dat de studie van andere maatschappijen ons iets vertelt over de mens in het algemeen. Lévi-Strauss was gericht op harmonie en op het leveren van bewijzen daartoe. In zijn beschrijvingen van de ‘primitieve’ samenleving klinkt vaak een idylle door. Er is sprake van een morele orde in de primitieve samenleving die in harmonie met de natuur is. Unanimiteit en solidariteit staan centraal, dwang en onderdrukking spelen geen rol. Primitieve samenlevingen, zo stelt Lévi-Strauss, zijn erin geslaagd een bepaalde wijsheid te ontwikkelen of te behouden om veranderingen in hun structuur te weerstaan. Deze harmonie is zichtbaar in landbouw, jacht, visserij, in de huwelijksregels en in het politieke leven, gebaseerd op overeenstemming. Maar hij negeert met deze nadruk op harmonie de aanwezigheid van interne spanningen, conflicten, persoonlijke drijfveren, ruzie, afscheiding en splitsing van groepen (Id.: 29-35). Met andere woorden: hij negeert de ruimte voor verandering van binnenuit.

<sup>18</sup> Enkele van de vooronderstellingen hierbij zijn dat cultuur een systeem van stelsels van symbolen (codes) is waarin de mens boodschappen uitwisselt. Op grond hiervan mag men verregaande gelijkvormigheden verwachten en zijn de verschillende codes (bijvoorbeeld taal) naar elkaar vertaalbaar. Ook gaat men ervan uit dat een aangeboren mechanisme het denken van de mens bepaalt. Dit is zodanig geprogrammeerd dat het denken zich vooral voltrekt via binaire opposities (bijvoorbeeld plus : min; dag : nacht; man : vrouw; boven : onder). Deze denkprincipes worden als structuren aangeduid. Die zijn niet waarneembaar, maar alleen afleidbaar uit de waarneembare werkelijkheid via modellen (naar De Ruijter 1979: 10).

Eind jaren zestig van de vorige eeuw publiceerde Maybury-Lewis *Akwe-Shavante Society* (1967) en schreef Rivière *Marriage Among the Trio. A Principle of Social Organisation* (1969). Beiden waren duidelijk beïnvloed door het structuralisme van Lévi-Strauss en legden de basis voor de hedendaagse Amazone-etnologie.<sup>19</sup> In Nederland is Kloos (1968, 1971, 1972) door deze werken geïnspireerd geraakt.<sup>20</sup> In de Verenigde Staten ontstonden de ethnosciences en de symbolische antropologie, geïnspireerd op het structuralisme. Vanaf 1970 volgde een stroom van monografieën over sociocosmologische systemen van het Amazonegebied (bijvoorbeeld C. Hugh-Jones 1978; S. Hugh-Jones 1979; Dumont 1978; Seeger 1981; Chaumeil 1983; Taussig 1980; Crocker 1985). Deze werken laten een combinatie zien van invloeden uit Europese scholen en het Amerikaans neoculturalisme. Met geen woord werd meer gerept van de sinds de jaren vijftig ingezette lijn – de ‘cultural ecological approach’ – van Steward (Viveiros de Castro 1996:182).

Gaandeweg was er sprake van een polarisatie: aan de ene kant posteerden zich de volgelingen van Steward en aan de andere kant de antropologen van het structureel functionalisme of de structureel culturalisme oriëntatie. De laatsten legden de nadruk op de symbolische ordening van de natuur door de cultuur. Maar ondanks deze tweedeling waren er ook zaken die golden voor beide kampen. Amazonia werd namelijk nog steeds gezien als de habitat van kleine, verspreid levende, geïsoleerde en op zichzelf gerichte, autonome groepen, met een egalitair karakter en een beperkte technologische ontwikkeling. Cultureel ecologen probeerden te ontdekken welke ecologische factoren deze ‘simpele’ ordening bepaalden; welke schaarse natuurlijke hulpbronnen hadden gedwongen tot de aanpassing waarin zij de volken aantreffen. Sociaal antropologen schreven de materiële ‘simpelheid’ van de Amazonevolken toe aan positieve sociaal-culturele factoren, zoals de ideologische ontkenning van historische veranderingen, sociale weerstand tegen politieke centralisatie en culturele belemmeringen voor economische accumulatie (Viveiros de Castro 1996: 182).

De herziening van eerdere theorieën over Amazonevolken was overigens niet alleen het resultaat van een heroverweging van elementen die al langer ter discussie stonden, maar kwam ook voort uit een algemene herwaardering van pre-Columbiaans Amerika. Dit stond in verband met bijvoorbeeld archeologische vondsten, waaruit bleek dat de Amazonegebieden vóór de komst van de Europeanen veel dichter waren bevolkt dan eerder was aangenomen (zie ook hoofdstuk 2). De nieuwe gegevens over de bevolkingsdichtheid van Amazonia maakten aannamen rond regionale en historische dynamiek, alsmede de hogere diversiteit in etniciteit, plausibeler.

Wat betreft die ecologische bepaaldheid van Amazonevolken wordt het de laatste tijd steeds duidelijker dat er wel degelijk verschillen zijn. Bovendien blijkt dat die verschillen tussen Inheemse samenlevingen niet zozeer, en zeker niet alleen, zijn bepaald door de natuurlijke omgeving, maar vooral ook door regionale en historische dynamieken en sociale interactie, en door politieke besluitvormingsprocessen geleid door waardesystemen die méér kunnen dan alleen reageren op natuurlijke omstandigheden (Viveiros de Castro 1996: 187).<sup>21</sup> De ‘Amazonecultuur’ (Steward), of de ‘Caraïbencultuur’ (Basso) werden hiermee

---

<sup>19</sup> ‘Peter [Rivière] was [...] to set new, professional standards of ethnography in Amazonia that stood in counterpoint to generalized uses of indigenous cultural and social materials that largely had been collected second-hand, or by naturalists and explorers whose descriptions of Amazonian Indians were based on a combination of observation and recording techniques inspired by museum and botanical inventories, and whose typologies were cast in strong assumptions deriving from cultural diffusionism and environmental determinism’ (Rival & Whitehead 2001: 2).

<sup>20</sup> Kloos verrichtte onderzoek onder de Kari’na aan de monding van de Marowijnerivier. Surinaamse studenten gebruiken zijn werk nog altijd als basisstof voor antropologisch onderzoek onder Inheemsen.

<sup>21</sup> En benadering die herkenbaar is bij Hulme & Whitehead 1992; Boucher 1992; Ferguson & Whitehead 1992.

lege begrippen, ondanks de vele gelijkenissen die wel degelijk nog bestaan tussen de verschillende etnische groepen.

Viveiros de Castro onderscheidt drie belangrijke analytische stijlen in de hedendaagse studies van de Amazonevolken (Id.: 188-190). Ten eerste *Political economy of control*, met als kern dat menskracht de schaarse hulpbron in het Amazonegebied is. Dit heeft een politieke economie tot gevolg die is gebaseerd op de verdeling en beschikking van macht over mensen: 'rijkdom in menskracht (en niet in materiële goederen) vormt de basis voor ruil, distributie en de regulering daarvan' (Rival & Whitehead 2001: 5). Voorbeeld van deze stijl is onder andere Rivière (1969, 1970, 1984, 1987, 1994, 1995). De tweede stijl, *Moral economy of intimacy*, neigt tot het bevoorrechten van de interne relaties van de lokale groep, ingegeven door autochtone ideologieën waarin relaties tussen mensen worden gezien als die tussen een jager en zijn prooi, ideologieën die ook de relaties tussen samenleving en natuur karakteriseren (naar Viveiros de Castro 1996: 189). Ten derde is er de stijl *Symbolic economy of alterity*, waarbinnen de door het structuralisme geïnspireerde etnologen zich groeperen. Zij spelen een constructieve rol in het definiëren van collectieve identiteiten. De studie naar de betekenis van het lichaam in relatie tot identiteit en sociaal leven krijgt binnen deze stroming steeds meer aandacht, maar vergt verdere verdieping (Rival & Whitehead 2001: 15-16).<sup>22</sup>

De strakke natuur-cultuurdichotomie van Lévi-Strauss, voor lange tijd 'the hallmark of Amazonian ethnology', zo geeft Viveiros de Castro aan, is in de loop van de tijd losgelaten. Ingold en Århem, bijvoorbeeld, behorend tot de derde analytische stijl, weten de hedendaagse Inheemse realiteit goed te beschrijven (bijvoorbeeld Ingold 2000; Århem 1996). Zo stelt Viveiros de Castro, zelf ook een tot de derde stijl behorende wetenschapper: 'De afgelopen paar jaar is een beeld van Amazonia verschenen dat gekarakteriseerd wordt door een groeiende nadruk op de complexiteit van Inheemse sociale formaties en de ecologische verscheidenheid van de regio' (Id.: 179).

Een kentering in de inzichten die Steward in de jaren vijftig van de vorige eeuw in zijn handboek weergaf. Geen simpele samenlevingen meer in een 'eentonig regenwoud', met schaarse natuurlijke hulpbronnen en geen andere keuze dan reageren op en zich accultureren aan de dominante nationale samenleving waarvan zij al dan niet deel uitmaken. Integendeel: 'diversiteit', 'dynamiek', 'actie' en 'complexiteit' zijn de hedendaagse begrippen van toepassing op Inheemse Amazonevolken, al dan niet aangevuld met ideeën over machtsrelaties, sociale interactie en beïnvloeding.

Tegenwoordig is in de studie van Amazonevolken sprake van een synergetische uitwisseling tussen structurele en historische benaderingen. In deze visie geldt de samenleving niet langer als een gesloten eenheid, zoals in het structuralisme het geval was (Id.: 190). Het is een nieuwe synthese die de verzamelde kennis op het gebied van *human ecology*, sociale antropologie, archeologie en geschiedenis kan integreren (onder anderen Ingold 2000; Bird-David 1990, 1992; Århem 1996; Viveiros de Castro 1996; Hulme & Whitehead 1992; Boucher 1992; Ferguson & Whitehead 1992; Howard 2001; Hill 1996a&b; Rival & Whitehead 2001; Heckenberger 2005). De consequentie van deze appreciatie van de historische aard van Inheemse sociaal-culturele ontwikkelingen betekent wel dat de etnografische belangstelling meer moet omvatten dan het Inheemse dorpsleven: onderzoek moet de grotere nationale samenleving waarvan de Inheemse volken deel uitmaken, incorporeren (Rival & Whitehead 2001: 9).

<sup>22</sup> 'The challenge we are left with.. [...] is to come up with a model that will account for the created person within a highly transformable world in which identities are constantly recycled, or, in other words, a model that will include all that we know about the body/soul split, the difference it makes (or does not make) to have a female or a male body, or an animal or a human body, to belong or not belong to a particular residential unit, or to be an affine or a consanguine, and so forth' (Rival & Whitehead 2001: 16).

Hedendaagse antropologische studies van Amazonia geven aan dat zowel lokale als ‘global dynamics’ verantwoordelijk zijn voor de processen van verandering die de Inheemse samenlevingen doormaken (zie bijvoorbeeld Taussig 1987; Gow 1991, 1994; Whitehead 2001). Dat dit ook geldt voor de Wayana is één van de hoofdthema’s van dit boek. Het is nu tijd voor een eerste kennismaking met de Wayana zelf.

### **1.3 Een initieel portret van de Wayana**

De Wayana zijn nog in belangrijke mate zelfvoorzienend en koesteren die onafhankelijkheid. Zij leven hoofdzakelijk van bittere cassave (*ulu*<sup>23</sup>; *Manihot esculenta* Crantz), visvangst en de jacht. Visvangst is belangrijker dan de jacht, omdat Wayana aan rivieren en kreken wonen. Zij bouwen hun dorpen het liefst op een hoge oever langs de rivier om zo overstromingen in de regentijd te voorkomen en een goed uitzicht te hebben op het komen en gaan van boten en eventuele bezoekers. De rivier vormt in wezen de levensader: hij levert voedsel en maakt tegelijkertijd sociale contacten met anderen mogelijk.

Een dorp ligt bij voorkeur vlakbij een waterval (*isoli*), zodat men op de rotsen op vis kan jagen. Cassave, bittere en in beduidend mindere mate zoete, wordt verbouwd in tuinen (*imë*), in Suriname kostgronden en aan de overkant – in Frans-Guyana – *abattis* genoemd, die in een straal van enkele kilometers om het dorp heen liggen.

*Figuur 1.2 Een kostgrond met cassaveaanplant*



*Foto: eigen collectie*

De meer permanente vestiging in dorpen sinds de jaren zestig van de vorige eeuw heeft geleid tot een zekere uitputting van de grond in de directe nabijheid van het dorp. Daarom komt het tegenwoordig regelmatig voor dat de tuinen verder stroomop- of afwaarts, of aan de overkant van de rivier liggen, waarbij men voor het transport gebruik moet maken van

---

<sup>23</sup> Annex 2 bevat een overzicht van Wayanawoorden. Alle woorden die ik tussen haakjes en cursief vermeld zijn Wayanawoorden, tenzij anders vermeld. Sr. staat in voorkomende gevallen voor Sranantongo, het Surinaams.

boten. In enkele gevallen bouwt men bij een verder gelegen tuin een kampje (*imē pakolo*), waar men kan rusten, eten en schuilen voor zon of regen. Bij het aanbreken van de droge periode in de maanden september/oktober, wanneer er meer werk dan anders verricht moet worden vanwege het openkappen van nieuwe tuinen, of tijdens perioden rond de oogst, kan een gezin hier langere tijd verblijven. In principe wordt elk jaar een nieuw stuk grond opengekapt. Bij het bewerken van de grond maakt men gebruik van de *slash and burn* techniek; na het selecteren van de locatie van de nieuwe tuin worden de bomen en struiken geveld en verwijderd rond het begin van de lange droge tijd. Het vuur ruimt de laatste resten op, zodat het stuk grond na een korte periode van rust kan worden bewerkt. Na een jaar of enkele jaren zoekt men een nieuw stuk grond, waarna het proces zich herhaalt (Posey 2002). De oude tuin wordt nog wel af en toe bezocht om te oogsten wat er nog staat, of om het plantmateriaal te gebruiken voor de nieuwe tuin. Idealiter wordt de gebruikte grond gedurende vijftien tot twintig jaar met rust gelaten om zich te kunnen herstellen. De druk op grond is door de geringe bevolkingsomvang momenteel niet groot. De indeling van Wayanatijd en het uitvoeren van activiteiten op het land worden behalve door de zon en de maan bepaald door de seizoenen van een tropisch klimaat: lange droge tijd (september-december) en lange regentijd (mei-augustus), afgewisseld met een korte droge en een korte natte periode (Koelewijn & Rivière 1987: 1; voor een mooie activiteitenkalender naar seizoen zie Schoepf 1979: 92).

Bittere cassave is het hoofdbestanddeel van het voedsel van de Wayana. Hierin verschillen zij niet van andere Inheemse volken in het Amazonebekken (Rival 2001; Basso 1977). Waarom Inheemsen de voorkeur geven aan de bewerkelijke giftige soort (bittere cassave is giftig vanwege het bestanddeel blauwzuur) is een vraag die verscheidene wetenschappers hebben gesteld.<sup>24</sup> Het meest voor de hand liggende antwoord luidt dat de opbrengst van bittere cassave het hoogst is.<sup>25</sup> Aan de basis van de kennis van het bewerkingsproces ligt een historisch proces van ‘trial and error’ ten grondslag (Wilson 1997). Behalve het onderscheid tussen bittere (*ulu*) en zoete cassave (*tapakula*) zijn er nog vele tientallen variaties bekend en in gebruik bij de Wayana.<sup>26</sup> Deze hoge variëteit, die ook voorkomt bij naburige volken (zie bijvoorbeeld Rival 2001; Elias 1998), heeft te maken met een zekere risicospreiding, noodzakelijk vanwege de vrij onvruchtbare bodem.<sup>27</sup> Tegelijkertijd leidt deze bewuste strategie om een grote variëteit aan gewassen te planten juist tot verbetering van de vruchtbaarheid van de grond, zo stelt Posey op basis van onderzoek onder de Kayapo

<sup>24</sup> De mate van bewerking varieert in de Guyana's. Het contrast tussen Noordwest-Amazonia en Guyana heeft te maken met de aanwezigheid van vrouwen, zo stelt Rivière (1984: 92). In Noordwest-Amazonia is het proces lang en bewerkelijk. Dit komt doordat in deze patrilokale samenleving weinig verwante vrouwengroepen aanwezig zijn en vrouwen er goeddeels alleen voor staan. De Guyana's zijn overwegend matrilokaal; verwante vrouwen verblijven bij elkaar in een dorp en helpen elkaar bij het cassaveproces.

<sup>25</sup> ‘The agronomic and ecological characteristics of the plant, and its suitability for processing into many food by-products, have certainly encouraged its spread across the inter-tropical zone. Its starch-rich fleshy roots are used for the preparation of a wide variety of food production. Of them, cassava flour has been and still is the most sought-after for its conservation and storage qualities’ (Pinton 2003: 608).

<sup>26</sup> *Mawapē* (mooi wit; de belangrijkste soort); *tapakula* (zoet, speciaal voor drank); *mainakauwu* (voor drank); *hakula* (voor drank; zoet); *umani* (voor drank); *kalaiwaulu*; *maninkole*; *malikasi*; *kumaka alekan* (allever voor drank); *kasilitpē*; *watili* (met veel knobbels op de stengel); *meleyo ulu* (cassave van de Emerillion); *kawai alekan* (voor drank); *kapiten ulu*; *piyukukutpē*; *kutulitpē*. *Ululakan* en *sisijakan* zijn de namen voor gebakken cassavebroden. Groepsinterview met jonge meisjes, Kawemhakan 1993.

<sup>27</sup> ‘one of the factors explaining the high diversity observed in north-eastern Amazonia may be poor soil fertility. Rather than selecting just a few varieties adapted to the poor soils, indigenous groups have opted for a strategy based on a wide range of possible responses in terms of adaptation to the environment’ (Pinton 2003: 611).



(2002: 182-192).<sup>28</sup> Ook de nieuwsgierigheid om andere soorten uit te proberen, verhoogt de variatiegraad (Rival 2001: 62). Dit betekent dat vrouwen stekken van cassaveplanten ruilen binnen de familiegroep, met buren en soms zelfs met buurvolken. Daarvan getuigt de term *meleyo ulu*, cassave van de Emerillion.

*Figuur 1.3 Wayanavrouw bewerkt cassave*



*Bron: tekening van een Wayanakind*

Net als bij andere Amazonevolken (zie bijvoorbeeld Lévi-Strauss 1986: 164-195; Descola 1986: 239-245; Jara & Van der Hammen 1992: 49; Rival 2001: 70-73) ligt de oorsprong van gecultiveerde planten als cassave voor de Wayana in mythische tijden (zie Hurault 1968: 10; Magaña 1992: 149-153; Veth 1991).<sup>29</sup> De Wayanacultuurheld, -voorouder, -schepper<sup>30</sup> Mopo sterft en laat cassave en andere gewassen uit zijn lichaam ontkiemen om daarmee zijn nakomelingen te voeden en van cassavedrank te voorzien. Het eten van gecultiveerd plantaardig voedsel is hiermee een vorm van kannibalisme: gecultiveerde planten én dieren waren ooit, in mythische tijden, menselijk (vergelijk ook Rapport & Overing 2000: 15; en verder Jara & Van der Hammen 1992: 49; Rival 2001: 70).

<sup>28</sup> 'First, Indigenous knowledge systems, and the agriculture on which they are based, are rich in management techniques for nutrient-poor tropical soils. Second, these systems are better producers of calories and proteins than any of the alternatives without damaging the resource base' (Posey 2002: 91). Deze benadering vecht de in Suriname voorkomende opvatting aan dat *slash and burn* landbouw per definitie milieudegradatie in de hand zou werken. De zwarte aarde, eerder (door Inheemse volken) bebouwde grond, is vruchtbaarder dan voordat het door Inheemsen was bewerkt.

<sup>29</sup> De relatie tussen dood en gecultiveerde planten is een terugkerend thema. Lévi-Strauss (1986: 169) stelt: 'old age (or death) is forced upon humanity as if it were the price that had to be paid by the human race in exchange for cultivated plants'.

<sup>30</sup> Mythische figuren verenigen vaak verscheidene, in de westerse cultuur onderscheiden, functies in één persoon (vergelijk Campbell 1995).

De relatie tussen vrouwen en cassave is als die tussen moeders en hun kinderen; verzorgend, beschermend: ‘Moederschap, strekt zich ook uit naar de relaties van een vrouw met de planten die zij in haar tuinen laat groeien. Zij heeft als het ware twee setjes van nakomelingen, de planten in haar tuin en haar kinderen thuis’ (Ingold 2000: 81-87 op basis van etnografische data over de Achuar). In feite zijn planten als mensen (zie Rival 2001: 68; en verder Veth & Reinders 1995; Chaumeil 1983; S. Hugh-Jones 1979; Magaña 1993).

De volgende samenvatting illustreert de verbondenheid tussen de cultuurheld Mopo en cassave:

“Kom, we gaan naar het bos”, zegt Mopo.<sup>31</sup> Maar zijn vriend Sikē wil het niet. “Nee mijn vriend, kom, je moet me doden, je moet me doden”, zegt Mopo tegen Sikē. Zij gaan naar het bos. Op een hele grote open plek gaan ze op de grond zitten. Ze zitten daar op een boomstam en praten met elkaar. Mopo kapt een stok. “Dood mij met die stok! Dood mij in deze maand, het is nu regentijd”, zegt Mopo tegen Sikē. “Kom mij dan in het volgend seizoen weer opzoeken” zegt hij. Sikē slaat en Mopo valt op de grond. Op de grond naast Mopo legt hij de stok waarmee hij heeft geslagen. Verdrietig gaat Sikē weg. Daarna, zes maanden nadat hij Mopo had gedood, breekt het nieuwe seizoen aan. In de droge tijd gaat hij terug naar het bos om te kijken, zoals Mopo hem destijds had gevraagd. Het wordt lichter in het bos [als je in het bos bent en je nadert een kostgrond dan wordt het lichter omdat de bomen gekapt zijn; KB]. Sikē ziet een groot stuk grond met heel veel cassave. Je kunt de rand van het bos niet zien, zoveel planten zijn er; alleen maar planten: cassave, [en ook] zoete aardappel, banaan, watermeloen, ananas, mais, suikerriet, peulvruchten. Alles is er, allemaal voedsel.<sup>32</sup>

Andere producten die in de tuinen worden verbouwd zijn diverse soorten aardvruchten en bananen, suikerriet, ananas, mais en watermeloen. Peper (*asi*), katoen (*mau*) en ook enkele magische planten (*hemit*) en fruitbomen, zoals mango, kasjoe en papaja, worden vaak geplant in de omgeving van het huis, in het dorp zelf dus, voor direct verbruik. Op het Wayanamenu vormen cassave, vis (*ka*) en peper de hoofdbestanddelen van de peperpot (*tuma*). Van de vissen worden de karperachtige *watau* (Sr. *kumalu*) en de in heel Suriname bekende *aimara* (Sr. *anjoemara*) het meest gewaardeerd. Mannen en vrouwen leveren gezamenlijk de ingrediënten voor de maaltijd: vrouwen het plantaardige, mannen het dierlijke voedsel (vergelijk bijvoorbeeld Dumont 1976; S. Hugh-Jones 1979). De peperpot wordt gezamenlijk gegeten, met het gezin of met de hele familie (zie Schoepf 1979).

Een enkele keer wordt het menu aangevuld met wild, variërend van gevogelte als trompetvogel (*mamhali*, Sr. *kamikami*) en boskalkoen (*ëwok*, Sr. *powisi*), gordeldier (Wayana/Sr. *kapasi*), kaaiman (*alime*) en leguanen (*ololi*) tot diverse soorten apen (*alimi*, *meku*, *alawata* respectievelijk slingeraap, capucijneraap, brulaap), bosvarkens (de peccarisorten *poinëkë* of *pakira*) en tapirs (*maipuli*). Wayana kennen het gedrag en de voorkeuren van de verschillende dieren tot in de kleinste details. Het doel en de opbrengst van de jacht zijn afhankelijk van het seizoen. Zo bepaalt het rijpen van bepaalde vruchten of de herbivoren die daarvan eten ‘vet’ en dus smakelijk zijn. Hoe vetter het vlees, hoe beter; magere beesten zijn niet interessant (vergelijk voor de Panare Dumont 1976). Wayana als kenners van het bos weten de plekken te vinden waar dieren komen eten. Daarnaast verbouwen zij altijd extra cassave in de wetenschap dat met name de bosvarkens graag in de tuinen komen graven. De *pakira* en *poinëkë* mogen dit doen; de Wayana gedogen dit in ruil voor het af

<sup>31</sup> Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik bijna tien enigszins van elkaar verschillende Mopoverhalen genoteerd, afkomstig van vijf verschillende informanten (Sintaman, Kalapaimë, Iliwa, Nalo en Tukanu). Ook andere onderzoekers noteerden Mopoverhalen.

<sup>32</sup> Verhaal verteld door Sintaman Pohto op 16 september 1990 aan de Lawa. Uitgeschreven en vertaald door zijn zoon Kulapa Itoewaki, gecorrigeerd door Ipomadi Pelenapin. Bewerkt in het Nederlands door mijzelf. Het verhaal is in zijn geheel gepubliceerd in Van Kempen 1999.



en toe ‘mogen’ schieten van een bosvarken (zie Reichel-Dolmatoff 1985, 1986; Jara 1990; Boven 1999c).

Jacht is merendeels een individuele aangelegenheid. Een enkele keer jaagt men in groepen: wanneer wild in groten getale in de buurt van het dorp voorkomt of tijdens meerdaagse jachtexpedities. De opbrengsten van jacht en visserij – de bijdrage van de mannen – zijn altijd onzeker, terwijl de vrouwen met hun landbouwproducten de continue en zekere factor uitmaken. De Wayana waarderen wild en vis meer dan plantaardig voedsel; de activiteiten van mannen staan dan ook in hoger aanzien dan die van vrouwen (zie ook Dumont 1976). Er wordt wel onderscheid gemaakt tussen verschillende soorten wild. ‘De succesvolle jager is niet alleen een man die regelmatig wild thuis brengt, maar die bepaalde soorten wild naar huis brengt’ (Rivière 1984: 88). Men vangt bijvoorbeeld liever een bosvarken dan een gordeldier.

De beschikking over proteïne is tot op heden goed gewaarborgd.<sup>33</sup> Maar het toekomstbeeld is onzeker omdat de huidige situatie kan worden verstoord door ecologische veranderingen als gevolg van de lokale goudwinning. Zo adviseren Franse artsen de Wayana tegenwoordig om bepaalde, met name carnivore, vissoorten niet meer te nuttigen vanwege de kans op kwikvergiftiging (zie verder hoofdstuk 8). Naast cassave, vis en vlees eten de Wayana aardvruchten, bosproducten zoals vruchten en noten (*maripa*, *kumu* en vooral *wapu* zijn bijvoorbeeld zeer geliefd)<sup>34</sup>, maar ook bepaalde insecten, zoals torren, mieren en larven tussendoor als ‘snack’. Deze producten kunnen individueel worden gegeten, dat wil zeggen: in afwezigheid van anderen.<sup>35</sup>

Diverse soorten cassavebier, zoals *kasiri* of *s(h)akula*, vloeien rijkelijk bij rituelen als de mieren- of wespenproef (*ëputop*), maar ook tijdens het ‘gewone’ dagelijks leven. Cassave-drink (*oki*<sup>36</sup>) is behalve een middel om de dorst te lessen of de honger te stillen (de drank is soms zo dik dat je erop moet kauwen), bovenal het middel om sociale relaties tussen individuen, families, dorpen (*eutë*) gemeenschappen en rivieren te onderhouden. Het hebben van een vrouw die het cassavebier produceert, is voor een man een middel om zijn positie te bepalen. Cassavebier verdelen is essentieel voor het verkrijgen van aanzien (zie ook Rivière 1984: 88-89).

In het onderhouden van relaties is ‘reciprociteit’ het sleutelbegrip. Mannen die geholpen hebben een nieuwe korjaal (*kanawa*) van een berg af naar de rivier te slepen, krijgen uitbetaald in cassavedrank. Vrouwen die een andere vrouw uit het dorp hebben geholpen bij het bewerken van haar grond, krijgen drank als dank voor hun ondersteuning. Het dorp dat een ander dorp verblijdt met grote hoeveelheden *kumu* of *wapu*<sup>37</sup>, wordt op zijn beurt uitgenodigd om grote hoeveelheden drank te komen drinken. Drinken is heel belangrijk, net zoals braken overigens. Het laatste heeft een symbolische, reinigende betekenis. Drinken is een sociale bezigheid bij uitstek, drank weigeren is dan ook asociaal; een besef waarmee je ook als antropoloog al snel wordt geconfronteerd. Behalve als dank voor arbeid of giften die-

<sup>33</sup> Rivière (1984: 11): ‘The heated discussions of the last decade on the impact of protein supply on the size and distribution of settlements look as though they are being resolved in favour of the view that protein is not in short supply and is not the crucial factor in determining the settlement pattern.’ In 1986 deed de Canadees Chodkiewisc vervolgonderzoek naar proteïne in relatie tot Wayanavestigingspatronen (Chodkiewisc 1980, 1981, 1983).

<sup>34</sup> *Maripa*, *kumu*, *wapu*, respectievelijk Maximiliana maripa (Arecaceae); Oenocarpus bacaba (Arecaceae); Euterpe oleracea (Arecaceae); *maripa*, *kumbu* en *podosiri* in het Sranantongo (Van Andel et al. 2003; Van ’t Klooster et al. 2003).

<sup>35</sup> Zie ook Schoepf 1979 voor de Wayana, Dumont 1976 voor de Panare.

<sup>36</sup> De term *oki* is het algemene woord voor ‘drank’ en kan als zodanig refereren aan koffie, thee, cola enzovoorts. Oorspronkelijk verwijst het naar ‘cassavedrank’.

<sup>37</sup> Rituelen onder de naam *kumuwet* of *wapuwet*, waarbij grote hoeveelheden *kumu* of *wapu* met enig ceremonieel door het ene dorp aan een ander dorp worden aangeboden, komen nog regelmatig voor (zie ook Hurault 1968: 76, die de ceremonie onder de naam *taakai* kent).

nen de collectieve (drink)bijeenkomsten om nieuwtjes uit te wisselen, familieleden te zien of toekomstige huwelijkspartners te ontmoeten.<sup>38</sup> De relaties tussen de dorpen worden op deze wijze in stand gehouden.

De Wayanasamenleving is opgedeeld naar verwanten en aangetrouwden, huwbaren en niet-huwbaren, sekse (gender) en leeftijdsgroepen (zie ook Rivière 1984; Hurault 1968). Zij kent diverse regels die het in beginsel problematische, maar nu eenmaal onontkoombare, samenleven tussen verwanten en niet-verwanten moeten reguleren. Het dorp vormt het kader voor de sociale relaties van de Wayana. Traditioneel telde een Wayanadorp zo'n vijftig personen. Het heeft een familieoudste, tegenwoordig 'leider', kapitein geheten.<sup>39</sup> Verscheidene dorpen aan één (hoofd)rivier vormen met elkaar ook weer een gemeenschap (een *agglomeration* volgens Rivière 1969: 104). Hoewel een dorp – zeker in economisch opzicht – autonoom is, zijn de contacten tussen de dorpen essentieel voor het voortbestaan van de etnische groep, zeker wanneer de dorpen zelf klein zijn. Huwelijkspartners worden regelmatig uit andere dorpen betrokken (Rivière 1984: 72).

Een Wayanadorp is opgebouwd uit enkele 'extended' gezinnen, die als familie (*wëki*; de bloedverwanten en de aangetrouwden) een serie van groepsgewijs gebouwde huizen bewonen. Het heeft traditioneel een circulaire lay-out, met de gezinshuizen gesitueerd rond de centraal gelegen *tukusipan*, het traditionele gemeenschapshuis. Dit is dé sociale ontmoetingsplaats bij uitstek. Het is de plaats waar Wayana(mannen) bijeenkomen; de plaats waar de collectieve rituelen plaatsvinden, de plaats waar cassavedrank wordt gedistribueerd. Het is ook de plaats waar interactie plaatsvindt tussen Wayana en bezoekers en waar de gasten logeren (Schmidt & Stahel 1942). De *tukusipan* zelf kent, naast de horizontale as – centraal gesitueerd in het dorp – een verticale as. Het is namelijk ook de plek waar men contact kan maken met de bewoners van de diverse hemellagen, zoals de Wayanacultuurheld Kuyuli, die in de hoogste hemellaag verblijft.<sup>40</sup> In mythische tijden waren hemel en aarde met elkaar verbonden via een lian, een berg of een palmboom, zo blijkt uit de orale tradities van de Wayana (Rauschert 1982). Een soortgelijk groot, conisch gevormd en centraal gesitueerd gemeenschapshuis is ook aanwezig bij andere Inheemse volken, zoals de Trio (de *tukusipan* of *paiman*) en de Waiwai (*umata*) in Guyana en in Brazilië, de Pirá-Pananá (*maloca*) en de Panare (*churuata*) van Colombia en de Yekuana (*ättä*) van Venezuela (Howard 2001; Dumont 1976; Wilbert 1986; Rivière 1995; Van der Hammen 1991; Århem 2001). De vorm, de symboliek én de functie van het gebouw zijn bij vele Inheemse volken uit de regio vergelijkbaar: het biedt ruimte aan

<sup>38</sup> Vergelijk ook Dumont over de Panare (1976).

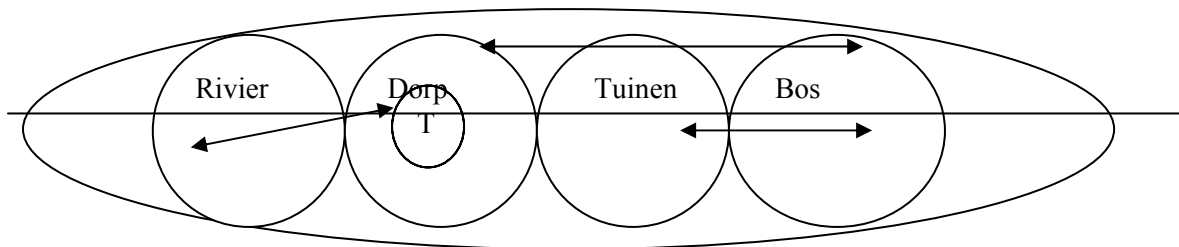
<sup>39</sup> Meer over binnenlandse gezagsstructuren in hoofdstuk 7; zie verder ook Kambel 2002; Libretto 1990; Cirino 2001.

<sup>40</sup> De centrale post van het ronde huis vormt de centrale as van de wereld. Het is de link naar andere werelden, zowel onder de grond als in de hemel. Hoewel dit gegeven herkenbaar is bij andere volken in Amazonia (bijvoorbeeld Dumont 1976; Howard 2001; Wilbert 1986; S. Hugh-Jones 1995), was deze kennis niet expliciet (meer) aanwezig bij mijn Wayana-informanten. Chapuis (1998: 930) komt tot eenzelfde conclusie. Wel is het thema van de verticale as die hemel en aarde verbindt een aspect dat terug te vinden is bij de Wayana *pīyai*; via zijn 'navelstreng', via een spindraad, of via een 'denkbeeldige' lian of ladder, is hij in staat naar de hemellagen op te klimmen om aldaar met de geesten te communiceren. De hut van de *pīyai*, de *mimne*, heeft overigens dezelfde conische vorm, waaraan ook een beschermende werking wordt toegeschreven (Boven & Van Nie 1988). De diverse hemellagen refereren aan de verschillende bewustzijnsniveaus (zie ook Boven 1999c en anderen rond ditzelfde thema, zoals Eliade 1972; Århem 1996; Ingold 2000; Duin 2004). In feite is de *pīyai*hut, een kleine weergave van de *tukusipan*. De vorm verwijst behalve naar de conisch gevormde bergen in de regio, naar de nesten van bijen, wespen en bepaalde vogels. Wilbert stelt dat de *tukusipan* van de Wayana het model van een bijenkorf heeft (1986: 438).

gelegenheden waarbij de collectiviteit, de groepsidentiteit, wordt bevestigd en gerevitaliseerd (zie ook Jara & Van der Hammen 1992: 43-44).<sup>41</sup>

De ronde vorm, zo merkt Chapuis (1998: 930-931) terecht op, wordt door de Wayana zeer gewaardeerd; de wereld is rond, evenals het gemeenschapshuis, de *maluana* (houten schijf met mythische afbeeldingen), de omtrek en het plein van het dorp; de tuinen en ook de danspatronen beschrijven een cirkel.<sup>42</sup> Op de horizontale as vormt het dorp het centrum van het sociale leven. Vandaaruit lopen paden naar de tuinen, de rivier of kreek, en naar het bos. Het contact met andere dorpen en actoren verloopt via de rivier. Via de paden of in de tuinen vindt interactie plaats met anderen, zoals met wild en met andere volken of geesten (ook geestenvolken) (zie bijvoorbeeld Howard 2001; Chapuis 1998; Ingold 2000; Butt Colson 1977). Rivieren en paden hebben een intermediaire functie tussen bos en dorp. Mannen jagen via speciale, vaak individuele jachtpaden. Ook zijn er diverse paden naar de tuinen. De tuinen vormen de ‘socialized space’ (Rival 2001: 75).

Figuur 1.4 Dorp, tuinen, bos en rivier op een horizontale as (*T* = *tukusipan*)



Veel aandacht gaat uit naar het voorkomen van een verstoring van het evenwicht tussen wat binnen en wat buiten het dorp is. Bijvoorbeeld dat datgene wat in het bos thuishoort, zoals dieren of geesten of andere bosvolken, in het dorp terechtkomt. De Wayana gaan ervan uit dat degenen die het bos bewonen in normale omstandigheden de afbakening van het woongebied van eenieder in acht nemen. Dit wordt vanuit het Wayanaperspectief deels door henzelf ‘gereguleerd’; ook de extra cassave, aangeplant in de tuinen ten behoeve van de bosvarkens, past in dit kader. In vroeger tijden was deze vorm van ‘territoriumbewaking’ een belangrijke taak van de *piyai*. Een plotselinge overschrijding van de grens, doordat bijvoorbeeld een dier het dorp in komt, is dan ook ongewoon en betekent doorgaans onheil in de vorm van ziekte of dood.<sup>43</sup> De *piyai* heeft de taak uit te zoeken waarom dit plaatsvond en daarover te onderhandelen (zie Boven 1999c).

Eenzelfde nadruk op evenwicht geldt voor de geestenwereld. Ook hier heeft een verstoring daarvan – veroorzaakt door een dorp of een individu – negatieve effecten in de vorm van ziekte of zelfs de dood. Een man die bijvoorbeeld te veel bosvarkens heeft geschoten, kan daarvan op termijn negatieve gevolgen ondervinden (zie ook Boven 1999c; Århem 1996; Ingold 2000).<sup>44</sup> Ook te veel eten van een bepaalde soort is gevaarlijk; zo maakt te

<sup>41</sup> Het is onduidelijk of de Wayana in vroeger tijden, net als omringende volken, gezamenlijk in een *tukusipan* of vergelijkbare constructie hebben gewoond en daarna op een zeker moment op aparte verblijfplaatsen zijn overgegaan. De oude bronnen geven hierover wat de Wayana betreft geen uitsluitsel. Speiser (1926) noemt de *tukusipan* specifiek een mannenhuis.

<sup>42</sup> Tuinen kennen een bepaalde lay-out met aan de rand fruitbomen, vanwege hun verre verwantschap met de mens, en cassave in het midden, vanwege hun nauwe verwantschap met de mens (zie ook Jara & Van der Hammen 1992: 51).

<sup>43</sup> Wayana noemen dit *kuloponmē* (zie ook De Goeje 1941; Chapuis 1998).

<sup>44</sup> ‘Men’s relations with the animals they hunt are modelled on the human relation of affinity: like human in-laws, the creatures of the forest are inclined to be touchy, and their feelings have continually to be assuaged with liberal doses of seductive charm. Above all, it is necessary to keep on the right side of

veel bosvarken eten dat je als een bosvarken wordt (zie ook Jara & Van der Hammen 1992: 54).

Om dit onderscheid tussen dorp als centrum van het sociale leven aan de ene kant en de tuinen, het bos en de rivier aan de andere kant beheersbaar te houden, nemen de Wayana diverse regels in acht. Chapuis (1998: 833-872) presenteert een goed en uitgebreid overzicht van al deze geboden en verboden, variërend van juiste manieren tot voedseltaboes en regels omtrent hygiëne.

Inheemsen van de Amazoneregio beschouwen hun habitat, de omgeving en de grond waarop zij leven, niet als ‘iets’ wat je kunt bezitten, maar als iets waarmee je geassocieerd en gerelateerd bent, waarmee je een relatie onderhoudt en wat deel uitmaakt van jezelf, van je identiteit. In dit verband stellen Bird-David (1990) en Ingold (2000) dat jagers en verzamelaars het omringende bos, de omgeving, zien als een metafoer, en wel als ‘een ouder’ die ‘geeft’, zonder daarbij condities te stellen. De *cultivators* zien het bos op hun beurt als ‘een voorouder’, ‘which yields its bounty only reciprocally, in return for favours rendered’ (Ingold 2000: 43), conditioneel dus. Voor degenen die het bos als voorouder zien, zoals de Wayana, levert het voedsel, op voorwaarde van en in ruil voor goed gedrag.<sup>45</sup> Deze verschillende visies op de omgeving in de relatie tot de mens maken discussies over grondenrechten (dat wil zeggen discussies over recht op grond), buiten kwesties als machtsrelaties en belangen van diverse actoren, er niet gemakkelijker op.<sup>46</sup>

Zoals gezegd, een gemeenschap in Wayanaland is een verzameling van individuen die samenleven als gezin of ‘extended family’. Het westerse concept van ‘gemeenschap’, in de zin van een eensgezinde collectieve eenheid, is overigens geen bruikbare term om de Wayanamanier van samenleven te duiden.<sup>47</sup> De gemeenschap bestaat uit een groep losse individuen die op sommige momenten samenkomen, maar soms ook niets met elkaar te maken willen hebben. Men is gericht op het verkrijgen van goedkeuring van de publieke opinie, maar niet op saamhorigheid of aanverwante zaken. De sociale controle in de dorpen is enorm. In het openbare leven zijn de Wayana zich continu bewust van alle ogen die op hen gericht zijn. Als individu leer je er vanaf je eerste levensjaren uiterst sensitief voor te zijn. De regels voor juist gedrag – evenwichtig gedrag, zoals een ‘echte Wayana’ betaamt – zijn strikt en in sommige gevallen benauwend. Het belangrijkste levensdoel is het voortdurend streven naar vreedzame coëxistentie met wie dan ook.

Nog belangrijker in het bepalen van gedrag en houding dan de al genoemde categorieën van bloed- en aanverwantschap, zijn sekse (gender) en leeftijd.<sup>48</sup> Van jongs af aan zijn alle activiteiten die een Wayana uitvoert naar gender opgedeeld, zowel binnen als buiten het dorp. Mannen en vrouwen vormen een economische eenheid en zijn, ideaal gezien, complementair aan elkaar, zonder dat er overigens van gelijkwaardigheid sprake is (zie ook

---

the “game mothers”, the guardian spirits of the animals, who exercise the same kind of control over their charges as do human mothers over their own children and domestic animals’ (Descola 1994, in Ingold 2000: 82).

<sup>45</sup> Het was de *pïyai* die dit evenwicht tussen geven en nemen in de gaten hield en het herstelde wanneer het verstoord raakte (zie Boven 1999c).

<sup>46</sup> Vanuit deze metafoer doorredenerend zou de huidige milieudegradatie als gevolg van goudwinning, houtkap en dierenhandel daarom als asociaal gedrag tegenover ‘de voorouder’ kunnen worden gezien, met alle negatieve consequenties – waarvan op het moment inderdaad sprake is – van dien. Oudere Wayana waarschuwen hier al voor!

<sup>47</sup> Dat hiermee het in de wereld van de ‘ontwikkelingssamenwerking’ veel gehanteerde begrip ‘gemeenschapontwikkeling’ in feite evenmin toepasbaar is op deze Inheemse groep is nog weinig bekend, maar een essentieel punt in de redenering waarom zoveel gemeenschapsontwikkelingsprojecten onder de Inheemsen mislukken (zie hierover verder hoofdstuk 7).

<sup>48</sup> Rivière stelt (1984: 65): ‘In the first place, throughout the region, age and sex are the primary determinants of conventional behaviors and attitudes. Difference in sex and difference of age result in increasing social distance.’

Rivière 1984; Hurault 1968; Dumont 1976 voor de Panare). Meisjes wordt al van jongs af aan geleerd dat zij zich bedeesd en als hardwerkend moeten opstellen en in hun leven dienstbaar zijn aan hun man.

Zoals hierboven aangehaald, is landbouw in hoofdzaak het terrein van de vrouwen, terwijl de jacht een typische mannelijke activiteit is. Mannen bouwen huizen en boten, vrouwen zorgen voor de bereiding van voedsel en weven hangmatten. Een vergelijkbare verdeling van activiteiten is overigens gebruikelijk onder alle Inheemsen van Suriname (zie Molendijk & Boven 1995; Kambel 1999) en bij andere Inheemse groepen in Amazonia (Campbell 1995; Rivière 1984).

*Figuur 1.5 Wayana drinken kasiri*



*Foto: tekening van een Wayanakind*

Vrouwen verrichten beduidend meer activiteiten dan mannen. Hoewel de mannen werk doen dat overwegend spierkracht vereist, nemen zij soms ook dagen de tijd om weer van hun inspanningen bij te komen. In beginsel is de arbeidsverdeling als volgt: mannen doen het productieve, primaire werk en vrouwen het secundaire werk; het bewerken en verwerken van voedsel, het sjuwen van hout, gewassen of wild van buiten naar binnen de grenzen van het dorp (zie ook Dumont 1976).

Bij collectieve maaltijden, die overigens steeds minder frequent voorkomen, eten mannen en vrouwen apart en krijgen de vrouwen kleinere hoeveelheden vlees. De laatste jaren vervaagt de strikte taakverdeling tussen mannen en vrouwen enigszins, een trend die zich bij andere Inheemse dorpen meer in het kustgebied al eerder heeft ingezet (Molendijk & Boven 1995), alsook bij naburige volken (zie voor de Makushi bijvoorbeeld Rival 2001: 62).<sup>49</sup> Zo helpt een man zijn vrouw tegenwoordig wel eens met het sjuwen van cassave of brandhout, liefst met een kruiwagen in plaats van de traditionele draagmand (*katali*). Een

<sup>49</sup> Geconstateerd tijdens veldwerk in de dorpen Kwamalasamutu, Bigi Poika, Apoera, Washabo, Tapuripa, Corneliskondre, Donderskamp en Galibi.

## HOOFDSTUK 1

enkele man is bereid cassave te helpen schillen of te koken. Sommige vrouwen doen omgekeerd aan houtbewerking, met name voor de toeristenindustrie; vrouwen participeren ook steeds vaker in de geldeconomie.

*Figuur 1.6 Activiteitenprofiel naar sekse*

	Vrouwen	Mannen
<b>Huishoudelijke taken</b>		
Afwassen	X	
Kleren wassen	X	
Kleren herstellen	X	
Huis vegen	X	
Koken	X	
Wild/vis schoonmaken	X	
Vuur stoken	X	
Water halen	X	
Erf vegen	X	
Erf wieden	X	x
Kinderen verzorgen	X	X
<b>Casaveverwerking</b>		
Vervoer naar huis	X	x
Schoonmaken knollen	X	
Raspen	X	
Persen	X	
Zeven	X	
Bakken	X	
Cassavedrank bereiden	X	
Brandhout aanvoeren	X	x
Water sjouwen	X	x
<b>Huisnijverheid</b>		
Vlechtwerk		X
<i>Maluana's</i> maken		X
Katoen verwerken	X	
Hangmatten maken	X	
Kettingen/sieraden maken	X	
Pottenbakken	X	
<b>Kostgrond</b>		
Struikgewas verwijderen	x	X
Bomen verwijderen		X
Branden	x	X
Grond schoonmaken	X	x
Planten	X	x
Onkruid verwijderen	X	x
Oogsten	X	x
<b>Overig</b>		
Handel	x	X
Jagen		X
Vissen	x	X
Houtkap		X
Botenbouw		X
Huizenbouw		X
Bosvruchten verzamelen	X	
Goudindustrie		X
<b>Communale activiteiten</b>		
Dorpsvergaderingen		X
Dorpsbestuur	x	X
Gemeenschapswerk	X	X

X = hoofdverantwoordelijke / x = helpt mee

Ook leeftijd is onderscheidend. Net als bij omringende volken (zie bijvoorbeeld Meira 1998 voor de Trio en Campbell 1995 voor de Wayãpi) worden bij de Wayana broers en zussen in terminologie onderscheiden naar leeftijd.<sup>50</sup> Als een vrouw ouder is dan een man zijn zij overigens gelijkwaardiger dan wanneer zij van dezelfde leeftijd zijn. Iedereen is ingedeeld in categorieën, ook ‘vreemden’.

Buitenstaanders worden hiermee gesocialiseerd tot Wayana (vergelijk ook Howard 2001 over de Waiwai). Ikzelf werd al vrij snel *tasi* (oudere zus) genoemd en daarmee in eerste instantie ingedeeld in een leeftijdscategorie.<sup>51</sup> Leeftijd wordt opgedeeld naar stadia; de *rites de passage*, vroeger veel omvattender dan tegenwoordig, begeleiden de overgang naar die diverse levensfasen (zie verder hoofdstuk 6).

Door tijdelijke arbeid in de goudwinning of houtkap, de verkoop van vis of wild in aangrenzende dorpen, de verkoop van souvenirs aan toeristen in Cayenne of Paramaribo, maar ook dankzij de via de Franse kant verstrekte uitkeringen, weten de Wayana zich een inkomen te verschaffen waarmee zij goederen in de lokale winkels of in een van de steden kunnen kopen. Vanuit westers oogpunt vertonen zij overigens een zeer consumptief gedrag. De Nederlandse zegswijze ‘geld moet rollen’ is iets wat de Wayana met volledige overgave in praktijk brengen. Inkomsten worden vaak direct gependend, overigens vaker door de mannen dan door de vrouwen, en voor een gedeelte aan alcohol. Dat de Wayana, zij het op onregelmatige basis, erin slagen een relatief redelijk inkomen te verkrijgen uit hun diverse activiteiten, is duidelijk: alle mannen bezitten een buitenboordmotor en een geweer, een behoorlijk aantal mensen kan af en toe naar de stad voor inkopen of gewoon om even erop uit te gaan, ‘te wandelen’, en men heeft de beschikking over andere uiterlijke zaken, zoals kleding, speelgoed, stereoapparatuur enzovoorts. Wat de toegang tot tijdelijke werkgelegenheid (goud, hout, handel) en de beschikking over geld betreft zijn de Wayana van de Lawa aanzienlijk beter af dan hun familie en aanverwanten aan de Tapanahoni, of dan andere Inheemse volken uit bijvoorbeeld het westen van Suriname, waar slechts enkelen een buitenboordmotor bezitten (zie ook Molendijk & Boven 1995).<sup>52</sup> Bovendien verdient men in de andere gebieden Surinaamse guldens (sinds mei 2004 Surinaamse dollars), in tegenstelling tot de harde valuta, tot voor kort de Franse franc, nu de euro, die de bewoners van het Lawagebied ontvangen. Bij het wisselen van francs, daarna euro’s, voor de Surinaamse gulden en later dollars op de zwarte markt, wisten de Wayana hun ‘vermogen’ nogmaals te vergroten.

Tegelijkertijd versnelde de (hernieuwde) goudkoorts tegen het einde van de binnenlandse oorlog, vanaf 1991, in het Lawagebied het veranderingsproces. Dit bracht sociale, culturele, economische en ecologische spanningen met zich mee die hun weerga niet kennen. De activiteiten van buitenstaanders in het gebied lijken het bestaan van het Wayanavolk als etnische groep naar buiten toe te bevestigen. De buitenstaanders hebben de Wayana iets te bieden, maar omgekeerd ook; of het nu is op het gebied van cultuur (wetenschappers, kunstenaars), natuurlijke hulpbronnen (overheid, goudzoekers), vanwege hun isolement en

<sup>50</sup> Zo is *jakon* (broertje) de aanspreekvorm voor een jongere vaderszoon wanneer ego een man is, en *iwē-lisi* (zusje) wanneer over een jongere vadersdochter wordt gesproken. Wanneer het om een oudere zus gaat, wordt *tasi* gebruikt, terwijl een oudere broer als *ipi* aangesproken wordt. Een vrouwelijk ego noemt haar jongere zusje ook *jakon*.

<sup>51</sup> In de eerste maanden werd ik bij bepaalde activiteiten ook nog wel eens bij de mannen ingedeeld. Dit had meer met het uiten van respect te maken dan dat men niet zou hebben opgemerkt dat ik een vrouw was. Later werd ik ingedeeld in de categorie aanverwanten met de term *pani*, schoonzus.

<sup>52</sup> Gebrek aan werkgelegenheid is daarvan de oorzaak. De zeer beperkte afzetmarkt voor producten en hoge transportkosten (vanwege de geïsoleerde ligging) zijn problemen waarmee het westen en het zuidwesten van het binnenland van Suriname dagelijks worden geconfronteerd.

behoefte aan geld en goederen (handelaren), als ‘stemvee’ (politiek) of om hun verloren gewaande zielen (zendelingen).

De Wayana worden, evenals zoveel andere Inheemse volken in de Amazoneregio, in steeds sterkere mate onder druk gezet door de nationale politiek en (inter)nationale economische belangen. De huidige goudkoorts heeft geresulteerd in een situatie die nog nauwelijks te overzien valt. Er zijn momenteel grote machten in het spel. Een enkele Wayana ziet de gevaren voor de groep als geheel en wil daarom de gelederen sluiten. De meesten laten zich volledig drijven door individuele belangen. Door de veranderde omstandigheden (de aanwezigheid van meer mensen van diverse etnische afkomst, van wapens, van conflicten, van toenemende hebzucht) – kortom, door de modernisering – staan de interne en externe relaties flink onder druk. Hetzelfde geldt voor de contacten met andere dan menselijke wezens, die voor de Wayana net zo essentieel zijn (zie ook Ingold 2000; Boven 1999c).

### 1.4 *Theoretische benadering*

In dit boek hanteer ik een benadering die de inzichten heeft geïncorporeerd zoals in paragraaf 1.2 ‘Theorievorming rond Amazonevolken’ verwoord. Met name Fay (1996), Rapport & Overing (2000), Hill (1996a&b), Overing (1990), Viveiros de Castro (1992, 1996), Ingold (2000), Whitehead (1992, 1993, 1995, 1996, 2001) en Rival & Whitehead (2001) hebben een belangrijke theoretische invalshoek die mij heeft geholpen richting en vorm te geven aan mijn werk over de Wayana. Howards recente studie (2001) over de Waiwai reflecteerde veel van mijn eigen beschouwingen over de Wayana. De in het grensgebied van Guyana met Brazilië woonachtige Waiwaigroep is evenals de Wayana klein in aantal, neemt in de nationale samenleving een marginale positie in en is sterk veranderd, onder andere door de invloed van de zending. Howard maakt in haar dissertatie duidelijk hoe de Waiwai bewust uitbreiding van hun netwerk nastreven door andere naburige etnische groepen te bezoeken en daar het evangelie te verkondigen. Zij beschrijft de Waiwai als *actors of social change*: als personen die hun eigen groep weten te vergroten, te versterken en te vernieuwen.

Mijn boek handelt over het Inheemse Amazonevolk de Wayana en over verandering. Inherent aan dit thema zijn begrippen als ‘diversiteit’, ‘dynamiek’, ‘actie’ en ‘complexiteit’, aangevuld met ‘sociale interactie’, ‘aanpassing’, ‘overleving’ en ‘beïnvloeding’. Ik zal beschrijven dat zowel lokale, regionale als mondiale factoren verantwoordelijk zijn voor de processen van verandering die de Wayana doormaken. Ik kijk daarvoor naar het Wayana-individu, naar de familie, naar het dorp, naar de diverse dorpen aan een rivier die samen een gemeenschap vormen en naar de positie van de Wayana in de nationale samenleving. De onderliggende essentiële vraag is: *Wie zijn de Wayana? Wat maakt een Wayana tot een Wayana? En hoe is het ‘Wayana-zijn’ veranderd? Met andere woorden, is de gave om te overleven typisch voor de Wayana, of waren daarbij andere aspecten (even) belangrijk?*

#### 1.4.1 *Wayana-zijn*

Wayana ben je op het moment dat je je moet of kunt onderscheiden van anderen, van niet-Wayana. Er is tenslotte geen begrip van het zelf, van het eigene, als er geen weet is van het bestaan van een ander. Wat maakt een Wayana nu tot een Wayana? Wayana-zijn houdt voor een Wayana – net als voor elke andere etnische groep – een bepaalde opstelling tegenover de wereld in. Wayana hebben binnen hun *Weltanschauung* (*worldview* of wereldbeeld), enkele aanknopingspunten om het leven als Wayana te kunnen leiden. De *Weltanschauung* dient als een overkoepelend conceptueel kader; zij vertegenwoordigt ‘fundamentele opvattingen over de wereld, opvattingen die zich vertakken in alle manieren van denken en voelen over de wereld, en die direct invloed hebben op de manier waarop



mensen zich gedragen in de wereld (Rapport & Overing 2000: 395).<sup>53</sup> ‘Evenwichtigheid’, ‘reciprociteit’ en ‘tolerantie’ zijn binnen het wereldbeeld van de Wayana sleutelbegrippen (zie ook Rivière 1969, 1984; Butt Colson 1977), evenals de gevoelde noodzaak het netwerk aan sociale relaties binnen en buiten de gemeenschap voortdurend te vergroten en ‘anderen’ aan zich te assimileren (Rapport & Overing 2000: 15), precies zoals Howard dat ook voor de Waiwai beschreef.

De Wayana als individu ziet zichzelf nog altijd als behorend tot één etnische groep met een gemeenschappelijke identiteit, ook al wonen die individuen in drie verschillende staten en in verschillende leefgebieden en zijn ze bovendien uit diverse etnische groepen voortgekomen (zie hoofdstuk 2 en 3; Chapuis & H. Rivière 2003). ‘Etniciteit’ is een moeilijk te definiëren begrip (cf. Baud et al. 1994: 1-9). Het heeft alles te maken met een gezamenlijke of gedeelde historie, het spreken van eenzelfde taal, het bewonen van een bepaald gebied, de manier waarop men verwantschap ziet, voedselgewoonten en andere gebruiken.<sup>54</sup> Dergelijke aspecten, beschreven in de bovenstaande paragraaf, zijn bovendien gerelateerd aan of vloeien voort uit een bepaalde *Weltanschauung*. Om te kunnen begrijpen hoe de Wayana de wereld en relaties duiden, is kennis nodig van het kader waarbinnen zij hun omgeving interpreteren. Dit staat niet los van de (historische) context. Wereldbeelden zijn niet statisch (etniciteit evenmin). Ze worden aangepast, aan veranderende (historische) omstandigheden (zie bijvoorbeeld ook Baud et al. 1994: 122).

De *Weltanschauung* van de Wayana vertoont veel overeenkomsten met die van een grotere groep Inheemsen die de Amazoneregio bewoont, maar verschilt radicaal van een Europese. Zo is de Amazonewereld volgens Viveiros de Castro ‘gebaseerd op het principe dat een geest een eenheid vormt die zich manifesteert in stoffelijke diversiteit, een geest kan zich dus manifesteren in de vorm van een bezielde wezen, en daarmee de werkelijke populatie verhogen’ (1998, in Carlin & Boven 2002: 12).<sup>55</sup> In de Wayanawereld bestaat geen verschil tussen mensen, planten en dieren, in die zin dat allen levende wezens zijn. En levende wezens onderhouden relaties met elkaar op basis van bepaalde afspraken, waarbij reciprociteit, tolerantie en het behouden van een evenwicht bepalend zijn (zie ook Boven 1999c).

Diegenen die bepaalde aspecten delen, zoals eenzelfde *Weltanschauung*, eenzelfde taal, eenzelfde habitat, de verbouw van een bepaald gewas en andere gebruiken (cf. Basso 1977), en fysiek min of meer hetzelfde eruitzien, zijn onderling herkenbaar. De ruime groep van mensen die elkaar op basis van deze aspecten herkent, heet in het Wayana: *Kalipo-no* [letterlijk: mensen in Kali], mensen die van (het gebied met de naam) Kali zijn gekomen (zie verder hoofdstuk 2). Ook dit begrip past men naar de omstandigheden aan. Wanneer de groep onder druk staat, kan het begrip *kalipono*, of zelfs ‘Wayana’ ruimer worden, zo blijkt uit het verleden.

In tijden van spanning en dreiging, bijvoorbeeld door de komst van Europeanen of Marrons in het gebied of vanwege demografische afname, nemen Wayana Inheemse buurvolk in hun midden op. Ook volken waarmee zij eerder niet wilden samenleven, waarmee

---

<sup>53</sup> Vergelijk deze definitie van identiteit: ‘What people like, what they consider esthetically attractive, how they regard the world and human relations, are opinions which are deeply grounded in the cultural and psychological systems in which they grow up’ (Baud et al. 1994: 122). ‘Cultural and psychological systems’ staat hierbij in mijn optiek gelijk aan het door mij gehanteerde begrip ‘wereldbeeld’.

<sup>54</sup> Etniciteit zoals omschreven in de *Social Science Encyclopedia* (1985) noemt de volgende elementen: gemeenschappelijke afkomst (echt of verondersteld); een sociaal relevant cultureel of fysiek kenmerk en gedeelde attitudes en gedragingen, als bepalend om etniciteit te definiëren (naar Baud et al. 1994: 2).

<sup>55</sup> Ingold stelt (1999: 47): ‘And so one gets to know the forest, and the plants and animals that dwell therein, in just the same way that one becomes familiar with other people, by spending time with them, investing in one’s relations with them the same qualities of care, feeling and attention.’

zij hoogstens (handels)relaties onderhielden of waartegen zij zelfs oorlog voerden. Onder druk en dreiging worden vroegere vijanden vervolgens tot medemensen, *kalipono*, met wie je een netwerk onderhoudt of met wie je zelfs trouwt; uiteindelijk om de sociale reproductie van de groep veilig te stellen.

Het Wayana-zijn heeft door de jaren heen verschuivingen laten zien, veelal gerelateerd aan de veelheid en afwisseling in actoren met wie men in contact kwam en relaties onderhield. In de laatste eeuwen, maar vooral in de laatste decennia, is meer differentiatie ontstaan. De aanwezigheid van personen van gemengde etniciteit (van verschillende huidskleuren; *mulatten*) te midden van de Wayana, is een gevolg van de veranderingen in de intensiteit en de aard van de interactie met andere etnische groepen van relatief recente datum. De vermenging met anderen werd niet zozeer intensiever, maar wel anders.

Vermenging met andere omringende *Inheemse* volken kwam namelijk al eeuwenlang voor. De oorlogsvoering tussen twee volken, uitbreiding van het jachtgebied, migratie, het sluiten van allianties of gewoon liefdes- of seksuele relaties tussen Wayana en andere Inheemsen, hebben altijd al bestaan en waren noodzakelijk om te kunnen overleven. Dit is een belangrijk aspect; immers, door onbekenden te trouwen, worden ze gesocialiseerd tot familie en tot Wayana – kortom, tot mensen – en is het voortbestaan van de Wayana bovendien verzekerd (vergelijk ook Howard 2001 over de Waiwai). ‘Dus trouwen past in deze structuur (men trouwt een vreemdeling, die vervolgens fysiek en sociaal als een verwante wordt geabsorbeerd) [...]. Zonder de kracht van anderen tot zich te nemen, kan er geen vruchtbaarheid zijn en geen productieve capaciteit’ (Rapport & Overing 2000: 15).

Het tolereren van ‘anderen’ en het aanknopen van relaties met hen is het middel om, als de omstandigheden dit vereisen, het onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’ te versoepelen. Rapport en Overing stellen in dit verband: ‘zij [de Inheemsen] zullen externe anderen niet beoordelen, als inferieure wezens zelfs als waren zij monsters [...]. We vinden daarentegen een zekere tolerantie van het anders zijn [...]. Bovendien, heeft de grens tussen zelf en ander de neiging in elkaar over te gaan’ (2000: 17). En zo is het mogelijk dat er Wayana zijn die zelfs geesten in hun familie hebben, of witte of zwarte mensen, waarmee deze voormalig ‘anderen’ deel zijn gaan uitmaken van de groep. Geabsorbeerd als het ware, geciviliseerd en geassimileerd, waardoor de etnische groep van de Wayana is versterkt en gerevitaliseerd en de sociale netwerken – en daarmee de beïnvloedingsferen – zijn uitgebreid.<sup>56</sup>

#### 1.4.2 Centrale vragen en uitgangspunten

De centrale vragen in dit boek zijn: Welke lokale, regionale, mondiale, alsmede ecologische, historische en/of sociale factoren zijn in verleden en heden van invloed (geweest) op de etnogenese van de Wayana en welke zijn van invloed (geweest) op veranderingen binnen en rond de Wayanagroep? Welke actoren speelden en spelen daarbij een rol en waarom? Wat waren de belangen, de motieven of afwegingen van de Wayana daarin? Hoe hebben zij hun bestaan tot op heden veilig weten te stellen? En dan naar de toekomst toe: Wat zijn de huidige opties voor de Wayana om hun voortbestaan als etnische groep te garanderen? Of is alleen het overleven van het individu nog van belang?

<sup>56</sup> De interactie met andere dan menselijke wezens is voor de Wayana net zo essentieel en noodzakelijk om te overleven als het onderhouden van relaties met andere volken of groepen van individuen. In het verleden had overleven meer te maken met het onderhouden van goede relaties met het bos, op basis van reciprociteit, terwijl het zich nu steeds meer richt op andere netwerken. De interactie met en gelijkwaardigheid van alle soorten wezens vinden hun basis in het wereldbeeld van de Wayana, een perceptie op de wereld waarin alles met elkaar verbonden is. Een perceptie die substantieel verschilt van de westerse (zie ook Ingold 2000). In het verleden was het onderhouden van relaties met niet-menselijke wezens, bewoners van de rivieren en bossen, belangrijker dan nu. Daarin speelde de sjamaan, de *piyai* – vaak tegelijkertijd het dorps hoofd – een centrale rol.

Om de sociale interactie en veranderingsprocessen van de Wayana te kunnen beschrijven, combineer ik een historische (Hill 1996a&b) met een etnografische, contextuele (Rapport & Overing 2000) benadering, met nadruk op het interactionisme (Fay 1996). Op de achtergrond staat de synthese die kennis op het gebied van *human ecology*, sociale antropologie, archeologie en historie wil integreren (Viveiros de Castro 1996).

Voor het begrip ‘interactionisme’ baseer ik mij op de definities zoals geformuleerd door Fay (1996). Interactionisme, als een visie op de menselijke geschiedenis, concentreert zich, zo stelt hij, op contact met verschillende individuen en groepen en de aanpassingen of veranderingen die daaruit voortkomen. In mijn boek zal ik illustreren dat de Wayana bewust zoeken naar vernieuwing. Het ontwikkelen van netwerken, het uitbreiden van de sociale contacten en het creëren van allianties met zo veel mogelijk verschillende etnische en sociale groepen ligt in deze zoektocht besloten (zie over dit thema ook Clifford 1988; Howard 2001; Kloosterman 1993). De in paragraaf 1.1 beschreven veronderstelling dat de culturele authenticiteit van de Wayana bepaald zou worden door sociale isolatie en dat contact met niet-Inheemsen onvermijdelijk zou leiden tot verval – als consequentie van de intensivering van relaties – vraagt enige nuancering, zo zal ik in dit boek uiteenzetten. Contact met anderen bestond immers altijd al; zij het dat de Wayana met name de Europeanen een tijdlang bewust ontweken hebben, uit angst voor slavernij, ziekten en dood. Het contact met Europeanen en Marrons werd de Wayana op een gegeven moment ook bijna noodlottig door de ziekten die zij tijdens de contactsituaties opliepen en waartegen zij niet bestand waren. Toch bracht het contact hen ook technologische vernieuwing, gezondheidszorg, en werd de groep uiteindelijk weer groter en vitaler.

Inherent aan het zoeken naar ‘vernieuwing’ focust het interactionisme op contactsituaties tussen verschillende individuen en groepen, met name op die relaties die als bruggenhoofden, als basis van ‘uitwisseling’, functioneren (Fay 1996: 233). Uitwisseling – van kennis, informatie, goederen – zo benadrukt Fay, is niet alleen iets plezierigs en positiefs, maar kan ook dwingend zijn: ‘provocations, threats, and resistances are all forms of exchange which involve being forced to evaluate and sometimes to abandon or to alter old ways’ (Id.: 233). Contact en uitwisseling resulteren in verandering. De principale les van de ethiek van het interactionisme is: ‘engage, learn from, adapt – or perish’. Intercultureel contact, meestal in de context van grote machtsverschillen, zal hoe dan ook plaatsvinden, ongeacht wat de participanten willen (Id.: 234).

Deze ethiek volgend schets ik in mijn boek daarom de verschillende contactsituaties, bruggenhoofden zagezgd, tussen Wayana en andere Inheemse groepen of tussen Wayana en niet-Inheemsen. Als voorbeelden van bruggenhoofden behandel ik oorlog, huwelijk, handel, zending, goudwinning en politiek. In dergelijke contactsituaties liggen ook conflicten besloten wegens de grote verschillen van macht en belang.

Een voor de hand liggend voorbeeld zijn de problemen tussen de Wayana en de concessiehouders van grond. Omdat de context van de situatie waarbinnen interactie plaatsvindt logischerwijze medebepalend is voor de overwegingen en handelingen van de Wayana, is het van belang kennis van die context te hebben (zie ook Rapport & Overing 2000).<sup>57</sup> Mijn invalshoek is actorgeoriënteerd. Inherent hieraan is de notie van de mens als actief subject met de capaciteit om sociale ervaringen te verwerken en nieuwe manieren te

---

<sup>57</sup> ‘Only by a micro-social analysis of situation and context can an understanding emerge of what socio-cultural realities are being inhabited when, and by whom. An emphasis on situation and context translates as one upon those moments in which socio-cultural realities in ongoingly reconstituted courtesy of the decisions of individuals in interaction, acting often in concert with others but always in the context of their own interpretations and agendas’ (Rapport & Overing 2000: 333). Ook het schetsen van een context is uiteraard weer een momentopname, min of meer separaat van andere verbanden. Bovendien is het een subjectieve keuze, deels gebaseerd op wat ik belangrijk genoeg vind om te beschrijven en deels op wat er al eerder geschreven is over de Wayana.

vinden voor het omgaan met veranderingen in het leven, ook in extreme omstandigheden (naar Stølen 2004: 4). Ik beschrijf de Wayana in dit boek niet als passieve slachtoffers, maar als *actors of social change*.

Ook zal ik onderstrepen dat Wayana niet altijd als één groep naar buiten treden, maar dat er wel degelijk individuele verschillen bestaan. Bovendien laat elke context een andere houding van de Wayana zien. Een voorbeeld ter illustratie. In paragraaf 1.1.1 stelde ik dat Wayana sommige stadsbewoners behendig weten te bespelen. Dat doen zij op basis van kennis van de vooroordelen die stadsbewoners over Inheemsen hebben. *Ingi dom toch...* (Inheemsen zijn toch dom?), roepen de Wayana zelf uit, in het Sranantongo<sup>58</sup> en quasiverontschuldiging ter bevestiging van bestaande vooroordelen wanneer ze in Paramaribo zijn. Gebruikmakend van het vooroordeel dat alle Inheemsen dom zijn, doen zij zich dom voor en geven aan ‘hulpbehoevend’ te zijn, met de door hen gewenste resultaten. Contextspecifieke omstandigheden produceren eveneens specifieke invullingen van ‘zelf en ander’, van ‘wij en zij’; kortom, de Wayana hanteren meerdere identiteiten.

### 1.4.3 Veldwerk

De gehele onderzoeksperiode, vanaf de aanvang van het veldwerk in de jaren tachtig tot in het begin van de nieuwe eeuw, is bepalend geweest voor de vorm en inhoud van dit boek. Zo heeft het gegeven dat het Lawagebied op een bepaald moment als een *borderland* of een *frontier society* gold – een grensgebied met andere regels dan elders en vele verschillende actoren – mijn onderzoeksthema uiteindelijk sterk bepaald.

Mijn ervaringen met de Wayana bepalen de vorm van dit boek. Door met hen samen in verschillende omstandigheden te verkeren; buiten hun eigen leefgemeenschap of te midden van bezoekers aan hun gemeenschap, zag ik steeds beter hoe hun houding per situatie verschilde. Er bleek een groot spanningsveld te bestaan tussen de door een buitenstaander veronderstelde positie van de Wayana binnen de nationale samenleving, hoe een Wayana behoort te zijn, en de werkelijkheid zoals die wordt gezien en beleefd door de Wayana. Dat intrigeerde mij steeds meer, ook omdat ik de Wayana steeds beter leerde kennen en een beter begrip voor hen kreeg. De *social settings*, de momenten van interactie, bruggenhoofden, tegen een historische achtergrond geplaatst, leken me een goede ingang om het Wayanadenken en -handelen in beeld te brengen.

Deze invalshoek verschilde aanzienlijk van de uitgangspunten bij de aanvang van mijn onderzoek in 1986. In het begin ging mijn aandacht uit naar de ethohistorie en cosmologische noties, de mythische verhalen, in het bijzonder naar de relatie tussen *piyai* (de sjamaan of medicijnman), etnobotanie en geestenwereld. Mijn dagen bestonden uit het registreren en vertalen van verhalen, het bijwonen van sessies en rituelen. Gaandeweg zijn deze aandachtsgebieden in het veld verbreed en aangepast en kwamen de accenten anders te liggen. Kortom, het veldwerk schiep het resultaat; de situatie en observaties in het veld stuurden mij in de richting die dit boek uiteindelijk heeft gekregen.

Tijdens mijn veldwerk werd ik mij bewust van de beperktheid van de westerse wetenschap om een cultuur als die van de Wayana te kunnen begrijpen. Met antropologie alleen kwam ik er niet, zo besefte ik. Het feit dat alles in de Wayanasamenleving met elkaar verbonden is (zie ook Overing 1990) en niet uit aparte delen bestaat, maar alleen in haar complexiteit, in haar geheel, begrepen kon worden, noodzaakte mij al gauw mijn eigen gezichtsveld en kennis te verbreden. Ik verdiepte mij in de botanie, de entomologie, de astronomie en de linguïstiek.

<sup>58</sup> Sranantongo (letterlijk Surinametaal), het Surinaams – een op het Engels gebaseerde creooltaal met in sommige varianten veel lexicale invloed van het Nederlands – is de *lingua franca* van Suriname. Verschillende etnische groepen gebruiken deze taal om met elkaar te communiceren. Wayanamannen van de Lawa beheersen het Sranantongo steeds beter.

Het is moeilijk westerse, wetenschappelijke begrippen te gebruiken om een beschrijving te geven van het doen en laten van een Inheems volk met een totaal andere visie op de wereld en het bestaan. Tenminste als je je ervan bewust bent dat die wetenschappelijke begrippen handig en toepasselijk zijn voor het beschrijven van een westerse samenleving, maar onhandig wanneer ze moeten dienen om tot een beter begrip van mensen met totaal andere perspectieven te komen (vergelijk Rapport & Overing 2000). Ik ben me hiervan terdege bewust. In mijn poging de Wayanalevenswijze te beschrijven, heb ik er daarom voor gekozen om waar mogelijk gebruik te maken van Wayanatermen, voorzien van een letterlijke vertaling. Daarnaast gebruik ik een wetenschappelijke terminologie die in mijn optiek het meest recht doet aan de dynamiek van het leven van de Wayana. Woorden als ‘de cultuur’, ‘de traditie’, ‘de Wayana’ kunnen de onderlinge verschillen en tegenstrijdigheden, de veranderingen en de diversiteit in expressievormen niet of nauwelijks uitdrukken. Om dat te ondervangen, gebruik ik door het hele boek termen als ‘(inter)actie’, ‘wisselwerking’, ‘context’, ‘differentiatie’, ‘complexiteit’, ‘(individuele) motieven’, ‘belangen’, ‘processen en relaties’, alsmede ‘reciprociteit’, ‘tolereren’ en ‘overleven’, termen die mijns inziens recht doen aan de dynamiek van het Wayanaleven.

De belangrijkste methoden bij het kwalitatief onderzoek onder de Wayana waren participerende observatie, open interviews en gesprekken, meer gestructureerde interviews naar aanleiding van bijgewoonde rituelen of gebeurtenissen en het optekenen van levensgeschiedenissen. Ook reisde ik met Wayana door het Wayana- en Alukugebied. Ik verbleef regelmatig aan de Franse kant en bezocht Paramaribo met Wayana. De reis door het Wayanagebied van de Lawa naar de bronnen van de Litani in het Tumukhumakgrensgebergte paste eveneens in dit kader. Deze reis betekende voor mij een enorme openbaring en bewustwording. Het omringende bos bleek te zijn geïmpregneerd met cultuur en historie.<sup>59</sup> Aan de begroeiing op de oevers en de in het oog springende potscherven was te zien waar zich (Wayana)dorpen hadden bevonden. Tekeningen en aanduidingen op rotsen vormden de herinneringen aan grensexpedities; een oude overwoekerde stoommachine was het restant van een rozenhoutfabriek van een Fransman die daar ruim honderd jaar geleden was neergestreken. Draaikolken of donkere diepe plekken in de rivier duiden (nog altijd) op de aanwezigheid van watergeesten, gevaarlijke meestal. Andere plaatsen, zoals eilandjes of rotstoppen, waren de locaties waar gevechten hadden plaatsgevonden, al dan niet onder aanvoering van de vroegere cultuurhelden, van wie met name Kailawa, met wie een nadere kennismaking in een later hoofdstuk volgt, voor de Wayana duidelijk herkenbare sporen in het grensgebergte heeft achtergelaten. Ook wisten mijn Wayanagidsen de plaatsen aan te wijzen waar Wayana waren ontvoerd door geestenvolken of waar zij zich hadden schuilgehouden, op de vlucht vanuit het zuiden naar het noorden trekkend.

De orale tradities die ik eerder had opgetekend in de dorpen, verhalen die terugvoerden tot mythische tijden, kwamen in dit landschap volledig tot leven. Het hele gebied dat de Wayana als hun traditionele leefgebied beschouwen, was absoluut geen maagdelijk oerwoud, zoals ik tijdens mijn eerste vlucht boven het oerwoud had verondersteld, maar een bezield gebied, vol van betekenissen; een *cultural landscape*. Ook Reichel-Dolmatoff, die diepgaand onderzoek deed onder de Tukano van Colombia, ervoer dit: ‘So if you see an Indian walking in the forest or paddling a canoe on a river, he is not “in nature” but he is entirely surrounded by cultural meanings, by meanings his cultural tradition has given to his external surroundings’ (1996: 9). Na deze reizen had ik bij terugkeer in het dorp het gevoel met Wayanaogen naar de wereld te kunnen kijken en begreep ik meer dan voorheen wat het antropologische begrip *emic*, ‘van binnenuit’, inhoudt.

Eenzelfde uitwerking hadden de levensgeschiedenissen die ik optekende uit de monden van met name oudere informanten. Zo kreeg ik zicht op de hoogtepunten in het Wayanabe-

---

<sup>59</sup> Vergelijk ook bijvoorbeeld Raffles 2002.

staan; de punten waaromheen men zich het leven herinnert. De *ëputop*, het ritueel waarbij adolescenten zich laten steken door mieren en wespen, was daarin uiterst belangrijk. Iedere oudere informant wist zich te herinneren in welk dorp de rituelen hadden plaatsgevonden en wie daarin en op welke manier had geparticipeerd. Ook ziekte of dood van naaste familieleden en (de oorzaak voor) verhuizing naar een ander dorp vormden belangrijke aanknopingspunten. De koppeling tussen het landschap, de levensloop van individuen en de wisselwerking daartussen, tekende zich steeds duidelijker voor mijn ogen af. Ik zag hoe het leefgebied, het betekenisvolle landschap voor een (voorheen) ‘schriftloze cultuur’ als de Wayana, een weergave vormt van geschiedenis, betekenis en identiteit. Ook de ontmoetingen met Aluku, met stadsmensen, met goudzoekers en met vele anderen gaven mij inzicht in hoe Wayana zichzelf tegenover deze mensen zien.

Het toonbeeld van klassiek antropologisch veldwerk dus. Doordat ik te midden van de Wayana woonde, leerde ik hun taal steeds beter (ik werd er tijdens het civilisatieproces ook toe ‘gedwongen’), waardoor ik in staat was hier en daar een praatje te maken zonder een tolk te moeten ‘inhuren’. Met name de samenwerking met andere vrouwen bleek een prettige en natuurlijke manier van leren. Ook observeerde ik op een steeds natuurlijker wijze allerlei rituelen en gebruiken die door de wederzijdse gewenning steeds gemakkelijker toegankelijk, en gedeeltelijk zelfs op mij van toepassing werden. De dagen vulden zich als vanzelf.

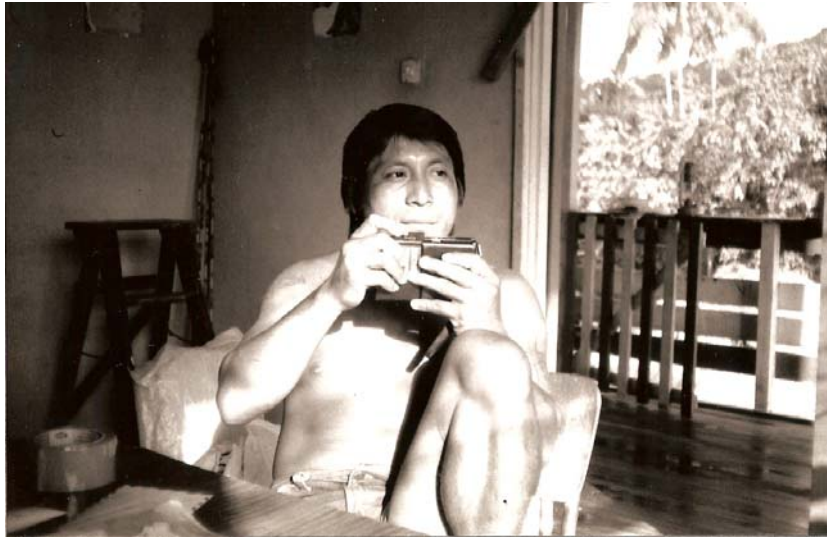
De tolken of assistenten die mij bijstonden in het veld waren personen die of het Sranantongo goed beheersten, of een combinatie van Nederlands/Sranantongo gebruikten voor hun vertalingen. In het veld hadden tolken vaak, meestal onbewust, een sturende rol. Als zij een onderwerp leuk vonden, deden zij ook meer moeite om informanten te ‘regelen’, of door te vragen op bepaalde kwesties, het onderste uit de kan te halen. En omgekeerd, als het onderwerp hen absoluut niet interesseerde, kon ik er maar beter mee stoppen of een andere tolk zoeken.

Het verzamelen van orale tradities (verhalen, liederen) op cassetteband werd gaandeweg een taak die de assistenten min of meer zelfstandig uitvoerden. Ook het nauwgezet uitschrijven van de teksten was een taak die met veel geduld werd volbracht.

De cassetterecorders werden ook gebruikt op feesten; voor de lol werden feestgangers gevraagd een lied in te zingen, dat dan dagen- en soms wekenlang, te pas en te onpas, werd afgespeeld. Op deze manier maakten mijn assistenten ook opnamen tijdens rituelen, op momenten dat het voor mij als witte vrouw toch iets te opdringerig was geweest een microfoon onder iemands neus te duwen. Zo werd mijn onderzoek gaandeweg een deel van het dorpsgebeuren.

Foto’s maken werd ook een populaire bezigheid onder de Wayana. Nadat geruime tijd in het veld verstreken was, wist eenieder wel iets aan te dragen (zo divers als rupsen, mieren, bijen, bladeren, voorwerpen of tekeningen) waarvan hij of zij wist – van begrijpen was vaak geen sprake – dat ik er interesse voor had en er dus iets tegenover zou stellen. Want wederkerigheid is het basisprincipe in Wayanaland. In feite vormden we zo met elkaar een antropologisch bedrijf.

*Figuur 1.7 Kesu luistert met aandacht*



*Foto: eigen collectie*

Vanaf mijn eerste periode in het veld was me overigens al duidelijk dat de Wayana goed op de hoogte zijn van de antropoloog en zijn of haar werkwijze. Ik was immers voor hen nummer zoveel op een rij; vele onderzoekers waren mij al voorgegaan. De Wayana wisten in grote lijnen wat ik zocht en ook wat zij mij daarvoor konden terugvragen en hoe zij mij konden faciliteren. Sjamanen, verhalenvertellers, sterrenkenners en tolken stonden bij wijze van spreken al klaar toen ik mijn bedoelingen had uitgelegd aan het dorpsbestuur.

Toch heeft het veldwerk, ondanks de bijzondere omstandigheden waarin ik op een gegeven moment verkeerde, niet alleen maar prachtige momenten gekend. De wispelturigheid van de Wayana –afspraken bleken tot mijn wanhoop maar al te vaak niets waard – de dagenlange *kasirifeesten*, waarbij mijn geduld en maag ernstig op de proef werden gesteld, de dronkenmanspraat die het gevolg was van het nuttigen van te veel alcoholische drank, maar ook de zware fysieke omstandigheden, vereisten een enorme dosis doorzettingsvermogen.

Ook vonden er vele discussies plaats over de eigendomsrechten van het door mij verzamelde onderzoeksmateriaal. De kwestie rond deze *Intellectual Property Rights (IPR)*<sup>60</sup> – oftewel de vraag aan wie de verzamelde data toebehoren – en de veronderstelling van velen in de Wayanasamenleving dat antropologen allemaal stinkend rijk zijn geworden van hun onderzoek ten koste van de onderzochten, hadden als gevolg dat ik de verkregen kennis en inzichten met aanzienlijke tegenprestaties of bedragen moest compenseren. Hoewel de discussies over IPR-kwesties terecht zijn en ik het goed vond van de Wayana dat zij de kwestie opbrachten, waren het momenten waarop ik me als relatief armlastig en soms eenzaam onderzoeker afvroeg wat ik daar in dat afgelegen dorp in het dichte regenwoud nu toch in vredesnaam te zoeken had.

Naast al mijn persoonlijke ‘ruilrelaties’ met verschillende individuen, waarbij kralen en visgereedschap meestal werden geruild tegen voedsel of andere kleine verdiensten, betaalde ik dertig Franse franc per uur voor een interview of het inhuren van een tolk en nog hogere bedragen voor ‘geheime kennis’, oplopend tot vijfenveertig franc per uur voor ma-

---

<sup>60</sup> De eigendomsrechten van kennis, *Intellectual Property Rights*, ‘is a generic term covering patents, copyrights and trademarks’ (Boven & Morohashi 2002: 275). De Wayana gaven in deze kwestie blijk van een toenemende mondigheid en zelfbewustzijn.

gische liederen (*ëlemi*), of *pīyaizaken*.<sup>61</sup> Bepaalde individuen verdienden hiermee een redelijke hoeveelheid geld. Om die reden kwamen mensen zich met enige regelmaat melden met de mededeling dat ook zij veel wisten over de Wayanageschiedenis en daarover konden vertellen. In relatie tot de kwestie van de eigendomsrechten werd ik min of meer gedwongen af en toe cadeaus aan het dorp te schenken. Ik herinner mij een leren voetbal voor het voetbalteam, zakken rijst als welkome variatie op het cassavemenu, kogels voor de jacht voor de mannen.

Het feit dat ik les gaf op de lokale dorpsschool of me inzette voor diverse ontwikkelingsprojecten – activiteiten die ikzelf zag als een tegenprestatie voor het doen van onderzoek – of dat ik een hechte familierelatie met het stamhoofd onderhield, werd niet in alle omstandigheden, noch door eenieder in dezelfde mate, gewaardeerd.

Na mijn verhuizing naar Paramaribo in januari 1994, na circa drie jaar intensief met de Wayana doorgebracht te hebben, bleef het contact bestaan, zowel met een klein groepje Wayana in de stad als met de dorpen in het binnenland. In die nieuwe situatie bleek ik in staat te zijn een nieuwe start te maken met het verwerken en publiceren van (delen van) de verzamelde data.<sup>62</sup> Het fysiek en emotioneel afstand nemen van de Wayana bleek nodig om van actiegericht onderzoek, de verbondenheid ten dienste van de ontwikkeling van de Wayanadorpen, terug te keren naar de etnografie. Met enige regelmaat ging ik – als zelfstandig onderzoeker of als adviseur/gids – voor korte bezoeken terug naar ‘de Lawa’, namelijk in 1995, 1997, 1999 en 2000, om in het veld gegevens te checken, me van recente ontwikkelingen op de hoogte te stellen en mijn (vriendschappelijke) relaties te onderhouden. Tussendoor bezocht ik, als deskundige op het gebied van de ontwikkeling van het Surinaamse binnenland, zowel andere Wayanadorpen aan de Tapanahoni en de Paloemeu, als Trio-, Arowak- en Kari’nadorpen verspreid over het gehele Surinaamse binnenland, met een enkel uitstapje naar Saramakaans en Paramakaans gebied.<sup>63</sup>

#### 1.4.4 Opbouw boek

De lezer heeft in dit hoofdstuk kennisgemaakt met de etnische groep de Wayana, met de beeldvorming die (in Suriname) over hen bestaat, met de theorieën over laagland Amazonevolken, waartoe de Wayana worden gerekend, en met mijn theoretische invalshoek. In hoofdstuk 2 zal ik aandacht besteden aan de regionale geschiedenis van het Amazonebekken en de Guyana’s, waarbij de komst van de Europeanen in dit gebied een belangrijk moment inneemt en een ommekeer teweegbrengt in de regionale dynamiek. In hoofdstuk 3 ga ik voornamelijk in op de etnogenese, de wordingsgeschiedenis van de huidige Wayana, tot het begin van de twintigste eeuw. Dit hoofdstuk is door zijn aard hoofdzakelijk gebaseerd op literatuurstudie, met aan de basis de expeditieverslagen van de achttiende en negentiende eeuw, waar mogelijk aangevuld en verweven met orale vertellingen van de Wayana die ikzelf heb verzameld of die door andere onderzoekers zijn genoteerd.

Hoofdstuk 4 bevat een afbakening van het geografisch gebied en een schets van de Lawa, zoals dat territorium er tot vlak vóór mijn komst uitzag. De hedendaagse Lawa, zo zal

<sup>61</sup> In 1986-1987 en in 1990 kon ik nog betalen met producten als kogels, vishaken, bollen katoen en krullen. In de jaren daarna vroeg men steeds vaker om geld (vergelijk ook Howard 2001 en Campbell 1995).

<sup>62</sup> Zie referentielijst. Ook schreef ik regelmatig stukken over de Wayana in het Surinaamse ochtendblad *De Ware Tijd* en werd ik uitgenodigd om inleidingen te verzorgen.

<sup>63</sup> De missies werden ondernomen in opdracht van diverse organisaties: Streekontwikkeling Paramakaans gebied (1995); OAS – binnenlands bestuur (1995); Unicef – gemeenschapsontwikkeling Saramakaans gebied (1995-1997); streekontwikkeling Bigi Poika (1996-1999); FAO/ACT/REPEN – gender en Inheemse volken (1998); EU/Medische Zending – hiv/aidsvoorlichting binnenland (1999); METS – toerisme aan de Tapanahoni (2000); ACT/PANDA – ecotoerisme stuwmeergebied (1999); ACT/Foundation for Native Lands – Trio *community mapping* (2000-2001); WWF – managementplan voor het Coesewijnegebied (2001).



blijken, is een bijzonder gebied door de aanwezigheid van een diversiteit aan actoren, waaronder Marrons, Fransen en Amerikaanse zendelingen, en de afwezigheid van de Surinaamse overheid. In hoofdstuk 5 betreden we het dorp Kawemhakan, waar ik de meeste tijd heb doorgebracht tijdens mijn veldwerk, en stel ik de bevolking en haar wijze van samenwonen (dorpsopbouw) voor. Ook zal dit hoofdstuk enkele sociale aspecten en dorpsontwikkelingen behandelen, waaronder de allesbepalende rol van de zending. Als gevolg daarvan neemt Kawemhakan te midden van de andere dorpen een uitzonderlijke positie in. In hoofdstuk 6 bekijken we de sociale relaties in en rond het dorp, waar Wayana ontmoetingen en relaties hebben, en de veranderingen die binnen die relaties plaatsvinden. Hoofdstuk 7 zal ingaan op de algemene situatie van Inheemsen binnen de nationale samenleving en die van de Wayana in het bijzonder. Aangezien een groot deel van mijn onderzoek zich afspeelde tijdens de binnenlandse oorlog (1986-1992) en de periode direct daarna, zal veel aandacht uitgaan naar de diverse aspecten hiervan, inclusief naar de verdere ontwikkeling van een Inheems bewustzijn in Suriname.

Hoofdstuk 8 brengt de verregaande en snelle veranderingen in beeld die ik heb waargenomen tijdens mijn veldwerk aan de Lawa en de bezoeken in de jaren daarna. In een periode van verhoogde interactie met de buitenwereld, met name door de aanwezigheid van goudzoekers in het gebied, bekijk ik hoe de Wayana die versnelde veranderingen in het Lawagebied pogen te overleven. Het concluderende hoofdstuk 9 voegt de belangrijkste bevindingen samen aan de hand van mijn centrale uitgangspunten en vragen, en werpt een blik op de toekomst door te zoeken naar een antwoord op de vraag wat een Wayana nog tot een Wayana maakt.



## 2. Allianties en oorlogen tussen Orinoco en Amazone

‘History seems to come into picture only after the European conquest’, stelt Viveiros de Castro (1996: 186) kritisch. Maar de geschiedenis van de oorspronkelijke bewoners van de Amerika’s startte niet in 1492, het jaar waarin Columbus voet aan wal zette in de Nieuwe Wereld en daarover rapporteerde (zie bijvoorbeeld Hulme & Whitehead 1992). Een kort uitstapje<sup>1</sup> naar de regionale historie van de Guyana’s van vóór Columbus moet een indruk geven van de diversiteit en bevolkingsdichtheid van het Inheemse leefgebied en van het grote aantal interacties dat ook al in pre-Columbiaans Amerika tussen de groepen, soms over grote afstanden, plaatsvond. Handel en oorlog, bijvoorbeeld, beide uitingen van sociale interactie, waren onderdeel van die contacten (zie ook Ferguson & Whitehead 1992; Boomert 2000; Hornborg 2005).<sup>2</sup> Het vergroten van netwerken, het aangaan van allianties of juist niet, waren ook lang geleden al belangrijke strategieën om te overleven of een bepaalde positie te verkrijgen. Met de komst van Europeanen kreeg een en ander een nieuwe invulling. Dit bepaalde het sociale landschap waaruit de Wayana op een gegeven moment zijn voortgekomen.

### 2.1 *Inheemse bewoning vóór 1492*

Al ver voor de aankomst van de Europeanen op het Zuid-Amerikaanse vasteland waren er interacties tussen de diverse, al of niet taalkundig verwante, groepen in het gebied tussen Orinoco en Amazone. Langs bepaalde routen werden contacten onderhouden of gelegd, goederen verhandeld, ideeën en kennis uitgewisseld, allianties gesmeed of verbroken, of vond migratie plaats (onder anderen Butt Colson 1973; Ferguson & Whitehead 1992; Basso 1977; Howard 2001; Boomert 2000). Zo heeft archeologisch onderzoek aangetoond dat de menselijke invloed op de vegetatie in Suriname bij benadering tienduizend jaar oud is. In de open savannen van het zuiden en zuidwesten van Suriname hebben mensen hun sporen achtergelaten (Bubberman 1973, 1974; Boomert 1980; Versteeg 1980, 2003; Versteeg & Bubberman 1992). Op de Sipaliwinisavanne in Zuidwest-Suriname zijn 29 archeologische vindplaatsen aangetroffen (zie voor een kaart Versteeg 2003: 53). Voor het merendeel werden daar stenen voorwerpen gemaakt en bewerkt. Deze plaatsen zijn zo’n achttot negenduizend jaar oud. Er zijn tekenen dat in de droge perioden een min of meer onafgebroken savannegordel zich uitstreckte van het kustgebied van Venezuela tot aan het zuiden van Frans-Guyana via Guyana en Suriname (Versteeg 2003: 53-54). De Inheemse bewoners gebruikten de savannen behalve als jachtvelden ook als handelsrouten. Na het rondtrekken van deze ‘Sipaliwini-jagers’ was Suriname gedurende duizenden jaren onbewoond, als we tenminste afgaan op de ‘lege’ archeologische database tussen grofweg 5000 en 2000 voor Christus.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Voor een uitgebreide behandeling van de regionale inheemse geschiedenis verwijs ik naar de publicaties van onder andere Whitehead 1995; Boomert 2000; Bitterli 1989; Boucher 1992; Ferguson & Whitehead 1992; Bos 1998; Helman 1983; De Goeje 1943a.

<sup>2</sup> ‘exchange and warfare formed seemingly opposed, but unseparable aspects of the same social process, both taking different points on a wide spectrum of intersocietal contacts’ (Boomert 2000: 417); ‘trade networks are intimately involved in war and alliance’ (Ferguson & Whitehead 1992: 11).

<sup>3</sup> Dit is niet met zekerheid te zeggen. Het hoeft niet te betekenen dat alleen dáár mensen hebben gewoond of rondgetrokken. Er is te weinig archeologisch onderzoek gedaan om zoiets te kunnen beweren en bepaalde zaken zijn niet teruggevonden (door het snelle verrottingsproces in het tropisch regenwoud). Bovendien is het regenwoud een stuk moeilijker toegankelijk voor onderzoek dan de savannen. Er zijn

## HOOFDSTUK 2

In centraal Amazonia, een gebied tussen de huidige benedenloop van de rivieren Trombetas en Rio Negro, vond ongeveer 4000 jaar voor het begin van onze jaartelling een ontwikkeling plaats die later in de archeologie zou worden getypeerd als het ontstaan van de ‘Amazonecultuur’ (Versteeg 2003: 65; zie ook Hornborg 2005; Wright 2005). De term zou ook enige tijd gangbaar zijn in de antropologie (zie paragraaf 1.2).<sup>4</sup>

*Figuur 2.1 Van de Orinoco tot de Amazone*



*Bron: Versteeg 2003: 64*

Deze Amazonecultuur kenmerkte zich door een nieuwe activiteit: landbouw. Precieze gegevens over de directe oorzaak of herkomst van het ontstaan van landbouw ontbreken. De intrede van landbouwmethoden binnen een relatief kort tijdsbestek leidde tot verregaande veranderingen op economisch, cultureel en materieel gebied. Archeologische vondsten maken het mogelijk vijf kenmerken van deze ‘Amazonecultuur’ te benoemen. Allereerst is dat de verbouw van bittere cassave met de *slash and burn* techniek. De vervaardiging van materiaal om voedsel te verwerken, zoals de cassavepers, de rasp en de zeef (van vlechtriet), en van aardewerk voor het bevatten en bewaren van voedsel, is een tweede kenmerk. Vondsten van deze artefacten geven aan dat een of andere vorm van landbouw werd bedreven. Op basis daarvan kon men vaststellen dat de vervaardiging van aardewerk hand in hand ging met het beoefenen van landbouw.

Als gevolg daarvan veranderden de vestigingspatronen; de aanwezigheid van vruchtbaar land werd vanaf toen bepalend voor de plek waar men neerstreek. De toegang tot basisgewassen maakte bewoning op een bepaalde plek voor langere tijd mogelijk, waardoor ook de huizenbouw zich ontwikkelde. Als vierde kenmerk geldt de vervaardiging van boten uit holle boomstammen. Dit maakte het mogelijk de rivieren en kreken van het Amazonegebied te bevaren en zich over grotere afstanden te verplaatsen.

---

aanwijzingen dat Werehpai, de bij het Triodorp Kwamalasamutu gevonden petrogliefen, circa vijfduizend jaar oud zijn.

<sup>4</sup> Ik zet ‘Amazonecultuur’ tussen aanhalingstekens om aan te duiden dat ik er in antropologisch opzicht moeite mee heb dit als een uniform gebied te beschouwen, gezien de door mij gekozen benadering (zie hoofdstuk 1), die juist de nadruk legt op diversiteit. Ik behandel deze periode wel, vanwege de kenmerkende aspecten die ook vandaag nog gelden voor de Wayana.

Deze vier punten hadden op hun beurt weer tot gevolg dat de sociale structuur veranderde. Meer mensen konden en gingen samenwonen; voorheen trok men in hele kleine groepjes door het bos, levend op een dieet van wild, vis, vruchten en knollen. Maar door de toenemende voedselzekerheid en controle daarover gingen mensen in dorpen wonen, in familiegroepen bij elkaar (naar Versteeg & Bubberman 1992: 21). Versteeg voegt de sterk overeenkomende cosmologische concepten en de rol van de sjamaan als zesde kenmerk toe (2003: 65-74). Hoewel er vele variaties van deze zogenaamde Amazonecultuur bestaan, afhankelijk van ecologische, sociale, politieke en culturele dimensies – kortom, variaties afhankelijk van de context waarin een etnische groep leeft – zijn deze zes kenmerken tot op de dag van vandaag in verschillende gradaties herkenbaar in een gebied dat zich uitstrekt van de Orinoco tot de Amazone (zie bijvoorbeeld de studies van Reichel-Dolmatoff 1971, 1978; Henley 1982; Seeger 1981; S. Hugh-Jones 1979; Dumont 1978; Chaumeil 1983; Descola 1986). De genoemde kenmerken vertonen gelijkenis met enkele specifieke Caraïbenaspecten, zoals door Basso (1977) geformuleerd (zie paragraaf 1.2) en door Rivière (1984) besproken. Veel kenmerken zijn ook typerend voor de Wayana.

De interactie die vrij gemakkelijk plaatsvond via de bestaande waterwegen tussen centraal Amazonia en het Orinocogebied – zeker toen de bewoners konden beschikken over boten – faciliteerde de verspreiding van nieuwe kennis en technieken, zo blijkt uit archeologische vondsten. Diezelfde kennis en technieken, zoals ontwikkeld in centraal Amazonia, zijn later herkend in de Orinocoregio; wat tevens als een bewijs kan worden gezien voor de intensieve onderlinge relaties tussen de groepen die verschillende delen van het continent bewoonden.

De Orinocoregio in Venezuela geldt als het mogelijke oorsprongsgebied van (het grootste deel van) de huidige Inheemse Caraïbenbevolking van de Guyana's en het Amazonebekken, rond 3000 voor Christus (Versteeg 2003: 76-77). Boomert (2000) spreekt zelfs van een 'lower Orinoco interaction sphere', waartoe behalve het gebied op het vasteland, dat zich uitstrekt van de Guyana's tot centraal Venezuela, ook de eilanden Trinidad en Tobago zouden behoren. De belangrijkste taalgroepen die het gebied tussen Orinoco en Amazone bewoonden, waren Caraïben, Arowakken, Tupi en Gê (Nimuendaju 1944).

Landbouwtechnieken en (aardewerk)stijlen, kennis en vaardigheden dus, migreerden met de groepen mensen – wellicht ook via de grote handelsnetwerken – over het Zuid-Amerikaanse continent van het westen, het Orinocogebied, naar het zuidoosten en oosten. De bewoners van het kustgebied van Suriname hanteerden zo vanaf enkele honderden jaren voor Christus technieken waarmee zij een vorm van permanente landbouw uitoefenden. Vanaf circa 1200 na Christus arriveerde in Suriname nog een hele nieuwe groep vanuit het zuiden, de Koriabo genoemd (Versteeg 2003: 183).<sup>5</sup> Het is niet ondenkbaar dat voor, tijdens of na de migratie van deze groep naar het noorden, op verschillende momenten en op verschillende plaatsen, verscheidene groepen zich hebben afgesplitst om zich vervolgens min of meer onafhankelijk te ontwikkelen. De Arowakken werden door deze nieuwe groep verdreven.

Naast de beschikbare data uit archeologisch onderzoek wijzen taalkundige studies op diversiteit binnen de grote Caraïbische taalfamilie, maar tegelijkertijd ook op een gezamenlijke herkomst (Gildea 1998; Campbell 1997; Marshall 1977). Het gemeenschappelijke oorsprongsgebied draagt onder de Caraïben de naam Kali.<sup>6</sup> Een vergelijking van met name

<sup>5</sup> De Koriabo vestigden zich onder andere op plaatsen die al eerder waren bewoond en overleefden (in tegenstelling tot vele andere groepen, die uitstierven of zich terugtrokken) de Europese kolonisatie van de Guyana's. De vindplaatsen van de Koriabogroep in het zuiden zijn ouder dan die in het noorden. Dit impliceert wellicht dat de migratie van deze groep zich vanuit het zuiden (beneden Amazone) over de Sipaliwinisavanne naar het noorden heeft voltrokken.

<sup>6</sup> Onder de Caraïbenvolken treft men her en der nog dorpen aan met de naam Kali. Ook zijn er personen die zo heten, bijvoorbeeld de dochter van wijlen Wayanaleider Janomalë.

eigennamen, zoals Kari'na, of van aanduidingen voor het woord 'mens' – *kalipono* – bij diverse groepen uit die Caraïbentaalfamilie, waaronder de Wayana, wijst op een gezamenlijke periode en samenleving in één bepaald gebied. Volgens Hoff (1995: 51) is de originele naam van het Caraïbenvolk *kalipono*. Daaraan gerelateerde namen zijn bijvoorbeeld: Karihona, Kalapalo, Karijona/Carijona, Kari'na, (Kari(ho)na) en Karifuna/Garifuna (naar Meira 1998: 15; zie ook Hoff 1995).<sup>7</sup> Naast de al genoemde eigennaam Kari'na voor de Caraïben die de benedenloop van de Marowijne bewonen en de savannegordel in Suriname en Frans-Guyana, is K(G)arifuna bijvoorbeeld nog steeds de eigennaam voor de (zwarte) Caraïben in Belize en Honduras (zie Roessingh 1998).

Wayana vertalen *kalipono* bij voorkeur als 'Inheemse mens', *ingi* in het Sranantongo. Deze mensen zijn te herkennen aan de hierboven genoemde kenmerkende aspecten, waarbij met name de belangrijke plaats van cassave in het leven van de Inheemse Amazonevolken opvalt. *Kalipono* is feitelijk de overkoepelende *emic* term voor een vroegere grotere groep of verzameling kleinere groepen Inheemsen die eenzelfde *Weltanschauung* deelden, tot één taalfamilie behoorden en uit hetzelfde gebied afkomstig waren.<sup>8</sup> Ook De Goeje stelt dat de Wayana vroeger nabij de beneden Orinoco woonden (1941: 72). Of dat klopt, is niet zeker. Mogelijk was dit een andere groep onder min of meer dezelfde naam.

Uit de verspreiding van de tot nu toe aangetroffen archeologische vindplaatsen blijkt dat het gehele binnenland en het latere kustgebied van het huidige Suriname in het verleden zijn bewoond op een vergelijkbare manier als de overige landen in de regio. Versteeg & Bubberman (1992: 47) stellen daarbij dat archeologische en andere data de aanwezigheid suggereren van een groot aantal dorpen vóór de komst van de Europeanen in vergelijking met het zeer lage aantal van de latere koloniale periode (zie ook Buddhing' 1999: 12-13). Slicher van Bath (1992: 103) komt op basis van bronnenonderzoek tot een bewonersaantal van 4,6 tot 5,1 miljoen mensen in 1492 voor het gebied dat het hedendaagse Brazilië en de drie Guyana's omvat. Hij berekende dat in 1650 slechts negen à twaalf procent 'over' was van de totale Inheemse bevolking tot 1492.<sup>9</sup> In paragraaf 2.2 ga ik in op de oorzaken van deze enorme bevolkingsafname.

### 2.1.1 Regionale netwerken; oorlog en handel

Het dichte rivierenstelsel in het Amazonegebied was een uitstekend middel om contact met elkaar te onderhouden. De Amazonerivier zelf vormde de oost-westconnectie tussen het Andesgebied en de Atlantische Oceaan. De Rio Negro vormde de verbinding vanuit het hart van het Amazonegebied, via het Casiquiarekanaal (zie figuur 2.1) naar het Orinoco-

<sup>7</sup> Meira (1998a: 15) merkt op dat 'Cognates of the word *karihona* are attested in several Cariban languages (e.g. Wayana *karipono*, and the auto-denomination of the Karinya [...] with the meanings "person, human being; amerindian".' De Goeje stelt dat alle Caraïbische stammen oorspronkelijk de 'clans of gentes', subgroepen, zijn geweest van één volk dat zichzelf 'Karipono' noemde (1943a: 336). Camargo 2005 presenteert echter, wellicht in navolging van Chapuis (1998), een afwijkende betekenis van het woord *kalipono*. Zij hanteert als vertaling 'anderen', 'vreemden', vroeger 'vijandigen'. 'Si le terme *wajana* renvoie à la notion de "similitude", le terme *kalipono* renvoie, dans son usage actuel, à la notion de la "différenciation", de l'altérité. *Kalipono* couvre certains Amérindiens (Tiliyo, Akuliyo, Waiwai), mais surtout les non Amérindiens (Kalaiwa, Palasisi, Holante, Noir-marrons)' (2005: 23). Ook de overige 'categorieën mensen' die Camargo opvoert, stroken niet met mijn data, noch met die van de in deze noot genoemde andere onderzoekers.

<sup>8</sup> Een gezamenlijke herkomst uit Kali is onder de huidige groepen nauwelijks bekend, maar wel traceerbaar op basis van bovenstaande kenmerken.

<sup>9</sup> Slicher van Bath (1992: 105) gaat voor geheel Midden- en Zuid-Amerika uit van een bevolking van 34,5 tot 46,6 miljoen in 1492, met Mexico en Peru/Bolivia als de twee dichtstbevolkte gebieden. Deze nieuwe data over bevolkingsaantallen dwongen tot aanpassing in de theorievorming over de vroegere bewoning van het Amazonegebied. Tot dan toe was men immers uitgegaan van een zekere sociale schraalheid: weinig mensen, weinig diversiteit, weinig ontwikkeling (zie ook paragraaf 1.2). De nieuwe gegevens over de bevolkingsdichtheid van Amazonia voedden de discussie opnieuw en maakten onder andere de theorie over een hogere diversiteit in etniciteit plausibeler.

stroomgebied en de kustvlakte in het noorden. Maar er bestonden ook paden, vaak tussen de loop van rivieren in. Die verbonden de diverse regio's met elkaar (zie ook Vidal 1999 voor Noordwest-Amazonia). Ook via de zee vond handel en/of migratie plaats, bijvoorbeeld tussen het Orinocogebied en de eilanden Trinidad en Tobago (Boomert 2000), en tussen de Orinoco en het Surinaamse kustgebied (Versteeg 2003).

De handel tussen groepen was in deze pre-Columbiaanse periode en tot ver daarna grotendeels gebaseerd op de uitwisseling van grondstoffen en kennis. Een belangrijke factor hierbij was of de grondstoffen voor een bepaald product in het leefgebied van de groep aanwezig waren en of men de juiste vaardigheden bezat om die te verwerken. 'De basis voor handel, [...] rustte op de verspreiding van natuurlijke hulpbronnen die van belang waren voor de traditionele economie, en waren verbonden aan de lokale vaardigheden om die hulpbronnen te exploiteren en aan te wenden' (Butt Colson 1973: 65). Zij die de Caraïbische taal spraken, noemden de handelspartners *pawana* (Id.: 16; Hoff 1995: 41-42).<sup>10</sup> De handelswaar bestond uit klei, waardevolle stenen, zoals de groene Amazonesteen (nefriet) (Versteeg 2003: 155), benodigdheden voor cassaveverwerking, aardewerk, kalebassen, tabak, pijlen en boog, blaaspijpen, pijlriet en hangmatten (zie ook Butt Colson 1973: 6-69). Tot op de dag van vandaag vindt (ruil)handel plaats in bijvoorbeeld jachthonden en slijpstenen.<sup>11</sup>

De beschikking over bepaalde grondstoffen kon leiden tot allianties tussen groepen, maar ook in oorlog uitmonden, bijvoorbeeld wanneer de bezittende groep niet van plan was ze af te staan of met anderen te delen. Maar (ruil)handel, en dus interactie, vond niet alleen rond materiële goederen plaats, ook de beschikking over (specialistische) kennis, informatie, liederen en rituelen, vormde een reden om een handelsrelatie aan te gaan. Butt Colson (1973) noteert op basis van onderzoek naar intertribale handel in de Guyanese hooglanden in de jaren vijftig van de vorige eeuw behalve de hierboven genoemde goederen sjamanistische attributen en liederen. Ook Whitehead geeft aan dat (rituele) kennis via de handelsrouten werd verspreid van zuid naar noord. Deze actieve interactie verklaart tevens waarom sommige woorden voor het aanduiden van bepaalde voorwerpen afkomstig zijn uit andere regio's, andere taalgebieden. De introductie van een nieuw voorwerp, een nieuw ritueel of een nieuwe specialisatie betekende ook de introductie van een nieuw woord. Zo komen in Caraïbentalen verscheidene Tupi 'leenwoorden' voor. Het Wayanawoord voor sjamaan, *pīyai*, is bijvoorbeeld van Tupioorsprong, net als het Kari'nawoord *maraka* voor ratelaar, het seculiere attribuut van de sjamaan (Hoff 1995: 38). Ook andere, veelal aan rituele gebruiken gerelateerde woorden zijn van Tupiherkomst, wat duidt op een periode waarin de Tupicultuur, of onderdelen daarvan, Caraïbenvolken moet hebben aangesproken. De uitwisseling van kennis en vaardigheden kan direct zijn geweest, maar ook indirect via andere buurvolken zijn verlopen.<sup>12</sup>

Oorlog was, zoals gesteld, het andere uiterste op het continuüm van sociale interactie. Oorlogsvoering, of zelfs een militaire organisatie, was een bekend gegeven onder de In-

<sup>10</sup> Butt Colson noteert als betekenis van *pawana*: 'zij die verkopen onder de Akawaio van Guyana' (1973: 16). Vergelijk bij de Trio en Wayana respectievelijk: *pawana iwehto* en *pawana iweitop*, met de betekenis 'een (handels)partner of een vriend van iemand zijn' (Carlin & Boven 2002: 26). Wayana gebruiken tegenwoordig het woord *yepé*, 'vriend', in plaats van *ipawana*.

<sup>11</sup> De voor het pottenbakken gebruikte slijpstenen zijn nog altijd afkomstig van de Essequibo in Guyana en worden gebruikt door vrouwen van Galibi, het Kari'nadorp aan de monding van de Marowijne. Persoonlijke mededeling Anne-Lise Vredendregt, 2001.

<sup>12</sup> Van latere datum zijn de leenwoorden uit het Frans, Nederlands en Sranantongo, ook tot stand gekomen door interactie. De Wayanataal past zich fonologisch aan. Enkele voorbeelden: het Wayanawoord *kutei* komt van het Franse woord *bouteille*, fles; *alumette* (lucifer) wordt *alume* in het Wayana en *chapeau* (hoed) wordt *hapo*. In Suriname zijn veel woorden afkomstig uit het Sranantongo; het woord voor spijker is in het Wayana *sipiki*, naar *spikri* in het Sranantongo. *Ajun* voor ui en *alesi* (rijst) zijn exact overgenomen in het Wayana. Het gebruik van 'buitenlandse' woorden geldt als progressief. Met name de jonge mannen zijn gevoelig voor dit aspect (Boven 1997b).

heemsen. ‘From the early accounts of the Europeans in the New World it is evident that the Amerindians already possessed military capabilities’ (Whitehead 1992: 137). Partnerschap op het gebied van handel mitigeerde dreigende conflictsituaties; de handelscontacten konden conflicten oplossen voordat ze escaleerden (Hoff 1995: 45). Ook boden het ruime leefgebied en het dichte regenwoud mogelijkheden om conflicten te voorkomen; simpelweg door op te breken en zich elders te vestigen of schuil te houden.

Oorlog op grote schaal kwam in dit gebied niet voor. Bij conflicten waren vaak slechts enkele dorpen betrokken, omdat die relatief autonome gemeenschappen vormden. De aanvallen op naburige dorpen of groepen waren bovendien kleinschalig. Een gemeenschap werd immers doorgaans gevormd door slechts enkele bij elkaar wonende families. Het tropisch oerwoud laat bovendien alleen guerrilla-achtige acties toe. Toch lag escalatie van conflicten altijd op de loer.

De noodzaak vrouwen te bezitten wordt regelmatig genoemd als reden voor oorlogsvoering. In feite was oorlog nodig om exogamie te faciliteren, zo merkt Hoff op, of om gelede demografische verliezen (strijd, ziekte) te compenseren (1995: 45-46). Oorlog hielp de gemeenschap vruchtbaar te blijven en in staat te zijn zichzelf te reproduceren. Ook voerde men oorlog om ontvoerde vrouwen of kinderen terug te halen, uit wraak, vanwege handelsconflicten, de behoefte aan rituele objecten, conflicten rond ziekte of dood enzovoorts (Whitehead 1992: 142).

De Wayana, zo is bekend uit de oude bronnen en uit de orale tradities, voerden net als de andere Inheemse volken met enige regelmaat oorlog met omringende volken (Chapuis & H. Rivière 2003; Koelewijn & Rivière 1987). Hoewel onbekend is in welke mate dat plaatsvond vóór de komst van de Europeanen, staat het wel vast dat oorlogsvoering met omringende volken in de achttiende eeuw een belangrijk deel van hun sociale en culturele leven vormde. En wellicht hun voortbestaan garandeerde.

Als het verschil in sterkte tussen twee naburige Inheemse groepen te groot werd, kon de zwakkere partij zichzelf laten opgaan in het sterkere buurvolk. Maar het opnemen van nieuwe leden kon niet met te grote aantallen tegelijk plaatsvinden. De nieuwelingen moesten immers eerst worden geciviliseerd om te kunnen behoren tot de nieuwe groep; dat kostte tijd en moeite. Tegelijkertijd moest men binnen de ‘ontvangende’ groep ervoor waken niet te veel nieuwelingen op te nemen vanwege de kracht die zij dan aan elkaar zouden kunnen ontlenuen om hun ‘originele identiteit’ te behouden (cf. Hoff 1995). Dit is een strategie die zeker werd toegepast door de Wayanacultuurheld, strateeg en oorlogsleider Kailawa (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 649-653).<sup>13</sup>

Met behulp van archeologisch, etnografisch en linguïstisch onderzoek valt dus wel met enige waarschijnlijkheid iets te zeggen over de herkomst, de bewoning en de verspreiding van mensen in het pre-Columbiaanse Suriname. Het wordt duidelijk dat de huidige Caraïbische volkeren waarschijnlijk vrij kort vóór de komst van Columbus in de Guyana’s zijn gearriveerd, waar ze de riviermondingen bezet hebben, zodat Arowakken en andere destijds nog daar levende volken gedwongen waren zich meer landinwaarts te vestigen. Maar men kan niet met zekerheid zeggen of die Inheemse plaatsen ook bewoond waren op het moment dat de eerste *parana agyry* of *palana akili*, de geesten van over de zee, zoals de Europeanen werden (en nog steeds worden) genoemd, in hun grote schepen langs zeilden.

Alonso de Ojeda was de eerste (in 1499) die de Wilde Kust van de Guyana’s kwam verkennen (zie verder Carlin & Boven 2002).<sup>14</sup> Verregaande veranderingen kondigden zich aan. Van vroegere gegevens en stijlen is bijvoorbeeld niets meer te herkennen in van na

<sup>13</sup> Hierover meer in hoofdstuk 3.

<sup>14</sup> De documenten die vanaf 1650 beschikbaar zijn gekomen laten zich echter moeilijk vergelijken met, of toetsen aan, de archeologische gegevens van vóór 1492. Door het enorme gat in de tijd zijn veel uitspraken daarover speculatief.



1492 gedateerd aardewerk. Op basis hiervan kan men de conclusie trekken dat zich een breuk aftekent tussen wat er was voordat de Europeanen arriveerden en wat nadien kwam.

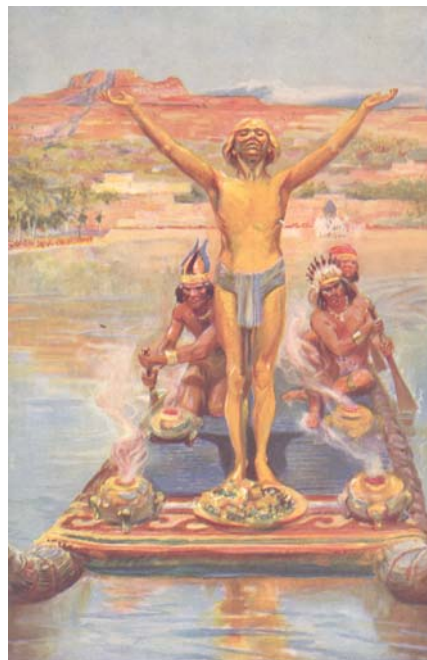
## **2.2 Een nieuwe tijd, een nieuwe orde; de periode na 1492**

Via de bestaande netwerken, zoals de handelsroutes, waren de oorspronkelijke bewoners van een groot gebied redelijk op de hoogte van actuele gebeurtenissen elders, al ging veel van wat de Inheemse volken rond de komst van de Europeanen hoorden of zagen hun voorstellingsvermogen in eerste instantie te boven. Dat moet overigens wederzijds zijn geweest. ‘For both sides, cultural contact had the attraction, but also the peril, of novelty’ (Bitterli 1989: 21).

Na die eerste verkenningen van Columbus volgden verscheidene Europeanen in zijn kielzog, die los van elkaar een steeds groter gebied in kaart brachten. In 1500 voer Pinzon langs de noordoostkust van Zuid-Amerika en had daar een ‘ontmoeting met Indianen’. Hij ging de Amazonedelta binnen en ontdekte ook de Oyapock, de huidige grensrivier tussen Brazilië en Frans-Guyana. In 1531 voer de Spanjaard Ordaz eveneens de Amazonedelta in. Francisco de Orellana zakte in 1540 vanuit de Andes de Amazone af. Ondanks al deze Spaanse activiteiten in het gebied rond de Amazonedelta verkregen de Spanjaarden nooit het volledige beheer over het gebied ten oosten van de Orinoco door tegenwerking van andere Europeanen, maar ook door het verzet van de Inheemse bevolking zelf (zie verder Hurault 1989; Carlin & Boven 2002).

De voorouders van de Wayana woonden in de periode van de Europese expedities en ‘ontdekkingen’, tegen het einde van die vijftiende eeuw, vermoedelijk nog aan de noordelijke oever van de Amazonerivier (P. Grenand 1982; Friel 1958; Schoepf 1972).<sup>15</sup>

*Figuur 2.2 El Dorado, de verguldene*



*Bron: Johnston ca. 1905 en Küss & Torton 1988: 10*

<sup>15</sup> Overigens noemden de Spanjaarden de Amazone toen nog Rio de Marañon, mogelijk afgeleid van het Spaanse Maraña, dat doolhoof betekent en refereerde aan de wirwar aan stromen die de rivier rijk is, met name aan de monding. Ook is het mogelijk dat het een Inheemse naam was die men hanteerde aan de oorsprong van de rivier in Peru (Johnston ± 1905: 84).

## HOOFDSTUK 2

Vanaf 1580 tot 1630 zeilden ook Noord-Europeanen, Engelsen, Ieren, Hollanders en Fransen langs de Wilde Kust, het gebied tussen de Orinoco en de Amazone. De zoektochten naar El Dorado, ‘de vergulde man’, die gevestigd zou zijn aan het legendarische Parimeer, verplaatsten zich gaandeweg van de Orinoco naar de binnenlanden van de Guyana’s (Oostindie 1997: 20-23), daartoe geïnspireerd door met name Raleighs boek (1596) over het ‘goudland’ Guyana.

Dankzij diverse verkennende tochten waren in het begin van de zeventiende eeuw al enkele in het kustgebied levende volken ‘bekend’ bij de Europeanen.<sup>16</sup> De ontdekkingsreiziger Harcourt vermeldt in 1613 de aanwezigheid van vier Inheemse groepen aan de Guyanese kust, te weten Arowakken, Caraïben, Yaios en Paragoto (cf. Carlin & Boven 2002: 19). In Harcourts lijst komen de Warau niet voor. Toch is het waarschijnlijk dat dit volk toen te midden van de Caraïben aan de Corantijn woonde, terwijl ook de Saramacca en Coppenerivieren tot Caraïbengebied behoorden (zie ook Buve 1961: 4).

De in Buddingh’ (1999: 12-13) aangehaalde Engelsman Scott noteerde rond 1650 Inheemse bewoning aan alle grote Surinaamse rivieren (en dan met name aan de midden- en benedenloop daarvan): Marowijne, Suriname, Coppename, Commewijne, Saramacca en Corantijn, waarvan de meeste groepen zijn te herleiden tot Arowakken en vooral Caraïben. De bronnen uit deze periode samengevoegd, schetsen voor Suriname een bewoond (kust- en savanne)gebied (zie tabel 2.1):

*Tabel 2.1: Inheemse volken rond de midden- en benedenloop van Surinaamse rivieren, begin zeventiende eeuw*

Corantijn	Coppename	Saramacca	Suriname	Commewijne	Marowijne
Caraïben	Caraïben	Caraïben	Caraïben	Caraïben	Caraïben
					Yaios
					Paragoto
Arowakken					Arowakken
Warau					
		Tuuromakke	Tuuromakke		
Sapayos <sup>17</sup>					

Ten westen van de Corantijn tot aan de Orinoco woonden met name Arowakken, ten oosten van de Marowijne overwegend Caraïbenvolken. Welke volken in het ondoordringbare binnenland leefden, was toen nauwelijks bekend.

In 1608 voer Fisher de Marowijnerivier op tot ongeveer de Oelemari en stelde een uitgebreide lijst op van aan de bovenloop levende etnische groepen. Deze behoorden, net als aan de benedenloop van de Marowijne, eveneens hoofdzakelijk tot de grote Caraïbentaalfamilie (naar Harris 1928).

<sup>16</sup> Al in 1625 was de Marowijne tot aan het dorp Temeri (‘tekening’, vernoemd naar de petrogliefen op de grote rots bij de oever), tegenwoordig Bigiston geheten, bekend als Inheems leefgebied (zie ook Carlin & Boven 2002).

<sup>17</sup> Sapayos refereert zeer waarschijnlijk aan Sabajo, een Arowakse familienaam, vroeger clannaam (vergeleijk daarover Boven et al. 1989: 143-149).

Tabel 2.2: *Inheemse volken aan de bovenstroom van de Marowijne, begin zeventiende eeuw*

Inheemse groepen aan de Boven-Marowijne	Veronderstelde equivalent
Craweanna	-
Pawmeeanna	-
Zuikheanna	Sikiiyana
Peewattere	-
Arameeso	Aramiso
Acawreanno	Akuriyo
Acooreo	Akuriyo
Tareepheana	Taripiyana
Corecorickado	Kirikirikoto
Peeaucado	Pijanakoto
Cocoanno	Kukuyana
Itsura	
Waremisso	Aramiso

Bron: Fisher 1608 in Carlin & Boven 2002<sup>18</sup>

Na Fisher volgde een groot gat in de tijd. Sommige van de bovengenoemde volken bestonden enkele eeuwen later nog (Caraïben, Arowakken), andere waren óf uitgestorven (Yaios en Paragoto) óf opgegaan in (sterkere) groepen (mogelijk de Aramiso).

Ook de Zeeuwen eigenden zich een deel van het Amazonegebied toe. In 1616 vestigden zij zich aan de noordelijke oever van de benedenloop van de Amazone, tussen de oostelijke Paru en de Maycuru (Buddingh' 1999). In 1624 trachtten de Hollanders Portugees Brazilië te veroveren. In mei van dat jaar namen zij de hoofdstad Salvador de Bahia in. Een jaar later moesten zij die echter weer prijsgeven, waarna zij in 1630 Pernambuco aanvielen. In de jaren daarna breidde de Hollandse invloed zich uit over de *capitanias*<sup>19</sup> Pernambuco (inclusief Alagoas), Itamaracá, Paraíba en Rio Grande do Norte. Tussen 1645 en 1654 werd de Hollandse kolonie in het huidige Brazilië steeds kleiner; in 1654 werden de Hollanders er definitief verslagen (zie ook Buddingh' 1999: 11).

Zij waren ondertussen wel bekend geraakt met de Caraïben en andere Inheemse groepen, zoals de Tupi (De Goeje 1943a: 336), en hadden eveneens ervaring opgedaan met het plantagesysteem. Deze kennis kwam hen even later goed van pas; tot de Caraïben behorende groepen woonden immers ook in het latere Suriname en stonden bovendien via regionale netwerken in contact met elkaar én met Tupivolken.

De Amazone werd intussen steeds vaker bevaren door verscheidene Europese volken: in 1637 zakten de Spanjaarden opnieuw deze rivier af. In 1639 voeren pater d'Acuna en Pedro Teixeira de Amazone op.<sup>20</sup> In 1679 vestigden de Portugezen zich nabij de Rio Negro. Uiteindelijk waren zij het die het gebied ten noorden van de Amazone vanuit de delta binnendrongen.

### 2.2.1 *De nieuwe wereld; hel of paradijs?*

Voor veel Europeanen werden de eerste 'ontmoetingen' met de Inheemse bevolking geïnterpreteerd binnen de toen, eind vijftiende, begin zestiende eeuw, geldende intellectuele kaders. Europese denkbeeldige werelden en realiteit vonden elkaar in Amerika. De nieuwe

<sup>18</sup> Dit schema is ook afgebeeld in Carlin & Boven 2002: 20. Zie ook Boven et al. 2001.

<sup>19</sup> In 1534 verdeelde de Portugese koning João III Brazilië in twaalf gebieden: *capitanias* genaamd.

<sup>20</sup> Deze pater noteerde het legendarische verhaal van het Amazonevrouwenvolk (zie Boomert 2000; Magaña 1992), waarna de Marañonrivier verder ging onder de naam Amazone.

wereld die men bij toeval had ‘ontdekt’, wás voor sommigen de onderwereld en werd, zoals daarbij te verwachten is, bewoond door monsters in allerlei soorten en gedaanten en door kannibalen, wezens die bestreden en overwonnen moesten worden (zie ook Elsass 1992). Sommige monsters hadden het hoofd in de buik, de zogeheten Chiparemai of Ewiapanoma (zie ook Magaña & Mason 1986; Helman 1983).

Voor velen bleek het verblijf in de nieuwe wereld inderdaad een hel.<sup>21</sup> De weelderige plantengroei van het Amazonegebied, de moordende temperatuur en de onbekende dieren deden hier nog een schepje bovenop. Terwijl de bewoners van het nieuwe continent ‘de geesten van over de zee’ aanvankelijk angstvallig (waren het vijanden?) maar ook met een open nieuwsgierigheid (waren het mogelijke (handels)partners?) in de gaten hielden, meenden de Europeanen eindelijk het kwaad in persoon gevonden te hebben. Met name de Caraïbische volken spraken tot de verbeelding: ‘Voor Europa, zijn de Caraïben altijd bijzonder geweest [...]. Voor een lange periode symboliseerden zij de meest extreme vorm van barbaarsheid. Vechtlustig van aard en genegen menselijk vlees te eten, stonden zij tegenover alle normen van Christelijk en beschaafd gedrag’ (Hulme & Whitehead 1992: 4). Misschien, zo denkt Whitehead hardop voor zich uit (1995: 10), waren de Caraïbenvolken zelfs wel nodig voor het vestigen van de antropologie als discipline, aangezien het verklaren van kannibalisme een van de kernelementen werd waaraan de antropologie haar bestaan ontleende.

Ook het omgekeerde kwam voor, zij het slechts sporadisch: mensen die meenden in de nieuwe wereld het verloren ‘aardse paradijs’ te hebben gevonden. De Franse Hugenoot Jean de Léry was zo iemand (zie ook Bitterli 1989: 28). De Léry reisde in 1556 met een Franse expeditie naar Brazilië om daar een kolonie te stichten voor hugenoten en te prediken onder de Tupinamba, een Tupivolk. Twintig jaar later publiceerde hij daarover (1578). De Léry vergeleek de maatschappij van de Tupinamba met de Franse en bouwde een betoog op waarin hij het leven van de Europeanen en die van de ‘wilden’ in Amerika tegenover elkaar zette. Tussen de regels leest men dat De Léry de wijze waarop de Tupinamba met hun vijanden en slachtoffers omgingen, verre prefereerde boven die waarop het Franse gepeupel met de calvinistische vijanden afrekende. Wellicht was hij beïnvloed door bisschop Bartholomé de las Casas, die in 1552 rapporteerde op basis van zijn verblijf op het eiland Hispaniola over de vredelievende houding van de Inheemsen en de misstanden van Columbus en de Spanjaarden die in zijn kielzog arriveerden (Slicher van Bath 1992: 87-89).

Na verloop van tijd groeide de interesse voor en de kennis van de nieuwe gebieden. En net zoals bij de Inheemsen, werd ook de taal van de Europeanen verrijkt door de kennismaking met de nieuwe en vooral andere wereld: ‘New nature demanded new vocabulary. Waterfall, cataract, lagoon, whirlpool, swamp etc. all entered the English language in the first hundred years of exploration...!’ (Raffles 2002: 101).

Welke gedachten er ook in hun hoofden zijn omgegaan; in eerste instantie hadden de Europeanen de Inheemse bevolking nodig; niet alleen voor drinkwater en proviand, ook voor geografische indicaties, niet in het minst vanwege de dwangmatige zoektocht naar goud. De bekende kraaltjes en spiegelgjes hebben tijdens die eerste ontmoetingen zeker hun

<sup>21</sup> Over Columbus schrijft Achterhuis dat uit een brief aan het Spaanse koningshuis uit 1501 blijkt dat hij gedragen werd door een sterk christelijk zendingsbewustzijn. ‘naast de zucht naar goud en de wens om voor zijn opdrachtgevers een wereldrijk te vestigen, [heeft hij] een obsessie met millenarisme en kruistochten. De rijkdommen die hij in Indië hoopt te vinden moeten gebruikt worden om het graf van Christus in Jeruzalem uit de handen van de ongelovigen te bevrijden. Zijn ontdekking kondigt volgens hem de nieuwe tijd aan, waarin de aarde onder de universele religie van het christendom verenigd zal worden. De christelijke Europeanen werden hierbij allen gedragen door het gevoel dat zij een missie hadden. [...] ze geloofden in de belofte van een goddelijk rijk in een eindtijd’ (2003: 16). Ook Amerigo Vespucci, de naamgever van Amerika, was ervan overtuigd dat de nieuwe ontdekkingen de christelijke eindtijd nabij brachten.

effect gehad, geholpen door de omstandigheid dat ruilhandel goed paste in het netwerkconcept waarin de Inheemsen zelf al bedreven waren. Tegelijkertijd moeten de grote schepen met hun enorme zeilen, de paarden en geweren, het planten van de vlag en andere rituelen, evenals de verschijning van de Europeanen zelf ('the alien appearance'), met hun witte huid en baarden, ontzag hebben ingeboezemd (Bitterli 1989: 24-25).

Hoe de Inheemsen over de nieuwkomers dachten, weten we niet, al is het uit overlevering bekend dat sommige de Europeanen – aanvankelijk – als goddelijke wezens zagen (Id.: 24). De Europeanen wisten hierop handig in te spelen, al kon het initiële vertrouwen dat ze onder de Inheemsen hadden verkregen ook snel omslaan als bleek dat hun bedoelingen anders waren dan in eerste instantie leek (Id.: 30). De reacties op de Europeanen waren divers en mede afhankelijk van hun houding en – overigens zeer uiteenlopende – intenties. Onder hen bevonden zich immers avonturiers, goudzoekers, wetenschappers en geestelijken, elk met een eigen agenda. Ook maakte het verschil of men te maken kreeg met Spanjaarden of Portugezen, Hollanders, Engelsen of Fransen, waarbij de Spanjaarden en Portugezen het meest gevreesd waren (Whitehead 1992: 143; zie ook Schmidt 2006).<sup>22</sup>

### 2.2.2 Geven en nemen

Over het algemeen kan men stellen dat de komst van de Europeanen het gehele continent in beweging bracht en de aanleiding vormde voor een proces van intense sociale en culturele verandering en heroriëntatie (Whitehead 1995: 110). Afhankelijk van de op dat moment en in die omstandigheid meest opportune strategie migreerden volken of subgroepen (al dan niet opgestuwd door andere migrerende groepen en al dan niet aangestuurd door een krachtig leider, een *cacique*), versmolten bevriende en/of naburige groepen met elkaar of ontwikkelden subgroepen zich verder los van de 'oorspronkelijke' groep, of ontwikkelden zij hun militaire organisatie (Whitehead 1992: 138).

De goederen en de nieuwe technische kennis die de Europeanen introduceerden hadden een grote aantrekkingskracht. Maar men was toch ook wel bang voor de vreemdelingen; wegens geweld, gedwongen arbeid, het verlies aan woongebieden, maar vaak ook door onbekende ziekten en het daaraan gerelateerde uitsterven van hele Inheemse volken. Via de handelsrouten en regionale netwerken konden zich immers ziekten verspreiden waartegen de Inheemsen niet bestand waren. De in paragraaf 1.1 genoemde enorme bevolkingsafname werd met name veroorzaakt door epidemieën als pokken, syfilis en mazelen, die hen in opeenvolgende jaren teisterden (Bitterli 1989; Slicher van Bath 1992). Het effect van deze epidemieën was 'devastating, leading to fundamental changes in population density; settlement size, duration, and location; and age profiles' (Ferguson & Whitehead 1992: 9).<sup>23</sup> Daarnaast was er sprake van ecologische veranderingen als gevolg van de komst van nieuwe – Europese – planten en dieren, gevolgd door technologische vernieuwing en de introductie van metalen werktuigen (Id.: 8-11). Wat de Europeanen brachten, beleefden de Inheemsen met de nodige ambivalentie.

Het is onjuist om te stellen dat de Inheemse bewoners van de nieuwe wereld alleen slachtoffer zijn geweest van de Europese invasie. Zij hebben wel degelijk ook zelf keuzen gemaakt en bewust bepaalde rollen gespeeld en stellingen betrokken. Dat geldt tevens voor

---

<sup>22</sup> "“these frontiers grow thin of people and also great numbers [of Indians] are fled to other nations farther off for fear of the Spaniards”. This movement of population in advance of Spanish contact itself became a pretext for war, as refugees tried to settle along the Guyana coast. Similarly, the presence of the Dutch colonies later attracted Amerindian groups and sparked intergroup conflicts over priority of access to European goods' (Whitehead 1992: 143).

<sup>23</sup> De genocide die plaatsvond was deels bedoeld, deels onbedoeld. 'Het was een massaal langgerekt sterven ten gevolge van een complex van oorzaken, waarvan de epidemische ziekten als hoofdschuldigen kunnen worden aangemerkt' (Slicher van Bath 1992: 115).

het Amazonegebied.<sup>24</sup> Al vanaf de zestiende eeuw wisten Inheemsens gebruik te maken van de nieuwe situatie. Zo stelt Raffles: ‘In aanvulling op de directe materiële hulp die de Inheemse leiders aan de Europeanen gaven – voedsel, onderdak, richting, en militaire informatie en ondersteuning – was er ook de minder zichtbare Inheemse bijdrage aan het koloniseringsproces. Door te planten en te branden, door controle over overstromingen en aarde ophoging, door het aantrekken van wild zoals hert, door het concentreren van gewaardeerde plantsoorten op toegankelijke plaatsen, creëerden de Inheemsens een landschap dat de Europeanen herkenden en begrepen...’ (2002: 108). Europeanen die zich ‘thuis’ zouden voelen in de nieuwe wereld zouden zich immers kunnen ontpoppen als nieuwe handelspartners, als allianties van de Inheemsens, tot wederzijds voordeel.

Er was inderdaad al snel sprake van een wisselwerking tussen nieuwkomers en oorspronkelijke bewoners: een uitwisseling van informatie en goederen, op basis van wederzijdse belangen en daaraan aangepaste strategieën. Ook de Europeanen analyseerden de situatie en keken hoe zij zich konden aanpassen om daarmee uiteindelijk hun strategisch voordeel te doen: ‘As the Europeans arrived in South America, they searched diligently for signs of “polity” among the Amerindians. Whenever possible, indigenous political structures were recorded, their terminologies noted, and analogies drawn with the political formations of Europe’ (Whitehead 1992: 133).

Ook de onderlinge vijandigheden tussen bepaalde groepen was hen al snel bekend. De Europeanen gingen op zoek naar de Inheemse leiders, met wie zij tactische allianties sloten (Id.: 134). De Inheemse groepen die zich het best aan het Europese netwerkconcept konden aanpassen, werden de dominante etnische krachten in deze vroegkoloniale periode. De Europeanen gebruikten hierbij behalve de bestaande militaire organisaties, vijandigheden en netwerken, ook de hiërarchie tussen de Inheemse sociale systemen, de *maku* of *poito*, het Inheemse systeem van onderhorigen (Id.: 133).<sup>25</sup>

Voortbouwend op deze tweedeling ontstonden ‘loyale groepen’, zoals de Caraïben en Arowakken, die zich aan de verwachtingen van de Europeanen aanpasten en zo de toevoer van felbegeerde goederen wisten te garanderen, tegenover de ‘probleemgroepen’, die dat niet deden. Dit was een verdeel- en heerstactiek waarmee de vorming van mogelijke ‘pan-indigena’ allianties werd voorkomen (Id.: 141). Caraïben en Arowakken lieten zich waarschijnlijk graag bewapenen door de Europeanen; Caraïben met name door de Engelsen en Hollanders, Arowakken door de Spanjaarden.

Met behulp van die wapens waren de Inheemsens in staat, ondersteund door hun respectievelijke Europese partners, hun handelsnetwerken uit te breiden en hun dominantie over andere groepen, die soms in het territorium van een andere koloniale mogendheid woonden, over en weer te bevestigen. Zo werden behalve onderlinge Inheemse conflicten, ook interkoloniale conflicten over de hoofden, maar tegelijkertijd met de hulp van de Inheemsens, uitgevochten (Id.: 138).

Al vanaf eind 1500 vonden in opdracht van de Europeanen de eerste slavenraids plaats aan de kusten van de Guyana’s, gericht tegen een deel van de Inheemse bevolking (Whitehead 1995: 199). ‘Carib and Arawak used their preferential relations with the Europeans to consolidate and extend their trade-clientship through trade and raid’ (Whitehead 1992: 140). ‘Trade and raid’ werd voor lange tijd het motto. Caraïben en Arowakken streden re-

<sup>24</sup> ‘De her-evaluatie van de invloed van de verovering [de ontdekking van Amerika] lijkt goed verdedigbaar, maar het gevolg daarvan kan zijn dat de oorspronkelijke bevolking als slachtoffers wordt beschouwd. De implicatie hiervan is vervolgens een gedegenereerde visie op de huidige [Inheemse] volken, die hen elke capaciteit voor [een eigen] historische werking ontnemt’, stelt Viveiros de Castro (1996: 193) terecht.

<sup>25</sup> Een hiërarchie waarbinnen de landbouwers zich hoger achtten dan de door de bossen trekkende jagers en verzamelaars. *Pëito*, onderhorige, is een benaming die bij de Wayana en Trio nog steeds voorkomt (Carlin & Boven 2002: 13).

gelmatig tegen elkaar, maar Caraïben zouden ook andere volken bestrijden. Een gemeenschappelijke herkomst van de Caraïbenvolken uit het vroegere Kali had in deze situatie met nieuwe actoren en nieuwe goederen, geen waarde meer.

Whitehead onderscheidt de reacties van de verschillende groepen tussen 1500 en 1800 en plaatst deze in drie categorieën: ten eerste groepen die sterker werden door en duidelijk profiteerden van de Europese aanwezigheid (Caraïben); ten tweede groepen die oorspronkelijk machtig waren maar deze positie om diverse redenen verloren als gevolg van de komst van de Europeanen (Warau, Arowak en anderen); en ten derde groepen die ontstonden als een indirect gevolg van de Europese aanwezigheid, overigens zonder dat sommige daarvan tot in de negentiende eeuw met de Europeanen in direct contact kwamen (1992: 134).

Op de Wayana is de laatste categorie van toepassing. Die wordt door Whitehead opnieuw in drieën onderverdeeld: versmeltingen, immigranten zoals de Trio, Waiwai, Yanomami, Wapishiana en Wayāpí; gemarginaliseerde of zichzelf marginaliserende 'whites-avoiding' groepen, zoals de Taruma, Akuriyo en Wayana; en ten slotte regionale Inheemse netwerken, zoals de Soto en de Pemon-Kapon (Id.: 134). De tweede subcategorie had de meeste kans ten prooi te vallen aan slavenraids, omdat de andere Inheemsen via hun contacten met de Europeanen de beschikking hadden gekregen over wapens.

De groep die nu Wayana wordt genoemd, trok op een gegeven moment weg van de Amazone naar het noorden in de richting van de bovenloop van de Jaririvier, een van de zijrivieren van de Amazone. Zij waren op de vlucht voor de door Portugezen bewapende Wayāpí, een Tupibuurvolk. Orale bronnen bevestigen deze historische gegevens (zie met name P. Grenand 1982). De Wayana hebben deze tocht ondernomen samen met andere groepen, in ieder geval met de aan hen geallieerde groep de Upurui. Met deze strategie om Europeanen te mijden, marginaliseerden zij zichzelf weliswaar (er was sprake van een gedeeltelijke sociale isolatie), maar wisten zij daardoor uiteindelijk ook te overleven.

Hoewel een werkelijke ontmoeting tussen Wayana en Europeanen niet plaatsvond vóór 1769, bestond al wel enige tijd indirect contact. Via de bestaande handelsrouten en buurvolken hadden de Wayana bijvoorbeeld al de beschikking gekregen over ijzeren voorwerpen (P. Grenand 1982). In Suriname zouden het uiteindelijk de weggevluchte slaven, Marrons, zijn die de nieuwe goederen in het binnenland verhandelden. De Europeanen beheersten alleen het Guyanese kustgebied, de Wilde Kust.

Dat er groepen zouden zijn die hun pre-Columbiaanse ('paradijselijk') leven hadden weten te conserveren (zie hoofdstuk 1), is een naïeve veronderstelling; bij alle genoemde groepen waren veranderingen deel van het historisch proces.

### **2.3 Hollanders en Inheemsen; burens in de Guyana's**

Aan de wens de Guyana's te koloniseren lagen economische en geopolitieke redenen ten grondslag (zie ook Oostindie 1997).<sup>26</sup> Men was nog steeds op zoek naar 'El Dorado'. Bovendien bleek enige ruilhandel met Inheemse volken mogelijk en was de grond vruchtbaar. Het waren in eerste instantie afwisselend de Fransen, Hollanders en Engelsen die vanaf 1630 pogingen deden zich te vestigen in het huidige Suriname. In 1651 kwam er een permanente vestiging tot stand. Francis Willoughby, graaf van Parnham in Engeland, zond in

<sup>26</sup> Van zendingsijver was in tegenstelling tot de Spanjaarden en Portugezen geen sprake: 'Wie naar West-Indië trok deed dat in de regel in de hoop een materieel eldorado te vinden, geen geestelijk walhalla, geen loutering door zelfopoffering' (Oostindie 1997: 20). De Engelsen, Hollanders en ook de Fransen waren vooral uit op economisch gewin; zij wilden 'trading-plantation settlements' ontwikkelen en kenden geen messianistische emoties. Doordat de Guyana's lange tijd gevrijwaard bleven van de Spaanse en Portugese expansie gold dit gebied lange tijd als een 'retreat area' voor Inheemse volken (naar Whitehead 1995: 1).

dat jaar een groep van meer dan honderd kolonisten met hun slaven vanuit Barbados naar de Surinamerivier om de kolonie te claimen. In 1652 kwam hijzelf naar Suriname en sloot hij handelsovereenkomsten met de Caraïben (Hartsinck 1974, dl.2: 583; Buddhing' 1999: 15). Daarna kon Engeland zijn positie verder verstevigen.

De contacten die gedurende de eerste eeuwen van kolonisatie met name in het kustgebied ontstonden tussen Inheemse leiders en Europese kolonisten, waren over het algemeen bepalend voor de uiteindelijke overleving of vernietiging van de diverse etnische groepen. Maar de relaties beïnvloedden ook de kolonisten. De kansen en bedreigingen van de koloniale plantage-economie werden in de beginperiode grotendeels bepaald door de relaties met de Inheemsen. Zonder rust, verzekerde voedselvoorziening en een netwerk aan bevriende groepen konden de koloniale samenleving en de plantage-economie zich niet ontwikkelen. Het sluiten van 'vriendschap' met de Caraïben betekende voor de Engelsen een versterking van hun positie. De Caraïben moeten ongeveer hetzelfde hebben gedacht. De afgezanten van Willoughby werden dan ook 'door de Caraïben aan de Surinamerivier welwillend ontvangen' (Buve 1961: 9).

Gedurende deze Engelse periode (1651-1667) kwamen circa 175 plantages tot ontwikkeling. Het klimaat en de bodemgesteldheid van Suriname bleken zeer geschikt voor de teelt van tropische marktgewassen als suiker, koffie, cacao en later katoen, waaraan in Europa grote behoefte bestond (zie bijvoorbeeld Oostindie 1998; Van Stipriaan 1993).<sup>27</sup> De handel tussen Engelsen en Inheemsen was intensief. De behoefte aan nieuwe goederen was op een bepaald moment zo sterk dat de Caraïben krijgsgevangenen uit oorlogen met andere Inheemse volken – oude maar ook nieuwe vijanden in de concurrentie om Europese producten – ruilden tegen Europese goederen (Whitehead 1992: 143-148). Europese handelaren, 'bokkenruylders' genaamd, reisden daartoe de diverse rivieren af (Buve 1961: 11-12).<sup>28</sup>

In het begin van de zeventiende eeuw vestigden Hollanders en Zeeuwen zich aan de rivieren de Pomeroon, Essequibo en Berbice, gelegen in het huidige Guyana. Ook in Cayenne werd in 1656 een Hollandse kolonie gesticht (eigendom tot 1664). Van de kolonies Suriname, Berbice, Demarara, Essequibo en Cayenne werd Suriname voor de Hollanders uiteindelijk de belangrijkste.

Na de vestiging van de Hollanders in Suriname in 1667 en de formele overname in 1668 (Buddhing' 1999: 16)<sup>29</sup>, moesten de Inheemsen hun plaats opnieuw bepalen (zie ook Buve 1961: 18-21). Zij waren in eerste instantie wantrouwig en verontrust door de machts-overname. De Hollanders opereerden pragmatisch en streefden aanvankelijk naar vriendschap met alle Inheemse groepen (Essed 1984: 8). Gouverneur Crijnssen volgde een beleid dat de Caraïben bevoordeelde en te vriend wilde houden, met als doel een klimaat van rust en voorspoed te creëren, een 'enabling environment' voor verdere ontwikkeling, in hedendaagse terminologie. Waarschijnlijk werd hij hierbij geholpen door de ervaring van een groep kolonisten uit het Braziliaanse Pernambuco (Van der Ziel 1997: 18).

<sup>27</sup> De plantages waren voornamelijk gelegen aan de Suriname-, aan de Boven-Commewijne- en aan de Pararivieren; alledrie in het noordelijk kustgebied.

<sup>28</sup> 'Bokken' staat voor Inheemsen. Bokkenruylders waren handelaren die goederen verruilden tegen bijvoorbeeld krijgsgevangenen, 'rode slaven'. Inheemsen werden aangezet tot het kopen op krediet, wat resulteerde in enorme schulden die hen afhankelijk maakten van hun schuldeisers, die soms met geweld hun schulden kwamen innen. Via de bokkenruylders deden drank en buskruit hun intrede onder de Inheemsen. In Guyana worden de woorden 'Buck' en 'Buckman' nog steeds gebruikt (zie Forte 1999).

<sup>29</sup> Engeland heroverde Suriname nog in 1667. In datzelfde jaar was echter bij de Vrede van Breda bepaald dat het Suriname aan Holland zou afstaan. Op 1 mei 1668 nam Abraham Crijnssen Fort Zeelandia over, waarmee het Hollands (Zeeuws) bezit werd. Als oostgrens gold de Sinnamaryrivier (tegenwoordig gelegen in Frans-Guyana); de westgrens was gelegen ten westen van de Coppenerivier.



Deze eerdere Inheemse ervaring wierp aanvankelijk haar vruchten af.<sup>30</sup> De Hollanders bewerkstelligden handelsverkeer langs de kuststrook en met volken in het gebied tussen de Orinoco en de Amazone door tussenkomst van de Caraïben (zie ook Van der Ziel 1997: 21). Men handelde onder andere in boten, hout, hangmatten, oliën en specerijen, in ruil voor kleding, geweren, messen, vishaken, spiegels en kralen (zie ook Buve 1961: 7; Wekker et al. 1992: 8). Dit allemaal tot groot ongenoegen van de Spanjaarden, wier monopoliepositie in de nieuwe wereld met deze protestantse alliantie werd ondermijnd (Whitehead 1988: 89-90).

### *2.3.1 Inheems verzet*

Het onderhouden van goede relaties tussen Europeanen en oorspronkelijke bewoners was sterk afhankelijk van de vraag naar en de garantie op aanbod van gewenste goederen (Bitterli 1989: 45). Op het moment dat Europeanen via de Inheemsen verkregen handelsartikelen en voedsel nauwelijks meer nodig hadden en zich bovendien met hun plantage-economie definitief hadden gevestigd, verminderde de noodzaak tot het sluiten van allianties met de Inheemsen (Whitehead 1992: 146).

Een belangrijke bron van conflict, bijvoorbeeld, ontstond – ook buiten Suriname – door het in bezit nemen van land door de Europeanen (Bitterli 1989: 31). De plantage-economie werd steeds bedreigender: de Inheemsen zagen hun leefgebieden gereduceerd en het de-gradeerde hen tot slavenarbeid.<sup>31</sup> Ook gingen de Inheemsen een demografische minderheid vormen na de invoer van zwarte slaven en de toename van de Marrons, wat hun positie in de koloniale gebieden verder verslechterde. Een deel trok daarop weg uit het kustgebied; een ander deel besloot zich tegen de nieuwe ontwikkelingen te verzetten. Naast knevelarijen en moorden bestempelt men de onteigening van grond als de belangrijkste reden voor verzet onder de Inheemsen (Wekker 1993: 179; Buve 1961: 10, 1966; Hira 1982).

Een periode van hevige oorlogsvoering tussen Hollanders en Caraïben vond in Suriname plaats tussen 1678 en 1686 (Molendijk-Dijk & Smulders 1992; Buve 1966; Wekker 1993; Hira 1982; Dragtenstein 1993). Maar ook tussen Caraïben, Fransen en Spanjaarden in respectievelijk het huidige Frans-Guyana en Venezuela werd op enig moment strijd geleverd (Whitehead 1988). De Caraïben ondernamen aanvallen op de slavenmacht en plantages en hun eigenaren.<sup>32</sup> In toenemende mate sloten slaven en Marrons zich in het vernielen van plantages bij hen aan (Wekker 1993: 181; Buve 1961: 23-25), zonder dat er sprake was van de vorming van een algehele of echte coalitie tussen Inheemsen en de zwarte bevolking (Dragtenstein 1993: 188; Hoogbergen 1985). De sterkste Caraïbenleiders opereerden vanuit het Coppename- en Saramaccastroomgebied. Deze plek gold als de verzetshaard; er bevonden zich ook veel weggevluchte Paraslaven met wie de Caraïben nauw contact onderhielden (Buve 1961: 35; Dragtenstein 1993).<sup>33</sup> Zij vielen met name de plantages

<sup>30</sup> Ook op andere gebieden, bijvoorbeeld dat van de taalkunde, lieten de Nederlanders zich door de Caraïben inspireren. In de periode rond 1700 worden veel woorden van met name Caraïbse, maar ook Arowakse, origine en met name voor flora en fauna, topografie enzovoorts in het Sranantongo en Nederlands overgenomen. Paramaribo werd gevestigd op een plek die had toebehoord aan de Caraïben.

<sup>31</sup> Hoewel zij gering in aantal waren en minder goed bestand tegen de zware veldarbeid in vergelijking met de Afrikaanse (zwarte) slaven, ontwikkelde zich in Suriname een bloeiende handel in Inheemse (rode) slaven. Zij werden voornamelijk als huisslaven ingezet. Ook hadden zij taken op het gebied van het verzorgen van additionele voedselvoorziening of als gidsen. Inheemse meisjes ‘waren zeer in trek als concubines’ (Buve 1961: 10-11).

<sup>32</sup> Alleen Caraïben waren hierbij betrokken; geen Arowakken. ‘Ten tijde van de gouverneurs Heinsius (1678-1680) en Van Aerssen van Sommelsdijck (1683-1688) woonden geen of weinig vrije Arowakken in Suriname’ (Wekker 1993: 175). Arowakken woonden in die tijd aan de Berbice in het huidige Guyana en leefden grotendeels in vijandschap met de Caraïben. Buve (1961: 28) geeft een beknopt overzicht van de overvallen op diverse plantages.

<sup>33</sup> Gaycoesie (Kaikusi = tijger); Projary; Arybary, Araryka en Tonay. Daarvan is Kaikusi de sterke man gebleven: ‘In 1717 werd door het Hof van Politie nog met ontzag gesproken over Indianengroepen in

aan de Surinamerivier en de Parakreek aan. Dat leidde ertoe dat het zwaartepunt van de kolonie zich verplaatste van de Suriname- naar de Commewijnerivier (Buve 1961: 44).

Op 18 december 1678 schreef waarnemend gouverneur van Suriname Thisso aan de nieuwe gouverneur Heinsius dat de verhouding tot de Inheemsen danig was verslechterd: ‘De indianen zijn vier à vijf maanden geleden massaal in opstand gekomen en hebben op drie plaatsen aanvallen uitgevoerd. In Perica hebben zij tien blanken gedood. Bij de Parakreek zijn ongeveer 30 blanken omgekomen en werden bovendien de suikerplantages verwoest. Een derde aanslag vond plaats nabij Thorarica, waarbij eveneens slachtoffers vielen. Een vierde aanslag was beraamd op Paramaribo, maar die kon worden verijdeld, doordat de spion Anthony Barbier gevangen genomen kon worden. Na zijn bekentenis werd hij opgehangen’ (Molendijk-Dijk & Smulders 1992: 13).

In 1679 verzocht Heinsius de Staten van Zeeland direct drie- tot vierhonderd soldaten te sturen, want de kolonie was ernstig in het nauw gedreven; blanke planters vertrokken, zwarte slaven vluchtten weg van de plantages en er dreigden zelfs voedseltekorten. De troepen, uiteindelijk slechts honderdvijftig personen, arriveerden in 1680 (Buve 1961: 32). In de strijd tegen de Caraïben – degenen die zich aan de Coppename en de Saramacca bevonden – pasten zij de tactiek van de verschroeiende aarde toe (Id.: 36). Van Sommelsdijck, Heinsius’ opvolger in 1683, zag zich ondanks aanvullende versterking uit het vaderland uiteindelijk genoodzaakt de Inheemsen onvoorwaardelijke vrede aan te bieden. Hij verklaarde tevens dat drie Inheemse groepen, te weten de Kari’na, de Arowakken en de Warao, ‘vrij’, waren en dus niet tot slaaf gemaakt konden worden, behalve als straf voor bepaalde misdaden.

In 1686 was de vrede in Suriname tussen Inheemsen en kolonisten hersteld.<sup>34</sup> De Inheemse oorlog had de Staten van Zeeland ondertussen een grote financiële strop bezorgd; ‘zowel door het uitvallen van de productie als door de extra militaire hulp’ (Buve 1961: 41). De kolonie was daarom door Zeeland afgestoten en overgegaan in de handen van ‘de Geotrooyeerde Sociëteit van Suriname’, een tripartiet verband tussen de West-Indische Compagnie (WIC), de Stad Amsterdam en de familie Van Aerssen van Sommelsdijck (Buddingh’ 1999: 21-25).

Om de vriendschap met de gepacificeerde Inheemsen te onderhouden, werden van tijd tot tijd ‘snuisterijen’ aan hen verstrekt en werden ze ontvangen en getrakteerd in de tuin van het gouvernement. De Inheemsen moesten als tegenprestatie toezicht houden op de zwarte bevolking en de weggelopen slaven uitleveren aan de Hollanders (Wekker 1993: 184; Whitehead 1992: 146-147); daarop stonden diverse premies, zoals geld, suiker en gereedschappen (Buve 1961: 51). Een pragmatische oplossing, ogenschijnlijk tot wederzijds voordeel van de bij de besluitvorming betrokken partijen. Maar doordat de Inheemsen ook actief waren als spionnen en gidsen van de kolonie en zelf weggevluchte slaven gevangen namen en doodden, verslechterde de verhouding tussen Marrons en Inheemsen (Dragtenstein 1993). De steeds talrijker wordende Marrons gingen over tot intimidatie van de Inheemsen en wisten hen in enkele gevallen uit hun woongebieden te verjagen (Hoogbergen 1992, 1996).

### 2.3.2 *Van autochtoon tot minderheidsgroepering*

De Inheemse volken, de ‘wilde’ of ‘probleemgroepen’ in het zuiden kenden een andere realiteit. Zij verkregen geen rechten op vrijheid. ‘Rode’, Inheemse slaven, zo werd gesteld, mochten nog slechts worden aangevoerd uit de bovenlanden (de bovenstromen van de ri-

---

Boven-Suriname, Coppename en Saramacca, aangeduid als *Cagcoesianen*. Het is waarschijnlijk dat de militante Caraïben als geheel met die naam werden omschreven’ (Dragtenstein 1993: 189). Opvallend is dat de latere Tucujana Amazones, die zich tegen de ondergeschikte positie van de Inheemsen in de samenleving zouden verzetten, hun centrum ook in de nabijheid van de Saramaccarivier hadden.

<sup>34</sup> De vrede is niet op papier terug te vinden in de archieven (Buve 1961).

vieren; het zuiden van Suriname) of uit andere gebieden buiten de kolonie (Buve 1961: 13). Men was vrij om de gevangengenomen Inheemsen uit het binnenland als slaven te verkopen aan de kolonisten (naar Goslinga 1985: 272). Daarmee vielen het zuiden van het huidige Suriname, de buurlanden en de mensen die daar leefden buiten de geciviliseerde en gepacificeerde wereld; binnen- en buurland vielen in eenzelfde categorie. Het is opvallend in de literatuur over deze periode dat maar weinig auteurs daarvan expliciet melding maken.

De Caraïben en de – bij het herstel van de vrede naar Suriname teruggekeerde – Arowakken werden ook gebruikt om de ‘wilde groepen’ die in het Surinaamse binnenland woonden te bewaken. Caraïben voerden, veelal in opdracht van de Hollanders, behalve jacht op weggevluchte zwarte slaven, raids uit onder andere Inheemse volken die verder in het binnenland verbleven, zoals onder de Emerillion, een Tupivolk in Frans-Guyana, of onder volken ten westen van de Corantijne. Arowakken leverden onder andere strijd tegen de ‘Akoeris’, een naam waarmee een tijdlang alle in het binnenland wonende Inheemse volken werden aangeduid, en de Pianokoto, een Triogroep. Tussenhandelaren, ‘de bokkenruylders’, kochten deze krijgsgevangenen op en verkochten hen als slaven. Deze handelaren trokken, soms tot in het stroomgebied van de Orinoco, ook zelf naar het binnenland om slaven te bemachtigen. De gouverneur ontving provisie in geld of in slaven. Pas in 1793 kwam er een definitief verbod op de rode slavenhandel in het binnenland (Buve 1961: 47-49). Ondertussen waren de diverse binnenlandse groepen onderling, ook in navolging van de Caraïben en Arowakken, en met als doel het verkrijgen van goederen, actief geworden in slavenraids of het opjagen van Marrons (Whitehead 1988: 91-97, 151-170).

Ondanks deze samenwerking met de Hollanders waren de Inheemsen van het kustgebied, eenmaal overwonnen, niet meer van belang voor de plantage-economie en raakten zij steeds meer in de vergetelheid. Hun rol was uitgespeeld, het land ging ‘over’ in andere handen.<sup>35</sup> Voor de koloniale machthebbers waren de Inheemsen sindsdien een ‘non-group’. Door de pacificatie, onderlinge strijd, ziekten, maar ook drankmisbruik, nam hun aantal af. Enkele volken, zoals de Yao en Paragoto, zijn opgehouden te bestaan (zie Carlin & Boven 2002). Kloos stelt, refererend aan deze periode na de pacificatie, dat: ‘De koloniale samenleving functioneerde alsof de Indianen waren uitgestorven en [...] bij sommigen heerste de mening dat dit laatste slechts een kwestie van tijd was’ (1974: 64).

De Caraïben, Arowakken en Warau gingen vervolgens zo veel mogelijk hun eigen gang en kenden perioden van relatieve rust. In tegenstelling tot de Spanjaarden en Portugezen, die intensief werkten aan de *conquista de almas* (Whitehead 1992: 147), deden de Hollandse planters in hun kolonies geen pogingen de Inheemsen (of Afrikaanse slaven) te kerstenen. Het was de Saksische graaf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, een zeer gelovig protestant met belangrijke connecties binnen het Hollandse vorstenhuis, die in 1734 erin slaagde toestemming tot prediking in Suriname te verkrijgen voor zijn ‘Evangelische Brüdergemeine’.

Het eerste zendingswerk onder de Arowakken en vervolgens onder de Caraïben begon in 1735 (Van der Ziel 1997: 62; Wekker 1993: 178).<sup>36</sup> De zending bood de bekeerden toegang tot goederen, tot politiek prestige, tot technische knowhow; zaken die onder de Inheemsen gewild waren. Zending sloot daarom gemakkelijk aan op wat de Europese handelaren hadden gebracht (zie ook Whitehead 1992).<sup>37</sup> Het enige nieuwe aspect in deze relatie

<sup>35</sup> Whitehead: ‘the conclusion of the Indian War of 1681, [...] marked the definitive establishment of a Dutch Surinam’ (1995: 11).

<sup>36</sup> De leden van de Evangelische Brüdergemeine waren volgelingen van de Moravische hervormer Johannes Hus. In 1735 arriveerden de eerste Moravische Broeders in de kolonie, waarna de zending zich uitbreidde naar de binnenlanden van Suriname (Van der Ziel 1997: 62-69).

<sup>37</sup> ‘The mechanism of missionary work derived its economic base from the exploitation of the labor of the Amerindians, who were paid in European manufactures’ (Whitehead 1992: 147-148).

was de belofte op het eeuwige leven en het feit dat dit aanbod (op het eeuwige leven dus) zelden op een werkelijke behoefte was gebaseerd (zie Bitterli 1989: 40).

We weten niet veel van wat er in de hierboven beschreven periode in het zuiden van Suriname en Frans-Guyana gebeurde. Voor de Europese kolonisten was het binnenland grotendeels een *terra incognita* waarvoor geen belangstelling bestond. Het gebied in het zuiden van Suriname, over de waterscheiding tot aan de Amazonerivier, heeft een eigen (regionale) geschiedenis gekend. De kolonisatie van het Amazonegebied werd namelijk gekleurd door Fransen, een enkele Engelsman, maar vooral door Spanjaarden en Portugezen.

Op het moment dat de Wayana en Trio in de achttiende eeuw vanuit Brazilië over de Tumukhumak migreerden (op de vlucht voor slavenraids, vanuit het zuidoosten ondernomen door de Wayāpi) en zich in het zuiden van het huidige Suriname vestigden, hadden de Arowakken en Caraïben, alsmede de Warau, al eeuwen van strijd tegen, maar ook van gewinning aan de Europeanen achter de rug. Ik heb die historie geschetst om in een later stadium duidelijk te kunnen maken hoe zich in een nieuwe situatie een Surinaams Inheemse identiteit leek te vormen, waarop die gebaseerd was, hoe fragiel die was (denk aan de slavenraids en daaraan gerelateerde gevechten in het verleden), en in hoeverre die identiteit wel of niet door alle Inheemse groepen in Suriname werd gedeeld.

De grotendeels niet-gedeelde historie, de gevechten, de vernederingen en de marginale, beter nog, achterstandspositie, vormen de basis voor de nog altijd gevoelde tweedeling tussen de Inheemse bewoners van het kustgebied en de bewoners van het zuiden. De in de historie gewortelde tegenstelling tussen Kari'na (en Arowakken) aan de ene kant en Wayana en andere Inheemse volken van het zuiden aan de andere kant, vormde een van de redenen, zoals later in dit boek beschreven, waarom de Wayana in de twintigste eeuw niet snel geneigd waren zich bij de Tucuyanabeweging aan te sluiten.

Het feit dat Inheemsen in hun uiterlijk voorkomen, hun taal, of bijvoorbeeld de voorkeur voor cassave, zoveel gelijkenis vertonen, leidt dus niet noodzakelijk tot een 'Amazone-cultuur' of zelfs tot een gevoelde gemeenschappelijkheid, een gedeelde identiteit binnen één land. Dé Inheemse bestaat niet. Het is goed om op dit punt en tot slot van dit hoofdstuk de drie door Whitehead (1992: 134) onderscheiden categorieën (zie paragraaf 2.2.2) van Inheemsen, ontstaan als gevolg van de aankomst van de Europeanen, nog even in herinnering te roepen. Kort samengevat waren dit: groepen die profiteerden van de Europese aanwezigheid (Caraïben); groepen die oorspronkelijk machtig waren maar deze positie om diverse redenen verloren als gevolg van de komst van de Europeanen (Warau, Arowak en anderen); en groepen die ontstonden als een indirect gevolg van de Europese aanwezigheid, overigens zonder dat sommige daarvan tot in de negentiende eeuw in direct contact kwamen met de Europeanen (zoals de Wayana).

De huidige in Suriname levende Inheemse groepen komen allemaal voort uit de verschillende door Whitehead genoemd categorieën, zelfs subcategorieën. De Inheemse groepen werden vanaf ongeveer 1500 ieder op eigen wijze gevormd. Óf door (na een periode van strijd) een alliantie met Europeanen aan te gaan, zoals de Caraïben deden, waardoor zij op hun beurt de Arowakken konden overheersen; óf juist door het vermijden van contact met Europeanen, zoals bij de Wayana het geval was. De eersten maakten met wapens krijgsgevangenen onder Inheemse volken in het binnenland, de laatsten gingen voor hen op de vlucht. Het zijn historische momenten die voortleven in het collectieve geheugen van iedere groep. Dit specifieke gegeven van toepassing op de situatie in Suriname onderstreept de argumentatie om Inheemse groepen elk in hun eigen historische en lokale context te beschouwen.

### 3. Etnogenese van de Wayana

Volgens orale tradities en verhalen in expeditie- en onderzoeksverslagen (De Goeje 1941; Hurault 1968; P. & F. Grenand 1985; P. Grenand 1982; Chapuis & H. Rivière 2003) komen de huidige Wayana voort uit een vermenging van verschillende etnische groepen.

#### 3.1 Groepsvorming onder de naam Wayana

De drie grootste groepen die de basis vormden voor de huidige Wayana zijn: de Upului (Upurui, Poupouloui), de Opagwana(i) en de Kuku(i)yana. Volgens de bronnen, maar ook nog in de huidige tijd, zijn de Kukuyana, het vuurvliegjesvolk, de ‘echte’ Wayana. Zij hebben de reputatie een krijgshaftig volk te zijn. In de jaren negentig van de vorige eeuw vertelde men op Kawemhakan nog altijd dat de Kukuyana goed kunnen strijden in de nacht en daarom de meeste tegenstanders te machtig zijn. Chapuis & H. Rivière (2003) en Camargo (2005) noemen overigens nog meer kleinere groepen (zie tabel 3.1), die samen de Wayana vormen.<sup>1</sup> Hurault (1968: 19-20) noemt als ‘proto’ Wayanagroepen naast de Kukuyana, Upului en Opagwana(i) ook de Apalai en Trio, en de uitgestorven volken Okomoyana, Kaikoussiane en Koumalaway.

Het is mogelijk dat met de Cocoanno (ook Quikeanna), zoals genoemd in het reisverslag van Fisher (zie tabel 2.2), de Kukuyana worden bedoeld. Opvallend is dat de Braziliaanse onderzoeker Frikel (1960) de Kukuyana registreert als woonachtig onder de Trio en wel als een subgroep van de Pianokoto (zie ook Boven et al. 2001). Als dat zo is, hebben de Kukuyana zich ooit gesplitst en kwam een deel terecht bij de Trio en een ander deel bij de Wayana.

Wanneer de verschillende groepen zich met elkaar vermengden, valt niet nauwkeurig te achterhalen. Sommige volken verdwenen eenvoudigweg van de kaart. Het is zeer waarschijnlijk dat de Wayana ook vóór het samengaan van de drie genoemde groepen al met andere groepen waren vermengd of zich daarvan juist hadden afgesplitst. Zeker is dat ‘Wayana’ een verzamelnaam is voor verscheidene etnische groepen.

Etniciteit was (en is) een fluïde begrip; indien nodig, of wellicht daartoe gedwongen, kon een Inheemse groep gemakkelijk onder een andere naam verder leven. Voor de Europeanen die op een gegeven moment door het gebied trokken, was dit een moeilijk punt. Door al dit samengaan, splitsen en migreren was er voor hen geen touw aan vast te knopen welke volken waar, op welk moment, woonden. De beschrijvingen over de etnische groepen uit de vroege perioden zijn door gebrek aan inzicht over het leven van de Inheemsen en hun migratiepatronen slechts wazige momentopnamen.

De landkaarten die de Europeanen maakten, lieten van tijd tot tijd zien waar bepaalde groepen met welke naam zich bevonden. Maar dit beeld kon na korte tijd weer geheel veranderd zijn. Door het samengaan van groepen en doordat schrijvers meestal bijnamen noteerden in plaats van eigennamen, zijn namen geen adequaat middel om het bestaan van groepen te traceren.

De Europeanen wilden de kennismaking met een nieuw volk of verkregen informatie vastleggen. Ook om zodoende de inwoners van een bepaald gebied onder hun gezag te kunnen brengen. Zo beschouwd zijn Inheemse volken in grote mate de creatie van een

---

<sup>1</sup> Camargo noemt verscheidene, kleinere groepen, maar is daarin – door in één artikel (2005) steeds afwijkende opsommingen te presenteren – niet eenduidig.

### HOOFDSTUK 3

sluipend kolonialisme (zie ook Bos 1998: 322). De beschikking over een naam betekende dat je als volk *bekend* was, dat je bestond, en dat je of vriend of vijand was.

Tabel 3.1 Hoofd- en subgroepen van de Wayana

De Goeje / Grenand / Hurault	Camargo / Chapuis & Rivière
Upului	Upului
Opagwana	Opag(k)wana
Kukuyana	Kukuyana
Aramis(h)o	
Trio	
Apalai	Akalapa(i)
Okomoyana	
Kaikoessiane	
Koumalaway	
	Umuluyana
	Wiwipsik <sup>2</sup>
	Kukui
	Kumakai
	Owayana

Bronnen: De Goeje (1941); Hurault (1968); P. Grenand (1982); Camargo (2005); Chapuis & H. Rivière (2003)

Interetnische contacten, vermenging, oorlog, ziekte en dood, migraties – allemaal factoren die van invloed waren op het ontstaan van volken met dienovereenkomstige naamsveranderingen en aanpassingen in cultuur en taal – kwamen regelmatig voor en waren inherent aan het Inheemse leven, overigens ook vóór de komst van Columbus.<sup>3</sup> Ook kan het zijn dat een volk dat zich moest handhaven in een nationale context, of in confrontatie raakte met andere dan Inheemse volken, een eigennaam of identiteit koos. Soms blijkt dat een toegeschreven naam ‘simpelweg’ in de literatuur wordt overgenomen. Dit zou ook kunnen gelden voor de Wayana. In de achttiende en negentiende eeuw wordt namelijk nog naar de Wayana verwezen als de Roucouyennes<sup>4</sup> of Ulukuiana (Coudreau 1893), benamingen die nu niet meer opgeld doen.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Wiwipsik, een bosgeest, lijkt mij niet in deze lijst van subgroepen thuishoren (voor versies van het Wiwipsikverhaal, zie Boven 1995: 25; Hurault 1968: 121).

<sup>3</sup> Rivière (1984: 8): ‘Certainly the history of the region records a myriad of names that appear and disappear as the groups to which they refer amalgamate and separate, creating a continual flow of new groups. [...] They are populations whose boundaries are fuzzy as a result of constant interaction through marriage, trade and migration.’

<sup>4</sup> De naam Rouc(k)ouyenne, grof te vertalen als ‘roodhuiden volk’, verwijst naar de door de Wayana gebruikte rode kleurstof voor lichaamsbeschildering. De naam van deze kleurstof, *bixa orellana* (Bixaceae), is *onot* in het Wayana, maar *uruku* in de (door buurvölker van de Wayana gesproken) Tupitaal, waarvan het Franse ‘roucou’ is afgeleid (cf. Camargo 2005). Wayana, net als andere Amazonevolken, plachten zich tot voor kort in te smeren met deze rode kleurstof die een beschermende en rituele functie heeft. Om die reden acht De Goeje (1941: 72, voetnoot 1) het juist onwaarschijnlijk dat specifiek de Wayana met het Tupi ‘roucoujana’ worden aangeduid. Ik denk dat hij zich vergist.

<sup>5</sup> Namen die volgens P. Grenand (1982) variaties of verbasteringen zijn van de namen Ur(l)ukuyana en Kukuyana, waarvoor hij de betekenis ‘de mensen van de cassave rivier’, oftewel de Amazone, noteert. Magaña (1992: 29) neemt deze veronderstelling over. *Kukui* betekent echter vuurvlieg en *ulukuya* markoesa, een passievrucht. Speculaties over de betekenis van de naam Wayana zijn talrijk (zie ook Magaña 1992: 29).

De naam Wayana is pas in een later stadium eigen geworden. De oorspronkelijke herkomst en betekenis ervan valt niet meer te achterhalen. De Frans-Braziliaanse linguïst Camargo schrijft dat ‘*wa-yana* geen enkele betekenis draagt, omdat het *wa* geen enkele semantische waarde heeft’ (2005: 3; zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 780, voetnoot 1881).<sup>6</sup> Het suffix *-yana* betekent volk, een variatie hierop is *-yenne*.<sup>7</sup> Ook de Wayana zelf hebben geen ideeën (meer) over de herkomst of betekenis van hun eigen naam.

Vaststaat dat het Wayanavolk verschillend benoemd en beschreven is, afhankelijk van het tijdstip van ontmoeting, maar ook van de nationaliteit, de taalkundige vaardigheden en het aanpassingsvermogen van de bezoeker. Zo zijn zij aangeduid met: Waiyana, O(a)yana en Guayana. Ook bekend zijn Alukuyana, als verwijzing naar het samenleven met het buurvolk de Aluku (ook wel bekend als Boni), of Ol(r)okoyana, naar de kleurrijke hoofd-tooi, *olok* die de Wayana tijdens bepaalde rituelen dragen. Doorgaans werd de benaming ‘Wayana’ of ‘Wajana’ gehanteerd door een persoon van Engelse, Duitse, of Hollandse komaf. ‘Ouayana’ was een naam op basis van het Frans, en ‘Va/hua/gua-yana’ op basis van de Spaanse taal.<sup>8</sup> Enkele van de andere genoemde variaties berustten, als gevolg van de veelal heersende ‘spraakverwarring’, op misverstanden, los van het gegeven dat naamgeving sowieso gebaseerd was op willekeur. Veel namen waren, zoals Rivière al stelde, feitelijk bijnamen, of namen van subgroepen – clans in de opvatting van De Goeje (1941: 18-20). Deze mening wordt gedeeld door Chapuis & H. Rivière (2003), die de clans als ‘proto-Wayana’ aanduiden.<sup>9</sup>

Veel omringende buurvolken hebben wel autoniemen met een duidelijke betekenis, zoals de Okomëyana, Tarëno, Tunayana en Pilëuyana, respectievelijk het Wespenvolk, Zij die hier zijn, het Watervolk en het Pijlvolk. Ook zijn er talloze geestenvolken met verklaarbare namen, zoals Kanpëyana, Leleyana, Patakasiyana en Wëlisiyana, respectievelijk Geroosterd vlees/visvolk, Vleermuizenvolk, Patakavisvolk, Vrouwenvolk (vergelijk De Goeje 1941: 88). De naamgeving is veelal gerelateerd aan bepaalde verschijnselen in de natuurlijke omgeving (zoals een overvloed aan een bepaalde plant- of diersoort), aan specifieke (historische) gebeurtenissen in een bepaald gebied of aan bepaalde aspecten van het culturele leven. Met de planten of dieren waarnaar men zich heeft vernoemd, onderhoudt men een speciale band, door bijvoorbeeld eigenschappen daarvan te kopiëren in lichaamsbeschilderingen of in het kapsel (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 427). Vanwege hun sterke sociale organisatie fungeren wespen-, bijen- en mierengemeenschappen (zie Wilson 1971) als analogie voor verscheidene Amazonevolken (Posey 1976, 1984 a&b, 1985, 2002), zo ook de Wayana.

Belangrijker in dit verband is het gegeven dat de naam van een bepaalde etnische groep in het Amazonegebied in de loop van de tijd kan veranderen, los van de fantasie, de willekeur, het beperkte taalinzicht of de herkomst van de reiziger. Veranderingen van naam en etnische samenstelling kwamen in geheel Amazonia regelmatig voor. Whitehead stelt dat

<sup>6</sup> ‘Le terme *waja* désigne un “morceau de fer obsolète” sur lequel on attache des hameçons pour pêcher des pirais. Par ailleurs, la forme non autonome *waja* existe dans des termes comme *wajame* “bas, de petite taille” (adj) ou *wajalikule* “celui qui vit en forêt”, alors que la forme pleine apparaît dans des mots qui désignent des animaux tels que *wajanaimë* “être aquatique” (espèce). Aucun de ces indices ne permet hélas une reconstruction de l’ethnonyme pour wayana’ (Camargo 2005: 3-4).

<sup>7</sup> De Goeje (1943b: 19-20) stelt dat het suffix *-yana* een clannaam is en verwijst naar een matrilineaire afstammingslijn, terwijl *-koto* of *-goto* zou wijzen op een patrilineaire afstamming. De volken met deze uitgangen vertegenwoordigen volgens De Goeje de clans van de voormalige *kalipono*.

<sup>8</sup> Als we de laatste variant beschouwen, ‘Gua-yana’, dan is duidelijk waarop De Goeje zijn veronderstelling baseert dat Guyana is vernoemd naar het Wayanavolk (1941: 72, voetnoot 3). Maar er waren in Venezuela ook andere volken met de naam Wayana (op zijn Spaans als ‘Guyana’ geschreven). Een verbinding naar de specifieke groep Wayana in het huidige Suriname/Frans-Guyana wordt hierdoor onwaarschijnlijk (persoonlijke mededeling Eithne Carlin, 2006).

<sup>9</sup> Chapuis & H. Rivière (2003: 428, voetnoot 1002) verstaan onder clans, totemistische sociale groepen (proto-Wayana) die uiteindelijk etnische groepen zullen vormen.

er geen significante etnische continuïteit bestaat tussen Inheemse groepen van het verleden en het heden, ondanks het voorkomen van bepaalde culturele gebruiken (Whitehead in Bos 1998: 34). ‘Restanten van volken zochten een toevluchtsoord met geallieerden of gingen samen met andere volken, vaak onder een nieuwe naam en etnische identiteit’, stelt Wolf (1982: 193) voor Inheemse volken wereldwijd.

Ook andere wetenschappers, zoals Vidal (1999) en Hill (1996a), benadrukken de dynamiek en verandering tussen de Amazone en de Orinoco: hoewel Inheemse volken veel elementen van hun sociopolitieke organisatie, ecologische aanpassing, rituelen en mythen behielden die ver terug reikten in het pre-Colombiaanse verleden, onderscheidden de Inheemse culturele identiteiten die ontstonden na de demografische ineenstorting zich scherp van de sociale formaties van vóór het contact met de Europeanen.

Gezien het voorgaande rijst vanzelf de vraag wat op basis van de naam en de locatie waar Wayana zijn aangetroffen nog met enige zekerheid over hun vroege geschiedenis te zeggen is. Het antwoord ligt voor de hand: niet veel helaas. De term ‘etnogenese’ biedt wel een handvat. Hill (1996a: 1) stelt dat deze ‘kan dienen als analytisch gereedschap om kritische historische benaderingen van cultuur te ontwikkelen als voortdurende processen van conflict en strijd om het voortbestaan van een volk en hun positie binnen en tegenover een algemene historie van overheersing’. Kortom, bij het traceren van de historie van een volk, de wordingsgeschiedenis, de etnogenese, dient men op diverse verschijnselen en omstandigheden te letten, niet (alleen) op eigenaam, taal, locatie of etniciteit. ‘Etnogenese verbeeldt de synthese van de politieke en culturele strijd van een volk om een duurzame identiteit te creëren in een algemene context van radicale verandering en discontinuïteit, en het opbouwen van hun historisch bewustzijn’ (Id.: 2).

Met dit aanknopingspunt wil ik de Wayanahistorie nader bekijken. Wat is daarover bekend? De orale geschiedenis gaat terug tot enkele – meestal twee, hooguit drie – generaties; tot de periode waarin een deel van de Wayana vanaf de Jari- en Parurivieren in Brazilië naar het noorden migreerden. Beschrijvingen van reizigers sinds de achttiende eeuw bevestigen dat de Wayana, net als alle andere Inheemse volken in die tijd, met regelmaat oorlog voerden met omringende volken. Zij werden in 1729 voor het eerst door reizigers genoemd.

Daarmee stond hun naam letterlijk ‘op de kaart’ en was hun bestaan – althans in Europees perspectief – een feit. Het is best mogelijk dat zij tegenwoordig niet meer zouden hebben bestaan, of onder de naam van een ander volk zouden hebben voortgeleefd, als zij niet juist als Wayana op de oude kaarten waren gezet.

### 3.2 *Ontmoetingen in de achttiende en negentiende eeuw*

De Wayana hebben het twijfelachtige voorrecht gekend om in het verleden verscheidene malen bezocht en beschreven te zijn (zie de tabellen 3.2, 3.4 en 3.6). Sommige informatie is gedetailleerd en kent een historische diepte ‘die je zelden tegenkomt in de regio’ (Rivière 1984: 16). De werken van Rivière (1984), Hurault (1968, 1972), Schoepf (1972, 1976, 1987), De Goeje (1941, 1943a&b), Magaña (1992), Chapuis (1998), Chapuis en H. Rivière (2003) en Carlin & Boven (2002) besteden aan die historische bronnen uitvoerig aandacht. Ik wil hier daarom volstaan met een samenvatting van de historische data op hoofdlijnen en me daarbij beperken tot de bronnen die voor de situatie aan de Lawa het meest relevant zijn.

De Engelsen Robert Harcourt en Urton Fisher, die in het begin van de zeventiende eeuw vanuit het kustgebied de Marowijne tot aan de Lawa bevoeren, toonden al aan dat in dat territorium een veelheid aan volken aanwezig was (zie de tabellen 2.1 en 2.2). Het gebied dat de Wayana, of wellicht hun nakomelingen en andere relatieve nieuwkomers, later betrokken, kende dus al eerder een relatief intensieve menselijke bewoning. Dit is overigens ook



aan de vegetatie te zien; vanwege het menselijk ingrijpen is ‘maagdelijk’ bos – een veelgebruikte term voor het gehele Amazonegebied – geen juiste benaming. Het is eerder een *cultural landscape*, een mede door eeuwenlang menselijk handelen gevormd landschap (zie ook de Inleiding).<sup>10</sup> De Goeje noemt als achttiende-eeuwse bewoners van de Boven-Lawa de Taripi, Armagotu, Namikuane en Upurui (1943a: 338).<sup>11</sup>

De voorouders van de Wayana woonden in het begin van de achttiende eeuw deels aan weerszijden van de Jari- en Parurivieren in Noordoost-Brazilië en deels aan de boven- en zijstromen van de Oyapock. Zij vormden toen nog aparte groepen (Chapuis & H. Rivière 2003: 427-429). Na het eerdere bezoek van Harcourt en Fisher, aan het begin van de zeventiende eeuw, was er lange tijd weinig Europese aandacht voor het Guyanese achterland. Andere reizigers die gedurende de achttiende eeuw achtereenvolgens door het gebied trokken, waren de Fransen La Haye (1729, 1731) en Patris en Tony (1766-1769). La Haye ging naar de Marouini en Lawa vanuit het plaatsje Camopi aan de Oyapock, de grensrivier tussen Frans-Guyana en Brazilië. De Wayana – of beter een groep die in een latere fase deel zou uitmaken van dit volk (de Poupoulou; Hurault 1968: 1) – woonden volgens hem rond 1729 in het gebied rond de bovenstromen van de Oyapock, iets ten zuiden van de Aramisogroep. Een werkelijke ontmoeting bleef uit.

De Franse botanicus Patris legde enkele decennia later dezelfde route af. Een expeditie onder zijn leiding ontmoette in 1769 de Wayana, die waarschijnlijk vanaf 1760 vanuit de Jaririvier in Brazilië naar het noorden waren getrokken, op de vlucht voor hun buurvolk de Wayāpí (Hurault 1968: 1).<sup>12</sup> Oorlogen tussen de Wayāpí en de Wayana vonden plaats tussen 1760 en 1780 (P. Grenand 1982). De Wayāpí waren bewapend door de Portugezen, die hen vanuit hun vestigingsplaats aan de Amazonedelta slavenraids lieten uitvoeren onder buurvolken.<sup>13</sup> De eerste contacten met de Wayana werden gelegd door Tony, die meereisde in het gezelschap van Patris. Deze Tony beschrijft het bestaan van een centraal militair georganiseerd systeem onder de Wayana, met een met palissaden versterkt dorp van het militair opperhoofd, de *yapoto*, waarin wel vier- tot vijfhonderd personen woonden (Tony 1842; Hurault 1968).<sup>14</sup> De dorpen, in een uitgestrekt gebied tussen en langs de Paru-, Jari-, Marouini- en Tamouririvieren, waren via paden met elkaar verbonden.

De toenmalige militaire organisatie van de Wayana was het directe gevolg van de strijd met naburige Tupivolken zoals de Wayāpí, die op hun beurt weer in onderling conflict waren, mogelijk met of opgejaagd door Europeanen (P. Grenand 1982). Nieuwe wapens – vanuit de Europese vestigingen vonden geweren hun weg door het Amazonewoud – werden daarbij ingezet. Deze situatie dwong de Wayana alert en goed georganiseerd te blijven. Of zij zich al eerder onder – veelal sjamanistische – oorlogsleiders, de *yapoto*, hadden gegroepeerd, is onbekend.<sup>15</sup> Het fenomeen oorlogsleider komt ook voor bij omringende volken (Whitehead 1992) en bij volken in het noordwesten van Amazonia (Vidal 1999). Daarbij hadden de Tupisprekende volken een zekere reputatie op het gebied van militaire oorlogsvoering (Hornborg 2005: 613).

<sup>10</sup> Zie ook Raffles (2002). Hornborg (2005: 590) stelt: ‘het tropisch regenwoud van het Amazone gebied wordt al eeuwen beïnvloed door mensen en grote delen zouden in de huidige vorm niet bestaan zonder de interventie van mensen. Verspreiding van zaden en noten, de bewerking van (landbouw) grond, maar ook de grote hoeveelheid potscherven die in de bodem worden gevonden duiden op een “cultural landscape”.’

<sup>11</sup> Hij baseerde zich hierbij op oudere bronnen.

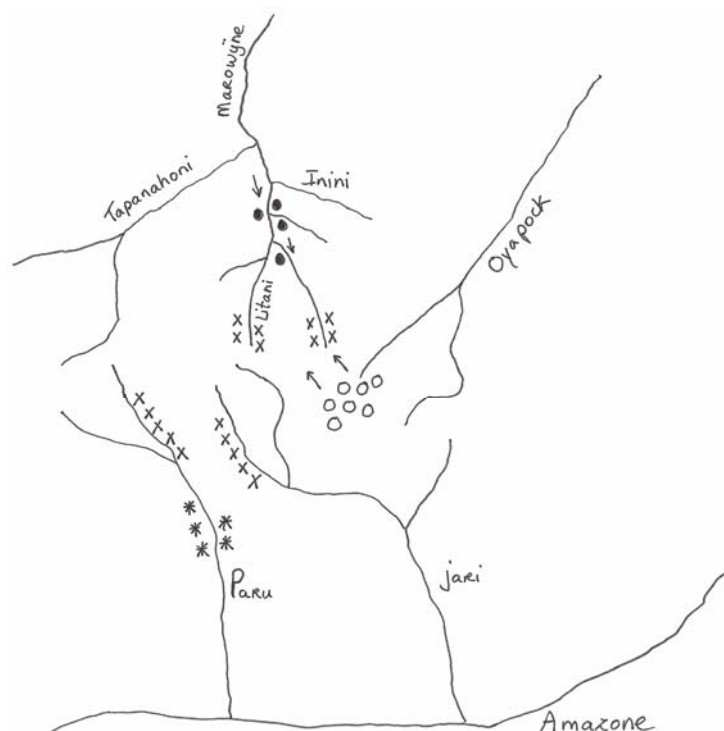
<sup>12</sup> De Caraïben en Arowakken in het kustgebied hadden zo’n honderd jaar daarvoor al vrede gesloten met gouverneur Van Sommelsdijck, na jaren van felle strijd (zie paragraaf 2.3).

<sup>13</sup> Een bekend verschijnsel in die tijd, in de gehele regio tussen de Amazone en Orinoco. Zie ook Vidal 1999.

<sup>14</sup> Zie voor een beschrijving van de eerste ontmoeting ook Carlin & Boven (2002: 27-29) en Chapuis & H. Rivière (2003: 436).

<sup>15</sup> Over oorlogsvoering bij de Wayana, zie ook Carlin & Boven 2002: 10-45.

*Figuur 3.1: Het woongebied van Inheemse groepen tussen de Amazone en de Oyapock, begin achttiende eeuw*



- |   |          |
|---|----------|
| ● | = Aluku  |
| ○ | = Wayāpi |
| * | = Apalai |
| X | = Wayana |

*Bronnen: Hurault 1972 & P. Grenand 1982*

Het kan zelfs zo zijn, gezien het gemak waarmee Amazonevolken gebruiken, talen en voorwerpen van elkaar overnamen, dat de oorlogstechnieken van de Tupivolken de Wayana als voorbeeld hebben gediend.

Maar de militaire organisatie onder de *yapoto* was voor de Wayana een noodzakelijke en tijdelijke strategische aanpassing, een ‘coping strategy’<sup>16</sup>, als reactie op de dreiging van buitenaf. De expansie van buurvolken, om welke redenen dan ook, leidt tot het sluiten van de gelederen van de eigen groep, tot verhoogd zelfbewustzijn en identiteitsvorming (Hornborg 2005). Nieuwe allianties en etnische groepen (moesten) worden gedefinieerd (zie ook Vidal 1999: 518).

### *3.2.1 Kailawa; de legendarische strijder en stamvader*

De legendarische voorouder Kailawa neemt in de vroeg achttiende-eeuwse Wayanaoorlogsverhalen een centrale positie in.<sup>17</sup> Zijn optreden heeft veel te maken met de aanwezig-

<sup>16</sup> Cf. terminologie gebezigd door het United Nations Development Programme (UNDP). ‘coping means trying to preserve existing livelihoods in the face of disaster’ (Zoomers 1999: 19).

<sup>17</sup> Kailawa, de held van weleer, bleek met name tijdens de periode van de binnenlandse oorlog (1986-1992) Wayanajongemannen tot de verbeelding te spreken. In het toen actuele taalgebruik werd Kailawa een ‘junglecommando’ genoemd. Net als Ronnie Brunswijk sloop Kailawa door het bos om zijn vijand te verrassen en te doden, zo stelden mijn informanten. Niet alleen de vechttechnieken vertoonden ge-

heid of nabijheid van Europeanen in de stroomgebieden van de Jari, Paru en Oyapock en de daarvan uitgaande dreiging. Dankzij Kailawa bestaan de Wayana nog. Dankzij hem kwamen zij uiteindelijk in een overgangsfase terecht waarin zij gaandeweg transformeerden van een ‘bosvolk’, dat een teruggetrokken bestaan leidde aan krekken in het dichte regenwoud, naar een ‘riviervolk’, met een open uitzicht op de omgeving vanaf de oevers. Na Kailawa’s ingrijpen volgde onder zijn nakomelingen, de een geleidelijke overgang van oorlog naar een periode van vrede en handel.

Het lijkt onwaarschijnlijk dat Kailawa en Europeanen elkaar hebben ontmoet. Wel hebben de Europeanen van hem, of van zijn – al dan niet mythische – opvolgers die dezelfde naam droegen, gehoord. Zo maakte Leblond melding van de belangrijke dorpsleider ‘Cayraoua’ (Leblond in Chapuis & H. Rivière 2003: 649). Coudreau, die ongeveer honderd jaar na Leblond in het gebied arriveerde, vermeldt de naam Caïraoua: ‘De *yapotolis* van de eeuw van de grote dorpen waren [...] de wrede Caïraoua, en zijn opvolger Sarara<sup>18</sup>, die een reputatie hebben nagelaten als vreselijke moordenaars en menseneters’ (Coudreau in Id.: 649; zie ook Camargo & H. Rivière 2001). Coudreau noemt overigens nog enkele namen van krijgshaftige *yapoto*, zoals Toropé (Tolopit), Ouèt (Wet) en Tamoui (Id.). Deze namen komen ook nu nog voor.<sup>19</sup>

Alle Wayana van Surinaamse of Franse bodem noemen Kailawa als hun voorvader, als de stamvader van de Wayananatie. Diverse auteurs hebben liederen of verhalen over Kailawa of delen daarvan verzameld en gepubliceerd (zie bijvoorbeeld Hurault 1968; Magaña 1992; en van recente datum Camargo & H. Rivière 2001; Duin 2005a). Chapuis & H. Rivière presenteren de meest omvangrijke en kwalitatief goede collectie verhalen over Kailawa (zie met name 2003: 647-775).<sup>20</sup> Voor mij een reden om hierbij kort de kern van het verhaal en de betekenis ervan voor de Wayanageschiedenis weer te geven.

Kailawa, een krachtig en onverschrokken man – ziener, cultuurheld, *pïyai*, oorlogsleider, politiek strateeg, maar ook moordenaar (allemaal termen die op hem van toepassing zijn) – voerde een intensieve en gewelddadige strijd tegen zowel diverse buurvolken als tegen monsters in een gebied rond het Tumukhumakgebergte.<sup>21</sup> Hij trok als een soort ‘exterminator’ of guerrillaleider rond door de stroomgebieden van de Paru, Jari en Boven-Litani, daarbij gebruikmakend van vele magische middelen, met name magische planten (*hemit*; zie Chapuis 2001)<sup>22</sup> en andere oorlogsattributen, zoals magische liederen (*ëlemi*)

---

lijkenis, ook Brunswijks gebruik van *hemit*, waarin Kailawa zo uitzonderlijk was, en van *obia* en ‘boeien’, werd door de Wayana herkend als de attributen van een gevaarlijk strijder.

<sup>18</sup> De Triokapiteïn Tëmenta sprak over een groep met de naam Sarajana, die later deel zou uitmaken van de Wayana.

<sup>19</sup> Het ‘doorgeven’ van oude namen aan (achter)kleinkinderen is gebruikelijk bij de Wayana. Op die manier blijven oude namen bekend en weet men van welke voorouders men afstamt. Vergelijk ook Chapuis & H. Rivière (2003: 651) hierover; de namen zijn de oude clannamen zoals uitgesproken voor Kailawa. Door deze van generatie op generatie door te geven, blijft de herkomst bekend. Hurault (1968), bijvoorbeeld, noemt ook ‘een’ Kailawa in een van de dorpen die hij bezoekt.

<sup>20</sup> De diverse verhalen over deze periode zijn voor een buitenstaander moeilijk in chronologische volgorde te plaatsen. Bovendien kennen de verhalen variaties of worden ze soms maar gedeeltelijk weergegeven.

<sup>21</sup> Het landschap waarvan het Tumukhumakgebergte deel uitmaakt, is sinds de precambrische periode, naar schatting twee miljard jaar geleden, omhoog gestuwd en vervolgens afgesleten door erosie (Versteeg en Bubberman 1992). Tijdens dit proces zijn plateaus gevormd en in stukken gebroken en zijn rotspunten geproduceerd. Deze kale rotsten of rotsplateaus, die boven de vegetatie uitsteken, zijn typerend voor dit gebied, dat behoort tot het zogenaamde Guyana Shield. De rotsten, zandsteenplateaus, staan lokaal bekend onder de naam *tepuï* (in Venezuela, Guyana) of *tëpu* (in het Wayana en Trio, het woord voor steen, rots, rotsberg). Alle rotsten in dit gebied hebben een Wayana-naam. Zie voor een beschrijving van dit geologisch fenomeen bijvoorbeeld [www.wfnguianas.org/ecoreg\\_tepuis.htm](http://www.wfnguianas.org/ecoreg_tepuis.htm).

<sup>22</sup> Over *hemit* schrijft Kloos (1971: 218-223): ‘*tula:la* [de Carib benaming voor *hemit*]... is a category of plants, mostly varieties of *Caladium*. Leaves and tubers of the plant form the main ingredient in magical manipulation. There are numerous varieties of *tula:la*, characterized by differences in form of the leaves and in the pattern and colour of the spots on them...’ Met een foto tussen de pagina’s 240 en 241. De

(zie Chapuis & H. Rivière 2003: 430; Camargo & H. Rivière 2001). Kailawa en de kennis en het gebruik van *ëlemi* en *hemit* zijn, net als bij andere vergelijkbare sjamanistische oorlogsleiders in de regio (Whitehead 2001), onlosmakelijk met elkaar verbonden.<sup>23</sup>

*Figuur 3.2 Een plant met magische krachten, hemit*



*Foto: eigen collectie*

*Hemit* werd ingewreven in snijwonden (inkervingen) en gaf bovennatuurlijke kracht. Het genereerde echter ook een ongebreidelde woede die Kailawa moordend deed rondtrekken om zijn missie te volbrengen. Met dat geweld wilde hij de Wayana als groep een toekomst bieden. Daarvoor moest hij de groep zodanig samenstellen en vormen dat een hernieuwde etnische groep met een gedeelde identiteit zou ontstaan. De vermenging van groepen was al een bekend fenomeen in het gebied. Zoals gezegd, als het verschil in sterkte tussen naburige groepen te groot werd, kon de zwakkere partij ervoor kiezen zichzelf te laten opgaan in de sterkere buur. Ook voorkeur voor een andere – mogelijk machtiger en rijkere – taal en cultuur, kon de aanleiding vormen voor het aannemen van een nieuwe ‘identiteit’. Ten bewijze daarvan bestaan er talrijke aanduidingen voor ‘language shifts’ in de regio (Hornberg 2005; Carlin 2006).<sup>24</sup>

Kailawa legde zich in feite toe op een dergelijke streng gecontroleerde ‘ethnic reorganization’ (vergelijk Assies 2003: 20). Hij doodde veel mensen, maar liet steeds een of enkele kinderen van elk van de naburige (kleine) groepen die hij uitroeide, in leven. Deze handeling moest voorkomen dat de identiteit van die groepen door een numerieke meerderheid zou voortbestaan, terwijl tegelijkertijd interessante aspecten van die cultuur konden worden overgenomen. Van elk kind werd Kailawa de (adoptie)vader en zo creëerde hij een

---

Goeje (1941: 97-99) schrijft: ‘De Oayana’s gebruiken [...] *hemüit* [...], om er een voorwerp of een mensch mede te bestrijken en zoo bepaalde eigenschappen in dat voorwerp of dien mensch te doen overgaan, of reeds aanwezige eigenschappen te versterken.’ De Goeje verwijst ondermeer naar de gebroeders Penard (1907-08).

<sup>23</sup> Zelfs in 1992, toen ik de kale rotstop Taluakem in het Tumukhumakgebergte beklom, wezen de Wayana mij op diverse *hemit* die Kailawa daar zou hebben geplant. Zie ook Duin 2005a hierover.

<sup>24</sup> Een groep die op een bepaald moment bijvoorbeeld een Caraïbentaal sprak, kon decennia later een Tupitaal spreken, waarmee ook de identiteit van de groep veranderde.

heel leger aan hem onderworpen en geallieerde individuen en gezinnen: zijn familie, de Wayananatie (vergelijk Vidal 1999: 521). Elk kind bracht zijn eigen naam mee (naar Chapuis & H. Rivière 2003: 649-653; Camargo & H. Rivière 2001). Met enkele naasten trok hij steeds opnieuw ten strijde.

Wijlen Tëmenta, de grote Triopi<sup>yai</sup>, kapitein en verhalenkenner<sup>25</sup>, kon putten uit de orale tradities over diverse gevechten van zijn voorouders. Deze voorouders hadden zich vanuit het dorp Samuwaka (Boven et al. 2001; Carlin & Boven 2002) wegens voedseltekorten naar alle richtingen verspreid, met Wayanagroepen onder leiding van Kailawa:

‘Die nacht kwamen de Wayana. Ze hadden lampen van hout [fakkels] in hun handen. Ze waren met velen, elk met een lamp. Ze bewogen zich voort als jagers. Ze kwamen van verschillende kanten...’ (Koelewijn & Rivière 1987: 262-265).

Tijdens de oorlogsvoering werd gebruikgemaakt van een bamboeharnas, pijl en boog, spe- ren en diverse slagwapens (cf. Camargo & H. Rivière 2001). Aan beide zijden vielen do- den.

‘Dit gebeurde een lange tijd geleden, toen de Wayana bijna uitgestorven waren. [...] Nu hebben de Wayana zich weer vermenigvuldigd, [...]’ (Koelewijn & Rivière 1987: 264).<sup>26</sup>

Zoals gezegd komt het ongebreidelde geweld van sjamanistische oorlogsleiders ook voor bij buurvolken van de Wayana. Met name Whitehead (2001) en Butt Colson (2001) hebben geschreven over dit fenomeen – in Guyana bekend als *kanaimà*. *Kanaimà*, zo stelt Whitehead (2001: 235), ‘is een radicale kracht ten behoeve van de reorganisatie van een samenleving in tijden van verandering. Het kan begrepen worden als een cultureel authentieke daad, een uitdrukking van traditie en verzet tegen het kolonialisme. Geweld en moord is bij Inheemse Amazonevolken intrinsiek verbonden aan de reproductie van de eigen gemeenschap’ (Id.: 244). De dood is net zo belangrijk voor de sociale reproductie als huwelijk of geboorte (Id.: 241). *Kanaimà* plaatst zichzelf als een bemiddelende kracht tussen een grondige kennis van de traditionele Inheemse samenleving aan de ene kant en de wreedheid van de koloniale samenleving aan de andere kant (Id.). De acties van de Wayanaoorlogsleider Kailawa zijn op basis van de door Whitehead beschreven kenmerken goed vergelijkbaar met *kanaimà*.

Met de aan hem geallieerde individuen en groepen hield Kailawa zich schuil in het Tumukhumakgebergte, dat fungeerde als een soort ‘safe haven’ of uitvalsbasis. Overigens waren de aanvallen op naburige dorpen of volken kleinschalig. Een gemeenschap werd immers doorgaans gevormd door slechts enkele bij elkaar wonende families. Maar ook tijdens ‘de eeuw van de grote dorpen’ is van grote veldslagen geen sprake geweest, omdat het tropisch regenwoud de mogelijke gevechtstechnieken beperkte tot guerrilla-achtige acties.

Met name de krekten Waramahpan, Kule kule (*kule tikai* = het goed maken, vrede sluiten) en Alama (*alama* = een bepaald soort bij), die uitmonden in de bovenloop van de Litani, boden plaats aan verscheidene dorpen. Nabij de oorsprong van deze krekten bevonden zich rotsachtige bergen, zo weten enkele oudere Wayana nog te vertellen<sup>27</sup>: Tïmomailëm (Temomairem in Geijskes 1957: 250), Tiwilokem (Tiwidokom in Id.: 249; over deze berg

<sup>25</sup> Overleden in december 2002. Het testament van Tëmenta, een verhalenbundel met mythen en verhalen, is recentelijk gepubliceerd; Koelewijn 2003.

<sup>26</sup> Tëmenta geeft in zijn verhaal ook aan dat de Wayana destijds uit meerdere – nog steeds te onderscheiden – groepen bestonden: Apalai, Upului, Waiwaijanaimë, Sarajana en Waijananpë.

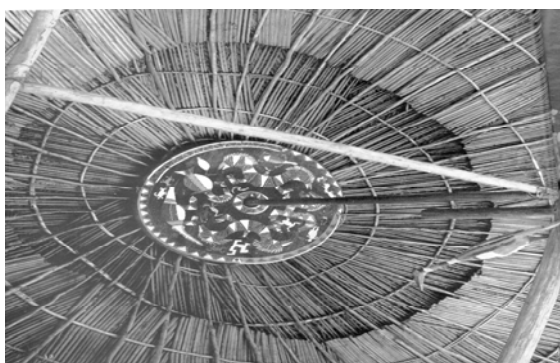
<sup>27</sup> Interview op Kawemhakan met Kalapaimë en *kuni* Mokolepka, 1992.

loopt de Surinaamse zuidgrens), Akawakm̄n, Mau ekumtop, Alamapatapë, Maipulijalamata en Tënënënpata (zie ook Schoepf 1972).<sup>28</sup>

Het dorp Akawakm̄n zou de andere naam zijn voor de koepelvormige granietberg Tukusipan. Hurault (1968: 132) maakt melding van deze berg in de Franse vertaling van het episch Wayanalied de *kalaw*: ‘Verwijzing naar een periode van oorlog, waarschijnlijk gedurende de 18<sup>de</sup> eeuw. De berg “Toukousipann”, zo genoemd vanwege zijn boogvorm, is gesitueerd aan de uiterste bovenloop van de Alama kreek.’ De Tukusipan wordt beklommen door mannen en vrouwen, inclusief (bevriende) volken en subgroepen, onder andere samen met de Aramisho, zo stelt Hurault, een subgroep die nu verdwenen is (zie ook tabel 3.1).<sup>29</sup> Dit landschap van granietbergen met rotsen en kleine grotten, heuvels, moerassen, kreken en bossen bleek een ideale locatie om zich schuil te houden. Het Tumukhumakgebergte is niet alleen een geografische scheiding, van waaruit rivieren naar het noorden en het zuiden stromen, maar ook een historische, tussen de vroegere Wayanagemeenschap en de latere, onder Kailawa gereorganiseerde groep.

Kailawa, of eerder een van zijn nakomelingen met dezelfde naam, trok met zijn nieuwe multi-etnische Wayanagroep naar de Litani en Marouini, op basis waarvan zij hun rechten als ‘eerst gearriveerden’ verkregen (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 781). Aan die andere zijde van het gebergte zou hen opnieuw ontmoetingen met andere etnische groepen te wachten staan. Behalve mensen bevocht Kailawa overigens ook monsters die zich in het water of in het gebergte ophielden (cf. Magaña 1992; Duin 2005a&b), zoals het rupsachtige monster Kuluwayak, dat nog altijd staat afgebeeld op de ronde houten nokschijf, de *maluana* (zie over Kuluwayak en andere geesten en monsters ook De Goeje 1941: 87-89; Hurault 1968: 15-17).

*Figuur 3.3 Een maluana in de nok en het gemeenschapshuis*



*Bron: Dominique Darbois*



*Bron: eigen collectie*

Ook zou Kailawa – in sommige verhalen samen met twee andere helden – het mythische watermonster Tulupele hebben gedood. Dit monster, door Wayana aangeduid met watergeest (*ipo*), anaconda (*ekuime*; letterlijk: uitzonderlijk grote slang)<sup>30</sup>, jaguar (*kaikui*) of rups

<sup>28</sup> De namen van zes van deze zeven dorpen betekenen beginnend bij Tiwilokem respectievelijk en bij benadering: ‘de witte’, ‘plaats van de Akawak’ (soort vogel), ‘spintol’, ‘oud dorp van Alama’ (soort bij), ‘dorp van de grote wesp’ en ‘zienersdorp’. Ze verwijzen naar bepaalde kenmerken van de omgeving of naar gebeurtenissen, waardoor historie en geografie één geheel vormen.

<sup>29</sup> Verdwenen Wayanafracties, zegt Hurault.

<sup>30</sup> De anaconda is in de Amazoneregio een dier waaraan Inheemse volken veel betekenis geven; het wordt veelal als mythische voorouder gezien. Zie bijvoorbeeld Campbell (1995), Reichel-Dolmatoff (1971) en Hugh-Jones (1979). De laatste stelt over Inheemse volken van Colombia: ‘There are various Indian theories about the precise nature of the ancestral anacondas and the means of “birth” of the sibs. It is generally acknowledged that the sibs are represented by sections of the anaconda’s body [...]. the sibs are separated, “born”, or created in the appropriate hierarchical order by serial vomiting, by the ances-



(*elukë*), of een combinatie van dat alles, refereert aan een mythische vijand van de Wayana die hen jarenlang belette de Parurivier in Brazilië te verlaten en naar de Litani te migreren (zie ook Hussak van Velthem 1976, 1983, 1992; Boven 1997a; Chapuis & H. Rivière 2003; Magaña 1992).

Tulupele, een *ekuime*, *elukë*, *kaikui* [grote slang, rups, jaguar<sup>31</sup>], had veel mensen doodgebeten. Veel Apalai en Upului/Wayana woonden aan de Palu en wilden daar weg om aan de Litani te gaan wonen. Iedereen was of weggevlucht, of dood. De overgeblevenen wilden het monster doden. Ze zagen een rode ara vliegen en hoorden een *kaikui* brullen. Het geluid deed vermoeden dat het een grote jaguar moest zijn. Uit voorzichtigheid reisden ze voortaan 's nachts. De rode ara was de waakhond van Tulupele. De Upului/Wayana en Apalai maakten wapens om Tulupele te gaan doden aan de overkant van de rivier. Ze maakten een afspraak dat ze in een omtrekkende beweging vallen zouden zetten. Ook plaatsten zij vallen in de rivier. Een groep mensen ging peddelen op de rivier, de ara krijste en kwam op de mensen af en lokte zo zelf Tulupele in de val. Tulupele viel in de rivier; het klonk als de donder. Toen wachtten de mensen twee dagen – ze dachten dat er meer jaguars waren – maar er kwam niets meer. Ze gingen het bos in en kwamen bij de plek waar Tulupele had gewoond. De grond was bezaaid met botten, van mensen en van dieren. De buik van Tulupele was zo opgezwollen dat hij was gaan drijven en was afgedreven naar een eiland voor de monding van de Asikikreek bij de Palurivier. De zwarte Tulupele was geheel overdekt met motieven. De staart was een rups. De mensen vilden hem en verdeelden de huid. De Apalai kregen het rechtergedeelte van zijn huid, de Upului het linker. Daarom kunnen de Apalai mooiere tekeningen maken, in potten, op vlechtwerk, op de *maluana* en op de huid: het is gebaseerd op de Tulupele (naar Boven 1997a: 76-80).<sup>32</sup>

Communicatie en samenwerking, kortom alliantievorming of een sociaal verbond tussen de vroegere vijanden Apalai en Upului, waren te vervullen voorwaarden om het monster Tulupele te kunnen overwinnen (zie Hussak van Velthem 1976: 7; Boven 1997a: 79; Chapuis & H. Rivière 2003: 815). Een soortgelijke Tulupele leefde ook in Jari en Litani. Deze werd gedood, respectievelijk door Upului en Wayana (zie kaart in Chapuis & H. Rivière 2003: 825).

Met het doden van het monster was de weg vrij om te reizen tussen de Jari, Paru en Litani. Wayana en geallieerde groepen als de Upului kwamen aan de Litani te wonen. De Apalai zouden in delen volgen. De eerdere bewoners waren gemigreerd naar elders, uitgestorven of gevangengenomen tijdens slavenraids door de gepacificeerde Kari'na (Caraïben die aan de Beneden-Marowijne en Beneden-Mana woonden), die door de Wayana Tayra werden genoemd (zie ook De Goeje 1941: 73, 1943a: 337).<sup>33</sup> Met de overwinning op Tulupele zouden de Wayana gaandeweg de grote rivieren gaan gebruiken als transportwegen, zoals ook nu nog het geval is. Voordien waren zij immers met name 'boslopers' en

---

tral body breaking up or by disembarkation as from a canoe' (1979: 33-34). Tulupeles flanken worden verdeeld tussen Wayana en Apalai.

<sup>31</sup> Termen die metaforisch aanduiden dat het hier ging om een heel gevaarlijk anaconda-achtig 'beest' of anaconda-achtige geest.

<sup>32</sup> Verhaal aan mij verteld door Sintaman Pohto, Kawemhakan 1991. Sintaman verbond de overwinning niet direct aan Kailawa. Zie voor een vergelijkbare versie van dit verhaal met name Hussak van Velthem 1976, 1992; Magaña 1992: 235-236; Chapuis & Rivière 2003: 817-835.

<sup>33</sup> Ook tegenwoordig worden de Kari'na in het kustgebied aangeduid met Tayra. Zich baserend op Coudreau vermeldt De Goeje over de Tayra het volgende: 'Een keer per jaar kregen deze vrouwen [de vrouwen nabijs de Amazonerivier] bezoek van mannen en nu heette het dat dit de Taira's of Teyrou's waren, dat zijn Kalina's van de Mana rivier [kustgebied Frans-Guyana], die deze vrouwen aan de Wasa (even bezuiden de Oyapock) bezochten' (1943a: 337). Ook de Emerillion werden op een gegeven moment uit hun leefgebied verdreven door de Kari'na. Sinds halverwege de achttiende eeuw leefden de Emerillion aan de bronnen van de Waki- en Tampokrivieren nabij de Aramichaux (Aramiso), in het zuidwesten van het huidige Frans-Guyana, grenzend aan het tegenwoordige leefgebied van de Wayana (Findlay 1976: 92).

### HOOFDSTUK 3

konden zij zich in andere gevallen alleen in boomschorsboten via krekten verplaatsen. Het overwinnen van Tulupele staat hiermee symbool voor de culturele ombuiging van bos- tot riviervolk (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 779).

De etnische reorganisatie in het Tumukhumakgebergte rond de periode van oorlogsvoering onder aanvoering van Kailawa laat zich globaal genomen in onderstaand schema vatten:

Tabel 3.2 *Paru en Jari versus Litani*

Paru en Jari	Litani
verleden	heden en toekomst
vlucht en oorlog	allianties en vrede
moord en geweld	rituele feesten (sociaal)
diverse kleine etnische groepen	een grote groep opgebouwd uit vele etniciteiten
geïsoleerd leven in het bos, aan krekten	open levenswijze aan de rivier
exogamie	endogamie

Dit hele proces kent gelijkenissen in de Amazoneregio. Opvallend is wat Hugh-Jones stelt over the Pirá-paraná, een volk dat in het Amazonewoud van Colombia woont: ‘Een veel voorkomende zienswijze is dat de voorouderlijke anaconda’s onder water leefden, maar dat zij elke keer dat zij aan land kwamen transformeerden in groepen die dansten en hun rituelen uitvoerden. Deze zienswijze impliceert dat de uiteindelijke plaatsing en verspreiding van clans op het land, wordt gezien als het onomkeerbare einde van de geleidelijke transformatie, bewerkstelligd met het verlaten van het water en het vele malen daarnaar terugkeren’ (1979: 35). Wayana en naburige volken overwonnen Tulupele en verhuisden vervolgens, etnisch gereorganiseerd en onderling huwbaar, naar het noorden. Zij lieten geleidelijk het verleden, hun ‘vroegere staat van zijn’, *eitoponpë*<sup>34</sup>, achter zich. Daarmee brak ook een culturele bloeitijd aan, want met het overwinnen van Tulupele aan de Paru kregen de Wayana en Apalai motieven (tekeningen, patronen) tot hun beschikking die zij ook tijdens rituelen gebruikten. Dit thema komt eveneens voor onder naburige volken van de Wayana, zoals de Wayāpí (Campbell 1995). De oorlogsleider Kailawa verdwijnt dan uit de verhalen.<sup>35</sup>

Na de ontmoeting tussen Tony en Patris en de militair georganiseerde Wayana<sup>36</sup> verhuisde een deel van de groep naar het noordwesten (gerekend vanaf de bronnen van de Oyapock). Die Wayanagroep leefde aan de Tamouri- en Wakirivier in het huidige Frans-Guyana, in nauw contact met de Aramiso, Aramakoto, Kaikushiana, Apalai en Upului (zie ook tabel 3.1) en met de Tupigroepen Emerillion en Wayāpí.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> *Eitopo* = manier van leven, levenswijze; *-npë* is een verledentijdsmarkeerder; de vroegere manier van leven, de vroegere staat van zijn.

<sup>35</sup> Aangezien Kailawa in veel verhalen voorkomt en hij ook wordt genoemd door zowel Leblond in 1789 als Coudreau in 1887, is het waarschijnlijk dat deze naam over verscheidene generaties is doorgegeven, zodat in de loop der tijd een mythische figuur is geconstrueerd aan wie alle successen en overwinningen worden toegeschreven.

<sup>36</sup> Over een medereiziger uit de groep van de botanicus Patris is overigens nog een aardige anekdote getoet. Patris werd tijdens zijn reis in 1769 vergezeld door de jongedame Dufay, die tekenares was (Findlay 1976). Zij verdween in de buurt van de Marouini, het leefgebied van de Wayana, en werd door het reisgezelschap niet meer teruggevonden. Ruim een eeuw later vernam Coudreau, die op dat moment – we schrijven 1887 – door het gebied trok, terloops wat er met haar gebeurd was. *Yapoto* Toropé (de naam moet waarschijnlijk Tolopit – vogel – zijn) bleek haar tot vrouw te hebben genomen (Id.: 93). Toen Coudreau in het gebied arriveerde, was de kleinzoon van de gekidnapte dame Dufay een oudere man; zijn naam was Talouman en hij was dorpshoofd aan de Paru. Zijn zoon heette Cunicamane en had als bijnaam *palasisi pitani*, kind van een blanke.

<sup>37</sup> De Tupitaal wordt gesproken door huidige buurvallen zoals de Emerillion en de Wayāpí. Ook in het verleden woonden de Wayana in de nabijheid van Tupivallen. Over de Emerillion zie met name Navet (1985) en P. & F. Grenand (1979). De huidige Emerillongroep, wonend op Franse bodem, is een sa-



Figuur 3.4 Twee vlechtwerkmotieven



Bron: Caway folder

Twintig jaar na zijn landgenoten Patris en Tony arriveerde Leblond in het gebied. In 1789 ging hij vanuit Camopi aan de Oyapock naar de Boven-Lawa (1813). In het hele gebied trof hij Wayana aan, (nog steeds) als militair goed georganiseerd volk, onder aanvoering van een militair leider, de *yapoto*.<sup>38</sup> Leblond meldde verder dat de Boven-Lawa 24 Wayanadorpen telde, met elkaar verbonden door bospaden. De gehele Wayanabevolking zou 3.000 personen tellen, een te lage schatting volgens Hurault (1968: 2). De dorpen hadden elk gemiddeld 165 inwoners. De relatief grote dorpen waren destijds ook nog omringd door houten palissaden.

Tabel 3.3 Europese bezoekers en de Wayana in de achttiende eeuw

Bezoeker	Jaartal	Plaats	Geschat aantal dorpen	Geschat aantal Wayana
Patris	1766	Marouini	-	4.000
Tony	1769	Waki & Tamouri		
Leblond	1789	Boven-Lawa	24	3.000

Een mogelijk aan bovenstaand fenomeen van oorlogsvoering en verdediging gerelateerde archeologische site vormen de *montagnes couronnees* in Frans-Guyana nabij de Yaoukreek, in het Wayanagebied nabij de Lawa.<sup>39</sup> Deze opgeworpen heuvels zijn een soort geulen die een driehoek vormen tussen op relatief hoge plaatsen samenvloeiende rivieren. De Franse onderzoeker Petitjean Roget (1989) koppelt het bestaan van deze ophogingen aan een traditie van versterkte dorpen met palissaden in de koloniale periode. Hiermee zou zijn observatie overeenkomen met de notities van Tony en Leblond over de Wayana met hun militaristische structuur. Heeft Petitjean Roget hiermee hun gegevens willen bewijzen? Versteeg en Bubberman (1992) kunnen zich overigens niet in deze theorie vinden; zij hebben zelf geen resten gevonden van palissaden en menen dat de datering van de ophogingen veel ouder moet zijn. Volgens hen zouden zij eerder een ceremoniële of rituele functie hebben gehad. Zij geven aan dat palissaden als verdediging alleen maar effectief zijn als er heel veel mensen woonden. Feit is wel dat de bronnen, zoals het verslag van Leblond, vermelden dat in tijden van oorlogsvoering inderdaad veel mensen (vijfhonderd) in één dorp bijeen woonden. De orale Wayanatradiities die refereren aan oorlogen met buurvolken

---

menvoeging van verschillende Tupigroepen (zoals Piriu, Norak, Akokwa, Warakupi, Way en Kaikusiana) die zich tegen het einde van de vijftiende eeuw hergroepeerden, uitgedund door ziekten. Hurault telt in 1960 nog maar zestig personen. Navet beschrijft de situatie in de jaren tachtig van de vorige eeuw: er waren ongeveer tweehonderd personen over. De Emerillion vormen de kleinste Inheemse groep van de zes Inheemse volken van Frans-Guyana.

<sup>38</sup> Leblond noemt deze militaire leider *japotoli*. *-li* is echter een possessiesuffix dat aangeeft dat hij een leider is van iemand. De term *japoto* komt nog steeds voor onder de Kari'na. De huidige Wayana kennen het woord niet meer (vergelijk ook Chapuis & H. Rivière 2003: 430).

<sup>39</sup> Deze opgeworpen heuvels zijn ook gevonden tussen de Mapanekreek en de Commewijnerivier.

lijken de theorie rond het bestaan van grote dorpen in oorlogstijd en van diverse verdedigingswerken te bevestigen. Deze tradities maken melding van de oorlogen, maar ook van de manier waarop men tot vrede kwam.<sup>40</sup> De Upului, die later onderdeel gaan uitmaken van de Wayana, vormen in onderstaand verhaal een nog te onderscheiden groep.

De Apalai gingen naar een Upuluidorp; het is een eerste kennismaking na een tijd van oorlog. In het Upuluidorp woonden zo'n duizend mensen. De Apalai loerden op de Upuluvrouwen, omdat die heel mooi zijn, met lange haren. [Dit in tegenstelling tot de Apalaivrouwen, die dikke lippen en dunne benen hebben, zo legt de Wayanaverteller uit.] Ze wilden het dorp in. Ze probeerden het verschillende keren, maar konden niet naar binnen. De honden<sup>41</sup> blaffen en er stond een houten omheining om het dorp. Een vrouw ging naar buiten om haar behoefte te doen. De Apalai pakten haar, hielden haar mond dicht en bonden haar vast. De Upului die de vrouw terug wilden halen, volgden de sporen van de ontvoerders, de Apalai. De Apalai hadden echter scherpe punten in het pad gemaakt zodat de Upului er niet over konden lopen.<sup>42</sup> Later sloten ze vrede. Ook daarover wordt nog verteld. De jonge Apalaimannen wilden Upuluvrouwen. Ze gingen naar het Upuluidorp en zaten samen met de ouderen. De hele dag praatten ze met elkaar. Toen smeerden ze zich in met *onot*, een rode kleurstof gemengd met *hemit*, een magisch bekoringsmiddel. Als je *onot* en *hemit* op je lichaam smeert dan betekent dat vrede. Ze maakten *sakula*, een cassavedrank. De ouderen zeiden: 'We worden broers en zussen, we doen elkaar geen kwaad meer.' De Apalai gingen terug naar huis. De Upului gaven hen cadeaus mee: kettingen, kralen, draagmanden, hangmatten en meer. Veel Apalai gingen daarna wonen in de Upuluidorpen en maakten daar kinderen.<sup>43</sup>

Een soortgelijk verhaal bestaat over de contacten tussen de Upului en Piyanai (of Pianai).<sup>44</sup>

Een Upului en een Piyanai ontmoetten elkaar bij toeval in het bos. Ze praatten met elkaar over de gevechten die onderling hadden plaatsgevonden. De Piyanai smeerde de Upului [de Wayana, zegt mijn verteller af en toe], in met rode kleurstof, *onot*. Die Upului ging terug naar zijn dorp. 'Ik ben gekomen', zei hij. 'Ik heb iemand van een ander volk ontmoet. Het andere volk heeft *onot* op mij gesmeerd. Laten we naar het andere volk gaan kijken.' De Upului gingen op bezoek bij het andere volk. Ze gingen met velen. Ze gingen vrede sluiten. Ze legden een lange weg af door het bos. In het Piyanaidorp woonden veel mensen. Er stonden drie *tukusipan*. Ze sloten vrede. Alle oudere mannen vergaderden. Upului met Piyanai, ze waren weer samen, ze lachten met elkaar, ze waren niet vijandelijk meer tegen elkaar. 'Net zoals wij zijn gekomen, zo kunnen jullie ook naar ons komen', zei een Upuluiman. Ze gingen naar het Upuluidorp, ze gingen met velen. Op dezelfde manier als de Upului waren gekomen, gingen de Piyanai. Ze sloten vrede.<sup>45</sup>

Ook in dit verhaal handelt het om het ceremonieel herstellen van vrede met een naburig eerder vijandig volk, waarmee het samengaan later een feit werd. De Piyanai werden op-

<sup>40</sup> Een kreek die uitmondt in de bovenstroom van de Litani heet KuleKulekreek, refererend aan de plaats en tijd waar de Wayana vrede sloten met voorheen vijandelijke groepen (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 447, voetnoot 1044).

<sup>41</sup> Honden zijn overigens niet autochtoon; de honden waren misschien verkregen via ruilhandel of hun blaffen is een aanpassing van de verteller op basis van de hedendaagse situatie.

<sup>42</sup> De Goeje vermeldt over de bescherming van (Wayarikoele)dorpen: 'vroeger beschermde men het dorp tegen overval door rogge-stekels in den grond te plaatsen, de punt naar boven, verborgen onder blad en afval. Men legde ook kleine takjes van de [makka] op het pad, welks doornen wonden veroorzaken, die gaan zweren (1943a: 348). Deze tactiek moet vergelijkbaar zijn onder alle in het bos levende Inheemse groepen.

<sup>43</sup> Aan mij verteld door Sintaman, vertaald door zijn zoon Kulapa Itoewaki, Kawemhakan 1990. Dat de verteller zich weet te identificeren met Upului geeft aan hoe Upului verweven zijn met de Wayana.

<sup>44</sup> De Goeje (1943a: 341): 'De Oayana's maken melding van een stam genaamd Pianai.' De Goeje vraagt zich af of dit dezelfde zouden zijn als de Pianokoto.

<sup>45</sup> Zie ook Boven 1995: 32-36; ingekorte versie van het verhaal zoals verteld door mijn informant Iliwa Makilouwala.

genomen onder de Upului. De Upului gingen later op hun beurt in de Wayana op; vandaar dat de Wayana- en Upuluigeschiedenis letterlijk een gedeelde historie is.<sup>46</sup>

Kort voor de komst van Leblond in 1789 en vlak na de periode in het Tumukhumakgebergte voerden de Wayana strijd met de Tayra, de in het noorden levende Caraïben. Leblond vermeldt zelf niets over die strijd. Coudreau vernam wel een verslag van het gevecht met de Tayra. Het gevecht is zelfs nu nog in de orale tradities, in verhaal en in liedvorm, bij een enkele oudere Wayana bekend.<sup>47</sup> Coudreau geeft aan dat de Tayra op zwaar verzet stuitte van de Wayana en van de Okomëyana (het Wespenvolk), een Caraïbengroep die zich later bij de Trio zou voegen. De oorlog met de Tayra zou hebben plaatsgevonden in 1775 (Coudreau 1893).

De Tayra trokken naar de Oelemarimonding, een zijrivier van de Litani, naar een plaats Yakutoku genoemd. Na hun aankomst brak er een oorlog uit met de Okomëyana, die aan de monding van de Oelemari woonden, en de Wayana, die stroomopwaarts leefden van de Litani. De Tayra werden uiteindelijk verslagen door de Wayana en de Okomëyana, waarna zij terugkeerden naar het noorden, alwaar hun nakomelingen heden nog wonen. De Okomëyana verhuisden daarna naar de Paru.<sup>48</sup> De Wayana vonden aardenwerken potten in de nabijheid van Yakutoku, de plek waar de Tayra hadden verbleven. De aarde bestond daar uit rijke klei. Van toen af aan wisten de Wayana hoe ze kleipotten moesten maken. Ze hadden het geleerd van de Tayra.<sup>49</sup>

Deze oorlog werd gewonnen door de Wayana, zo bevestigt Coudreau de hierboven aangehaalde orale overlevering.

---

<sup>46</sup> Enkele ouderen die ik in 1986-1987 sprak, konden nog aangeven hoe zij verwant waren aan de Upului. Oudere mensen spraken de taal van de Upului tot enkele jaren geleden. Toen ik aan de vertaling van mythen werkte, moesten mijn tolken herhaaldelijk bij de oudere informanten de betekenis van bepaalde woorden checken, die blijkbaar tot de Upuluitaal behoorden (vergelijk ook De Goeje 1941). Magaña, die in 1985 voor een kort verblijf aan de Lawa was, vermeldt de verwantschap van enkele informanten aan de Upului (1987: 28, 30). Apalai spreken hun taal overigens nog altijd, al is het gebruik ervan afhankelijk van het numerieke aantal Wayana of Apalai in een dorp.

De Wayana vertelden overigens over de Upului dat zij vroeger huizen in bomen hadden (De Goeje 1943a: 338). Coudreau vernam dat de Upului vroeger geen cassave verbouwden en geen tuinen hadden, maar leefden van bosvruchten en knollen. Volgens hem zouden zij het cultiveren van cassave hebben geleerd van de Roucouyennes, van de Wayana dus (1893: 558). De Upului zijn in de achttiende eeuw, wellicht ook onder druk van de uit het zuiden oprukkende Tupivolken, van het stroomgebied van de Jari naar het noorden getrokken, naar de Marouini, en volgens Coudreau ook voor een deel richting Tapanahoni- en Paloemeurivier, alwaar zij strijd leverden met de Wayana. De mannen werden gedood (De Goeje 1943: 338).

<sup>47</sup> De oorlogen, zowel tegen de Tayra als de Wayāpí, worden gememoreerd in het episch lied de *kalau*. Een gedeeltelijke en deels gebrekkige vertaling is te vinden in Hurault 1968: 123-131. De *kalau* is van grote ethnohistorische waarde aangezien het lied een periode van ongeveer tweehonderd jaar bezingt. Het in liedvorm conserveren en overdragen van het historisch bewustzijn is een bekend verschijnsel in Amazonia (zie Hill 1993, 2002).

<sup>48</sup> Volgens De Goeje woonden de Okomëyana vroeger inderdaad meer naar het oosten. Voordat de Marons zich aan de Tapanahoni vestigden, woonden er Okomëyana aan de Paloemeu, aldus De Goeje (1943a: 342). Volgens Coudreau woonde de groep van 1766 tot 1769 aan de midden- en benedenloop van de Litani (1893: 557). In combinatie met de orale tradities kan dus worden aangenomen dat de groep zich van de Midden-Litani richting Oelemari, vervolgens naar de Paloemeu, Paru en ten slotte richting Sipaliwini heeft bewogen. De Okomëyana wonen momenteel in het zuidwesten van Suriname en in het daarop aansluitende gebied in het noorden van Brazilië. Samen met de Tarëno (Trio) wonen zij in Kwamalasamutu (Boven et al. 2001).

<sup>49</sup> Naar Sintaman Pohto, Kawemhakan 1991. Een andere versie van het verhaal gaat als volgt: een Wayanaman was plotseling verdwenen. Ze [de Wayana] hadden hem 's ochtends nog horen zingen. Maar op een gegeven moment zat het hoofd in de draagmand van een Tayra. De Wayana zonnen op wraak om de Tayra te verjagen. Ze kregen daarbij hulp van de Kukuyana. De Wayana en Kukuyana vochten samen tegen de Tayra. Na de strijd trokken de Tayra zich terug naar de kust (naar Findlay 1976).

Het Tumukhumakgebergte en de bronnen van de Litani en Oyaock hebben door bovengenoemde historische gebeurtenissen veel waarde voor de Wayana-identiteit. Het zijn de Wayana zelf die deze locatie in ruimte en tijd als referentiepunt nemen voor hun eigen etnogenese. Dit wordt gestaafd door het feit dat zij in hun rituelen en orale tradities voornamelijk refereren aan dit gebied, vanuit beide genoemde dimensies (zie ook Duin 2005b). ‘De huidige wereld is een resultaat van een serie van dynamische bewegingen van en naar het moment van oorsprong’, stelt Hill (1993). Ook de motieven in vlechtwerk en op de *maluana* en dergelijke voeren terug naar deze locatie en tijd.

Het is ondertussen traditie dat jonge Wayana met hun familie een tocht maken naar Taluakem<sup>50</sup>, een rots in de nabijheid van het Tumukhumakgebergte, om zodoende de herinnering aan de vroegere staat van zijn, levendig te houden. Ook de toeristen die de Wayana bezoeken, worden naar deze plaats gebracht.

De bovenstaande data ondersteunen op overtuigende wijze de eerder geciteerde stelling van Hill (1996a: 2) dat etnogenese een synthese is van de culturele en politieke strijd om het bestaan van een volk, alsook van het historische besef van deze strijd. De Wayana weten waar zij vandaan zijn gekomen en op welke manier. Via rituelen wordt deze kennis doorgegeven, alsmede door de fysieke tocht ernaartoe.

De groep die aan de Litani neerstreek, bevestigde de nieuwe identiteit met het gaandeweg uitvoeren van groots opgezette rituelen: sociale gelegenheden waarbij grote groepen mensen uit verschillende dorpen bijeenkwamen.

*Figuur 3.5 Uitzicht vanaf de kale rotstop Taluakem aan de bron van de Litani*



*Foto: eigen collectie*

<sup>50</sup> **Taluakem**; alua = spiegel, vergelijk *maluana*, waarin het woord ‘spiegel’ ook voorkomt. Taluakem is ‘als een spiegel’ vanwege het vele water dat op de rotstop ontspringt en aan weerszijden van de berg naar beneden stroomt. Het zonlicht spiegelt in het water. Het woord ‘spiegel’ in *maluana* refereert aan de historie; het weerspiegelt het Wayanaverleden.

De rituelen konden dagen duren. Sommige vonden in een reeks plaats, waardoor men op gezette tijden moest samenkomen om de onderlinge verbondenheid te herbevestigen.<sup>51</sup> Men sloot huwelijken, waardoor de banden tussen de groepen aan de noordelijke zijde van het Tumukhumakgebergte werden versterkt.

In 1877 bezocht Crevaux de Wayana, gevolgd door Coudreau in 1887 (Coudreau 1893). Coudreau bezocht tevens de oostelijke Tumukhumak.<sup>52</sup> Ten tijde van de aanwezigheid van Coudreau was de militaire organisatievorm verleden tijd, klaarblijkelijk overbodig geworden. Na de afschaffing van de functie van *yapoto* was een gedeelte van zijn taken overgenomen door de Wayana *piyai*, een ander deel door de latere dorpsleider.<sup>53</sup>

Coudreau schatte het totaal aantal Wayana tussen de 1.000 en 1.500, verdeeld over zo'n 36 dorpen. Op zijn reis door de dorpen telde hij een gemiddelde van 40-50 inwoners per dorp, de 'normale' dorpsomvang in een Inheemse samenleving in de Guyana's (zie met name Rivière 1984).

De grenzen van het Wayanavolk zouden tegen het einde van de achttiende eeuw opnieuw worden geconfronteerd met een voor hen geheel nieuw volk dat vanuit het noorden naderde, de Alukumarrons, ook wel Boni genoemd.

*Tabel 3.4 Europese bezoekers en de Wayana in de negentiende eeuw*

Bezoeker	Jaartal	Plaats	Geschat aantal dorpen	Geschat aantal Wayana
Crevaux	1877-1878	Paru	17 Wayana 8 Apalai	-
Coudreau	1887-1890 1891	Jari & Paru Litani Marouini Tapanahoni	36	1.000-1.500

### 3.3 Ontmoetingen met gevluchte slaven

De Marrons, weggevluchte slaven, hebben een belangrijke rol gespeeld in de geschiedenis van het Surinaamse binnenland. Het lot van veel Inheemse volken werd allengs aan het leven en de overlevingsstrategieën van de Marrons verbonden. Dat zou ook gaan gelden voor de Wayana.

Gedurende de gehele slavernijperiode (1650-1863) 'liepen' slaven 'weg' van de plantages, een verschijnsel dat in de literatuur marronage heet. De weggelopen slaven vormden uiteindelijk 'nieuwe volken' die een bestaan opbouwden in het binnenland. Rond 1730 begonnen zich in Suriname uit deze groepen weggelopers stammen of volken te ontwikkelen: in het gebied ten zuidwesten van de plantages, tussen de rivieren Suriname en Saramacca, formeerde zich de Saramakastam. Ten oosten van de Commewijne woonden groepen die te beschouwen zijn als de aanzetten tot de stam van de Ndyuka of Aukaners. In het gebied ten oosten van de Cottica lag het dorpje van Asikan-Silvester, het eerste opperhoofd van de

<sup>51</sup> Op de inhoud van de rituelen en met name de veranderingen die ze hebben ondergaan, kom ik in hoofdstuk 6 terug.

<sup>52</sup> In 1887 en in 1891. In 1877 volgde Crevaux een pad van de Litani over het grensgebergte naar de Mapaoni in Brazilië.

<sup>53</sup> Het feit dat de huidige Wayana zich de naam of de functie van *yapoto* niet kunnen herinneren, evenmin als de militaire organisatie, heeft mij bevreemd omdat zij nog wel weten van de oorlogen tegen Tayra, Wayāpi en anderen. Wel bestaan er verscheidene versies van verhalen over de oorlogsheld Kailawa. Wellicht heeft dit te maken met het verschuiven van etnische grenzen en met het feit dat niet alle subgroepen hetzelfde historische / geografische traject hebben doorlopen. Ook kan het zijn dat de functie van *yapoto* in de loop der tijd in het collectief geheugen gelijkgesteld is aan de persoon Kailawa.

groep die later de Boni genoemd zou worden.<sup>54</sup> Het aantal Marrons was rond 1749 tot zo'n 3.000 aangegroeid. Uiteindelijk zag het gouvernement in dat het zinloos zou zijn tegen hen te blijven vechten en sloot het vrede met de belangrijkste Marrongroepen: de Ndyuka (Aukaners), de Saramaka en de Matawai in 1760, 1762 en 1767 respectievelijk.<sup>55</sup>

Sommige Inheemsen werden door de komst van de Marrons uit hun woongebieden verdreven. Op veel plaatsen in het binnenland, plekken die nu Marronwoongebied zijn, worden tot op de dag van vandaag artefacten of andere tekenen van eerdere, Inheemse, bevolking gevonden, zoals bij Brownsberg en het Wilhelminagebergte, plaatsen waar tegenwoordig de Saramakaners wonen. Hoofdstuk 2 vermeldde al hoe wisselend de relatie kon zijn; variërend van hechte samenwerking tot openlijke vijandschap. Het wantrouwen gold overigens over en weer. De Marrons hadden Inheemse vrouwen nodig voor het veiligstellen van hun eigen voortbestaan. In dit verband maken de historische relaties tussen Inheemsen en Marrons melding van ontvoeringen (zie ook R. Price 1983: 162-165). Het is waarschijnlijk dat de Inheemsen liever confrontaties uit de weg gingen en een gebied zochten waar ze weer min of meer ongestoord verder konden leven. Volken die in het oerwoud woonden en tot dan toe hadden overleefd, verhuisden als reactie (mogelijk opnieuw) naar het zuiden, dieper het bos in (zie Whitehead 1992; Jara 1990). Vluchten, migreren of aanpassen was het devies. De Kari'na en Arowakken verankerden hun aanwezigheid in het kustgebied en op de savannegordel. De Marrons, in het middengedeelte van Suriname, vervulden de rol van buffer tussen de kust en het verre binnenland.

Boni en de zijnen, die in de moerassen ten oosten van de kolonie (in het Cotticagebied) hun toevlucht gezocht hadden, brachten de Surinaamse plantagekolonie door een jarenlange guerrillaoorlog rond 1770 opnieuw in ernstige problemen. Na veel kosten en moeizame militaire expedities slaagden de planters er in 1777 in de Boni over de Marowijnerivier naar Frans-Guyana te jagen. In dezelfde periode waren de Wayana in gevechten verwikkeld met de Tayra aan de Boven-Litani. De bewoners van het kustgebied wisten nog maar weinig van de Wayana af. Bovendien zouden ze hun handen nog wel even vol hebben aan Boni en zijn volgelingen.

### 3.3.1 *Boni en de Alukuyana*

In de loop van de achttiende eeuw trokken militaire expedities naar het zuiden in verband met de voortdurende oorlog tegen de Boni. Vanwege het belang van de aanwezigheid van de Boni in relatie tot de Wayana in het Lawagebied, vat ik de historie van deze Boni hier kort samen (zie over de Boni met name Hoogbergen 1985, 1989, 1990, 1992; Hoogbergen & Hoeree 1984; en Bilby 1989, 1990). De geschiedenis van de Boni in de achttiende eeuw laat zich in drie perioden verdelen. De eerste begint in 1712. In dat jaar vluchtte de slaaf Asikan-Silvester van een plantage, kort na zijn aankomst uit Afrika. Er werden dorpen gesticht in het Cotticagebied en Asikan-Silvester werd het eerste opperhoofd van de Boni. Omstreeks 1730 werd in een van deze Bonidorpjes het latere opperhoofd van de groep, en naamgever van deze Marrons, geboren. Boni's moeder was een voormalige slavin; over zijn vader is niet zoveel bekend, al zijn er aanwijzingen dat hij een Inheemse man was. Rond deze periode moet ook de slaaf Askaan zich bij de groep van Asikan-Silvester gevoegd hebben. Deze Askaan, die bij de Marrons de naam Aluku voerde, zou later samen met Boni het gezag over deze groep Marrons voeren.

De tweede periode (1768-1777) staat in de Surinaamse geschiedenis bekend als de Eerste Boni-oorlog. De Boni werden jarenlang door troepen achtervolgd, waarna zij hun

<sup>54</sup> In totaal zijn er zes Marrongroepen in Suriname: Saramakaners, Aukaners (zie Polimé & Thoden van Velzen 1988; Ndyuka, Paramakaners, Kwinti, Matawai en Boni (Aluku). Voor de woongebieden van deze Marrons, zie Polimé & Thoden van Velzen 1988.

<sup>55</sup> De Ndyuka verklaarden vrede te willen sluiten mits zij van tijd tot tijd geschenken zouden krijgen. Met het arriveren van de geschenken kon de vrede inderdaad tot stand komen.

vlucht namen tot Frans-Guyana. Hiermee begon de derde periode in hun geschiedenis. In de eerste jaren sloot Boni overeenkomsten met de Inheemsen die aan de Marowijne woonden, met de Fransen en met de Ndyuka. Vanuit hun nieuwe woongebied hervatten de Boni in 1789 de strijd tegen de kolonie met een overval op plantages. De expeditie van de Fransman Leblond (zie paragraaf 3.2), had toen net het Boven-Litanigebied en de Wayana bezocht.

De Nederlanders hervatten daarop de strijd waarop de Boni steeds verder naar het zuiden vluchtten. In februari 1793 vielen de Ndyuka, die hun neutraliteit hadden laten varen<sup>56</sup>, de nieuwe Bonidorpen aan de Marouinirivier, een zijtak van de Litani, binnen. Boni werd daarbij in zijn slaap doodgeschoten. Anderen sneuvelden, werden vermoord of gevangengenomen. De Ndyuka verwoestten elf Bonidorpen. Begin 1790 bestond de stam nog uit ongeveer 450 personen, na 1793 was hun aantal tot 100 à 150 geslonken. Rond deze crisis zouden de levens van de nakomelingen van Boni en van Kailawa, twee volken die aan de Boven-Litani samenkwamen na een periode van strijd en hergroeperingen, nauw met elkaar verweven raken, zoals blijkt uit orale Wayanatradities. Het volgende verhaal is illustratief voor een zekere solidariteit en mededogen van de Wayana met de Boni, ook wel Aluku genaamd.

In die tijd woonden de Aluku aan de Marouiniriver. Wij (Wayana en Aluku) leefden samen in één gebied. De (groot)ouders van Twënke (wijlen chef van het dorp Kulumuli) woonden in hun nabijheid, meer stroomopwaarts dan waar we nu leven. Aluku en Wayana hadden elkaar al ontmoet. Het dorp van de Aluku was heel erg mooi. Op een dag gingen de Wayana naar hen toe om zout te vragen. Toen ze daar aankwamen, waren alle mensen dood. Ze vonden een kleine jongen en een meisje. De Wayana namen de jongen en het meisje mee. In die tijd gebruikten de Wayana nog korjalen van boombast. Toen de Alukujongen en het -meisje volwassen waren, gingen ze met elkaar samenleven. De man leerde de Wayana hoe korjalen te maken van uitgeholde boomstammen. De vrouw leerde hen hoe katoenen lendendoeken te maken. Ze kregen kinderen. Deze werden de Alukuyana genoemd. Ze verhuisden samen met de Wayana naar het noorden om meer stroomafwaarts te gaan leven.<sup>57</sup>

Ook wordt verhaald dat Wayana een Alukuvrouw, Atopala genaamd, een schuilplaats boden tijdens achtervolgingen door de Ndyuka en haar verstopten onder een omgekeerde *oha*, de grote aardenwerken *kasiripot*. Daardoor wisten zij haar het leven te redden (zie Chapuis & Rivière 2003: 551-558).<sup>58</sup>

En zo werd vanaf halverwege de achttiende eeuw de *meikolo*, de zwarte mens, de permanente naaste buur van de Wayana aan de Lawa.<sup>59</sup> Het bovenstaande verhaal spreekt haast voor zichzelf; het vertelt over de prille handelsrelatie tussen Wayana en Aluku (Wayana verkrijgen zout via de Aluku), en refereert aan de periode na de dood van hoofdman Boni en het ontstaan van 'het Alukuyana' volk. In deze Wayanaversie ontfermen zij zich over de Aluku, die zonder de hulp van de – zelf overigens ook verzwakte – Wayana, zo goed als uitgestorven zouden zijn. De eer van de redding van het volk valt volgens dit

<sup>56</sup> De aanval op Boni en de zijnen was in feite een vergeldingsactie. In 1792 had Boni's zoon Agosu het Ndyukadorp Animbar overvallen en de huizen in brand gestoken (Hoogbergen 1985: 340).

<sup>57</sup> Aan mij verteld door Sintaman Pohto, Kawemhakan 1990.

<sup>58</sup> Niet onbelangrijk is de symboliek in dit verhaal. De *oha* heeft een ronde vorm; een vorm die bij de Wayana per definitie een beschermende functie heeft. Zo werd ook de mythische cultuurheld en voorouder Mopo (Kuyuli) door de mythische grootmoeder Pad onder de *oha* verborgen gehouden om hem te beschermen tegen de vraatzuchtige jaguar. *Oha* en *tukusipan* hebben beide de vorm van de beschermende baarmoeder (zie ook Hugh-Jones 1979: 249-250; Duin 2005b).

<sup>59</sup> De Trio hebben een mythe die uitlegt waar de zwarte mens vandaan komt, namelijk uit een stuk bot (Koelewijn & Rivière 1987). Over de herkomst van het woord *meikolo* (*mekoro* in het Trio) nog het volgende: de zwarte mens moet de Wayana aan een aap hebben doen denken. De combinatie *meku lo* wijst daarop; *meku* staat voor kapucijneraap (zie ook Helman 1983).

verhaal dus de Wayana toe (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 539). Zij geven tegelijkertijd aan dat de Marrons kennis hadden van bepaalde technieken die hen interesseerden (het bouwen van boten, het verwerken van katoen).

Ter illustratie van die verwevenheid noemden de Aluku de Wayana ‘Alukuyana’ in de begintijd van hun samenwonen; ook de Ndyuka spraken de Wayana aan met Alukuyana (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 549).<sup>60</sup> Verder zou de vermenging van de twee volken voorlopig niet gaan; er zou zelfs enige tijd sprake zijn van een vijandelijke relatie (zie ook Boven 2007). De Aluku, die door de Ndyuka tot 1860 werden belet via de Marowijne contact met het kustgebied te onderhouden (zie Thoden van Velzen 2003), probeerden om die reden via de Oyapock Cayenne te bereiken. Zij stuitten daarbij echter op Wayana, Emerillon en Wayāpí (zie Hoogbergen 1985: 374; Chapuis & H. Rivière 2003: 538-557). Op de Waki (ook wel: Ouāqui) rivier werden in 1821 zelfs enige Wayana door Aluku overvallen en gedood (Hoogbergen 1985: 374). Het was dus niet meteen alleen maar pais en vree tussen de diverse oudere en nieuwere bewoners.<sup>61</sup>

Ook tussen de Inheemse volken onderling waren er nog altijd heel wat spanningen. In de negentiende eeuw vonden nog oorlogen plaats tussen Wayana en diverse Triogroepen aan de Litani en Paloemeu (zie ook Koelewijn & Rivière 1987) en met de nomadische groep de Wayarikoele. Territoriumafbakening vormde een belangrijke reden voor strijd. De Aluku eigenden zich een rol in het voor hen nieuwe gebied toe door in te spelen op de bestaande conflicten tussen de diverse Inheemse groepen. Zij traden op als bemiddelaars ten gunste van de Wayana, waarmee zij bepaalde rechten over hen (meenden te ver)krijgen/kregen. Zo vond in 1830 een gevecht plaats tussen Wayāpí en Wayana waarbij de Aluku ingrepen ten gunste van hun burens de Wayana. Deze interventies van de Aluku maakten het voor Wayana niet langer nodig zelf oorlog te voeren.

Uiteindelijk bouwden de Wayana en Aluku een intensieve en vriendschappelijke handelsrelatie, *pawana iweitop*, op (zie ook Carlin & Boven 2002). Een concept dat prima paste in het Inheemse leven (zie hoofdstuk 2). De handel betrof in eerste instantie met name jachthonden, pijlen en bogen, *curare* of pijlgif, hangmatten, speren tegen zout, zeep en katoen. Gaandeweg werd de handel uitgebreid en deden vishaken, spiegeltjes, olielampjes, vijlen, houwers en bijlen, spijkers enzovoorts hun intrede (zie ook bijvoorbeeld Geijskes 1957: 290). Een dergelijke handelsrelatie bestaat nog altijd, maar in bescheidenere mate dan in het begin.<sup>62</sup> De klederdracht en algehele fysieke verschijning van de Wayana zou in de loop der jaren steeds meer door de Aluku worden bepaald – aanvankelijk met de rode *kamisa*, later zouden meer kledingstukken volgen.<sup>63</sup>

Ook in de taal was er sprake van wederzijdse beïnvloeding. De Marrons hebben van de verspreid door het land levende Inheemsen de ecologische kennis en de naamgeving van

<sup>60</sup> De Trio, die een dergelijke intensieve relatie onderhouden met de Aukaners (de Ndyuka), worden door de Aluku op hun beurt Ndyukayana genoemd.

<sup>61</sup> P. Grenand (1982) vermeldt dat in 1821 een overval van de Boni op de Wayana plaatsvond, waarna de Wayana op de vlucht sloegen. Zij zouden hebben gevaren op Wakirivier en waren afkomstig van de Oyapock.

<sup>62</sup> In het aan het einde van de jaren negentig verlaten dorp Pileike nam ik waar dat twee mannen een persoonlijke handelsrelatie hadden waarbij zij een pidgintaal bezigden. Opvallend is het voorkomen van oude Wayanawoorden in die handelstaal. De Alukupartner was een oudere man uit een dorpje stroomafwaarts, de Wayana een man van in de dertig. De Alukuman kocht een jachthond in ruil voor diverse goederen. Met enige regelmaat kwam hij zijn Wayanapartner opzoeken. Zij gingen opvallend rustig en vriendelijk, haast hoffelijk, met elkaar om. Ook Trio spraken een soortgelijk pidgin (zie ook Carlin & Boven 2002; Carlin 2004: 29-31).

<sup>63</sup> In de danskostuums van de Wayana werden in de vorige eeuw naast *kamisa* ook *pangi*, de Marronwikeldoek, verwerkt. De kunstenaar Woei weigerde deze *pangi* overigens in zijn Wayanawerk te schilderen, omdat deze niet traditioneel Wayana zouden zijn (persoonlijke mededeling Paul Woei, Paramaribo 1993). Feit is dat het overnemen van elementen uit een andere cultuur eigenlijk heel erg ‘des Wayana’ is.



flora en fauna grotendeels overgenomen. Cassave en de verwerking ervan zijn vrijwel identiek bij Marrons en Inheemsen. In eerste instantie hadden Marrons de Wayanataal geleerd, waaruit een zogeheten pidgintaal, een handelstaal voortkwam (zie verder Carlin & Boven 2002; ook Hoogbergen 1985: 382).<sup>64</sup> Nog altijd weten Aluku op leeftijd de oude – door de jonge Wayana reeds vergeten – Wayanawoorden te gebruiken.<sup>65</sup>

De reciprociteit tussen Wayana en Aluku omvatte meer dan de uitwisseling van goederen, kennis, woorden en technieken of steun bij bedreigingen. In het begin van de twintigste eeuw woonden in de nabijheid van de Wayana nog steeds enkele Wayarikoele aan de Oelemari (zie Van Amstel 1946; Geijskes 1957).<sup>66</sup> De Wayana vonden die nomadische Wayarikoele lastig wegens diefstal van voedsel en plundering van hun kostgronden (zo wisten mijn Wayana-informanten nog te vertellen) en zetten soms een aantal van hen gevangen<sup>67</sup>, die zij vervolgens min of meer als slaaf uitleverden aan de Aluku.<sup>68</sup> Een deel van de gevangenen ‘hielden’ zij zelf.<sup>69</sup> Omstreeks 1925 zouden zich zo’n tien Wayarikoele onder de Wayana hebben gevestigd in het dorp van dorps hoofd Maipo aan de Loë (Luwe) kreek. De Wayana zouden hen daar niet goed hebben behandeld. Sommigen stierven door ongelukken, sommigen tijdens drinkgelagen, anderen door longaandoeningen, aldus De Goeje (1943a: 346). Twee personen, een man en een vrouw, werden door de Wayana ‘verkwanseld’ aan de Alukugranman Difoe (Id.). Eind jaren dertig van de twintigste eeuw bemoeide een grensexpeditie zich met een zoektocht naar de Wayarikoele, maar veel wijzer

<sup>64</sup> Zodoende ontwikkelde zich ook een pidgintaal waarin elementen van verschillende talen met elkaar werden verweven (zie Carlin & Arends 2002; Carlin 2004).

<sup>65</sup> De Aluku gebruikten bijvoorbeeld het woord *pitani* voor kinderen, terwijl de Wayana zelf momenteel *mule of peitopit of peinom* gebruiken. In de woordenlijst van De Goeje (1908b: 88) staat *pitani* genoteerd als een Upuluiwoord. De Wayanataal zelf, zoals gesproken door Wayana binnen hun eigen gemeenschappen, is veranderd; de Upuluiwoorden zijn grotendeels verdwenen; tijdens het vertalen van de oude mythen moesten mijn relatief jonge tolken regelmatig woorden checken bij de ouderen van het dorp. In het dagelijks taalgebruik komen de Upului- (en soms ook Apalai) woorden niet meer voor. Jonge Aluku en Wayana vinden het niet meer nodig om Wayana of een daaraan verwante pidgintaal met elkaar te spreken. Wayana doen hierbij meer moeite om Aluku te spreken dan andersom. Bovendien kent het Wayana steeds meer leenwoorden uit de nationale talen (Nederlands, Frans, Portugees) en vooral uit het Sranantongo, dat weer dichtbij het Aluku ligt (gebaseerd op mijn paper gepresenteerd op het 49<sup>ste</sup> internationale congres van amerikanisten, Ecuador, juli 1997). Zie over talen van Suriname verder Carlin & Arends 2002.

<sup>66</sup> Wayarikoele zouden zijn opgevallen door hun bleke lichaamskleur en lichte ogen (zie ook De Goeje 1941; Geijskes 1957: 291). Ndyuka’s meenden overigens dat deze mensen een kruising zouden zijn tussen bovenlandse Inheemsen en Portugezen of Fransen (Geijskes 1957: 291). Crevaux schreef: ‘Ils [de Bonni-Marrons] furent surpris de la taille élevée de ces hommes, de leur teint pâle, de leurs cheveux blonds et de leur barbe blonde, qui les faisaient ressembler à des Hollandais, sauf le costume’ (in De Goeje 1943a: 343). Het is hoogstwaarschijnlijk dat Crevaux hier overdrijft.

<sup>67</sup> Zo schijnen de Wayarikoele op hun beurt ook veel te lijden hebben gehad van de Akoerio en Kiapokoi of Kiapokoyana; het toekanvolk (De Goeje 1943a: 372). Coudreau noemt de Yapocoyes als een vreedzaam volk dat woont in de bossen aan de Boven-Litani (in Id.). Loth werd overigens eind negentiende eeuw al gewaarschuwd voor de Wayarikoele, die toen nog in het gebied tussen de Lawa en de Tapanahoni zouden wonen en iedereen zouden aanvallen die maar in de buurt kwam (Loth 1893).

<sup>68</sup> De Goeje stelt dat de juiste naam voor Wayarikoele eigenlijk Triometesem zou moeten zijn. Hij baseert zich daarbij op een gesprek met een Wayarikoelevrouw tijdens zijn veldwerk in 1937. Zij vertelde hem dat de naam Wayarikoele ‘een scheldnaam [is] door de Oayana’s ons gegeven; wij noemen ons Triometesem’ (De Goeje 1943a: 345). Coudreau meent dat Wayarikoele de primitieve nakomelingen van een Okomëyanagroep zijn: ‘Les Oyaricoulets, sans doute dédoublement des primitifs Comayana’s’ (in De Goeje 1943a: 342). De Triohoofdkapitein Joeloe, geïnterviewd door Schmidt, stelt dat de Wayarikoele ‘een soort Trios zijn’ (Schmidt & Stahl 1942: 18).

<sup>69</sup> Zo werden de Wayarikoelevrouw Malawni en haar broer door goudzoekers gevonden aan de Marouini en via de Wayana bij de Alukugranman Difoe gebracht. De Wayarikoelevrouw werd daar slecht behandeld en kwam vervolgens bij de zendeling Axwijk aan de Cottica terecht, waar zij in 1938 als laatstovergeblevene van haar volk overleed. De Goeje heeft haar nog geïnterviewd (1943a).

werd men in eerste instantie niet (Van Amstel 1946: 16).<sup>70</sup> In 1937 vernam De Goeje van het Wayanahoofdman Lavaux slechts dat diens vader Panapi alle Wayarikoeles uit het binnenland naar de Litani (lees: Aluku) had overgebracht en dat er geen enkele meer leefde (1943a: 345). Ook tussen de Aluku en Wayarikoele zelf vonden in de negentiende en twintigste eeuw de nodige aanvaringen plaats aan de Boven-Lawa, met name aan de Loëkreek.<sup>71</sup> De gezamenlijke Wayana-Aluku inspanning leidde tot wederzijds voordeel, ten koste van de Wayarikoele. Het uitleveren van ‘slaven’ aan de Aluku geeft aan hoe sterk hun positie was. Van een gelijkwaardige relatie tussen Wayana en Aluku was geen sprake.

De Wayana werden op een gegeven moment ook ‘uitgenodigd’ om een Marronbloedritueel afkomstig uit Afrika, een *sweri*, uit te voeren met de Aluku.<sup>72</sup> Het *sweriritueel* is een verbondseed die wordt gebruikt voor individuen en groepen die elkaar niet echt vertrouwen, maar wel gedwongen zijn met elkaar samen te leven. Het komt erop neer dat van beide partijen bloed afgetapt wordt, meestal door een sneetje in de vinger. Dit bloed wordt opgevangen in een kalebas en vermengd met rum en aarde. Daarna dient elke partij een gedeelte van de drank te nuttigen. Door het drinken van de *sweri* worden de mensen tot groep verenigd. De god van de *sweri* (Sweri Gadu) waakt erover dat beide partijen het verbond nakomen. Wie dat niet doet, zal gedood worden.

De eerste *sweri* tussen Wayana en Aluku vond plaats aan de Marouini, de eerste rivier die zij samen bewoonden. Tapontë, een Wayanahoofdman, was de eerste Wayanaman die een bloedbond sloot met de Aluku. Daarna vonden nog verscheidene *sweri* plaats; de relatie met de Aluku vernauwde zich en kreeg voor de Wayana soms een verplichtend karakter. Ook wijlen granman Anapaikë heeft nog een *sweri* uitgevoerd met zijn Alukuambtsgeenoot Tolinga. Wantrouwen tussen de Wayana en Aluku was blijkbaar continu aanwezig en werd op deze manier gekanaliseerd. Het samenleven in één gebied, aan één rivier, impliceerde dat er afspraken gemaakt moesten worden.

Van vermenging van de twee groepen in fysieke zin is nauwelijks sprake geweest aan de Lawa. Enkele incidentele gevallen, waarbij absoluut geen sprake was van een vrijwillige keuze, daargelaten.<sup>73</sup> De genoemde Alukugranman Tolinga was getrouwd met Mamaja. Zij was een vrouw van gemengd Wayana-Aluku bloed, dochter van granman Avensai. Deze Avensai, granman van 1915 tot 1936 (zie Thoden van Velzen 2003) had op zijn beurt

<sup>70</sup> ‘Op hun terugreis hoorden de grenszoekers de Wajana’s uit over de Wajarikoele’s; ook een Creool die jarenlang in de buurt van de Wajana’s gewoond heeft, wist veel over hen te vertellen. Hun dorpen lagen aan de Loë (kreek), bij feesten komen zij bij elkaar [...]. Geen dag later werden al deze positieve gegevens weer op losse schroeven gezet door den heer G. Hammann, een Elzasser, opzichter van de Sarakreek Goudvelden Maatschappij; ook hij had jaren lang in die streek rondgezworven en beweerde, dat er wel geen Wajarikoele’s meer zouden bestaan.’ Geijskes vermeldt voorts dat de onder de Wayana levende Wayarikoele zelfs aan de *ëputop*, de wespuproef hebben meegedaan (1957: 291). Een observatie die strookt met de data over het civiliseren en socialiseren van nieuwe leden van een, in dit geval de Wayana, gemeenschap. Enige mate van vermenging tussen een enkele Wayarikoele en Wayana is daarom niet onwaarschijnlijk.

<sup>71</sup> De Goeje 1943a: 342-343. Ook Hoogbergen 1985: 385 maakt hiervan melding.

<sup>72</sup> ‘One of the customs frequently referred to in the archives is the act of *sweri dringi*, literally “drinking the oath”. Groups of Maroons wandering through the forests were always afraid of raids by other groups of Maroons or Amerindians. Whenever they discovered other groups in the neighbourhood and wanted to live in peace with them, they used to conclude a pact in a ritual way. This often consisted in mixing earth with drink, while adding some blood of the persons concluding the pact. They would then sip this drink, the *sweri*, (or *sweli*), while the underlying thought was that the *sweri* would prevent the treaty (the peace) from being violated. The *sweri* had mortal power. It was also drunk when the Ndyuka-Maroons concluded peace with the Surinamese government in 1760. Paramount chief Kofi Bosuman of the Saramaka Maroons drank *sweri* with the Maroons of Pasop, while offering them protection and promising that he would never hand them over. He would later explain to the Dutch that he could not hand over Pasop, due to the lethal power of the *sweri*’ (Hoogbergen & Hoeree 1984: 263).

Zie voor *sweri* ook Thoden van Velzen 2005.

<sup>73</sup> Voor recente gegevens zie hoofdstuk 8.

twee Wayanavrouwen (zie verder Boven 2007). Aan Tolinga werden later nog twee Wayanameisjes geschonken. Ook de Alukuman Amentanou had een Wayanavrouw (Hurault 1968: 34-35). De Wayanavrouwen zouden allen onvrijwillig zijn getrouwd met de Alukumannen, zo benadrukten mijn Wayana-informanten. De interesse van Alukumannen in Wayanavrouwen als partner was overduidelijk aanwezig, andersom was dit niet het geval.

Na de initiële vestiging van Aluku aan de Marouini in 1792, zouden beide partijen zich nog verscheidene malen verplaatsen. De Wayana trokken vanuit het zuiden, de bovenstroom van de Litani, van de Oelemaririvier en van de Loëkreek stroomafwaarts richting Lawa. De Aluku verhuisden onder Boni's zoon Agosu rond 1810 van de Marouinirivier stroomafwaarts naar de Lawa (Hoogbergen 1985). Zij verspreidden zich over plaatsen die momenteel bekendstaan onder de namen Gran Santi of Papaïchton, Cottica en Maripasoula, dorpen of *communes* aan de Lawa. De personen van gemengd bloed en hun nakomelingen wonen overigens vooral in en rond het Alukustadje Maripasoula. De stroomversnelling met de naam *suma-yeë*, waar het door de Aukaners afgekapte hoofd van leider Boni in de golven verdween (Hoogbergen 1985: 354), bevindt zich op twintig minuten varen stroomafwaarts van het huidige Wayanadorp Kawemhakan aan de Lawa. De rechtertak van de Marouini, een zijrivier van de Litani, waar Boni woonde op het moment dat hij vermoord werd, is nog steeds 'heilig' voor de Aluku en speelt een rol in bepaalde rituelen, bijvoorbeeld bij de aanstelling van een nieuwe Alukugranman.

In 1865 werd een Wayanagroep van de Paru door kapitein Arabi van de Aukaners (de Ndyuka) gevraagd om bij hen aan de Tapanahonirivier te komen wonen (De Goeje 1943a: 339). Wellicht waren de Aukaners geïnspireerd door de manier van samenleven, en met name van handel voeren, tussen de Aluku en Wayana aan de Lawa. De Wayanagroep accepteerde de uitnodiging en zo vestigden Braziliaanse Wayana zich aan de Tapanahoni en Paloemeu.<sup>74</sup> Van een gelijkwaardige wijze van samenleven tussen de Wayana en Ndyuka was echter geen sprake, evenmin als tussen de Wayana en Aluku aan de Lawa.<sup>75</sup>

De intensieve relatie tussen de Aluku en Wayana is in hoge mate bepalend geweest voor verschillen in levensstijl, attitude en taalgebruik, die zich gaandeweg zouden gaan ontwikkelen tussen de Wayana van de Lawa en die van de Tapanahoni en de nog in Brazilië wonende groep (zie ook Findlay 1976). Met de permanente vestiging van de nieuwe Marronbuur, beurtelings vriend en vijand, zou het leven van de Wayana definitief veranderen. Zij waren ondertussen demografisch uitgedund. Dat zou nog ernstiger worden, vooral door luchtweginfecties die zij via die contacten met Marrons opliepen (Schmidt & Stahel 1942; Koelewijn & Rivière 1987: 3).

### **3.4 De Wayana van de Litani opnieuw in beeld**

Na de expedities van Harcourt, Fisher, Tony, Patris, Leblond, Crevaux en Coudreau en de jacht op Boni en de zijnen, bezochten nog vele anderen het gebied om diverse redenen. Ze trokken er rond of woonden er tijdelijk. Steeds vaker vormde de aanwezigheid van goud de reden (zie voor recente gegevens over goud en goudzoekers ook hoofdstuk 8 en verder Hoogbergen & Polimé 2002; Hoogbergen & Kruijt 2005; Heemskerk 2000; De Theije 2006). Met name die factor stimuleerde het in kaart brengen van het gebied en het vastleggen van grenzen.

---

<sup>74</sup> In de twee aan de Tapanahoni en Paloemeu gelegen Wayanadorpen wonen momenteel ongeveer driehonderd personen. Mijn informant Sintaman heeft aan de Tapanahoni gewoond voordat hij naar de Lawa kwam.

<sup>75</sup> Fysieke vermenging tussen Wayana en Ndyuka doet zich echter niet voor, evenmin als tussen Wayana en Aluku aan de Lawa. Slechts één geval heb ik waargenomen: zie hierover verder hoofdstuk 8.

De eerste serieuze activiteiten rond goud, na het stopzetten van de eerdere zoektocht naar El Dorado, vonden in Suriname plaats vanaf 1718, eerst rond de Sarakreek, nabij de Boven-Surinamerivier. Vanaf 1874 werd begonnen met het winnen van goud. Het centrum van de activiteiten lag in het Mindrinetgebied aan de Saramaccarivier, het gebied aan de Boven-Suriname bij Sarakreek en tussen de Tapanahoni en de Lawarivier (Van Putten 1990: 57-74).<sup>76</sup>

Op een gegeven moment ontstond onenigheid tussen de koloniale mogendheden over de vraag welke rivier de voortzetting vormde van de Marowijne en dus de grens bepaalde tussen Frans-Guyana en Suriname: de Lawa of de Tapanahoni. Al in 1861 was een grenscommissie naar het Lawagebied getrokken, maar een akkoord bleef uit (zie ook Donovan 2004: 8). De Nederlandse landmeter Loth bracht in 1876 de eerste exploratie in kaart ten behoeve van het goudonderzoek in het gebied tussen de Lawa en de Tapanahoni.<sup>77</sup> Het geschil over de grenzen tussen Suriname en Frans-Guyana liep vanwege de aanwezigheid van goud hoog op.<sup>78</sup> Het werd uiteindelijk in 1891 door de tsaar van Rusland beslecht, waarbij de Lawa als grensrivier werd aangemerkt, terwijl gelijk werd vastgesteld dat de bewoners van het gebied allen Nederlandse onderdanen waren (Donovan 2004: 10).<sup>79</sup> Deze uitspraak viel dus gunstig uit voor Suriname: het goudgebied tussen de Lawa en Tapanahoni viel binnen de landsgrenzen. En hoewel goud de inzet vormde, bepaalde de tsaar dat de Wayana vanaf 1891 zowel in Nederland als in Frans-Guyana wonen (naast Brazilië, waar een ander deel was blijven wonen) – al was dit gegeven de Wayana zelf destijds niet bekend.

De genoemde landmeter Loth verrichtte in 1892 nogmaals onderzoek in het gebied tussen de Lawa en Tapanahoni.<sup>80</sup> Hij trok de grens tussen Frankrijk en Nederland overigens parallel aan de Marouinirivier. Een Fransman Le Blond, afkomstig uit Cayenne, had van 1898 tot 1928 een stuk grond van 60.984 hectare ten behoeve van goudwinning in concessie, onder de naam Compagnie des Mines de l'Or.<sup>81</sup> De landmeter Polak, die met Loth meereisde, hielp deze Le Blond de grenslijnen van zijn terrein uitbakenen (Loth 1893: 74). Volgens een kaart van Loth (kaart III) bevond het meest zuidelijke deel van deze concessie van Le Blond zich iets ten noordwesten van het huidige Wayanadorp Kawemhakan. In die tijd bestond dat nog niet omdat de Wayana toen zuidelijker woonden, waarschijnlijk in de buurt van de monding van de Oelemaririvier.

De goudwinning die vanaf circa 1880 tot circa 1920 voortduurde en hoofdzakelijk plaatsvond aan de Lawa en Inini, is destijds aan de Wayana grotendeels voorbijgegaan. In het kustgebied leken de aanwezigheid van goud en de economische activiteiten daarom-

<sup>76</sup> Zie voor specifieke cijfers over de goudproductie de dissertatie van Heemskerk (2000).

<sup>77</sup> Hij verrichtte nogmaals onderzoek in hetzelfde gebied in 1893, waarbij hij sporen vond van Wayarikoele.

<sup>78</sup> 'Twee Fransen, Rufin en Le Blond ontdekken goud in het Lawa gebied. De exploitatie komt op gang en draagt spoedig voor bijna een derde bij in de totale goudproductie van Suriname' (KOMPAS 1996: 1, 16, 27).

<sup>79</sup> Anno 2006 bestaat overigens nog altijd een grensconflict tussen Suriname en Frans-Guyana, waarbij het de vraag is of de Marouini- of de Litanirivier als grens geldt. Het is een sluimerend conflict, in tegenstelling tot de grenskwestie tussen Guyana en Suriname, waar oliebelangen een belangrijke rol spelen.

<sup>80</sup> 'Het voornemen bestond, om de Bonni-negers, gevestigd aan den linker oever der Lawa, te bezoeken, de vestiging der concessionarissen aan die rivier te inspecteeren, eene lijn door het bosch te kappen beginnende van het Bonni-Boschneger-dorp Cottica recht westelijk naar de Tapanahoni, deze rivier af te zakken tot het eiland Drietabbetje, [...], vervolgens de Toso-kreek (zijtak der Tapanahoni) op te varen, door te marcheren naar de Sara-kreek, ten einde ook die streek te verkennen, met het oog op den eventueelen aanleg van een weg, en eindelijk de Sara-kreek af te varen, om over de rivier Suriname te Paramaribo terug te keeren' (Loth 1893: 73-74). Loth concludeerde na afloop van zijn vier maanden durende expeditie dat er bergen liggen tussen de Lawa- en Goninirivieren, waaruit goud te winnen is, en dat tussen de Gonini en Tapanahoni bergen liggen met flauwe hellingen waarin zich kwarts en ijzererts bevindt.

<sup>81</sup> Van Traa 1946: 135; Loth 1893: 74; en ook Polak 1908.

heen de aanleg van een spoorweg in die periode te rechtvaardigen. Tot dan toe gebeurde de goudwinning weinig professioneel. In 1896 diende Lely, de Nederlandse oud-minister van Waterstaat en latere gouverneur van Suriname<sup>82</sup>, met enkele anderen een voorstel in tot exploitatie van een ‘tramweg’ tussen Paramaribo en de goudvelden van de Lawa (Van Putten 1990: 60). In 1903 begon de aanleg, maar terwijl de lijn dieper het bos in drong, werden de opbrengsten uit de goudvelden allengs minder. Na onderzoek concludeerde men dat de goudvoorraad toch niet die potentie had die men jarenlang had aangenomen. In 1912 was de spoorweg 173 kilometer lang; ‘nog niet halverwege het einddoel eindigt de spoorbaan [bij] Dam’ (Gouka 1948:27).<sup>83</sup> De Lawagoudvelden werden nooit per spoor bereikt.

In 1907 vond een Tumukhumakgrensexpeditie plaats onder leiding van De Goeje. Deze verkenning was niet uitgezet vanwege de aanwezigheid van goud, hoewel daar in dat gebied veel om te doen was, maar om wetenschappelijke, geografische zaken (zie hierover ook Wentholt 2003). In 1907 schatte hij de aantallen Wayana op ongeveer duizend personen, verspreid over drieëntwintig dorpen. Het grootste deel, zeshonderd personen, zou in Brazilië wonen, tegenover driehonderd in Suriname en honderd in Frans-Guyana (Schmidt & Stahel 1942: 49). Dertig jaar later, in 1937, keerde hij terug in het gebied en telde hij twintig dorpen met in totaal zeshonderd Wayana (De Goeje 1941: 72, 121). Met zijn verblijf in het Wayanagebied, en onder de Inheemsen in het algemeen, komt een schat aan informatie vrij over de Wayanacultuur. De Goeje publiceerde mythen en liederen, beschreef rituelen zoals de mieren- en wespenproef, de *ëputop*, de toen nog voorkomende zweepdans *pono* en begrafenissen. Hij bestudeerde de handelingen van de *piyai* en diens relatie met de geestenwereld, legde de productie en de betekenis van aardewerk, hout en andere gebruiks- en rituele voorwerpen vast en leverde bovendien een grote bijdrage aan de studie van de Caraïbse talen. Hij maakte bijvoorbeeld een woordenlijst van het Upului (1908b).

Admiraal C.C. de Kayser en zijn expeditie, met wie De Goeje gedeeltelijk samen reisde, kreeg in 1937 de opdracht de grens tussen Brazilië en Suriname vast te stellen. Kayser kwam bij deze gelegenheid in aanraking met ‘een nog geheel onbekende Indianenstam’ (Geijskes 1957: 195). De expeditieleden noemden deze groep Wama, later bekend als Akoerio.<sup>84</sup> De ontdekking van deze ‘onbekende Indianenstam’ was vervolgens aanleiding voor pater Ahlbrinck om een jaar later, in 1938, een expeditie naar deze Inheemse groep te ondernemen (Id.: 195). Ahlbrinck vermeldt in zijn verslag van deze reis dat langs de zijrivieren van de Litani Wayarikoele en Wama woonden. Langs de Litani woonden Wayana

<sup>82</sup> In 1902 wordt Lely benoemd tot gouverneur van Suriname, mede met het oog op de aanleg van de spoorweg. Van Putten (1990: 60): ‘Toen hem in juli 1902 door de Minister van Koloniën (en oud-gouverneur van Suriname), Jhr. Mr. T.A.J. van Asch van Wijck, het verzoek werd gedaan om gouverneur van Suriname te worden, wilde hij dit verzoek slechts serieus overwegen als onvoorwaardelijk aan een eis zijnerzijds werd voldaan: de onmiddellijke aanleg van een spoorweg van Paramaribo naar het Lawagebied.’

<sup>83</sup> Het laatste deel van de spoorbaan, inclusief het Kabelstation (waar het transport via een soort takel over de rivier werd geheveld), ligt overigens sinds 1964 verzonken in het kunstmatig aangelegde Brokopondostuwmeer.

<sup>84</sup> Een van de expeditieleden, Meuldijk, schreef op 12 augustus 1937 in een kamp aan de Oelemari: ‘Dan plotseling na 1½ u. te hebben geloopt staan we voor hen. De man die we zagen had zijn pijl op ons gericht en boog gespannen, terwijl een heel oude vrouw op ons afkwam met een flinke zware stok boven haar hoofd houdend gereed een slag te geven. Eenige andere vrouwen zag ik de boel bij elkander pakken en zich klaar maken voor een vlucht. Wij gooide onze houwens op de grond en trachten door uit te roepen *fri fri* de gemoederen wat tot bedaren te brengen. Men kon zien dat zij zeer waren geschrokken en trots de dappere houding der oude vrouw ook zeer bang waren.’ Kopie van dagboek aantekeningen Meuldijk, alsmede een brief van Kayser gericht aan De Goeje; persoonlijk bezit. Daarna vond kort contact plaats, waarbij kraaltjes en andere voorwerpen werden uitgewisseld; vervolgens verdween de kleine groep weer in het bos.

en langs de Lawa Wayana en Boni-Marrons (1956: 12).<sup>85</sup> Gedurende de expeditie kwam hij in nauw contact met de Wayana. Ook ontmoette Ahlbrinck op zijn eerste reis langs de Lawa veel goudzoekers:

‘Verder trokken veel gouddelvers de rivier op [...] voor het grootste deel echter in de Lawa. Aan de Surinaamse oever vindt men een enkele grote maatschappij, aan de Franse kant echter vooral particulieren. De bewoners van de Lawa, op duizend geschat, zijn meestal Fransen of mensen van de eilanden St.Lucia, St. Thomas, Guadeloupe, Dominica en Barbados’ (Id.: 12).

In de goudindustrie bleven dalen en pieken zich regelmatig herhalen, wereldwijd en aan de Lawa gedurende de gehele twintigste eeuw. Daarmee wisselde ook de aantrekkingskracht op goudzoekers. Behalve de concessiehouder Le Blond heeft een andere buitenstaander langere tijd in het gebied gewoond; ene Hamman. Deze Elzasser trok met een Franse groep naar de Lawa op zoek naar goud. Terwijl de overigen op een zeker moment besloten terug te keren, bleef Hamman. Hij leerde Braziliaanse Wayana kennen van de Jari en Paru en zwierf door hun gebied. Al in het begin van 1938 werd Hamman door de ‘Sara-kreek Goudvelden Maatschappij’ aangesteld als opzichter, ‘met stand- en werkplaats het voormalig Wajanadorp Tapontë aan de Beneden Litani’ (Geijskes 1957: 44-45). Hieruit blijkt dat in de loop van de twintigste eeuw de Wayana steeds meer betrokken zijn geraakt bij het zoeken naar goud aan de Lawa; niet zozeer direct als gouddelvers als wel indirect door de activiteiten van derden in hun leefgebied.<sup>86</sup> Ook Mokolepka, één van mijn oudere informanten, gaf in een interview aan dat blanke goudzoekers in het gebied van de Litani tot Tampok waren geweest tijdens haar jonge jaren (zie ook paragraaf 4.2).

In 1943 werd de afdeling Mijnbouw, later Geologisch Mijnbouwkundige Dienst (GMD), opgericht. Vanaf halverwege de twintigste eeuw nam de overheid heel wat Wayanamannen als gids in dienst bij de GMD. Het zijn altijd al gewilde werknemers geweest door hun vermogen in zware omstandigheden in het regenwoud te overleven, te werken en als gids de weg naar het goud te vinden.<sup>87</sup> Deze ervaringen in de goudindustrie maakten Wayanamannen bekend met de vindplaatsen van goud en de manieren waarop goud gewonnen kan worden.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Zie voor beschrijvingen van deze ontmoeting Findlay (1976), over de Akuriyo verder Kloos 1977 en Jara 1991.

Een andere groep, de Emerillion, migreerde gedeeltelijk naar een zijrivier van de Lawa, de Tampok. De werkzaamheden in de goudindustrie waren reden voor de Emerillion om zich naar het westen richting Lawa te verplaatsen.

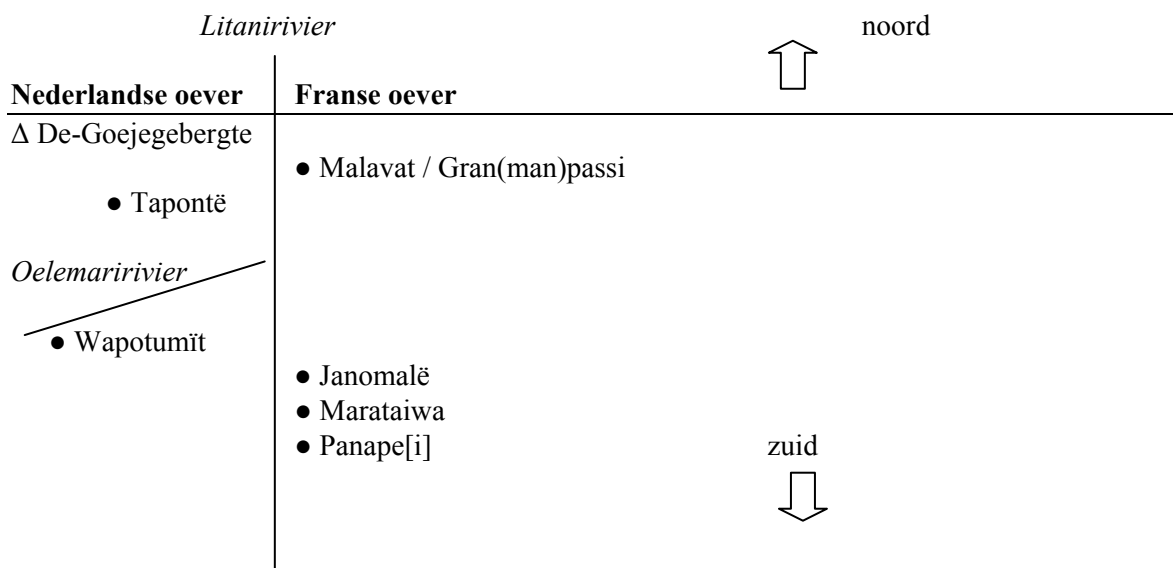
<sup>86</sup> De in 1938 overleden Tapontë (De Goeje 1941), wiens eerdere dorp als stand- en werkplaats van Hamman was uitgeroepen, was een dorpsleider; de vader van Ewaho mijn buurman in Kawemhakan. De opmerking suggereert dat de Wayana daarin verder geen stem hadden. Ik kan me althans niet voorstellen dat men op uitnodiging van de Wayana het oude dorp heeft betrokken. Dezelfde Hamman bleek overigens ook een informant te zijn voor expedities.

<sup>87</sup> Forte merkt dit ook op voor de Karinya van de Barama in Guyana: ‘It is precisely this close relationship to the environment which makes them such valued gold prospectors, [...]. The Karinya, from all accounts, are unsurpassed when it comes to locating a “shout” [gold or diamond rush]’ (1999: 77).

<sup>88</sup> Dat niet alleen goud een reden was om activiteiten te ontplooiën, blijkt uit de restanten van een rozenhoutfabriek, waarvan de verroeste overblijfselen ver stroomopwaarts aan de Litani in het bos verscholen liggen. In 1929 bezat een Fransman een rozenhoutoliefabriek aan de monding van de Alamakreek. Hij had daarvoor een concessie verkregen van de Franse regering. Hij was eerst op Cottica aan de Lawa gevestigd geweest. Ook van de Alamakreek moest hij weer vertrekken vanwege het grensconflict tussen Suriname en Frans-Guyana (naar P. Grenand 1982). Rozenhoutolie ‘is an essential oil, harvested by felling entire trees of Aniba rosaeodora and extracting the oil in a distillery. Production is export-oriented for the perfume industry in the US, France and Switzerland’ (Van Andel et al. 2003: 40). ‘Mobile distillation factories have moved deep into the forest to reach the more remote stands of rosewood trees [...]’ In het verleden produceerden Colombia, Venezuela en de drie Guyana’s rozenhoutolie voor de internationale markt. Nu is echter alleen nog Brazilië producent.

In 1957 publiceerde Geijskes een verslag van zijn reis naar de Litani die hij al in 1939 had gemaakt. Eerder maakte hij deel uit van de expeditie onder leiding van de genoemde admiraal Kayser. In 1939 ging Geijskes expliciet op zoek naar de bestanddelen van het *urality*-pijlgif. Hij wijdde met name veel aandacht aan de flora en fauna die hij op zijn weg van en naar de Litani te zien kreeg en besteedde aandacht aan de dorpen, de wespenroef en alles wat hem onderweg opviel. Geijskes had tijdens deze reis zijn eerste kennismaking met roodgekleurde ‘Oajana-Indianen’, in het nog altijd bestaande Alukudorpje Awarasula. Zij waren daar toevallig om wat bogen, pijlen en hangmatten te ruilen tegen kralen en zout (Id.: 211). Dorpsleider Malavat (‘Maroeat’ schrijft Geijskes) is een van de eerste die hij aan de Litani ontmoet. Geijskes vermeldde verder dat enkele dorpsbewoners behoorlijk ziek waren. Het dorp van Malavat, ook wel Gran(man)passi genoemd, lag op de Franse oever tegenover het De-Goejegebergte. Verder stroomopwaarts vond hij het verlaten dorp Tapontë. Voorbij de monding van de Oelemari lag het dorp van granman Janomalë. Het bevond zich toen aan de Franse oever. Een jaar later, in 1940, bleek Janomalë naar de Nederlandse kant te zijn verhuisd (Schmidt & Stahel 1942: 7).

Figuur 3.6 Dorpen aan de Litani en Oelemari (1939)



Bron: Geijskes 1957

In 1939 telde Geyskes ongeveer tweeëntwintig mensen in het dorp van Janomalë.<sup>89</sup> Het volgende dorp heette Marataiwa. Het had een *tukusipan* en omvatte ongeveer veertien mensen. Nog zuidelijker lag het vroegere dorp Panape[i]. Geijskes telde dus zes dorpen aan de Litani, waarvan slechts drie bewoond waren; van De Goeje is bekend dat Wapotumit een dorp had aan de Oelemari. De expeditie ging vervolgens de Waremahpankreek op. Daar startte het ‘indianenpad’, de verbindingsweg tussen Wayana van de Litani en degenen in Brazilië, verder door naar de Mapaoni, een zijrivier van de Jari; het pad ooit belopen door de nakomelingen van Kailawa, zoals wij nu weten. Geijskes kwam overigens ook goudzoekers tegen aan de Lawa.

<sup>89</sup> Geijskes ontmoette daar ook Wopodimiet (dat moet zijn: Wapotumit; letterlijk de baas of eigenaar van het vuur), zijn zoon Plekë (Pileikë) en diens schoonzoon Wempi. Ook Ahlbrinck had Wempi en Pileikë ontmoet. Pileikë was toen naar zijn schatting vijftien jaar. In 1986 zou ikzelf met Pileikë in contact komen en gedurende enkele weken met hem samenwerken (zie ook Boven & Van Nie 1988).

Op de terugweg nam hij vijf Wayana mee naar Paramaribo. Eerder, in 1937, had de toenmalige gouverneur van Suriname Baron van Lynden enkele Wayana's van de Paloemeu naar Paramaribo meegenomen. 'Hij was in gezelschap van nog zeven dorpsgenoten en zij werden door de Gouverneur in audiëntie ontvangen, bij welke gelegenheid Apetina een geweer en een Nederlandse vlag als geschenk ontving' (Wekker et al. 1992: 37).<sup>90</sup> Een dergelijk bezoek van binnenlandbewoners aan de stad was in die tijden formeel geregeld: 'De commissaris heeft van de Gouverneur toestemming ontvangen, om de Indianen mee naar de stad te laten reizen' (Geijskes 1957: 293). De Wayana werden aldaar door de paters opgevangen. Geijskes noemt overigens geen totaal aantal Wayana, maar uit zijn mededelingen over de inwonersaantallen van de bezochte dorpen blijkt wel dat de bevolking behoorlijk was geslonken.

De eerste 'census' onder de bovenlandse Inheemsen van Suriname werd uitgevoerd door Schmidt (Schmidt & Stahel 1942). 'Baas' Lodewijk, ook wel bekend als 'Smitje', trok in de jaren 1940-1942 door het Trio- en Wayanagebied tot in Brazilië. Hij bezocht zestien Wayanadorpen en hoorde van het bestaan van vier andere. Voor de vier dorpen die hij niet bezocht, maakte hij een schatting van gemiddeld zeventien personen per dorp. Van de zestien bezochte Wayanadorpen bevonden zich er destijds drie aan de Litani, twee aan de Oelemari, twee aan de Paloemeu, drie aan de Tapanahoni en nog eens tien in Brazilië.<sup>91</sup>

Tabel 3.5 Wayanadorpen ten noorden van de Tumukhumak in 1940

Litani	Oelemari	Tapanahoni	Paloemeu
Malavat	Alitoewa	Alakaliwak	Apetina
Janomalë	Wapotumit	Atjape	Alikaman
	Makale		Temoe

Bron: Schmidt & Stahel 1942

Over Janomalë vertelt Schmidt:

'Den volgenden dag op 24 October [1940] zien we [...] in de verte de Nederlandsche vlag wapperen. We zijn in Janemale kondre. De vlag had kapitein Janemale 2 jaren geleden van den Gouverneur ontvangen toen hij op bezoek in Paramaribo vertoefde. Hij woonde toen nog aan den Franschen kant van de Litani, maar beloofde naar den Nederlandschen oever te verhuizen, een belofte, die hij intusschen ook inderdaad is nagekomen' (Id. 1942: 7).

Zijn totaalcijfer voor de Wayanabevolking kwam op 358. Dit is, gelet op het feit dat De Goeje het aantal Wayana drie tot vijf jaar daarvoor op 600 *schatte*, zeer laag. Ofwel had Schmidt toch meer dorpen niet meegeteld, ofwel de schattingen van De Goeje waren te hoog, ofwel er had een enorme sterfte onder de Wayana plaatsgevonden. Schmidt merkte op dat de Wayanabevolking in een slechte conditie verkeerde; veel mensen leden aan oog-aandoeningen of longziekten.<sup>92</sup> Wellicht was die gezondheidstoestand de belangrijkste factor, maar de twee andere mogelijkheden kunnen niet worden uitgesloten.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Met deze Nederlandse vlag en het geweer in de kist, werd Apetina [jaren later] op een kerkhof op Apetina christelijk begraven (Wekker et al. 1992: 37).

<sup>91</sup> Vier aan de Mapaoni, twee aan de Jari en vier aan de Paru.

<sup>92</sup> Volgens Schmidt heeft de snelle demografische achteruitgang van de Wayana te maken met 'hun verzotheid op uitgebreide van heinde en verre bezochte drink- en wespuproeffeesten', waarbij onderlinge besmetting gemakkelijk kan optreden (Schmidt & Stahel 1942: 47).

<sup>93</sup> Schoepf (1972) meent dat het zeer waarschijnlijk is dat Schmidt meerdere personen niet heeft meegeteld.



Ook de Fransman Sausse (1951), die een paar jaar na Schmidt de Litani bezocht, heeft een schatting van het totaal aantal Wayana gemaakt. Deze komt in de buurt van de ‘telling’ van Schmidt.

*Tabel 3.6 Europese bezoekers en de Wayana in eerste helft twintigste eeuw*

Bezoeker	Jaartal	Plaats	Geschat aantal dorpen	Geschat aantal Wayana
De Goeje	1907	Litani	23	1000
Id.	1937	Litani	20	600
Ahlbrinck	1938	Litani		
Geijskes	1939	Litani	5	-
Schmidt	1940-1942	Litani & Paru	16 (20)	358
Sausse	1948-1949	Litani & Paru	Litani 4 <sup>94</sup>	350

*Bron: naar Schoepf 1972*

Het zijn de bovengenoemde expeditieleden, Ahlbrinck, Schmidt en Van Amstel, die de houding van de Wayana jegens de Aluku opvalt en deze beschrijven als onderhorig. Van Amstel, die door het gebied reisde op zoek naar ‘de laatsten der Wayarikoele’ (1946: 22-23), schrijft over de relatie tussen Aluku en Wayana:

‘Van alle kanten in het nauw gedreven riepen zij [de Aluku] de hulp in van het Franse Gouvernement, dat hun toestond zich aan de Franse oever van de Lawa te vestigen. Tegenwoordig [anno 1946] wonen zij [de Aluku] aan beide oevers en [...] overheersen op hun beurt de verzwakte Wajana-stam.’

Woorden van gelijke strekking zouden door Findlay (1976: 90) worden herhaald: ‘Van vriendschap tussen Wayana’s en Boni’s was eigenlijk nooit sprake. De Boni’s domineerden deze Indianen volkomen.’ Findlay legt de verantwoordelijkheid bij de Fransen ‘omdat de Fransen zulks tolereerden’ (Id.) en plaatst de Wayana daarmee automatisch in een slachtofferrol. Ahlbrinck zegt over de schaarse contacten tussen ‘Wajana’s en de Wajarikoele’s en de kust’:

‘de Bonni-bosnegers hebben veelal getracht de ruilhandel met deze Indianen te monopoliseren en hen af te houden van aanraking met Europeanen. Aan tochten naar de binnenlanden van Suriname, waarbij aanraking kon plaatsvinden, heeft het immers niet ontbroken’ (1957: 9).

De Franse fotografe Darbois schrijft (1956: 34-35):

‘de Boni’s [...] versloegen hen [de Wayana] in een bloederig gevecht en brachten hen terug naar een staat van onderwerping. De leider van de Bonis, [...] dwong de Wayana hem regelmatige schattingen te betalen van hangmatten, honden, veren etc.; meer nog, hij stelde zichzelf aan als hun rechter en hooggerechtshof. Alle Wayanageschillen moesten aan hem worden voorgelegd. De witte mensen keurden deze dominantie af en intervenieerden om de onafhankelijkheid van de Wayana te herstellen.’

De Marrons zijn degenen geweest die de bovenlandse Inheemsen gedurende bijna twee eeuwen, vanaf ongeveer 1790 tot 1950, hebben weten af te schermen van de rest van de

<sup>94</sup> Er bevonden zich toen drie dorpen aan de Franse kant met in totaal 61 personen en één dorp aan de Surinaamse kant met 89 inwoners. Op basis van de relatief grote omvang van het ene Surinaamse dorp stelt Rivière (1984: 17): ‘a concentration that may be accounted for by the existence of goldworkings’.

### HOOFDSTUK 3

wereld.<sup>95</sup> Deze geforceerde scheiding tussen de kust en het diepe zuiden had als gevolg dat verhalen in stand werden gehouden en aangedikt, waardoor wederzijds angst en vooroordelen op basis van onbegrip zijn opgebouwd.

‘Sinds de tijden van de eerste topographische expedities, nu een 35tal jaren geleden [sinds 1907], hebben de Boschnegers de Indianen voortdurend gewaarschuwd voor de bewoners van het benedenland, die kwade bedoelingen hadden, hunne vrouwen en kinderen wilden rooven en de mannen vermoorden. Schmidt deed veel moeite, deze verhalen, die de Boschnegers rondstrooien uit vrees hun handelsmonopolie bij de Indianen te verliezen, te weerleggen’ (Schmidt & Stahel 1942: 6).

Met hun strategie waren de Marrons in staat het monopolie op de ruilhandel tussen het kustgebied en de in het zuiden levende volken en aanwezige goudzoekers in stand te houden. Tegelijkertijd waren de Wayana grotendeels verstoken van contacten met andere volken, die zich in noordelijke richting bevonden, terwijl zij juist wel weer goederen ruilden met volken ten zuiden van de Tumukhumak. De Wayana kennende, is het echter waarschijnlijk dat zij zich in deze kwestie ook pragmatisch hebben opgesteld, om zodoende ook zelf verzekerd te zijn van de gunsten van de Aluku. Want bovenal floreerde de voor beide partijen aantrekkelijke ruilhandel; daarvan wilde uiteindelijk geen van beide partijen afstand doen.

De Wayana zijn na de expedities en beschrijvingen zowel in Suriname en Frans-Guyana als in Nederland en Frankrijk definitief in beeld. Diverse partijen maken zich op om hen beter te leren kennen of voor hen te zorgen.

---

<sup>95</sup> De indeling benedenlands-bovenlands is op geografische gronden namelijk noordelijk tegenover zuidelijk. Kloos (1974: 61): ‘De indeling is zinvol voor zover hij samenhangt met de mate van contact met de buitenwereld en met de mate van inkapseling in de Surinaamse samenleving.’ De benedenlandse indianen zijn meer in contact geweest met ‘de buitenwereld’ dan de bovenlandse.

## 4. Registratie, kerstening en zorg; de periode vanaf 1950

Door opeenvolgende gebeurtenissen kreeg de Wayanagroep een duidelijker plek op de kaart van de Europeanen en van de bewoners van de Guyanese kust. Door de daaropvolgende bemoeienissen van buitenstaanders en daaraan gerelateerde politieke en sociaaleconomische ontwikkelingen van de laatste decennia gingen de leefomstandigheden van de Wayana ten noorden van de Tumukhumak aanzienlijk verschillen van die van de groep die aan de zuidkant woonde. Bovendien ontstond een onderscheid tussen de Surinaamse Wayana en die aan Franse zijde, alsook tussen diegenen die aan de Lawa woonden en die aan de Tapanahoni- en Paloemurivieren.<sup>1</sup> Hoewel de samengestelde Wayanagroep – de Wayana‘federatie’ volgens Chapuis & H. Rivière (2003) – zelf een differentiatie naar etnische oorsprong kende (zie hoofdstuk 3) en families zich vereenzelvigden met een bepaald geografisch gebied (zie verder hoofdstuk 5), verdwenen die verschillen naarmate de contacten met nieuwe spelers intensiever werden. Overigens om plaats te maken voor andere verschillen.

Met het openleggen van het binnenland van Suriname en Frans-Guyana na de Tweede Wereldoorlog arriveerden nieuwe spelers in het gebied. De Lawa werd een grensrivier. Dat rechtvaardigde nieuwe activiteiten op beide oevers, zoals het vestigen van militaire en politieposten en het uitvoeren van reguliere expedities.<sup>2</sup> Bovendien bleek het gebied rijk aan delfstoffen. De Braziliaanse, de Frans-Guyanese en de Surinaamse Wayana – de drie huidige Wayanaleefgemeenschappen – zijn beïnvloed door de nationale samenleving waarvan zij formeel deel uitmaken; men wordt immers beschouwd als burger van één van de drie naties.<sup>3</sup> Het gebied dat de beide oevers van de Boven-Lawa omvat, geldt sinds enkele decennia als een belangrijk centrum van het huidige Wayanaleefgebied.

### 4.1 *Aantrekkingskracht van de Lawa*

Het Lawagebied omvat de oevers langs de rivier en de zijarmen van de Lawa. Het bevindt zich tussen 2° en 4° noorderbreedte en 53° en 55° westerlengte. De Lawa eindigt ten noorden van Stoelmanseiland<sup>4</sup>, waar deze rivier samen met de Tapanahoni de Marowijne gaat vormen. Het begin van de Lawa ligt bij de splitsing met de Marouini<sup>5</sup>, vanaf waar de rivier stroomopwaarts onder de naam Litani (Alitani in het Wayana) verder stroomt.<sup>6</sup> De Lawa is

<sup>1</sup> In de hoofdstukken 5, 6 en 8 laat ik zien hoe dit gestalte krijgt aan de Lawa.

<sup>2</sup> De posten aan de Surinaamse zijde zijn overigens sinds het begin van de binnenlandse oorlog, in 1986, verlaten. De discussies over het opnieuw bemensen van deze politieposten, met name vanwege de gestegen criminaliteit in het binnenland en de grote aantallen (illegale) Brazilianen, leven de laatste tijd weer op.

<sup>3</sup> De Wayana spreken overigens vrijwel eensgezind hun voorkeur uit voor een bestaan aan de Franse kant. In navolging van de Aluku, die met hun vlucht naar Frans-Guyana in de achttiende eeuw hun voorkeur voor een leven als Frans onderdaan al hadden aangegeven. Ook de Braziliaanse Wayana prefereren sinds geruime tijd een bestaan aan de Franse kant, aangetrokken door de vele voorzieningen, zoals onderwijs, gezondheidszorg, uitkeringen enzovoorts.

<sup>4</sup> Een militaire post vernoemd naar kapitein P.S. Stoelman, commandant van het ‘Neeger Vrijcorps’ tijdens de marronageperiode.

<sup>5</sup> In sommige documenten Marowijnnekreek genoemd.

<sup>6</sup> Over de herkomst van de naam Lawa bestaat een hoge mate van overeenstemming tussen twee belangrijke bezoekers van het gebied, De Goeje en Ahlbrinck. De naam zou gebaseerd zijn op een misverstand. ‘De naam Lawa, die het eerst verschijnt in Nederlandsche stukken van het laatste deel der 18de eeuw, is vermoedelijk afkomstig van een verwisseling door misverstand, met den naam der zijrivier

overwegend breed, wordt gevoed door vele krekens en stroomt door een licht heuvelachtig landschap, waarvan de toppen een gemiddelde hoogte hebben van driehonderd meter maar nergens hoger zijn dan zevenhonderd meter. Het hele gebied is overdekt met tropisch regenwoud, afgewisseld met kleine savannen. Met deze kenmerken is het in alle opzichten een Amazonegebied.

*Figuur 4.1 Landschapsfoto van het Lawagebied*



*Foto: Henk Lutchman*

De belangrijkste bergen of heuvels in de omtrek van de Lawa zijn de Cotticaberg, het Oranjegebergte en het naar de Nederlandse sociaal-geograaf vernoemde De-Goejegebergte. Op heldere dagen is vanaf een plek die uitsteekt boven het bladerdek aan de horizon het Tumukhumakgebergte zichtbaar, de grens met Brazilië. Dit gebergte vormt de waterscheiding en is de oorsprong van vrijwel alle grote Surinaamse rivieren.<sup>7</sup> Aan de Braziliaanse kant monden rivieren als de Jari, Paru en Mapouini uiteindelijk uit in de Amazone.<sup>8</sup>

---

Arawa (Arroua, Alawa), die [de Fransman] Mentelle in 1767 is afgezakt' (De Goeje 1934: 74). Ahlbrinck vermeldt over het ontstaan van de naam Lawa: 'Op het einde van de 18e eeuw kreeg het middeendeel van de rivier [de Marowijne] van Poeloegoedoe af, waar de Tapanahoni in haar uitmondt tot de Gran Soela [de splitsing met de Marouini] – vermoedelijk door een misverstand bij de kaartmakers – een andere naam namelijk die van Lawa. Van Gran Soela uit hogerop tot de bronnen noemen de Wajana's haar weer de Marawini' (1957: 12). Hoewel 'Lawa' zelf geen betekenis heeft in het Wayana betekent *arawa* otter, een woord dat sterke overeenkomsten vertoont met Lawa. De spraakverwarring waarvan ik al eerder melding maakte rond de naamgeving van etnische groepen heeft ook haar weerslag op de namen van rivieren. De naam Lawa, ooit voortgekomen uit een vergissing, is onder ingewijden 'een begrip' geworden.

<sup>7</sup> De Marowijne-Litani, de Paloemeu, de Tapanahoni, de Oelemari en de Sipaliwini.

<sup>8</sup> De Wayana en Trio zouden de naam van het gebergte uitspreken als T(j)imi-Tjimak (Findlay 1976: 44; Schmidt & Stahel 1942: 8); de naam Tumukhumak zou hen onbekend zijn. De herkomst van de naam is onduidelijk.

Waarschijnlijk was het Lawagebied oorspronkelijk een plek waar de Inheemsen graag verbleven. Het was een aantrekkelijke habitat door de geografische toegankelijkheid en de aanwezigheid van veel natuurlijke hulpbronnen: vruchtbare grond, volop wild en vis terwijl grote plagen van draagmieren, die de hele cassaveaanplant in een mum van tijd kunnen leegvreten, minimaal waren. Het gebied kent geen hoge bergen en geen onoverkomelijk steile watervallen en herbergt een ongekend rijke biodiversiteit, hout en andere waardevolle natuurlijke hulpbronnen als medicinale planten.<sup>9</sup>

Bovendien hadden de Inheemse groepen aan de Lawa twee voordelen. Via de Aluku was er toegang tot handelswaar, terwijl het gebied aan de andere kant voldoende geïsoleerd lag om veilig op een afstand te kunnen blijven van datgene waarmee men liever niet in aanraking wilde komen of waaraan men (nog) geen behoefte had. Tegelijkertijd was er nog een binding met het achterland: de Jari- en de Parurivier. Zo konden de Wayana vanuit de Lawa betrekkelijk vrijwillige keuzen maken, waarbij zij contact met nieuwe actoren zeker zochten. Lange tijd bood het gebied voldoende ruimte en vrijheid om min of meer zelf te bepalen met wie men in aanraking wilde komen en wanneer.

Tot de meer directe vorm van overheidsbemoeienis (zie paragraaf 4.2), bestonden lange tijd geen verschillen tussen de Wayana aan de Surinaamse of aan de Franse kant. Vóór 1950 leefden zij nog voornamelijk in hun ‘eigen nieuwe wereld’ en kenden zij een rijk sociaal leven waarin collectieve rituelen een belangrijke plaats innamen. Ondertussen bewogen zich goudzoekers in het gebied, met wie zij soms (werk)relaties onderhielden en af en toe een expeditie maakten, waarvoor zij de gidsen of informatie leverden. In de jaren dertig van de vorige eeuw werden enkele Wayanamannen aangewezen door vertegenwoordigers van de nationale staten als dorpsleiders, kapiteins of *chefs*, maar dat verhinderde niet dat de Wayana vrij migreerden langs de rivier. Zij vestigden zich soms op de Surinaamse oever, soms op de Franse, kwamen uit Brazilië of trokken tijdelijk naar elders als dat zo uitkwam of wegens familiebanden.

Dorpen bestonden slechts tijdelijk; het leven had nog een sterk nomadisch karakter. Als een man trouwde ging hij doorgaans bij de familie van zijn vrouw wonen (zie hoofdstukken 5 en 6); daarbij maakte het hem in principe niet uit of dit aan de Franse of aan de Surinaamse kant was.<sup>10</sup> Om de paar jaar wisselde de groep die samen op een plaats woonde van samenstelling en van locatie. De onderstaande persoonlijke levensgeschiedenis illustreert de situatie van vóór 1950.

Malikaptë [zij staat als jonge vrouw afgebeeld in Schmidt & Stahel (1942: 38-39)], werd waarschijnlijk rond 1920 geboren aan de Tapanahoni vlakbij de monding van de Paloemeu. Ze woonde daar met een belangrijk deel van haar familie.<sup>11</sup> Het tweede dorp waar ze gingen wonen was meer naar de Paloemeu toe gelegen. De grond was daar beter, vruchtbaarder. Niet lang daarna verhuisden ze nog een keer; nu naar de Paloemeu. In dit dorp stierven enkele mensen op onverklaarbare wijze; vermoedelijk door vergiftiging.<sup>12</sup> Dit was reden om het dorp op te breken.

De inwoners verspreidden zich over de Paru-, de Jari- en de Litanirivieren. Malikaptë trok zelf met haar familie stroomopwaarts de Paloemeu op en stichtte daar een nieuw dorp. Daar werden de inwoners getroffen door de waterpokken, waaraan enkelen overleden. Toen zij met haar familie een tijdje aan de Paru verbleef – ze waren daar op familiebezoek gegaan – ontmoette ze haar man. Ze ‘trouwde’ aan de Paru met Tepeputse. Deze Tepeputse was geboren aan de

<sup>9</sup> ‘The Guiana shield region [...] is one of the last pristine frontier forest blocks; biologically interesting for its diverse endemic flora’ (NC-IUCN 1999). Bovendien is het gebied rijk aan bodemkundige schatten, zoals goud, kwarts, ijzer en diamant.

<sup>10</sup> Op de veranderingen in dit principe kom ik in hoofdstuk 8 terug.

<sup>11</sup> Haar grootouders van moeders kant, haar vader Malauna, haar moeder Tuka en haar moeders zuster Jupta.

<sup>12</sup> Een regelmatig voorkomende doodsoorzaak, ingegeven door ruzies of wraak. Vergiftiging wordt vaker uitgevoerd door tussenkomst van een *pīyai*.

Litani en was zelf al eerder getrouwd geweest met een Apalaivrouw van de Paru. Zijn twee zonen uit dat eerste ‘huwelijk’, Anapaikë en Kaitawalë, verbleven aan de Litani en werden opgevoed door Tepeputse moeder.

Malikaptë en Tepeputse woonden een tijdje aan de Paru, maar vertrokken op een gegeven moment naar de Litani. Ondertussen hadden ze al twee dochters gekregen. Langzamerhand verhuisden ze steeds verder stroomafwaarts aan de Litani en uiteindelijk vestigden ze zich in de reeds bestaande dorpen daar. Eerst woonden ze in het dorp van kapitein Panapi, daarna in Kawatop, het dorp van kapitein Janomalë. Vanwege moeilijkheden met een geestenvolk dat zich ophield in het bos in de buurt van Kawatop, de Pasikiyana<sup>13</sup>, werd het hele dorp verplaatst naar de overkant. Deze Pasikiyana hadden een Wayanameisje ontvoerd.

Met Janomalë als leider verhuisde Malikaptë nog meerdere malen; naar de Oelemarimonding (Ulemarikumtau), waar haar man Tepeputse overleed, naar Janomalë pata en naar Wapahpan. De dorpen lagen afwisselend aan beide oevers van de Litani. Op het dorp Makalahpan, gelegen aan de Franse oever, trouwde een van Malikaptës dochters (Umhewi) met kapitein Malavate, waarna ze met haar dochter mee verhuisde.<sup>14</sup> Malavate en Umhewi zouden later een Fransman, André Cognat, over wie later meer, adopteren als hun zoon.

Makalahpan was een groot en bijzonder dorp. Ook de Alukugranman Tolinga woonde er en leefde daar met Mamaya (zie voorgaand hoofdstuk). De Alukuvader van Mamaya (haar moeder was een Wayana) had ook op Makalahpan gewoond. Tolinga stichtte later een eigen dorp in de buurt van Makalahpan, ook op de Franse oever; het latere Antecume pata. Het was in Kawatop geweest dat Malikaptë voor het eerst Aluku zag. De Aluku kwamen daar regelmatig op bezoek om goederen te ruilen: ze vroegen pijlen en bogen, honden en hangmatten en ruilden die tegen zout, kralen, zeep, vishaken, messen en kalebassen.

Na de dood van Tepeputse hertrouwde Malikaptë met Yakuman. Ze kreeg met hem een tweeling en daarna nog een dochter, Walamu. Na de dood van Yakuman trouwde ze opnieuw, ditmaal met Nanouk, de broer van haar schoonzoon Malavate. Met hem kreeg ze nog een zoon (Boumboum), waarna hij haar inruilde voor haar dochter Walamu, met wie hij ook nog een kind kreeg; Liu, vernoemd naar een Chinees restaurant aan de Gravenstraat in Paramaribo.

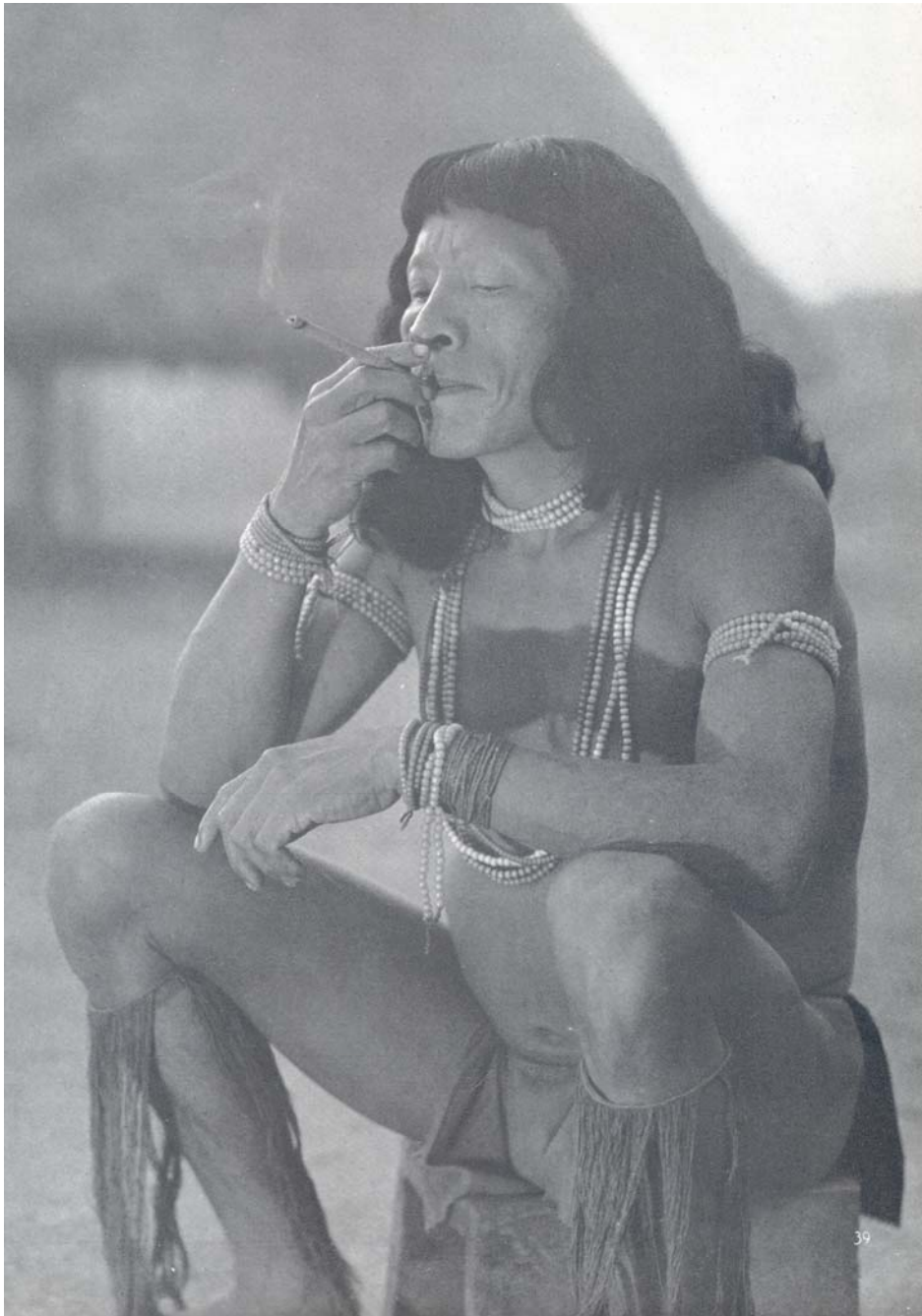
Tot de dood van Nanouk, begin jaren negentig, woonde ze met hem en haar dochter in een dorp aan de bovenstroom van de Litani. Daarna werd het dorp verlaten, waarna Malikaptë zich in het dorp Antecume pata aan de Franse kant vestigde.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Zo had de *pïyai* Pileike invloed op het geestenvolk de Pasikiyana – het volk dat een *pasik*, een stokje met een araveer op de bovenarm draagt – doordat een tante van hem, Tapulu, op jonge leeftijd was geschaakt door dit volk en met hen kinderen had gekregen. In zijn hoedanigheid van *pïyai* kon Pileike deze familieleden als hulpgeesten oproepen en inzetten voor bijvoorbeeld genezingsceremoniën. De verhalen geven het volgende weer: een paar mensen van het dorp Palanhauwa zijn op bezoek bij mensen van Wulipu. Het meisje Tapulu (toen ongeveer twaalf jaar), haar vader Palanhauwa en haar moeder willen kippen en kuikentjes gaan halen. Na de boot aangemeerd te hebben, lopen zij verder over een groot pad, totdat zij zich ongeveer halverwege realiseren iets in de boot te hebben laten liggen. De ouders vragen het meisje het te gaan ophalen. Het wachten duurt lang en na een tijdje gaat de vader haar roepen; ze geeft geen antwoord. Ze wordt niet gevonden. Ze ruiken *sipë*, een soort parfum, een boomsap gemixt met *onot*. Het lijkt alsof er mensen in de buurt zijn. Ze gaan in het dorp vertellen wat er gebeurd is. Palanhauwa, de grootvader van Pileike, was *pïyai*. Hij gaat via een ceremonie op onderzoek uit. Tijdens zijn seance ‘ontmoet’ hij Pasikiyana. Zij leven in een moeras; niemand gaat daarheen. Het is een heel groot dorp. Zij willen het meisje niet teruggeven en bedreigen de Wayana zelfs met de dood. De Pasikiyana sommeren de Wayana te verhuizen. Alle Wayana zijn toen verhuisd. Het meisje Tapulu heeft daar kinderen gekregen. De *pïyai*’s hebben de Pasikiyana verzocht hen nooit meer lastig te vallen of hun kinderen te ontvoeren. Wayana mijden het gebied, de woonplaats van de Pasikiyana. Verteld door Sintaman, Kawemhakan, 1990.

<sup>14</sup> Wayana vestigden zich overwegend matrilokaal. Omdat Malavate kapitein was van het dorp, verhuisde zijn vrouw naar zijn dorp en kwam ook zijn schoonmoeder bij hem wonen.

<sup>15</sup> Interview afgenomen in Kawemhakan, 1990.

*Figuur 4.2 Janomalë, Wayana opperhoofd*



*Bron: Dominique Darbois 1956*

Voor de Wayana van de Lawa zijn de aanwezigheid van de Aluku en de goederen die via hen ter beschikking kwamen zeer bepalend geweest voor hun uiteindelijke vestiging aan de Lawa, hun verdere ontwikkeling en identiteitsvorming. De bemoeienissen van de overheid sloten daarop aan.

#### **4.2 Overheidsbemoeienissen**

Niet alleen de natuurlijke habitat en – in mindere mate – de etnische herkomst bepalen de verschillen tussen de Wayana in de drie staten maar vooral ook de contacten met diverse actoren die vanaf 1950 het gebied betraden. De invloed van blanken op de Wayana aan



Franse en Surinaamse zijde is anders dan die van de *caboclos*, landloze boeren (nakomelingen van Brazilianen en Inheemsen) op de Wayana in Brazilië. Enige verschillen hadden weliswaar altijd al bestaan door de contacten met directe buurvölker waarmee men in eenzelfde gebied leefde, maar die waren gering geweest.

Het openbreken van het Surinaamse binnenland vanaf 1950 en de intensiever wordende bemoeienissen aan de Franse kant doorbraken de afscherpende rol van de Aluku over de Wayana. Het tastte het monopolie van de Aluku op de ruilhandel in het Lawagebied aan.<sup>16</sup> Hoewel goudzoekers voortdurend in het gebied aanwezig waren, concentreerden zij zich vooral op hun eigen werkzaamheden en hielden zij zich niet zozeer bezig met het organiseren en reguleren van het gebied, zoals de Aluku dat hadden gedaan voor de Wayana. Maar medio jaren vijftig zou met de komst van de Franse en Surinaamse overheden en de Amerikaanse zending aan de Lawa alles definitief veranderen. De Wayana waren er ontvanke-lijk voor, al zullen ze niet precies hebben geweten wat er allemaal op hen af zou komen. De volgende levensgeschiedenis geeft inzicht in die eerste bemoeienissen van de Suri-naamse overheid met de vestigingspatronen van de Wayana en hun organisatiestructuur.

*Kuni Mokolepka*, oma Moko<sup>17</sup>, werd omstreeks 1920 geboren aan de Waki *kumtau*, de monding van de Wakirivier, gelegen in Frans-Guyana.<sup>18</sup> Dat lag niet binnen de grenzen van het toenmalige Wayanagebied. Haar ouders waren aan de Waki om wat mensen te bezoeken. In die tijd woonden er alleen Mereyo (Emerillion) en goudzoekers aan die rivier.<sup>19</sup> Eigenlijk woonden haar ouders in Kawatop, een dorp vlakbij de Oelemari.<sup>20</sup> Kuni's vader Toko was geboren aan de Jaririvier. Hij was een leider en befaamd *pīyai*.<sup>21</sup>

Haar moeder Mahali was geboren aan de Litani; Toko vestigde zich in haar dorp. *Kuni Moko* had meer broers en zussen, van wie slechts enkelen bleven leven. Haar broer Painawali, ook *pīyai*, was één van de gidsen van Schmidt, tijdens zijn reis van de Litani naar Brazilië.<sup>22</sup> Een andere broer was de bekende leider Janomalë. De moeder van *kuni Moko* verdronk toen zij zes of zeven jaar oud was. Om die reden verhuisden ze naar een ander dorp, en weer naar andere, allemaal aan de Boven-Litani gelegen. In het laatste dorp, Silipo ono, werd haar vader Toko dorpsleider. In datzelfde dorp had zij haar eerste *ēputop*, haar initiatieritueel, en trouwde zij met haar eerste man Amintano. Zij kreeg twee zonen met hem. Haar man stierf in St. Laurent du Maroni, waar hij toen was vanwege zijn werkzaamheden in de goudindustrie.

Na verhuisd te zijn naar het dorp Tulamitpë trouwde zij met haar tweede man Tuwi, en kreeg een dochter met hem. Tuwi was één van de gidsen van Geijskes, ten tijde van zijn wetenschappelijke expeditie in 1938.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Wel bood de ontsluiting van het binnenland de Marrons in het algemeen de gelegenheid een positie als vrachtaarders te verwerven, aangezien niemand anders in staat was de soms woeste rivieren (door de vele stroomversnellingen) te bevaren. Zowel Ndyuka als Aluku bekwaamden zich in deze tak van transport; waarbij bepaalde delen van de rivier aan Ndyuka en andere aan de Aluku toevielen. Nog altijd is alertheid geboden op dit punt. Verscheidene keren heb ik kunnen aanschouwen hoe Ndyukavrachtaarders die zich voorbij Maripasoula waagden, werden teruggehaald.

<sup>17</sup> Zoals ik de oude Wayanavrouw Mokolepka in navolging van de andere dorpingen noemde.

<sup>18</sup> Toen *kuni Mokolepka* in 1996 overleed, was zij ongeveer 75 jaar.

<sup>19</sup> Tussen 1880 en 1920 vond een *goldrush* plaats aan de Inini, een zijrivier van de Lawa en aan de Lawa zelf.

<sup>20</sup> Het oude Kawatop heb ikzelf in 1992 bezocht tijdens mijn reis naar het grensgebergte. De Wayana geven aan dat er nog wel eens archeologische vondsten worden gedaan. Aan de vegetatie was duidelijk te zien dat er in het verleden mensen hebben gewoond.

<sup>21</sup> Toko's vader, Mokolepka's grootvader Pijaiwai, was ook een groot *pīyai*. De naam Pijaiwai betekent: ik ben *pīyai*. Hij had haar ooit verteld dat in vroeger tijden ook vrouwelijke *pīyai* bestonden. Dat was aan de Jaririvier.

<sup>22</sup> Dezelfde broer Painawali en haar vader Toko worden ook genoemd door De Goeje (1941: 94) met een verwijzing naar Ahlbrinck.

<sup>23</sup> De Wayana herinneren zich overigens ook nu nog ontmoetingen met expedities van diverse wetenschappers.



In dat dorp werd Janomalë, haar broer, door de Surinaamse overheid aangesteld als kapitein.<sup>24</sup> Het heette daarom ook wel Janomalëdorp.<sup>25</sup>

Nadat haar vader Toko alsook haar man Tuwi waren gestorven, verhuisde *kuni* Moko naar het grote dorp Makalahpan, waar haar zoon Aputu vervolgens door de Surinaamse overheid tot kapitein werd gemaakt.<sup>26</sup> Haar familie werd toen gevraagd naar Kawemhakan te verhuizen. Veel van de inwoners van Kawemhakan zijn afkomstig uit het oude dorp van Janomalë [zie verder hoofdstukken 5 en 6].<sup>27</sup>

*Figuur 4.3 Kuni Mokolepka*



*Foto: eigen collectie*

Kapitein Aputu, zoon van de hierboven aangehaalde *kuni* Mokolepka, vertelde mij over de aanstelling van kapiteins onder de Wayana: ‘Eerst is Twenkë als kapitein aangesteld; ze gaven hem twee geweren en kralen als cadeau. Daarna vroegen ze Aloikë, Janomalë en ook de Alukugranman Tolinga. Het was D.G.A. Findlay, eindredacteur van de Surinaamse krant *De West*, die zich met name heeft bemoeid met de aanstelling van kapiteins onder de

<sup>24</sup> Janomalë was in 1938 aangesteld als kapitein van de Wayana.

<sup>25</sup> Ook de hierboven aangehaalde Malikaptë woonde daar enige tijd.

<sup>26</sup> Eind 1950.

<sup>27</sup> Het werd haar laatste woonplaats. Eerst stierf een van haar zonen. In 1996 stierf haar enige dochter. Levensgeschiedenis Mokolepka, opgenomen in Kawemhakan, 1990.

Wayana in Suriname.’<sup>28</sup> Aputu vervolgde: ‘Dat is de reden waarom Wayana op blanken “stemmen”, vóór de blanken zijn. Als de Ndyuka de kapiteins hadden geïnstalleerd, zouden de Wayana op de Ndyuka stemmen.’ Aputu stelde dat de Wayana dit nooit moeten vergeten.<sup>29</sup>

Deze anekdote vormt een mooie illustratie van het reciprociteitsbeginsel zoals de Wayana dat hanteren. Hoewel er niet veel meer op blanken valt te stemmen in Suriname, is de voorkeur voor blanken (die nu eenmaal veel macht hebben) boven zwarte mensen nog altijd evident onder de Wayana.

Twënke en Aloikë werden *chef* in dienst van de Franse overheid en zij vestigden zich na hun aanstelling aan de Franse kant, hoewel dat door de Wayana flexibel werd geïnterpreteerd.

In 1940 kwam Twënke nog voor op de lijst van Schmidt als inwoner van het dorp van Janomalë, op Surinaamse bodem.<sup>30</sup> Vermoedelijk heeft hij eerst nog een tijd aan de Marouini gewoond, terwijl Janomalë aan de Litani woonde. In Chapuis & H. Rivière (2003: 893) vermeldt een Wayana-informant hierover: ‘Het is sinds lang dat Yanamale en de zijnen hier zijn! Het is lang geleden dat zij hier zijn gekomen! Het is dankzij hen, dat anderen als dansers (voor de initiatieceremonie) [van de andere rivieren; KB] zijn gekomen.’ En zo gaat de informant verder: ‘het was Epëmali [(Toko)Ipomadi; de vader van Janomalë, zie ook het verhaal van *kuni* Mokolepka hierboven] die hen [de Wayana] meenam van de Jari naar de Litani’ (Id.: 894).<sup>31</sup>

Met de kapiteins had de Surinaamse overheid, vanaf ongeveer 1940, duidelijke aanspreekpunten in de binnenlandse gemeenschappen.<sup>32</sup> Zij maakte vervolgens ook een begin met het registreren van de bewoners van de dorpen in het binnenland. Dat noodzaakte tot het achterhalen en vastleggen van gegevens als geboortedatum, geboorteplaats en familienaam. Wayana hadden traditioneel de beschikking over meerdere namen, maar het gebruik van familienamen was onbekend. Toen de registratie van namen begon, gebruikten zij daarvoor die van hun ouders of grootouders, allen overigens via de vrouwelijke lijn. Ikine, bijvoorbeeld, registreerde zich als Ikine Makalena, naar haar moeder Makalena (voornaam wordt familienaam); een enkeling grapte er waarschijnlijk maar wat op los, zoals kapitein Aputu, die als achternaam Takoewaman – ‘Hoe gaat het?’ – liet noteren. Degenen die de namen registreerden, hadden veel moeite met het opschrijven van de voor hen onuitspreekbare namen, laat staan dat ze iets van de betekenis begrepen. Veel meer dan de bevolking registreren, kapiteins aanstellen en goederen aanbieden zou de overheid niet doen, niet aan de Surinaamse zijde althans, evenmin in latere tijden. Maar voor de Wayana was het in die beginperiode voldoende.

<sup>28</sup> Over Tolinga stelt Findlay (1976: 90): ‘De man, die als een soort politie-agent optrad bij de Wayana’s, is Toelinga, die kortgeleden door de Franse autoriteiten in strijd met alle gebruiken werd benoemd tot opperhoofd van de Aloekoes.’

Findlay was ook medeoprichter en voorzitter van de Surinaamse Democratische Partij (SDP). Kloos (1971: 244) schrijft over hem: ‘An active politician and editor of the newspaper *De West*, he had become interested in the Amerindians [...]. As a collector of Amerindian artefacts for his private museum he kept in touch with many Amerindians (mainly Maroni River Caribs and Waiyana), aided them several times, either as groups or as individuals, and got part of their votes as reward’ (cursief KB).

<sup>29</sup> Interview met kapitein Aputu Takoewaman in Kawemhakan, oktober 1990.

<sup>30</sup> Aloikë komt niet voor op de lijsten; misschien noteerde Schmidt een andere naam of werd het dorp simpelweg overgeslagen. Gezien de discussie over het lage aantal geregistreerde Wayana is dit niet onwaarschijnlijk.

<sup>31</sup> Toko Ipomadi en de zijnen bevolkten de Litani en vermengden zich met de Wayananakomelingen van Kailawa. Enkele generaties later, in 2005, zou Ipomadi Toko Pelenapin, achterkleinzoon van de Toko Ipomadi die van de Jari naar de Litani was gekomen, stamhoofd van de Wayana aan de Lawa worden. Een logische keuze, zo terugredenerend.

<sup>32</sup> Hierbij werd het Marronvoorbeeld toegepast op de bovenlandse Inheemsen (zie voor binnenlands bestuur verder Libretto 1990 en hoofdstuk 7 van dit boek).

De nationale grenzen hadden – en hebben – op zich nauwelijks betekenis voor de Wayana, zeker als het gaat om het afleggen van familiebezoeken, het exploiteren van jacht- en visgebieden of het bewerken van het land. De grenzen kwamen immers pas benadrukt nadat zij zelf al hun intrek hadden genomen in het gebied. Met grenzen gaan de Wayana nog steeds flexibel om. Zij denken in dit verband niet zozeer na over *wat* zij zijn, in de zin van tot welke nationaliteit zij behoren, maar hoogstens *hoe* die kan dienen om verder te komen of datgene te bereiken wat zij voor zichzelf of voor hun familieleden wensen. Het merendeel bezit een of meer identiteitsbewijzen. Een zeer pragmatische opstelling, waarbij verbetering van de eigen situatie en uitbreiding van het sociale netwerk vooropstaan. De Franse kant biedt in dat opzicht de beste perspectieven.

Net als aan de Surinaamse kant registreerden de Fransen de Wayana. Volgens Findlay lokten zij hen met geld en kralen vanuit Suriname, met name van de Oelemari, naar de Franse oevers van de Litani (1976: 237), beneden de grote vallen.<sup>33</sup> Daarna werden zij als Franse onderdanen beschouwd. In de jaren zestig bracht de journalist en politicus Findlay de positie van de Wayana en andere bovenlandse Inheemsen via artikelen in *De West* onder de aandacht van het bredere Surinaamse publiek. Daarmee voortbouwend op de traditie zoals ingezet door Ahlbrinck en Bruijning & Lichtveld (zie hoofdstuk 1).<sup>34</sup>

Findlay ageerde in zijn artikelen niet alleen fel tegen de door hem waargenomen dominantie van Aluku over de Wayana (zie paragraaf 3.3.1), maar ook tegen de toenemende Franse invloed in het Lawagebied. Hij nam ‘opperhoofd’ Janomalë mee naar Paramaribo en bewerkstelligde dat de regering aandacht kreeg voor de positie van de Wayana. Pas toen kwam er een einde aan de overheersing door de Fransen en Aluku over de Wayana, zo weet Findlay (1976: 90), zonder in te gaan op de inhoud van de maatregelen van de Surinaamse regering.

De Fransman Hurault hanteert eenzelfde toonzetting in dit verband: tussen 1950-1952 oefende de ondoordachte distributie van kralen, gebruiksartikelen en diverse cadeaus een grote aantrekkingskracht uit op de Wayana, die hun dorpen verplaatsten naar de nabijheid van de Tampokmonding om zo dichterbij de goederen te zijn (naar Hurault 1968: 5). Hurault verrichtte onderzoek tussen 1945 en 1955, bij de Aluku en de Wayana en keerde daarna nog enkele malen terug. Zijn studies bevatten veel informatie over de sociale structuur, ligging van de dorpen, taal, cultuur, historie, veranderingen, politiek, demografie enzovoorts. In die periode, namelijk in 1949-1950, werd de administratieve post Maripasoula aan de Franse oever van de Lawa opgericht, ten behoeve van de Wayana, Emerillon en Aluku (Hurault 1972: 360).<sup>35</sup> Vlak daarna, in 1951, verbleef de Franse fotografe Darbois (1956) enkele maanden in Janomalës dorp. Met haar boek doet zij liefdevol verslag van haar verblijf onder de Wayana en presenteert zij prachtige foto's van trots ogende Wayana. Zij bevestigt zowel hun onderhorige relatie tegenover de Aluku als hun behoefte aan metalen voorwerpen en kralen. Darbois schat het aantal Wayana aan de Litani op 350.

Tot 1968 werden de Inheemse volken van het zuiden van Frans-Guyana bestuurd middels een speciaal statuut, het zogenaamde Ininistatuut, vernoemd naar de rivier Inini die het land voor een deel opsplijst in een noordelijk en een zuidelijk deel. De bewoners van het zuidelijke gebied vielen direct onder de *préfet*, die in het verre binnenland werd vertegenwoordigd door de *gendarmerie* (Hurault 1972: 360).<sup>36</sup> Met de stichting van Maripasoula

<sup>33</sup> ‘In 1949 all the villages were up-stream, above the big Litani falls, which are relatively difficult to access’ (Duchemin 1972: 372).

<sup>34</sup> Later bundelde Findlay zijn artikelen in boekvorm. Dit bleek een doorslaand succes in Suriname. Er verschenen vier herdrukken van *Trio en Wayana Indianen in Suriname*.

<sup>35</sup> Eenzelfde post werd opgezet aan de Oyapock, ten behoeve van de Wayãpi: Camopi (Hurault 1972: 360; P. & F. Grenand 1985b).

<sup>36</sup> Verkiezingscampagnes waren in dit gebied niet toegestaan; ‘an immense advantage in view of the corrupting influence it exercises everywhere in the overseas Departments of France’ voegt Hurault er bijtend aan toe (1972: 360).

kwamen goede gezondheidszorg en andere faciliteiten binnen het bereik van de Wayana, Emerillion en Aluku (Hurault 1968, 1972; Duchemin 1972; P. & F. Grenand 1985a).

Tabel 4.1 Europese bezoekers en de Wayana in tweede helft twintigste eeuw

Bezoeker	Jaartal	Plaats	Geschat aantal dorpen	Geschat aantal Wayana
Darbois	1956	Litani	-	350
Hurault	1958	Marowijne	8	400
		Litani	11	
Lapointe	1960	Paru	14	161
Hurault	1964	Litani	11	260
		Paloemeu		100
		Jari	-	200
		Paru	-	200

Hoewel Hurault zich in zijn studie over de Wayana concentreerde op hun sociale structuur, presenteerde hij onder andere ook demografische, historische en culturele gegevens (1965a&b&c, 1966, 1968, 1972). Hij gaat in op de veranderingen die hij waarneemt naar aanleiding van de stichting van Maripasoula in 1950 en de aanwezigheid van buitenstaanders, zoals goudzoekers en toeristen, in het gebied. Hij schrijft:

‘Maripasoula bood het gebied medische voorzieningen, maar tegelijkertijd was er sprake van een toename van toeristen en ongewenste bezoekers, die juist ziekten met zich meebrachten. In de jaren 1957 tot 1961 had dit zelfs een desastreus effect; het sterftecijfer lag op 4,5 % per jaar, een cijfer dat in die periode drie keer hoger lag dan bijvoorbeeld onder de Aluku. Pas in 1962 werd de negatieve tendens ten goede gekeerd via stijging van het geboortecijfer’ (1968: 4).

Hoewel hij voor het behoud van het Wayanavolk strijdt, schetst Hurault in de inleiding van zijn belangrijkste werk over de Wayana, *Les Indiens Wayana de la Guyane Française* uit 1968, een negatief beeld van de groep zelf:

‘de verwantengroep vormt niet langer de basis van de sociale structuur, de Wayana zijn onstabiel, hebben veel conflicten en erkennen geen autoriteit. In hun contacten met de Westerse civilisatie etaleren de Wayana de meeste negatieve en anti-sociale kenmerken van hun karakter: impulsief, individualistisch, ontwijken van pijnlijke emoties en verantwoordelijkheid’ (1968: xiv).

Door deze karaktertrekken, die volgens Hurault ook onder de andere Inheemse volken van de Guyana’s voorkomen, vormen zij een gemakkelijke prooi voor kwaadwillenden:

‘zij zullen in de handen vallen van hen die hun gebrek aan een vooruitziende blik zullen misbruiken en hen tot slaaf zullen maken van hun neiging naar alcohol’ (Id.).

En daarom, zo betoogt Hurault, kunnen zij alleen in veiligheid en waardigheid leven als zij relatief geïsoleerd blijven en actief worden beschermd tegen ‘adventurers, land grabbers and exploiters of labour’. Hij geeft aan dat het op dat moment – tegen het einde van de jaren zestig – goed gaat: ‘Op het moment, dankzij de nauwlettende bescherming van de Franse en Surinaamse overheidsdiensten, is de situatie van de Wayana bevredigend’ (Id.). In 1964 woonden de Wayana in elf dorpen aan de Lawa en Litani. Vier dorpen aan de Litani: twee aan de Surinaamse (Nanou[k]<sup>37</sup> en Yaloukana) en twee aan de Franse zijde

<sup>37</sup> Het dorp van de man van Malikaptë (zie de levensgeschiedenis hierboven).

(Tipiti en Malavat). Twee (Franse) dorpen bevonden zich in de grote stroomversnellingen tussen de Lawa en Litani (Aloikë en Tiliwë). Aan de Lawa bevonden zich vijf dorpen; drie op de Surinaamse oever (Ilikwa, Pileikë en Anapaikë<sup>38</sup>) en twee op de Franse (Elahe en Twenkë). Er woonden toen geen Wayana meer aan de Oelemari of bovenstrooms van de monding van de Oelemari aan de Litani.

Figuur 4.4 Ligging van elf Wayanadorpen aan de Litani in 1964

Franse zijde	Surinaamse zijde
Elahe	Anapaikë
Twenkë	Pileikë
	Ilikwa
Tiliwë	Aloikë
Tipiti	Nanouk
Malavat	Yaloukana

Bron: Hurault 1968

In totaal woonden in de elf dorpen zo'n 260 personen. Bij zijn beschrijving van het dorp Anapaikë merkt Hurault op dat dit zestien huishoudens omvatte (dus veel meer dan het gemiddelde aantal van vier huishoudens per dorp) en dat het onder controle stond van 'predikant Jackson' (1968: 7; Jackson 1972).<sup>39</sup> Het Franse dorp Twenkë telde acht huishoudens, gegroepeerd rond de Franse Wayanachef van de rivier.

Dat de situatie eind jaren zestig van de vorige eeuw 'bevredigend' was, had volgens Hurault verschillende oorzaken. De Wayana hadden hun traditionele technieken weten te conserveren, waren in staat geweest permanente loondienst te vermijden en hadden de leefstijl die hun persoonlijke ontwikkeling garandeerde bewaard. Het Surinaamse en Franse bestuur was in deze periode wat nationaliteit betrof nog heel liberaal; Wayana reisden vrij op en neer, werkten zowel aan Franse als aan Surinaamse zijde (net zoals de Aluku) en genoten medische zorg (Id.). Hurault sprak tot slot van zijn inleiding de hoop uit dat deze trend zich zou voortzetten en dat de Wayana pogingen tot assimilatie gespaard zouden blijven want dat 'kan niet anders dan leiden tot complete degradatie door alcoholisme en prostitutie' (Id.: 5).

Deze sombere voorspelling sprak Hurault bijna veertig jaar geleden uit. In 1972, enkele jaren na zijn belangrijke werk over de Wayana, trekt hij dan ook fel van leer tegen de vanaf 1965 gevoerde assimilatiepolitiek, de 'Francization', waarbij ook de Inheemse volken van Frans-Guyana – Aluku, Wayana, Emerillion, Wayāpí en Kari'na – zouden moeten assimileren naar het Franse model (1972: 362). Hij wijst op de plicht van het Westen Inheemse culturen als die van de Wayana te 'behouden' (Id.) en bestempelt de toepassing van het assimilatiemodel op de Inheemse volken als een 'affront to human dignity' (Id.: 366). In 1968 werd het eerder aangeduide Ininigegebied opgedeeld in diverse *communes*.<sup>40</sup> Met de instelling van de *commune* Maripasoula nam het toerisme en daarmee de – in Huraults woorden – uitbuiting van de Inheemse volken verder toe. In 1970 zou het eerder verstoorde

<sup>38</sup> Het valt op dat Hurault 'Awara soela' noteerde als tweede naam voor Anapaikë, de naam van het even verderop gelegen Alukudorp. Een vergissing.

<sup>39</sup> Meer over Jackson en andere predikanten later in dit hoofdstuk.

<sup>40</sup> De *commune* Maripasoula beslaat 20.000 km<sup>2</sup> en omvat onder andere de Wayana- en Emerilliondorpen (Hurault 1972: 366). Volgens Hurault kwamen hiermee naast politieke invloed ook aanzienlijke subsidies binnen het bereik van de bestuurders: 'the creation of a commune does not merely mean a partisan success for its promoters and an increased number of voters. It has very important financial implications, for in the absence of any sources of revenue of their own, these communes have the right to very considerable grants from the State' (Id.: 367).

contact tussen etnologen en bestuurders van Frans-Guyana weer worden hersteld. In dat jaar bevonden zich twee Wayanadorpen overigens al op minder dan vijf minuten varen afstand van een toeristisch hotel in Maripasoula (Duchemin 1972: 372-373). Saillant detail: zowel Hurault als later ook het Franse onderzoeksechtpaar Grenand zouden tot het einde van de twintigste eeuw een belangrijke stem hebben in wie wel en wie niet toegelaten werd tot de beschermde Wayana (alook Wayãpi) in Frans-Guyana. Van een afstand hielden zij de zaak in de gaten. Maar er zaten mazen in het net. André Cognat, een avontuurlijk ingestelde fabrieksarbeider uit het Franse Lyon, zou zich kort na Huraults bezoek definitief in Wayanaland vestigen. Meer hierover later in dit hoofdstuk.

Anno 2006 bevindt het merendeel van de Wayanadorpen zich nog altijd binnen het door de Fransen aangewezen beschermd gebied. Toestemming om het te betreden moet worden aangevraagd via de *préfet* van St. Laurent du Maroni, de grensplaats aan de monding van de Marowijne, en wordt gecontroleerd door de *gendarmérie* van Maripasoula aan de Lawa.

#### 4.2.1 Amerikaanse zending

Zoals gezegd, stelde de Surinaamse overheidsbemoeyenis behalve de persoonsregistratie niet zoveel voor. De Amerikaanse zending des te meer. Die kreeg in korte tijd veel invloed op de Wayana aan de Surinaamse oever van de Lawa. Dezen stelden zich tegenover de zending opnieuw pragmatisch op, omdat zij het een en ander te bieden had, net zoals de Aluku eerder hadden gedaan.<sup>41</sup>

Zendingswerk onder de Inheemsen in het zuiden van Suriname paste binnen de heersende (christelijke) tijdgeest. Het leek een logisch vervolg op de goedbedoelende en paternalistische toon jegens de Inheemsen die halverwege de vorige eeuw was gezet (zie hoofdstuk 1). Al voor de daadwerkelijke aanvang van ‘Operatie Sprinkhaan’ – met als doel het ontwikkelen van het binnenland door het aanleggen van kleine landingsbanen – vonden onderhandelingen plaats tussen de regering van Suriname en de in het zuiden van de Verenigde Staten gevestigde zendelingen. Een verslag van de zogenaamde *West Indies Mission*, een organisatie waarin de Amerikaanse zendingsactiviteiten waren gebundeld, vermeldt dat de pionier David Neff in 1954 wel veertigmaal de overheidskantoren bezocht om toestemming te verkrijgen voor zendingswerk in Suriname (I. & D. Schoen 1979b: 28).

Het zuidelijk gebied werd pas in 1959 min of meer ontsloten, met de start van ‘Operatie Sprinkhaan’. De aan te leggen *airstrips* zouden eventueel verdere exploratie van bauxietvoorraden en andere mineralen kunnen faciliteren. Het project was een initiatief van de minister van Opbouw Frank Essed, die grootse plannen had voor de ontwikkeling van Suriname en dit vastlegde in het document ‘De Mobilisatie van het Eigene’.<sup>42</sup>

Voor de bewoners van het binnenland ‘ging het om het op peil houden en verbeteren van voorzieningen’<sup>43</sup>, ‘mede om een massale leegloop naar de stad te voorkomen’ (Meel 1999: 5). De ‘verzorging’ en ‘het op peil houden’ van de geïsoleerde en over een groot gebied verspreide leefgemeenschappen van de Wayana (en Trio) brachten problemen met de beheersbaarheid en hoge transportkosten met zich mee. Maar daarmee wisten de (rijke) Amerikaanse zendingsorganisaties, baptisten in het geval van Suriname, wel raad. Kerste-

<sup>41</sup> Het interactieproces tussen Wayana en de zending illustreert hoe ‘people [Wayana in dit geval] are able again and again to mobilize themselves and engage in new social experiments wherever they see possibilities to improve their circumstances’ (Stølen 2004: 4).

<sup>42</sup> Zie De Groot 2004; Kruijt & Maks 2003. Operatie Sprinkhaan zou deels in het kader van het Tienjarenplan worden gefinancierd (Meel 1999: 268).

<sup>43</sup> De laatste berichten van halverwege de vorige eeuw over de inwoners van het zuiden waren evenmin bemoedigend geweest. Schmidt & Stahel (1942) deden verslag van zieke Wayana en ook Trio, die leden aan tuberculose en andere long- en oogaandoeningen. Velen hadden gezwollen ledematen. Beide onderzoekers registreerden veel verlaten dorpen met versgedolven graven. Verzorging en medische hulp leken acute noodzaak.

ning van de Inheemsen in Zuid-Suriname was hun motto; de Surinaamse overheid legde hen niets in de weg.

Operatie Sprinkhaan verkeerde in haar beginfase toen twee Amerikaanse predikanten, Eugene Friesen and Bob Price<sup>44</sup>, in Suriname arriveerden; het was 15 juni 1959. Een periode waarin de economische betrekkingen tussen Suriname en de Verenigde Staten intensief waren, met name rond de bauxietwinning. Net een jaar voor de komst van de predikanten was de Brokopondo-overeenkomst gesloten, een akkoord tussen Suriname en de Suralco (de vroegere Surinaamse Bauxiet Maatschappij), een vanuit de Verenigde Staten opgezet en gefinancierd bedrijf.<sup>45</sup> ‘Economisch richtten de Verenigde Staten zich op het veiligstellen van de bauxietvoorraden en oliebronnen in het Caraïbisch gebied. Wat de bauxiet betreft, nam Suriname een strategisch belangrijke plaats in’ (Meel 1999: 153-154). Dat was ook tijdens de Tweede Wereldoorlog gebleken, toen Amerikaanse troepen naar Suriname waren gekomen om de bauxietmijnen te beschermen (zie Van der Horst 2004).<sup>46</sup> ‘De afhankelijkheid van het Amerikaanse bedrijfsleven was voor opeenvolgende Surinaamse regeringen een bijkomende reden om het rijksdeel te vrijwaren van “vreemde ideologieën”’ (Meel 1999: 154, zie ook voetnoot 178), waarmee bedoeld werd op het communisme (cf. Id.: 153). De predikanten Price en Friesen boden hun diensten en hun vliegtuig aan de overheid aan om te assisteren bij Operatie Sprinkhaan. Dit aanbod paste zeker binnen het hierboven geschetste kader, waarin de Verenigde Staten de bauxietproductie wilden veiligstellen van (communistische) sabotage.

De Surinaamse regering apprecieerde de inspanningen en bijdrage van Price en Friesen aan het land. Premier Emanuels riep hen bij zich om mee te delen dat hun ‘Door to Life Mission’ officieel toestemming kreeg om ten zuiden van de vierde breedtegraad te werken.<sup>47</sup> Dit gebied tot aan de Braziliaanse grens bedroeg circa 70.000 km<sup>2</sup> bij een bevolking van 2.000 personen; een bevolkingsdichtheid van 0,03 per km<sup>2</sup> (Wekker et al. 1992: 42). Het lot van de bewoners van dit gebied werd met deze toezegging van de premier aan de Amerikanen bezegeld. De Wayana, Trio en Akurio gingen, zonder zich daarvan bewust te zijn, laat staan erbij betrokken, ‘over’ in de handen van de baptistenzending. Zo resulteerde de gecombineerde inspanning van overheid en zending in de jaren zestig in de aanleg van *airstrips*, de bouw van kerken, poliklinieken en scholen in het Surinaamse binnenland; kortom, in pogingen het fysiek en psychisch welzijn van de Wayana en Trio te bevorderen. Maar tegelijkertijd bracht zij Amerikaanse controle over het zuiden van Suriname met zich mee.

Voor het hele binnenland gold dat de bewoners van de verspreid langs de rivier gelegen kleine, Inheemse dorpjes werden aangespoord zich in grotere woonkernen te vestigen. Uit luchtverkenning was gebleken dat vanwege de enorm verspreide vestigingspatronen, verzorging niet efficiënt zou zijn. Om de traditionele patronen te veranderen, sprak de zending

<sup>44</sup> Price was dominee en werkte eerder bij het radio-tvpastoraat ‘Door to Life Gospel’. Friesen was dominee en klinisch psycholoog, en kapitein geweest van de Airborne Division van het Amerikaanse leger (Schoen, I. & D., 1979b: 2, 8). Beiden hadden eerder samen onder de Waiwai in Guyana gewerkt, waar ze over de Trio van Suriname, die net over de grens woonden, hadden gehoord. Eenmaal in Paramaribo vernamen ze van hun landgenoot en *fellow* zendeling Walt Jackson ook over de Wayana. Initiële contacten met de Trio werden met de hulp van al bekeerde Waiwai gelegd (zie ook Howard 2001).

<sup>45</sup> Suralco stond voor de relatie tussen Suriname en de Alcoa. ‘Alcoa (Aluminium Company of America) in Pittsburgh was sinds 1888 de enige aluminiumproducent in de Verenigde Staten’ (Van der Horst 2004: 27).

<sup>46</sup> ‘Op 16 november 1941 maakte minister-president Gerbrandy via Radio Oranje bekend dat er ter bescherming van de bauxietmijnen Amerikaanse troepen naar Suriname zouden komen’ (Van der Horst 2004: 21). Bauxiet was een belangrijke grondstof voor de vliegtuigindustrie en daarom onontbeerlijk tijdens de oorlog. ‘Na de oorlog zou Washington er nauwlettend op toe blijven zien dat de Surinaamse Bauxiet Maatschappij ongehinderd in het rijksdeel kon blijven opereren’ (Meel 1999: 154). De Amerikanen lieten zich geen inspanning ongetroost.

<sup>47</sup> Vertaald uit het Engels, Schoen, I. & D., 1979b: 4-5.

de leiders van de Wayanagemeenschappen aan; onder andere hoofdkapitein, ‘opperhoofd’, Janomalë van de Lawa en Apetina van de Tapanahoni. Wayana van de Litani en de Boven-Lawa werden opgeroepen zich meer benedenstrooms aan de Lawa te vestigen. Deze oproep gold natuurlijk alleen voor de inwoners van de dorpen op Surinaamse bodem. Tijdens deze tochten maakte Findlay deel uit van het Surinaamse reisgezelschap en publiceerde hij in zijn krant over zijn ervaringen in het veld (zie 4.2).

De ongeveer tegelijkertijd plaatsvindende activiteiten aan de Franse zijde en ‘Operatie Sprinkhaan’ in Suriname lijken elkaar te hebben versterkt. Wat eerst bestond uit een voorzichtige beweging van de aan de Boven-Lawa wonende Wayana stroomafwaarts, mondde tussen 1955 en 1971 uit in een emigratie van de Braziliaanse Jari naar de Lawa, aangetrokken door het aanbod van voorzieningen, onder andere op het gebied van de gezondheidszorg, de aanwezigheid van goudzoekers (werkgelegenheid) en de toegang tot goederen (Hurault 1968: 2).<sup>48</sup>

Het merendeel van de inwoners gaf gehoor aan de oproep zich te verplaatsen. Om twee redenen: de behoefte aan medische voorzieningen was groot (de Wayana waren immers demografisch uitgedund en lichamelijk zeer verzwakt, met name door tuberculose) en de oproep sloot aan op het reciprociteitsbeginsel dat de Wayana hanteren. Tijdens de eerste overheidsbezoeken aan de Wayanadorpen werd dit idee bevestigd; functionarissen namen diverse cadeaus mee. ‘Vooral ook met het oog hierop [Stahel doelt op het doorbreken van het monopolie van de Marrons] heeft hij [Schmidt] in alle dorpen geschenken aan de kapiteins gegeven, daaraan toevoegend dat hij hun deze in naam van het Surinaamsche Gouvernement aanbod’ (Schmidt & Stahel 1942: 6).<sup>49</sup> Het verwachtingspatroon jegens de overheid, als een instantie die goederen uitdeelde, werd zo gevestigd en zou de relatie voor de verdere periode bepalen. Daarbij gold als achterliggende gedachte, zo valt uit Stahel & Schmidt op te maken, dat de Wayana zodoende zouden kunnen worden bevrijd van het juk der Aluku. Voor de Wayana appelleerden de nieuwe levenswijze en de boodschappen over vredelievendheid wellicht ook aan hun behoefte tot sociale vernieuwing, daarmee afrekenend met hun moordzuchtige verleden onder leiding van Kailawa.

De inwoners van enkele andere dorpen, ook Franse, verhuisden mee stroomafwaarts, op hun beurt aangetrokken door de faciliteiten in Maripasoula (en wellicht door geld en krallen, zoals Findlay stelt). Zij stichtten daar nieuwe dorpen. De grens tussen het Wayanagebied en de *commune* Maripasoula schoof op naar het noorden.

Over het stichten van het dorp Kawemhakan schrijft de *West Indies Mission*: ‘In de maanden dat Price en Friesen in Suriname waren, hadden zij, samen met predikant Walt Jackson, meerdere malen contact met een Wayanaleider [Anapaikë] van de Lawarivier. De leider nodigde hen uit om naar zijn dorp te komen om daar zijn volk te onderwijzen. Uit eigen beweging begon de leider aan een *airstrip* te werken. Later kwam er een groep mannen uit de USA en finaliseerden het’ (I. & D. Schoen 1979b: 15). Vlakbij de Kamalasula<sup>50</sup> zou het aan de *airstrip* gelegen Kawemhakan, waar aanvankelijk naar schatting zo’n veertig personen woonden<sup>51</sup>, al gauw uitgroeien tot het grootste Wayanadorp van het gebied. Op hoogtijdagen – in de jaren zeventig tot het begin van de binnenlandse oorlog halverwe-

<sup>48</sup> Afgaande op de informatie van Schmidt & Stahel (1942: 51-52) betrof de verhuizing van de Boven-Lawa de dorpen Janomalë (ook het eerder aangehaalde verhaal van *kuni* Moko bevestigt dit), Makele en Wapotumit.

<sup>49</sup> Overigens is dit een bekend concept in het binnenland; de vrede met de Saramakaners en Aukaners kon inderdaad ook gesloten worden met afspraken over de door de overheid te leveren geschenken.

<sup>50</sup> In de nabijheid van die stroomversnelling bevond zich nog een *airstrip*: die plaats ging verder onder de naam Kumakahpan; plaats van de Kumakah, de Kankantri (Ceiba pentandra, fam. Bombacaceae). Dit is nog altijd een Wayanadorpje.

<sup>51</sup> Persoonlijke schatting op basis van demografische gegevens van Schmidt.



ge de jaren tachtig – stonden hier bijna vierhonderd mensen geregistreerd. Maar dit hoeft niet te betekenen dat zij ook allemaal fysiek in het dorp zelf verbleven.<sup>52</sup>

Het idee in een groot dorp te wonen onder de hoede van blanke Amerikanen moet de Wayana hebben aangesproken; en daarmee werd het ontstaan van Kawemhakan een feit. Het nomadisch bestaan van de Wayana veranderde naar een semipermanent vestigingspatroon. De Amerikaanse zending was verantwoordelijk voor het huidige vestigingspatroon van de Wayana, net als elders bij de andere volken van het zuiden van Suriname.<sup>53</sup> Ook de vorm van de dorpen veranderde; waar vroeger de huizen in een cirkel om het gemeenschapshuis werden gebouwd, ontstonden na ‘Operatie Sprinkhaan’ meer lintvormige dorpen, in het verlengde van de *airstrip* aangelegd, waarin een duidelijk centrum ontbrak.

‘Leiderschap’ werd eveneens een nieuw begrip. Zo schreef een enthousiaste Ivan Schoen, zendeling van de *West Indies Mission*: ‘Velen ontvingen Christus en een eenvoudige kerk werd opgericht waarbinnen enkele van deze vroege Christenen leiderschapsposities verkregen.’<sup>54</sup> Naast de door de overheid aangestelde kapiteins als dorpsleiders werden dus ook geestelijke leiderschapsposities binnen het kerkgebeuren gecreëerd. En zo werd de organisatiestructuur van de Wayana van buitenaf vormgegeven.<sup>55</sup>

Kawemhakan groeide door de aantrekkingskracht op omringende kleine dorpjes en natuurlijke aanwas. De kindersterfte nam af door de enorm verbeterde toegang tot medische zorg. De zendingen gaven voorlichting over voeding en hygiëne en boden vooral eerste hulp bij ziekte. Tegenover deze concrete voordelen stond een beperking in vrijheid, maar dat zal de Wayana niet meteen duidelijk zijn geweest, of het was op dat moment van ondergeschikt belang; de nieuwe kennis en faciliteiten die letterlijk werden ingevlogen, waren meer dan welkom.<sup>56</sup>

Het leven in de Surinaamse Inheemse dorpen werd gecentreerd rond voorzieningen, in de begintijd vaak niet meer dan eerstehulpdiensten, van waaruit men de zieken verzorgde. Via deze concentratie van mensen nam de bereikbaarheid van – en dus de beheersbaarheid van overheid én zending over – de binnenlandbewoners toe.

Verschillende aspecten typeerden het zendingswerk. Zo werkten de Amerikaanse zendingen aan een analyse van de taal.<sup>57</sup> De taalkundige Walt Jackson, die zich samen met zijn vrouw onder de Wayana vestigde, nam dit deel voor zijn rekening (Jackson 1972). De bestudering van Inheemse talen had als primair doel de volken te alfabetiseren in hun eigen moedertaal, waarna de Bijbel toegankelijk kon worden gemaakt.<sup>58</sup> Diverse woordenboekjes, taalgidsen en gezondheidsbrochures, maar ook kleurplaten met Bijbelse afbeeldingen, werden in de loop van de tijd geproduceerd. In Kawemhakan werd al snel na de vestiging

<sup>52</sup> 368 personen in 1969. Cijfers van de Medische Zending Suriname (185 mannen, 183 vrouwen). In het Wayanadorp aan de Tapanahoni Pileuwimë (of Apetina) woonden in hetzelfde jaar 117 mensen.

<sup>53</sup> Pas na de semipermanente vestiging in de drie nationale staten zijn de onderlinge verschillen tussen de Wayana ontstaan. (Zie ook Rivière 1969 over de Trio.)

<sup>54</sup> In een persoonlijke brief van Schoen aan Harold Turner van de Universiteit van Aberdeen, verkregen via correspondentie met Dr. A. Butt Colson.

<sup>55</sup> Zie verder hoofdstukken 5 en 6.

<sup>56</sup> In tegenstelling tot de positieve effecten op de conditie van de bevolking van Kawemhakan werkte het samenbrengen van groepen mensen onder andere Inheemse volken ook ziekten in de hand. De Guyanese antropoloog Forte stelt, verwijzend naar Whitehead (1988): ‘Het was de concentratie van Inheemse volken, onder controle van de zending, die de condities optimaliseerde voor de intrede van hardnekkige en wijdverspreide epidemische ziekten, zodat de volken die de eerste honderd jaren van Europese penetratie in hun gebied hadden overleefd, bezweken aan Europese ziekten zodra ze zichzelf hadden laten kerstenen’ (1999: 65).

<sup>57</sup> Veel van de Inheemse en Marrontalen in het Surinaamse binnenland zijn bestudeerd door missionarissen en zendingen. Hierbij werd gebruikgemaakt van orale vertellingen.

<sup>58</sup> In Suriname is vooral het Summer Institute of Linguistics (SIL) actief geweest onder de Marrons en de benedenlandse Inheemsen; onder de bovenlandse Inheemsen was dat de *West Indies Mission*. De SIL-mensen waren getraind in taalkundige analyse, de WIM-mensen niet. De WIM, nu World Team geheten, bezit enkele huizen in Paramaribo, waar zendingen zich tijdelijk kunnen vestigen.

van de Jacksons en de evangelist Schoen en zijn vrouw, een alfabetiseringsprogramma gedraaid, verweven met een spirituele training. Het programma verliep over het algemeen succesvol: ‘Enkele van de mensen waren enthousiast om meer van God’s woord te leren. Als de zendeling stencils stond te produceren, groepeerden zij zich erom heen om het woord vers van de pers te kunnen lezen’ (I. & D. Schoen 1979b: 20). Het is illustratief voor de leergierigheid van de Wayana.

Na deze alfabetiseringscursus kregen de Wayana de mogelijkheid hun kennis te verdiepen door speciale Bijbelklassen te volgen. Het doel was eerst de volwassen mannen ‘voor Christus te winnen’; vrouwen en kinderen werden verondersteld te volgen. Dankzij de zending kon inderdaad eenieder, man en vrouw, oud en jong, binnen korte tijd lezen en schrijven.<sup>59</sup> In 1979 was het Nieuwe Testament in het Wayana (en Trio) gereed. Al vanaf 1973 organiseerden de zendingen jaarlijkse Bijbelconferenties; hiervoor werden Wayana- en Trio voorgangers en andere kerkelijke actievelingen naar een centrale plek onder de vierde breedtegraad gevlogen om na een paar dagen van bijeenzijn weer gemotiveerd verder te kunnen met het evangelisatiewerk in hun eigen gemeenschap. Het heen en weer vliegen was immers een wezenlijk onderdeel van het zendingswerk.<sup>60</sup>

De vrouwen van de zendingen probeerden tijdens de jaren in het veld zo goed mogelijk medische hulp te verstrekken aan de Trio en Wayana, maar schoten te kort aan professionaliteit. Tegelijkertijd constateerden de zendingen dat de medische zorg onder de Inheemsen te veel tijd van hun evangelisatiewerk opeiste. Daarom deden zij een beroep op de in Paramaribo gevestigde arts Jan van Mazijk. Zendingen in het binnenland konden hem via de radiozender, ook een door de zendingen geïntroduceerd systeem, consulteren. Van Mazijk maakte zelf ook medische tochten naar de verschillende dorpen om hulp te bieden en zich bekend te maken met de specifieke problemen van de Wayana en Trio. Hij onderschreef de noodzaak van meer gestructureerde hulp aan de bovenlandse Inheemsen.

De stichting Medische Zending Suriname (MZS)<sup>61</sup> werd vervolgens opgericht om medische zorg te bieden aan de bovenlandse Inheemsen. Al vanaf 1968 nam deze stichting de werkzaamheden van de Amerikaanse zending over en werd daarmee tegelijkertijd een geassocieerd lid van de WIM. De MZS bouwde poliklinieken in de Wayana- en Triodorpen Kawemhakan, Apetina, Paloemeu, Tëpu en Kwamalasamutu. Het Algemeen Diaconaal Bureau (ADB) van de Gereformeerde Kerken in Nederland stuurde verpleegkundigen en betaalde hun salaris en andere personeelskosten, plus de arbeidskosten van gerelateerde activiteiten.<sup>62</sup> De poliklinieken voor de bovenlandse Inheemsen werden door de Neder-

<sup>59</sup> Een opvallend verschil met de Marrons in het binnenland; daarvan is de oudere generatie over het algemeen analfabeet.

<sup>60</sup> Het was de WIM zelf die begin jaren zestig het Amerikaanse Missionary Aviation Fellowship (MAF) uitnodigde een programma op te zetten in Suriname. Daarop vestigde de MAF zich in 1963 (definitief) in het land. Zij faciliteerde het werk van de WIM, bijvoorbeeld met de voedselvoorziening van de zendingen in het binnenland, droeg zorg voor de bevoorrading van de poliklinieken, maar ook voor het vervoer van zieken naar Paramaribo.

<sup>61</sup> In 1974 werd de stichting Medische Zending der Evangelische Broedergemeente in Suriname (Medizebs) opgericht. In 2002 nam de stichting Medische Zending Primary Health Care Suriname het medische werk onder de vijfde breedtegraad over. Het bestuur bestaat uit twee mensen van de Pater Ahlbrinck Stichting (PAS) en vier mensen van Medizebs. Anno 2005 wordt de Medische Zending wat betreft de curatieve zorg volledig gesubsidieerd door de Surinaamse overheid. In 2005 zijn er in het binnenland in totaal vijftig verspreid gelegen gezondheidscentra.

<sup>62</sup> De MZS nam haar taken zeer serieus. Dat blijkt ook uit een opsomming van de werkzaamheden van een MZS-coördinator ten behoeve van het werk in het zuiden (MZS 1971). Een greep daaruit: het plannen en uitvoeren van alle vliegschema’s; het inkopen van alle schoolbehoeften en landbouwgereedschap; het verkopen van alle huisvlijartikelen gemaakt door Inheemsen enzovoorts. Deze opsomming toont het gevarieerde en veelomvattende takenpakket van een MZS-coördinator. De kosten voor deze medewerker werden volledig door het ADB gefinancierd.

landse ontwikkelingshulp (SIMAVI) en het Surinaams bedrijfsleven gefinancierd (Findlay 1976: 52).<sup>63</sup>

*Figuur 4.5 De polikliniek van Kawemhakan en die van het Triodorp Tëpu*



*Foto's: eigen collectie*

Binnen het bestuur van de MZS kreeg de Nederlandse landbouwkundige Brands<sup>64</sup> de taak te onderzoeken of ook landbouwvoorlichting en onderwijs gegeven zou kunnen worden aan de bovenlandse Inheemsen.<sup>65</sup> Brands constateerde dat verbetering van de landbouwtechnieken noodzakelijk was, maar dat dit een permanente begeleiding veronderstelde (Brands et al. 1969). Een landbouwkundige werd gestationeerd in het Triodorp Alalaparoe. Hij pendelde enkele jaren tussen de Trio- en Wayanadorpen heen en weer.<sup>66</sup> Onder zijn leiding werden diverse fruitbomen geplant, waarvan er overigens nog heel wat zijn terug te vinden; enkele mannen kregen een opleiding om deze bomen te onderhouden.<sup>67</sup>

Onder de geïnteresseerden die de Wayana aan de Lawa in het kielzog van de zending bezochten, bevonden zich ook Nederlandse wetenschappers. In de jaren zestig en zeventig beschouwden enkelen de Wayana en Trio als een interessante populatie voor onderzoek

<sup>63</sup> De poliklinieken werden als bouw pakket geleverd, naar het binnenland vervoerd door de MAF, de Rotary Club Paramaribo, de Troepenmacht in Suriname (TRIS), de Geologisch Mijnbouwkundige Dienst (GMD), de Luchtvaartdienst en Aerocarto; zij werden gebouwd door vele vrijwilligers (Findlay 1976: 52).

<sup>64</sup> Ing. André Brands, later werkzaam als coördinator Noodhulp voor het Zeister Zendings Genootschap (ZZG) ten tijde van de binnenlandse oorlog, en vervolgens op de Nederlandse ambassade te Paramaribo.

<sup>65</sup> Brands ondernam daartoe in 1967 samen met de Nederlander Gerrit Bos een reis langs de Triodorpen Tëpu, Alalaparoe en de Wayanadorpen Kawemhakan en Apetina. Bos promoveerde mede op basis van deze reis in 1998 op de ethohistorie van de Inheemsen van de Guyana's. Erwin van Brussel, entomoloog bij het Landbouwproefstation in Paramaribo, ging mee om de gerezen problemen door de plagen van draagmieren te bestuderen.

<sup>66</sup> Persoonlijke mededeling André Brands, april 2003.

<sup>67</sup> In 1981 schreef de toenmalig landbouwkundig medewerker van de MZS Erica Zwart een kritisch stuk over de eerder gepropageerde opvattingen rond de introductie van een nieuwe landbouwmethode onder bovenlandse Inheemsen. Zwart, die gedurende twee jaar onderzoek verrichtte onder de bovenlandse Indianen, stelde (1981: 3) dat 'intensiever gebruik van de grond het gebruik van kunstmest noodzakelijk zou maken. Kunstmest moet gekocht worden (met welke middelen?) en het vergroot de afhankelijkheid van de doelgroep, hetgeen in strijd lijkt met "self-sustainability". Een dergelijke ombuiging zal het leven van de Indianen radicaal veranderen: andere manier van voedselverwerving, andere voeding. Ook zou onderzocht moeten worden of dit een taakverzwaring voor vrouwen impliceert.' Zwart concludeerde dat men een dergelijke ombuiging in landbouwmethoden 'alleen kan en mag propaganderen als er een bittere noodzaak voor bestaat en er reële mogelijkheden voor zijn. Deze is en zijn er echter niet' (Id.).

naar worminfecties.<sup>68</sup> Deze volken waren voor wetenschappers interessant omdat zij in ‘vrijwel volkomen isolement’ zouden leven en tegelijkertijd representatief waren voor tropenbewoners (Terpstra 1972). Zo werd in 1965, 1967 en 1970 door Terpstra onderzoek verricht onder hoofdzakelijk de Wayana en Trio, waaronder in Kawemhakan.<sup>69</sup> Sintaman, een van de lokale onderzoeksassistenten van Terpstra, zou mij later, in de jaren negentig, vertellen hoe vreemd het overkwam op hem en de overige Wayana dat een witte man helemaal naar hen toe kwam om hun ontlasting te onderzoeken. De Wayana, zo vertelde Sintaman verder, waren verbijsterd geweest over wat ze door de microscoop in hun ontlasting konden waarnemen. Twintig jaar na dato kon hij daarvan nog altijd een levendige beschrijving geven.

Ook Peter Kloos kreeg na zijn onderzoek op Galibi (1968, 1971) interesse in de bovenlandse Inheemsen (Kloos in Dostal ed. 1972). Hij was – net als de Britse antropoloog Butt Colson (1964) – kritisch over de rol van de zending, terwijl hij tegelijkertijd aangaf dat de Wayana zonder de geboden medische hulp zouden zijn uitgestorven.<sup>70</sup>

De Amerikaanse baptisten waren in deze periode vrijwel continu aanwezig en bepaalden uiteindelijk wat er in de dorpen gebeurde, hoe de gemeenschappen georganiseerd werden, hoe men zich moest gedragen, wat goed was en wat fout. Een direct verbod op diverse Wayanatradiities volgde na de vestiging van de eerste zendelingen in de dorpen. Zo kwam er een verbod op de in deze gemeenschappen tot dan toe gebruikelijke (‘survival of the fittest’) praktijken, zoals het doden of laten sterven van de helft van een tweeling en het doden van zwakzinnigen en andere gehandicapten. Ook deelden de zendelingen kleding uit ter vervanging van de in hun ogen te minimalistische kleding.

Leiders, met name voorgangers in de kerk en ‘ouderlingen’, werden door de zendelingen aangesteld. Voor deze functies selecteerde men heel strategisch de *pīyai*. Zij namen immers als geestelijk specialisten een centrale positie in binnen de Wayanasamenleving. Zo werd de bekeerde *pīyai* Alampia Jamuwale<sup>71</sup> aangesteld als rapporteur voor de zendelingen. Na zijn alfabetisering en met een spirituele cursus op zak, toegerust met de nodige schrijfattributen, besteedde hij de rest van zijn leven op Kawemhakan aan het noteren van alles wat er in het dorp gebeurde. De schriften werden nagekeken door en besproken met de voor het dorp verantwoordelijke zending (achtereenvolgens Ivan Schoen, Dean Ford, de laatste decennia Roy Little).<sup>72</sup> Alampia verkreeg in ruil voor zijn werk diverse cadeaus, evenals degenen die actief waren op kerkelijk gebied. De geschenken varieerden van kransen, gereedschappen en levensmiddelen tot walkmans en muziekinstrumenten.

<sup>68</sup> Eerder was al onderzoek gedaan naar de fysische antropologie van de Wayana (Droogleever Fortuyn 1946). Droogleever Fortuyn ging niet naar het Wayanagebied voor onderzoek, maar onderwierp de ongeveer dertig Wayana die in 1945 in Paramaribo waren aan een onderzoek ‘in order to pay homage to the Queen of the Netherlands’ (1946: 3).

<sup>69</sup> Terpstra vermeldt dat er in 1965 elf Wayanadorpen waren, aan weerszijden van de Lawa/Litani. Het aantal Wayana werd destijds voor dit gebied geschat op 250. Getallen die overeenkomen met die van Hurault verzameld in 1964. Tussen 1965 en 1970 werden diverse dorpen verlaten, maar ook nieuwe gesticht. In 1970 was het aantal Wayana gestegen tot 350 door toename van het aantal levend geboren en immigratie vanuit Brazilië. Kawemhakan was het belangrijkste dorp aan Surinaamse zijde. Zijdelings vermeldt Terpstra dat de 25 aan de Inini wonende Emerillion werden meegenomen in het onderzoek. In het dorp Apetina/Pileuwimë, gesticht in 1956 (Wekker et al. 1992: 37), woonden in 1965 106 Wayana; in 1970 was dit aantal toegenomen tot 122 (Terpstra 1972).

<sup>70</sup> Butt Colson schreef in de jaren zestig voor de Surinaamse regering het strategisch rapport *Notes Presented to the Government of Suriname Relating to Research Among the Wayana Indians; Lawa and Itany River Area* (1964a). Zij uitte hierin haar zorgen over het verlies aan cultuur en identiteit van de Inheemsen, onder invloed van de zending. Hiermee is volgens Findlay echter niets gedaan (1976: 238).

<sup>71</sup> In het verslag van Schmidt & Stahel staat Alampia nog genoteerd als inwoner van het dorp Alikaman aan de Paloemeurivier (1942: 54).

<sup>72</sup> Ook mijn doen en laten tijdens mijn veldwerk in Kawemhakan werd in zijn schriften opgetekend; Roy Little sprak mij soms op bepaalde zaken aan.

Met de totstandkoming van woonkernen en de concentratie rond gezondheidszorg- en later ook onderwijsvoorzieningen werd een vorm van afhankelijkheid geschapen met verre-gaande consequenties voor een toekomst die de Wayana niet konden overzien. Het is de vraag of de zendelingen deze consequenties zelf juist hebben kunnen inschatten toen zij hun werk onder de Wayana startten. Met de distributie van goederen als katoenen lappen, kralen, spiegels en kammen wisten zij de Wayana aan zich te binden. Die felbegeerde goederen kreeg je namelijk niet zomaar; er moest op een of andere manier voor ‘betaald’ worden. Een van mijn informanten vertelde mij daarover: ‘Het was in de tijd [jaren zestig] van Dean Ford, de Amerikaan die ook bezig was met taal- en Bijbelstudie bij de Wayana. Hij deelde kralen uit aan mensen, maar vroeg daar wel wat voor terug. Eigenlijk ruilde hij of verkocht hij ze aan de Wayana.’<sup>73</sup>

De vader van mijn een van mijn informanten, de *p̄iyai* Akoi, wilde de kralen ook, voor zijn vrouw.<sup>74</sup> Maar Akoi had geen geld. Hij wilde dat vervolgens gaan lenen van een jongere broer, maar kon het niet krijgen. ‘Akoi is vanaf toen veel moeite gaan doen om te “hosselen”, om hier en daar wat bij te verdienen. Hij maakte bijvoorbeeld vlechtwerkproducten, en ging vaak en lang op jacht. Hij peddelde dan per boot helemaal naar het goud-dorp Benzdorp om producten of jachtopbrengsten te verkopen, zodat hij op Kawemhakan die kralen van de Amerikaan kon kopen.’<sup>75</sup> Door deze Amerikaanse invulling van het begrip ‘reciprociteit’ maakten de Wayana na anderhalve eeuw van ruilhandel met de Aluku, concreet kennis met de basisregels van de geldeconomie.

Steeds meer uitdrukkingen van ‘eigen’ culturele identiteit werden sterk afgekeurd; ook het drinken van cassavebier, het uitvoeren van de *ēputop*, zelfs de aanwezigheid van het zo typerende gemeenschapshuis de *tukusipan* werd niet meer getolereerd. De traditionele kalender (korte en lange regentijd – korte en lange droge tijd, zie paragraaf 1.3), die voorheen bepaalde of en zo ja, welke rituelen plaats konden of behoorden te vinden, werd grotendeels losgelaten. Daarvoor in de plaats kwam bijvoorbeeld Kerstmis. De tot dan toe kenmerkende gebruiken met betrekking tot het Wayana-zijn werden als ‘niet goed’ bestempeld.

De Bijbel werd gaandeweg het handboek van iedere Wayana aan de Surinaamse zijde van de Lawa. Door verhalen uit de Bijbel door te vertellen aan familieleden in andere dorpen kregen zij een breed bereik. De vertaling legde een duidelijke verbinding met het Wayanaleven, aangepast aan het Wayanawereldbeeld. Dat maakte de Bijbel zeer herkenbaar. Alles wat ‘niet goed’ was, kreeg het stempel ‘des duivels’; het woord satan (*seitēn*) kwam in omloop, het woord voor bosgeest, *yolok*, kreeg een overwegend negatieve connotatie. Het gevolg daarvan was dat de traditionele Wayanarituelen sinds de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw steeds minder voorkwamen.

De Nederlandse onderwijzer Joep van den Enden, die in de jaren zeventig en tachtig gedurende zeven jaar in het dorp woonde, kreeg op een gegeven moment een fototoestel van de zending Roy Little om foto’s te maken van de in de ogen van de zendelingen ‘heidense’ rituelen. Hiermee zou men aan de buitenwereld kunnen bewijzen dat het zendingswerk van de WIM nog altijd werkelijk nodig was.<sup>76</sup> Rituelen vonden steeds vaker stiekem plaats; de Wayana verplaatsten deze naar andere (Franse) dorpen in de buurt, of organiseerden ze tijdens de periodieke afwezigheid van de zendelingen. Het verbaast niet dat in dit klimaat het traditionele *p̄iyaischap* niet bijzonder werd geambieerd, met als ge-

<sup>73</sup> Ikine Makalena, Paramaribo, 1999.

<sup>74</sup> Wayana gebruiken kralen voor schaamschorten, voor versieringen en bij de *ēputop*. Ook toen ik in 1986 bij hen kwam waren kralen nog zeer populair en kon ik ze gebruiken als ruilmiddel voor voedsel, maar ook voor Wayana ‘verhalen’.

<sup>75</sup> Gesprek met Ikine, Paramaribo, 1999.

<sup>76</sup> Persoonlijk gesprek met Joep van den Enden in Kawemhakan, 1991.



volg dat het aantal *piyai* onder de Surinaamse Wayana sinds de jaren zestig geleidelijk afnam.

*Figuur 4.6 Een piyaisessie*



*Bron: tekening van een Wayanakind*

Ook de aanwezigheid van poliklinieken had gevolgen voor de activiteiten van de *piyai*. Zijn genezende taken werden gedeeltelijk overgenomen door buitenstaanders, en later door in Paramaribo opgeleide, lokale gezondheidsassistenten (zie verder Boven 1999c). Vanwege de sterke bemoeienis van de Amerikaanse zending is het leven in de Wayanadorpen Pileuwimë (Apetina)<sup>77</sup> aan de Tapanahoni en in het dorp Paloemeu aan de gelijknamige rivier vergelijkbaar met het leven in Kawemhakan aan de Lawa.<sup>78</sup>

Waarschijnlijk omdat de Wayana de samenwerking met zending en overheid en de uit die relatie voortvloeiende voordelen niet wilden verspelen, protesteerden zij niet. Slechts even was er, net nadat de eerste Amerikanen waren neergestreken aan de Lawa, een tegenreactie van Wayanazijde. Een cultus waarin de richting van de ontwikkelingen, maar voor-

<sup>77</sup> Het Amerikaanse *Peace Corps*, actief in de ondersteuning en ontwikkeling van de dorpsgemeenschappen in het Surinaamse binnenland (net zoals in andere ontwikkelingslanden), heeft tweemaal een echtpaar naar dit Wayanadorp gestuurd, maar die zijn niet lang gebleven. *Peace Corps* heeft het dorp gemeld geen nieuwe echtparen te zullen sturen omdat het Amerikaanse baptistische World Team (opvolger van WIM) al ter plekke aanwezig is.

<sup>78</sup> In het dorp Paloemeu wonen zo'n 200 Trio en Wayana samen; een deel is met elkaar vermengd. Pileuwimë, ook bekend als Apetina, naar de in 1975 overleden leider, is overwegend Wayana, met veel ingetrouwde Trio. De Wayana van Pileuwimë en Paloemeu hebben geregeld contact met de mensen aan de Lawa; ze ontmoeten elkaar op Bijbelconferenties, tijdens bezoeken over en weer of tijdens een verblijf in Paramaribo; of ze wisselen berichten uit via de radiozender. Ook worden brieven met piloten meegegeven; een aardig resultaat van de alfabetiseringsactiviteiten van de zendelingen.

al de verdeling van macht en rijkdom, aan de kaak werd gesteld door een *pīyai* en zijn volgelingen.

#### 4.2.1.1 Een tegenreactie; de Wayanaprofeet

Als reactie op de activiteiten en intensieve bemoeienissen van de Amerikaanse zendelingen ontstond in het begin van de jaren zestig bij de Wayana een nieuw ritueel dat Butt Colson (die de Surinaamse bovenlandse Inheemsen in 1963 bezocht) een *prophet cult* noemt.<sup>79</sup> Hurault (1968: 147), Chapuis (1998: 949-959) en Chapuis & H. Rivière (2003: 919-920) besteden in hun werken aandacht aan deze cultus op basis van het materiaal van Butt Colson. Kloos oppert dat de cultus tekenend is voor het verzet van de Wayana tegen de invloed van de zending (1972: 355).<sup>80</sup> Dit komt overeen met de observaties van Whitehead (2001: 235-236), die stelt dat de sjamanistische ‘doodcultus’ *kanaimà*, net als de ‘Alleluia prophecy’, waaraan de Wayanategenreactie doet denken, ‘becomes a radical force for re-ordering society in the face of change’. Een dergelijke cultus geldt als een teken van etnische authenticiteit en bewijs van de vitaliteit van de eigen tradities (Id.).

De leider van deze cultus was een getalenteerd *pīyai*, de toen ongeveer dertigjarige Pidima, die claimde dat hij gedurende de nacht sprak met Aramawali, de grote geest van de hemel.<sup>81</sup> Aramawali had Pidima in zijn dromen verteld dat hij een ‘hemelboot’<sup>82</sup> naar beneden zou sturen om de Wayana op te halen die in hem geloofden. Hij zou hen naar de hemel brengen waar allen gelukkig verder zouden leven. Pidima had grote invloed op de Wayana, deels door zijn verbazingwekkende voorspelling en deels door zijn persoonlijkheid. Zijn invloed ging zover dat tijdens gemeenschappelijke maaltijden niemand begon met eten totdat Pidima zei: ‘eet!’. Wanneer hij ‘ophouden’ zei, stopte iedereen, of ze nu klaar waren met eten, of niet, schrijft Butt Colson.

De Aramawalicultus beïnvloedde al snel vele aspecten van het Wayanaleven. Pidima bedacht met voortvarendheid nieuwe liederen en als het dansseizoen naderde, paste hij de traditionele danspassen en kostuums aan om Aramawali’s boodschap te kunnen uitdragen en integreren in de Wayanacultuur. Hij construeerde bovendien hoge duikplanken waarvan de Wayana met enige regelmaat in de rivier sprongen, als een soort doopszegening. De hemelboot zou komen wanneer de Wayana zouden ophouden bang te zijn. Het was vanwege hun angst dat zij tot dan toe de kennis van de witte man moesten ontberen, zo verkondigde Pidima de boodschap volgens Butt Colson.

De zendelingen aan de Surinaamse zijde waren uiteraard *not amused* met dit gebeuren; zij waren geïrriteerd over de voortgang van de oppositiepartij stroomopwaarts, schrijft Butt Colson.

Zij analyseerde het waargenomen fenomeen als volgt: ‘Het was op een aandoenlijke manier duidelijk dat de tribale zelfverzekerdheid ondermijnd werd door het contact met een rijkere en machtigere cultuur [de Amerikaanse zendelingen]. De Aramawalicultus leek een poging om dit oncomfortabele gegeven “te neutraliseren”.’

Als reactie op dit artikel van Butt Colson schreef Schoen, destijds als zending actief in Kawemhakan:

<sup>79</sup> Voor de weergave van deze cultus put ik uit het artikel van Butt Colson dat in *The Sunday Times* van juli 1964 verscheen (p. 33 van 1964b), compleet met schetsen van de hemelboten. Butt Colson was tijdens haar onderzoek in Guyana op soortgelijke verschijnselen onder de Inheemsen gestuit en beschreef deze Inheemsen als ‘the Alleluia Indians’ (zie onder andere Butt Colson 1998; Staats 1996).

<sup>80</sup> ‘It seems, however, that the Waiyana offer more resistance than the Trio [...] it is perhaps significant that among the Waiyana a religious protest movement has occurred’ (Kloos 1972: 355).

<sup>81</sup> Aramawali (e) = Arama – soort bij / -wa = ik ben / -le = precies; ‘ik ben precies als de bij Arama’.

<sup>82</sup> Oudere Wayana noemen een vliegtuig nog altijd een *kanawa-īmē*; een hele grote boot; een boot van opvallend grote afmetingen.

‘Natuurlijk, Inheemsen van zowel stroomop- als stroomafwaarts bezochten ons [sic] dorp, raakten geïnteresseerd, maar bleven nooit lang genoeg om adequaat onderwezen te kunnen worden. Als resultaat keerde een man met een behoorlijke dosis initiatief, Pidima, terug naar zijn dorp stroomopwaarts en voerde daar enkele maanden ceremoniën uit naar het voorbeeld van de kerk op ons dorp. Woorden van de christelijke liederen die zij zich niet geheel konden herinneren werden nagedaan en vergezeld met typische Wayanadanspatronen. Activiteiten voorbehouden tot Wayana-initiatieceremoniën werden ook gebruikt, zoals het dansen op een plank in het centrale deel van het dorp. Seksuele praktijken werden ook aangemoedigd onder de weinige [...] volgelingen van de cultus. Dooprituelen werden uitgevoerd en vergezeld door een gezamenlijke sprong in de rivier van een geïmproviseerde steiger op aanwijzing van de leider. Dit duurde slechts een periode van een paar maanden, waarna het in zijn geheel ophield te bestaan en enkele van de participanten sindsdien werkelijk zijn bekeerd tot het christendom.’<sup>83</sup>

Pidima, een intelligent en creatief persoon, woonde toen ongeveer een uur stroomopwaarts van Kawemhakan, aan de Franse kant. Hij leeft nog en is inderdaad een indrukwekkende persoonlijkheid. Hij is nog steeds *pīyai* en een specialist op het gebied van de Wayanacultuur.<sup>84</sup> Pidima is leider van belangrijke ceremoniën, ook bijvoorbeeld bij het initiatieritueel de *ēputop*. Tegelijkertijd noemen de Wayana hem gekscherend *ahpan tamu*, ontzettende leugenaar.<sup>85</sup> Toch hebben zij een enorm ontzag voor hem. Pidima lijkt de enige Wayana te zijn die zich tegen de veranderingen heeft verzet. Hij onderscheidde zich hiermee van de mensen in Kawemhakan, die de zending over het algemeen omarmden. De Aramawalicultus is een prachtige illustratie van de gedeeltelijke overname van een nieuw en vreemd ritueel, naar eigen inzicht geïnterpreteerd en vermengd met eigen culturele gebruiken.

*Figuur 4.7 De ‘profeet’ Pidima*



*Bron: Bruijning & Lichtveld 1957*

<sup>83</sup> Uit een persoonlijke brief van Ivan Schoen aan Harold Turner van de Universiteit van Aberdeen, die ik heb verkregen via correspondentie met Dr. A. Butt Colson.

<sup>84</sup> Opmerkelijk in dit verband is dat Hurault, die met hem heeft samengewerkt, liederen heeft opgenomen waaronder de *kalau*. Momenteel worden die vertaald. Althans, er wordt een poging ondernomen zijn *kalauteksten* te vertalen, maar het heeft er alles van dat Pidima de banden van Hurault heeft volgezongen met een eigengemaakte tekst, op *kalaumelodie* (zie verder Camargo & H. Rivière 2001). Persoonlijke mededeling Eliane Camargo, Rotterdam, 22 oktober 2004.

<sup>85</sup> *Ahpe* = niet waar, *ahpe-la* = niet niet-waar/waar, *ahpan* = leugenaar, *tamu* = grootvader; de baas van alle leugenaars; een hele erge leugenaar.



Een syncretische, messianistische beweging waarin overeenkomsten herkenbaar zijn met soortgelijke bewegingen in Zuid-Amerika, zoals beschreven door Metraux (1967: 37-38): de rol van de sjamaan, de droom, de paradijselijke staat, de onsterfelijkheid; en de begeleiding van het ritueel door zang en dans.

Deze beweging aan de Lawa toont eveneens gelijkenis met een *cargo cult*.<sup>86</sup> *Cargo cults* zijn revitaliserende bewegingen. Zij kunnen ontstaan wanneer Inheemse volken regulier contact hebben met geïndustrialiseerde volken, maar hun welvaart, technologie en levensstandaard ontberen. Een soortgelijk succes wordt beoogd door de gebruiken van dat 'rijkere' volk te kopiëren en hun symbolen te manipuleren (Kottak 2000: 324). *Cargo cults* komen op verscheidene plaatsen ter wereld voor; vaak wordt een schip, in later tijden een vliegtuig, in het ritueel gebruikt om daarmee de komst van goederen, welvaart en rijkdom, aan te duiden. Een *cargo cult* is een religieus antwoord op de expansie van de mondiale kapitalistische economie (Id.: 326).

De aan de Lawa werkzame Amerikaanse zendelingen deden niet anders dan heen en weer vliegen tussen de Lawa en Paramaribo. Met elk vliegtuig arriveerde een nieuwe lading goederen in het dorp. De organisatie was perfect. Het geloof in een hemels wezen en het daaraan gerelateerde doopritueel, alsook sterk leiderschap, stonden daarvoor garant, zo moet Pidima hebben geredeneerd.<sup>87</sup>

Anapaikë, leider bij de gratie van de zending en personificatie van de nieuwe tijd, en Pidima, gevierd *pïyai* en hoeder, tegelijkertijd innovator van de Wayanacultuur, kwamen hiermee enige malen tegenover elkaar te staan. Anapaikë riep iedereen op de zendelingen te volgen; Pidima vroeg zijn eigen volgelingen niet naar (kerkdiensten op) Kawemhakan te gaan (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003: 954), maar bij hem – aan de Franse kant – te blijven. De cultus doofde na enige maanden uit, waarna het 'gewone' leven werd hervat, ook door Pidima zelf.

### 4.3 Nieuwe relaties, nieuwe behoeften, andere levensstijl

Nadat de WIM haar alfabetiseringstaken aan Surinaamse zijde had voltooid, zetten de verpleegkundigen in dienst van de MZS, die lokale personen moesten opleiden tot polihulp en Gezondheids Assistent (GZA), dit werk voort. Vanaf de onafhankelijkheid (1975) nam de Surinaamse overheid de financiering van het medische werk in het binnenland op zich.<sup>88</sup> Tijdens het opleiden van mensen uit de Wayana- en Triogemeenschappen ontstond de behoefte aan onderwijsbevoegde krachten. Die werden aangezocht en aangesteld, ook vanuit Nederland. Sindsdien ontwikkelde zich het typische MZS-onderwijs. En zo kreeg Kawem-

<sup>86</sup> 'Postcolonial, acculturative religious movements, [...] that attempt to explain European domination and wealth and to achieve similar success magically by mimicking European behavior' (Kottak 2000: 331).

<sup>87</sup> Een geheel andere reactie in dit kader is het verhaal van de Triokapitein en *pïyai* Tëmenta. Toen de zendelingen zich op Paloemeu vestigden, verboden zij alle rituelen van de Trio. Zij lieten Tëmenta zijn *malak*, 'gewijde' ratelaar, in de rivier gooien. 'Daarom kun je sindsdien het water van de rivier bij het dorp Paloemeu niet drinken, dan word je ziek.' Tëmenta had een reden om naar de zendelingen te luisteren: zijn vrouw was ziek, het *pïyai*werk kon haar niet helpen. 'De Bijbelmensen gingen toen bidden en vervolgens werd zij beter.' Toen zag Tëmenta dat de god van de blanken sterker was. Nadat hij zijn *malak* in de rivier had gegooid, was hij zeer verdrietig en ook bang omdat de geesten boos zouden kunnen worden. Zijn zoon zou anders de *malak* hebben overgenomen. Zijn vrouw bleef leven en Tëmenta was tot aan zijn dood kapitein van het dorp Tëpu. Interview met Tëmenta samen met Dr. E. Carlin, tijdens zijn verblijf in het ziekenhuis in Paramaribo, 2000.

<sup>88</sup> Sinds die tijd stelde het ADB geen gelden meer ter beschikking aan het medische werk van de MZS. Het Surinaamse ministerie van Onderwijs en Wetenschappen MINOW (nu MINOW/MINOV = ministerie van Onderwijs en Wetenschappen/Volksontwikkeling) nam sinds 1978 een post op in zijn landsbegroting voor subsidie aan de MZS. In 1985 startte het ADB een afbouwschema dat bepaalde dat in 1989 voor het laatst een bijdrage van het ADB verkregen zou worden; MINOW werd verzocht de financiering van de MZS geheel over te nemen, mits het MZS-onderwijs aan de voorwaarden van het MINOW voldoet.

hakan naast een *airstrip* en een polikliniek in het begin van de jaren zeventig ook een school. De gebouwen stonden, vanwege de bevoorrading via de lucht, direct bij de *airstrip* en op gepaste afstand van de Wayanahuizen. Ook de zendelingen bouwden een onderkomen voor zichzelf; een groot houten huis aan de hoge oever bij de rivier met een magnifiek uitzicht over de Lawa.

In de jaren zeventig legde de overheid een steiger bij het dorp Kawemhakan aan. Een deel van de fundering is onder de oeverbegroeiing nog altijd zichtbaar. Men boorde eveneens een waterbron aan op een achter het dorp gelegen berg. Van daaruit voerde een waterleidingssysteem het water naar het dorp en werd het via een net met tappunten gedistribueerd. De aanleg van de waterleidingen en de bijgaande voorzieningen werd gefinancierd door de stichting ‘Paasweldadigheidszegels’, en behoorde tot hetzelfde project als waaruit de dorpen van poliklinieken werden voorzien (Findlay 1976: 52). Er werd een lichtmotor geïnstalleerd met een elektriciteitsnet. Alle huizen in het dorp kregen een lichtpunt.

Eveneens in de jaren zeventig liet een Surinaamse minister een Bruijnzeelhuis op hoge neuten bouwen als buitenverblijf waar hij – zo vertelden de Wayana – vrouwen kon ontvangen. Toen de Wayana deze toestand zat werden en zich daarover beklagden, gaf hij het huis aan hoofdkapitein Anapaikë.<sup>89</sup>

Toen de MZS onderwijs ging geven, betaalde het ADB ook de kosten daarvan. Door het ADB uitgezonden leerkrachten deden het werk.<sup>90</sup> Men bood een beperkte en aparte vorm van onderwijs aan, met speciaal daarvoor ontworpen lesmateriaal. De MZS besefte dat het ‘opvoeren’ van het onderwijsniveau niet noodzakelijk de juiste resultaten voor de gemeenschap zou hebben. ‘Beperking van het onderwijsniveau zal de leerlingen zaken onthouden, waarvan wij menen dat zij er in hun leefsituatie niets aan hebben, zonder dat wij hen anderzijds toerusten met zaken waar zij in die situatie wel genoeg aan hebben’ (MZS 1971). Wel een beetje ‘bij(be)schaven’, maar verder moesten ze vooral daar in het verre binnenland blijven wonen en hun eigen leven blijven leiden, zo luidde het devies.<sup>91</sup>

In de zuidelijke dorpen kwam het onderwijs dan ook niet verder dan een vergelijkbaar niveau van, in de meest gunstige omstandigheden, maximaal vierde klas lagere school in Paramaribo.

In 1975 kwam de eerste Surinaamse onderwijsmedewerker in dienst van de MZS; tot die tijd hadden alleen Nederlanders het werk gedaan.

De bemoeienissen aan Franse en Surinaamse zijde liepen nog altijd enigszins parallel, al hadden ze een heel verschillende achtergrond. Naast Hurault, latere onderzoekers (met name het echtpaar Grenand 1979, 1985a&b) en de Franse overheid, drukten enkele individuen hun stempel op de verdere ontwikkeling van de Wayana aan de Franse kant. Een van hen was de al genoemde Fransman André Cognat. Tijdens zijn eerste tocht naar Frans-Guyana, in 1961, belandde hij bij de Wayana nadat hij met zijn kano was omgeslagen in een stroomversnelling aan de Boven-Lawa. Bij zijn terugkeer rond 1963, hij was toen vijftientig jaar oud, werd hij onder de Wayana opgenomen –geadopteerd door Malavate, dorpsoudste van het dorp Granmanpassi en diens vrouw Umhewi (zie ook paragraaf 4.1). Cognat ging samenleven met een Wayanavrouw, Alasawani, en ‘werd’ Wayana (hij werd ‘ge-Wayaniseerd’); hij deed de *ëputop*, smeerde zich in met *onot*, droeg een *kamisa*,

<sup>89</sup> De overhandiging van de sleutel is heel officieel gegaan in aanwezigheid van alle dorpelingen en het destijds in het dorp woonachtige Nederlandse onderwijzersechtpaar (persoonlijke mededeling J. van den Enden, Kawemhakan, 1991).

<sup>90</sup> Uit dezelfde basis stamt het werk van Cees en Ineke Koelewijn, nog altijd actief via de stichting voor Bovenlandse Indianen Suriname (BIS) en een Triocounterpart in Tëpu, de Stichting Jaraware. Jaraware heeft via geld van de Nederlandse ambassade in Paramaribo een bibliotheek/studieruimte in het dorp laten bouwen. Deze stichting zorgt ook voor het onderhoud van het vliegveld. Er wordt gewerkt aan een Trio-Nederlands woordenboek. Recentelijk is het testament van Tëmenta gereedgekomen, een verzameling orale tradities. Tëmenta overleed in december 2002.

<sup>91</sup> Persoonlijk gesprek met MZS-onderwijscoördinator Ph. Delchot, Kawemhakan, 1991.

leerde de Wayanataal, jagen en vissen en nam een Wayananaam aan (Antecume). Cognat kreeg met zijn Wayanavrouw twee kinderen. De civilisatiepogingen wierpen letterlijk hun vruchten af.

Maar gaandeweg ging Cognat zich steeds meer met interne gelegenheden bemoeien. Hij kreeg daarvoor ook de ruimte van de Wayana: opnieuw op basis van reciprociteit. Cognat functioneerde aanvankelijk zelf als verpleegkundige, als tandarts, als huizenbouwer en als onofficieel vertegenwoordiger van de Wayana naar de buitenwereld (Devillers 1983: 66, 69). Later voorzag hij zijn 'eigen' dorp, Antecume pata, het voormalige dorp van Alukugranman Tolinga, van een polikliniek, een school, zonnepanelen, aandacht en subsidie, en beijverde hij zich voor werkgelegenheid onder zijn dorpelingen. Kortom, ook hij – een witte man – had de Wayana iets te bieden en was daarom meer dan welkom.

Diverse geïnteresseerden en avonturiers volgden Cognats verblijf onder de Wayana en brachten populaire uitgaven met kleurenfoto's op de markt (Aubert 1972; Layrac et al. 1994). Zo was er even sprake van een hype op het gebied van Inheemsens, met name de Wayana, in Frans-Guyana, de eerdere waarschuwingen van Hurault ten spijt. Cognat had daarvoor een boek over zijn eigen leven laten publiceren (1977).

Ook het kleurrijke tijdschrift *National Geographic* wijdde een artikel aan de Wayana. Een journalist reisde daarvoor in het begin van de jaren tachtig naar het dorp van Cognat en publiceerde een artikel met de kop 'What Future for the Wayana?' (Devillers 1983: 66-83).<sup>92</sup> Cognat waarschuwde haar al bij aankomst:

'Voor westerlingen zijn Wayana moeilijk om mee om te gaan. Op buitenstaanders maken wij [sic] een zelfzuchtige en onvoorspelbare indruk, en hebben wij de gewoonte om met iedereen en alles de spot te drijven – met onszelf, met onze vrienden en bovenal met vreemdelingen. Het is onze stijl van humor. Slechts een enkele buitenstaander kan het aan' (Id.: 73).

Cognat, als 'echte Wayana', verwoordde in een paar zinnen de identiteit van 'zijn' Wayana. Devillers bracht ook een bezoek aan enkele andere Wayanadorpen, waaronder het Franse Twenkë. Zowel Twenkë als Cognats Antecume pata bevond zich overigens in het beschermde deel van het gebied. De Franse Wayanadorpen Elahe en Aloïke vielen buiten die zone en werden sinds 1971 regelmatig door toeristen bezocht. Devillers gaf aan, conform de voorspelling van Hurault en Duchemin (1972), dat daar alcoholisme (met name *tafia*, zeer sterke Franse rum) en toerisme bedreigende elementen vormden voor de Wayanacultuur (1983: 80-81).<sup>93</sup>

De Fransen beschreven het Surinaamse Kawemhakan uitsluitend in negatieve bewoordingen. Zo trof Devillers tijdens haar verblijf daar de Wayana in 'een ultieme vorm van degradatie aan':

'Waarschijnlijk de ergste illustratie van invloed van buitenaf op het traditionele Wayanaleven, vond plaats op nieuwjaarsdag op Anapaikë, een dorp op de Surinaamse oever van de Marowijnerivier. Ik voegde me daar bij zo'n 200 Wayana, die waren bijeengekomen uit andere dorpen voor een driedaags festijn dat het meest vreselijke van de buitenwereld scheen te hebben geleend. De nieuwste hardrockhits denderden oorverdovend vanuit drie vermaakholen vol met jonge Wayanamannen en -vrouwen, die wiegelden en gebaarden als poppen gehuld in T-shirts en jeans, met donkere zonnebrillen en Afrokapsels' (1983: 83).

<sup>92</sup> De schrijfster verblijft bij Cognat op Antecume pata; onder de indruk van haar gastheer schrijft zij: 'adopted son is true Wayana'.

<sup>93</sup> 'Here [in Aloïke en Elahe] increasing numbers of tourists regularly descend on the villages' few families and behave like visitors in a zoo. They bribe the bare-breasted women to pose for pictures with them [...]. The effect on the Wayanas is one of degradation [...]' (Devillers 1983: 80-81).

Roy Little, de toenmalige zendeling, vierde zijn kerst en nieuwjaarsdag in Florida. De Wayana zagen kennelijk hun kans schoon om zich weer eens flink uit te leven, daarbij geïnspireerd door wat zij in de stad en onder de Aluku hadden waargenomen.

De auteur en andere aanwezige Fransen in het gebied verfoeiden unaniem de invloed van buitenaf op de Wayana. En weer werden zij als slachtoffers geportretteerd; met name die aan de Surinaamse kant. Hurault, die op zich enthousiast was over de geboden medische zorg en de alfabetisering op Kawemhakan, gaf aan dat ‘cette action s’accompagne malheureusement d’une lutte délibérée contre la coutume’ (1968: 7).

*Figuur 4.8 Kerkgangers voor de kerk van Kawemhakan*



*Foto: Ikiné Makalena*

Als antwoord op de slotvraag van de journalist van *National Geographic* welke toekomst er was voor de Wayana, hoe zij de morele en psychologische stress die de buitenwereld op hen uitoefende, zouden kunnen weerstaan, vertelde Cognat in navolging van Hurault (1968):

‘zolang we onze tradities als de *marake* [*ëputop*, het steekritueel; KB] blijven uitvoeren, zullen we onze identiteit en spirituele kracht behouden. De dag dat het steekritueel verdwijnt, die dag zal het einde van de Wayana’s betekenen’ (Devillers 1983: 82).

Een uitspraak om in gedachten te houden.<sup>94</sup>

Ook de Franse televisiezender toonde interesse voor deze bijzondere landgenoot in het verre oerwoud van het *Département d’outre-mer*, het overzees gebiedsdeel, en zo werd in de jaren zeventig een TV5-serie rond Cognat opgenomen. In een van die uitzendingen bracht een filmploeg onder begeleiding van Cognat een bezoek aan Kawemhakan. Een korte weergave: de avond is gevallen, er zijn veel mensen in het dorp; er blijkt een ritueel gaande te zijn. Het is een rouwritueel in verband met het overlijden van kapitein Kaitawalë, de broer van Anapaikë, schoonzoon van *kuni* Mokolepka en vader van Ipomadi Toko. Cognat geeft een toelichting op het gebeuren voor de camera: het ritueel had al eerder moeten plaatsvinden maar dat kon niet vanwege de aanwezigheid van Roy Little, de Amerikaanse zendeling in Kawemhakan. Little, zo vertelde Cognat, was er nu niet en de

<sup>94</sup> Op de *ëputop* kom ik in hoofdstuk 5 terug.

Wayana maakten van de gelegenheid gebruik om op de juiste Wayanawijze afscheid te nemen van hun overleden kapitein.

Op de film is te zien hoe de mensen huilen, hoe ze *umani* – een op speciale manier bereide cassavebier – drinken, hoe ze zich insmeren met *onot* en hoe de haren van de directe familieleden worden geknipt; alle traditionele handelingen bij een rouwplechtigheid (zie ook De Goeje 1941; Hurault 1968). De aanwezigheid van de zendelingen en het verloren gaan van de traditionele rituelen was de Franse overburen, met Cognat in de voorhoede, en gesteund door de Grenands en Hurault, altijd een doorn in het oog. Cognat benadrukte dit ook voor de camera. De kijker krijgt een wrange smaak in de mond bij de beelden van Kawemhakan; gesuggereerd wordt dat de mensen volledig onderdrukt zijn, uitgebuit worden en als passieve slachtoffers hun lot ondergaan. Dit in tegenstelling tot het Wayanaleven aan de Franse kant.

Enkele bezoekers van Cognat en zijn Wayana maakten ook een uitstapje naar Suriname, zoals Bruwier (1991), die een film maakte van zijn reis ('Indios Adios'). Deze Bruwier trok in juli 1975 door het Surinaamse en Frans-Guyanese binnenland. Over de Lawa varende, op weg naar het dorp van Cognat, maakte hij een tussenstop in Kawemhakan. Hij schreef:

'de organisatie van de plaats, die in handen van de predikanten is, verschilt sterk met die op de Franse oever. Het is een soort agglomeratie. De traditionele indeling rond een centraal punt is afgeschaft. Het dorp strekt zich met ongeveer een kilometer lengte uit langs de rivier de Lawa, met als hart van de activiteiten het minuscule vliegveld van gras, waar kleine vliegtuigen richting Paramaribo vertrekken. Er hangt een vreemde sfeer. Er doorheen lopend voel ik me beïnvloed. Ik zoek de "Toukishipan", de traditionele plaats, het huis van de feesten, dat zich normaliter in het centrum van het dorp bevindt, maar ik vind het niet. Het is afgeschaft, onnuttig bevonden aangezien de feesten verboden zijn, en het samenkomen op een centrale plaats moet worden voorkomen. Zo hebben de predikanten van de West Indies Mission besloten. Ik wil dit dorp zo snel mogelijk verlaten' (naar Bruwier 1991: 81).<sup>95</sup>

Aan het slot van zijn boek verzucht hij: 'Helaas voor Suriname zijn het de protestante sekten die er heersen. Zij zijn vaak niet anders dan handlangers van grootmachten of multinationals' (Id.: 170). Over Cognat laat hij zich, niet geheel onverwachts, beduidend positiever uit.<sup>96</sup> De verschillen tussen de Franse en de Surinaamse zijde van de Lawa zijn groot geworden.

Op het al even genoemde dorp Twenkë, ook bekend als Kulumuli, werd in 1973 de uit de Franse Elzas afkomstige Jean-Paul Klingelhofer gestationeerd als onderwijzer. Zijn vrouw Françoise zou er later een polikliniek opzetten. Op Twenkë bevond zich in de jaren tachtig nog de enige lagere school voor Wayanakinderen aan de Franse kant (met twintig leerlingen). Op deze school gaf (en geeft) men tweetalig onderwijs; door de Wayanataal te

<sup>95</sup> 'L'organisation du lieu tenu par des pasteurs est très différente de celle de la rive guyanaise. C'est une sorte d'agglomération. L'agencement traditionnel autour d'un point central a été supprimé. Le village s'étale sur près d'un kilomètre le long du fleuve Lawa, avec comme coeur de tout activité, le minuscule aérodrome de brousse d'où décollent des petits avions vers Paramaribo. Une ambiance particulière y règne. J'éprouve un malaise en le traversant. Je cherche le Toukishipan, lieu traditionnel, carbet des Fêtes, situé normalement au centre du village, mais je ne le trouve pas. Il a été supprimé, jugé inutile car les fêtes ont été interdites, et les rassemblements sur une place centrale se doivent d'être évités. C'est ainsi qu'en ont décidé les pasteurs de la West Indies Missions. Je veux quitter au plus vite ce village'. Bruwier bezoekt ook de andere door de WIM gestichte dorpen in het zuiden van Suriname, Kwamalasamutu, Tëpu en Apetina ('Apetina est un immense village Wayana de trois cents âmes...'; 1991: 44).

<sup>96</sup> Het aardige van dit alles vond ikzelf toch wel dat de Wayana van Antecume pata en die van Kawemhakan tegenwoordig zeer kritisch staan tegenover elkaar; zij verwijten elkaar dat ze zich door buitenstaanders (lees: Cognat versus de zendelingen) de les laten lezen.

incorporeren in het onderwijs blijft het gevoel voor traditionele waardesystemen behouden, zo legt Klingelhofer het gedachtegoed van Hurault (1972) aan journalist Devillers uit.

In de jaren tachtig zette het echtpaar Klingelhofer, naast hun dagelijkse werkzaamheden op school en in de polikliniek, een programma op voor souvenirproductie (zie ook Boven 1999a). Daarvoor richtten zij in de loop van de tijd ook een vereniging op: Culture Artisanat WAYana (Caway). Zij hoopten daarmee de Wayana, en dan met name de door activiteiten in de goudindustrie rond Maripasoula aangetrokken jongemannen, in de gelegenheid te stellen zich te ontwikkelen in een richting die de Wayanatradities in ere houdt en tegelijkertijd een vorm van werkgelegenheid en ontwikkeling biedt.<sup>97</sup>

Dit initiatief was deels een antwoord op de negatieve invloed van het tijdelijk werk op goudemplacementen of in de toeristenindustrie op de Wayana. In de jaren zeventig waren veel Wayanajongemannen ten prooi gevallen aan alcohol- en marihuanamisbruik.<sup>98</sup> Onder de paraplu van deze vereniging vonden diverse activiteiten plaats. Zo werd een productie- en verkoopnetwerk rond kunstnijverheid opgezet, er kwam een winkel voor de eerste levensbehoeften, de bevolking werd geregistreerd en een tweetalige publicatie van orale tradities vond plaats (zoals CAWAY 1992); benzine werd tegen een 'fatsoenlijke' (geen woeker)prijs verhandeld, een voetbalteam werd getraind voor deelname aan de regionale competitie en er werden huizen, in min of meer traditionele stijl, gebouwd. De dorpen vormden – en doen dat nog steeds, in tegenstelling tot de Surinaamse – een cirkel rond de *tukusipan* op het centrale plein. Voor de kunstnijverheidsproductie werden cursussen door oudere Wayana of Apalai georganiseerd. De opkoop van de producten gebeurde op Twenkë zelf. Het echtpaar Klingelhofer verzorgde de distributie naar Cayenne, waar overigens ook enige tijd een winkeltje heeft gestaan.

Wayana (en Apalai) deden in groten getale mee aan dit project, ook de Wayana van de Surinaamse kant, die hiermee, in die tijd, Franse francs verdienden. De Klingelhofers legden de lat overigens hoog: de aangeleverde producten werden nauwgezet 'gekeurd'; bij mankementen of slordigheden werden ze retour afzender gestuurd. Ter begeleiding van het werk werd via Caway een brochure (1988) uitgegeven. Deze werd ter verkoop aangeboden in Cayenne en gedistribueerd onder alle participerende Wayana. Er waren kleurenfoto's en tekeningen in opgenomen van diverse huisnijverheidsproducten, alsook illustraties van traditionele symbolen, voorzien van een korte begeleidende (Franse) tekst. De brochure heeft vooral gediend ter inspiratie van de Wayana zelf; soms werd er direct uit gekopieerd en leek de hele huisnijverheidsproductie op een heruitvinding van tradities ten behoeve van de toerisme-industrie. Toch bood het veel mensen een houvast, ook zeker degenen van Kawemhakan die door de binnenlandse oorlog vrij geïsoleerd waren geraakt en op deze manier zeker waren van een bescheiden inkomen. Bovendien werd de geldeconomie zo toegankelijk voor vrouwen en voor oudere mannen. Het echtpaar leidde enkele jongens en mannen op, waarna ze een bepaalde functie kregen binnen de vereniging. De jongemannen Tuwa, Takwali en Kupa spraken vloeiend Frans en waren goed op school. Kupa, bijvoorbeeld, mocht voor een vervolgopleiding 'collegè', naar Maripasoula, en werd betrokken bij diverse activiteiten met als achterliggende gedachte dat hij en de anderen de ontwikkeling van hun gemeenschap zouden moeten dragen.

Hoewel het programma enkele jaren goed gedraaid heeft, bleek al gauw dat de financiële beloning voor werk in de goud- of houtindustrie hoger, en dus aantrekkelijker, was voor de jongemannen. Caway had op een gegeven moment niet genoeg te bieden; althans niet

<sup>97</sup> Dit deel is geïnspireerd op een eerder, niet-gepubliceerd manuscript van Mirjam van Nie en mijzelf (1994).

<sup>98</sup> Er zouden zelfs hele plantages zijn geweest aan de Lawa, waarbij Aluku en Wayana samen betrokken waren.

meer voor de jongeren.<sup>99</sup> Daarnaast werd het echtpaar Klingelhofer beschuldigd van gebrek aan transparantie en een te nadrukkelijke aanwezigheid. Wayanajongeren wilden niet langer dat het Franse echtpaar bepaalde wat goed of slecht voor hen was; dit resulteerde in diverse conflicten. Caway bestaat ondertussen niet meer.<sup>100</sup>

Ook in Suriname besefte de MZS in 1986 dat zij samen met de bewoners van de zuidelijke Inheemse dorpen moest gaan kijken naar mogelijkheden om met behulp van natuurlijke hulpbronnen rendabele economische activiteiten te gaan ontplooiën. De aard van de behoeften en belangen van de MZS-doelgroep waren veranderd, zo constateerde de zending zelf. Deze behoeften en belangen bleken meer gericht op het verkrijgen en/of vergroten van maatschappelijke welvaart. Kawemhakan liep daarin voorop: 'In Kawemhakan, waar de behoeften en belangen zich het sterkst manifesteren in de richting van welvaartsverhoging, zijn door enkele individuele personen pogingen tot economische activiteiten ondernomen' (Cabenda 1986).<sup>101</sup>

De behoefte aan welvaartsverhoging was het resultaat van de jarenlange interactie met Aluku, goudzoekers, toeristen, avonturiers en de zending, maar natuurlijk ook ingegeven door de ontwikkelingen aan de Franse kant. En zo ontwierp de MZS enkele projecten, waaronder eentje op het gebied van paranoten voor Kwamalasangutu en eentje voor de teelt van mais voor popcorn in Tëpu; aan de Lawa werd de mogelijkheid onderzocht om producten als gember te telen en in Paramaribo te verkopen. Jaren eerder waren er al dorpswinkels gesticht op initiatief van de WIM. Via deze winkels werden diverse huisnijverheidsartikelen opgekocht en verstuurd naar Paramaribo voor verdere verkoop.<sup>102</sup> Het leverde de mensen enige inkomsten op, maar veranderde niets aan hun maatschappelijke welvaartsniveau, zo constateerde men.<sup>103</sup>

Als reactie op en wellicht ook geïnspireerd door de economische activiteiten van Caway, richtte Cognat enige tijd later de – nog altijd bestaande – Association *Yepe* (Mijn vriend) op, met behoudender doelstellingen dan die van Caway. De Fransen, met hun respectieve dorpen en verenigingen, concurreerden in zeker opzicht met elkaar en verfoeiden elkaars methoden. Terwijl de Klingelhofers de Wayana wilden begeleiden in hun contacten met de rest van de samenleving, trachtte Cognat hen lange tijd juist af te schermen van externe invloeden.

Zo heeft Cognat de Wayana lange tijd negatief geadviseerd over het Frans staatsburgerschap omdat hij vreesde dat de Franse nationaliteit het Wayana-zijn zou doen verdwijnen.

<sup>99</sup> Het Franse BRGM, Bureau de Recherches Géologiques et Minières, met een belangrijk centrum in Dollèn, heeft sinds de jaren zestig veel Wayana- (en Aluku)jongemannen, met name van de Franse kant, werk geboden (Boven & Van Nie 1994; zie ook Chapuis 1998).

<sup>100</sup> Het echtpaar Klingelhofer is begin jaren negentig geremigreerd naar Frankrijk en hoewel Caway onder leiding van Aima, kleinzoon van het eerdere 'opperhoofd' Janomalë, nadien nog even heeft bestaan, is het uiteindelijk door wanbeheer en corruptie failliet gegaan.

<sup>101</sup> De mondigheid van de bewoners van Kawemhakan werd door velen bevestigd. 'Een moeilijk dorp', zo werd het ook genoemd. Ook Findlay had al aangegeven dat er aan de Lawa meer problemen waren dan aan de Tapanahoni, vanwege de aanwezigheid van zoveel andere spelers.

<sup>102</sup> De winkel van de MZS aan de Verlengde Gemenelandsweg in Paramaribo, direct achter de Fernandesbakkerij, waar huisnijverheidsproducten werden verkocht, was bij velen bekend. Deze activiteiten hadden volgens de MZS echter niet het karakter van maatschappelijke ontwikkelingsprojecten. Op een gegeven moment heeft de MZS haar naam gewijzigd in Maatschappelijke Ontwikkeling Zuid-Suriname.

<sup>103</sup> 'Er heeft nauwelijks of geen opleiding en training van representanten uit de gemeenschap plaatsgehad. Als de MZS medewerker niet in het dorp is, staat de inkoop stil.' Een kritische zelfbeschouwing leverde de conclusie op dat de bestaansbasis van de MZS zou afhangen van het geloof dat de doelgroep in de stichting stelt. In de jaren tachtig taande dit. Vooral in Kawemhakan waren de mensen kritisch: 'dit is in feite de problematiek die zich in Kawemhakan thans voordoet en dit zal onvermijdelijk ook in de andere dorpen zich gaan voordoen als er geen verandering komt in het programma, dus in de methode'. Zo stond de stichting MZS in 1986 in haar relatie tot de bovenlandse Inheemsen op een keerpunt; men dacht na over ontwikkelingsrelevante bijdragen, over *ver-surinamisering* en afstemming met het nationale onderwijs (Cabenda 1986).



De Wayana kwamen hiertegen uiteindelijk zelf in opstand, omdat het volgens hen een beperking in hun rechten inhield.<sup>104</sup> Boumboum, de zoon van de aan het begin van dit hoofdstuk genoemde Malikaptë, liep hierin voorop. Op dit moment sijpelt de Franse ‘ambiance’ door tot in het Wayanagebied aan weerszijden van de Lawa; de *baguette* is er alom geliefd en via Franse postorderbedrijven en glossy’s als *Marie-Claire* en *Elle* blijven de Wayana goed op de hoogte van de Parijse mode. Ook de video/dvd-industrie (karate, porno) en Afrikaanse muziek uit de voormalige Franse koloniën (bijvoorbeeld uit Senegal) vinden in het kader van de globalisering hun weg naar Wayanaland. In feite gefaciliteerd door de nabijheid en aanwezigheid van de Fransen. De assimilatie aan de Franse cultuur, waartegen Hurault enkele decennia eerder zo ageerde, is ondertussen een feit.

Cognats dorp Antecume pata beschikt, net als Kulumuli, over zonne-energie, gesubsidieerde houten huizen, een polikliniek en een school. Cognat heeft een eigen winkel en verkoopt daar ook benzine. Met premies en salarissen stimuleerde hij een tijd lang de traditionele uitvoering van rituele feesten. Antecume pata doet het meest traditioneel aan, vanwege de door Cognat ingevoerde ‘plicht’ om tijdens rituelen en op school de *kamisa* te dragen en vanwege de immigratie van (traditionelere) Braziliaanse Apalai en Wayana.<sup>105</sup> Sinds Cognat het dorp Antecume pata stichtte, nam de stroom Wayana/Apalai-immigranten uit Brazilië toe. Migratie de andere kant op vindt, een enkel familie-uitstapje daargelaten, niet plaats. Over de relatie met Brazilië nog het volgende.

#### 4.3.1 Wayana/Apalai aan de Paru

In 1968 werd in Brazilië de stichting voor Inheemse volken, FUNAI (Fundação Nacional do Índio; [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)) opgericht, waarschijnlijk om de groeiende internationale kritiek op het (negatieve) Braziliaanse beleid voor de Inheemsen te pareren (Kloos 1974; zie over FUNAI ook Howard 2001: 44-45 en Campbell 1995: 68-85). FUNAI was de opvolger van het in 1900 door de Braziliaanse legerofficier Cândido Mariano da Silva Rondon opgerichte, maar door corruptie en misstanden in opspraak geraakte, *Serviço de Proteção dos Índios* (SPI) (Campbell 1995: 68).

Hoewel de Wayana lange tijd zowel aan de Jari- als aan de Parurivieren en hun zijkraken woonden (Coudreau 1893; Hurault 1968; Schmidt & Stahel 1942; Geijskes 1957; P. & F. Grenand 1979, 1985a) is de Jari momenteel onbewoond.<sup>106</sup> De Braziliaanse Wayana/Apalai die nog aan de Parurivier woonden, kwamen onder de hoede van de FUNAI. Wayana worden in Brazilië al lang niet meer apart van de Apalai genoemd, als gevolg van verregaande vermenging (zie ook Schoepf 1972, 1976, 1987; Morgado 1994; Morgado et al. 1996).<sup>107</sup>

Overigens hadden Wayana en Apalai aan de Paru sinds de jaren vijftig, de periode waarin aan de Litani- en Lawarivieren de overheidsbemoeningen met de Wayana ook sterk toenamen, maar waar de contacten met de Aluku al veel ouder waren, intensief contact met andere dan Inheemse bewoners van Amazonia, zoals *balattableeders* (rubbertappers) en notenzoekers (Schoepf 1972: 39).

<sup>104</sup> Cognat had altijd ingezoomd op de plichten, zoals de dienstplicht, die met het Frans-zijn ook op de Wayana van toepassing zouden worden. Hij was ook nog enige tijd betrokken bij een museumproject in Cayenne, waarvoor Wayanavorwerpen werden verzameld. Ook Mirjam van Nie en ikzelf verleenden enige tijd medewerking hieraan door artefacten en rituelen te fotograferen en te beschrijven. Zie R. & S. Price 1992 over dit museumproject.

<sup>105</sup> Anno 2006 is het dragen van een *kamisa* op alle Wayanascholen aan de Franse kant verplicht. *Kamisa* is van oorsprong overigens een Spaans woord (een lap katoen). Het traditionele schaamschort *weju*, gemaakt van onder andere boszaden en later van kralen, is gaandeweg verdwenen en wordt alleen nog voor de verkoop aan toeristen gemaakt.

<sup>106</sup> Zie ook kaart Amazon Conservation Team, 2003 ([www.amazonteam.org](http://www.amazonteam.org)).

<sup>107</sup> Bij het samengaan is de taal van de vrouw doorgaans de hoofdtaal, de intredende man neemt in principe de taal aan van de familie bij wie hij gaat wonen. Desalniettemin wordt het onderwijs op de dorpscholen alleen verzorgd in het Apalai en in het Portugees.



De Duitse ingenieur Rauschert verbleef in 1955 en 1956 onder de Wayana/Apalai (en zou daarna veelvuldig terugkeren; Rauschert 1967, 1994, 1997-1998) en merkte toen al op dat verscheidene van de Wayana/Apalaimannen met *caboclo*meisjes waren getrouwd. Door deze contacten hadden de Apalai en ook de 'Rukuyana' (Wayana), zo nam Rauschert waar, volkomen met hun traditie gebroken en waren zijzelf eveneens *caboclos*, landloze boeren, geworden (1967: 258). Een belangrijke constatering.

In een poging zaken nog ten goede te keren, creëerde FUNAI in 1970 het dorp Aldeia Bona aan de Boven-Paru voor de Wayana/Apalai. Dezelfde angst voor verdere verslechterring van de sociaal-culturele situatie, zoals Hurault (1968) die had geuit over de Wayana aan de noordzijde van het Tumukhumakgebergte, lag hieraan ten grondslag. Enige mate van acculturatie bewerkstelligen was het doel van het samenbrengen van de Wayana/Apalai in Aldeia Bona, waarbij zij tegelijkertijd een aparte plaats in Amazonia behielden. De FUNAI was van mening dat alleen in dergelijke reservaten de Inheemsen de garantie hadden op een vrijwillig, geleidelijk en begeleid proces van integratie (Kloos 1974: 51). Het is niet ondenkbaar dat de activiteiten van de zending in Suriname de Brazilianen hierbij hebben geïnspireerd.

In Brazilië leven de Wayana/Apalai in het FUNAI-reservaat vrij geïsoleerd en beschermd. Hun bestaan is in behoorlijke mate 'geregeld'.<sup>108</sup> De souvenirs die men er voor de verkoop produceert, worden via de onafhankelijke coöperatie Apitu (Associação dos Povos Indígenas Tumucumaque) aan de buitenwereld verkocht.<sup>109</sup>

Om het gebied te kunnen betreden, moeten bezoekers en onderzoekers eerst langs een 'ballotagecommissie' van de FUNAI, waarin overigens geen Wayana of Apalai zitting hebben.<sup>110</sup> De stichting wordt de laatste tijd regelmatig beticht van het ondersteunen van de goudmijnbouw en veehouders. Bovendien worden de FUNAI en haar beleid in toenemende mate gedomineerd door militairen en zijn zij deel gaan uitmaken van het nationale veiligheidsbeleid (Pansters 1992: 17).

Ondanks de door de FUNAI geboden en gecreëerde faciliteiten, was de trek van Wayana/Apalai naar het noorden, over het gebergte heen, zoals gezegd een tijd lang niet meer te stuiten. In 1972 werden nog slechts 110 Wayana/Apalai aan de Braziliaanse Paru- en Citarérvieren geregistreerd (Kloos 1972: 348). Aangetrokken door goederen en faciliteiten in het Europese Frans-Guyana en natuurlijk ook door de wens zich te voegen bij familieleden, van wie het merendeel op Antecume pata verbleef. Toen ontstond een opmerkelijke situatie. Terwijl de nieuwkomers aan de Lawa zich vergaapten aan de vele goederen en aan de andere, op de Franse school gebaseerde levenswijze, vormden zij een bron van traditionele cultuur waaraan de Franse (en Surinaamse) Wayana zich konden laven. De gemengde Wayana/Apalagroep werd geroemd om haar kennis van verhalen, liederen, magische planten en traditionele vaardigheden. Veel Wayana van de Lawa waren deze oude kennis 'vergeten'.

In dit hoofdstuk heb ik beschreven dat zich vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw in toenemende mate een bijzonder samenspel tussen verschillende actoren ontwikkelde. Kawemhakan werd een Amerikaans-baptische enclave terwijl aan de andere zijde Fransen min of meer hun eigen dorpen creëerden. Steeds meer toeristen kwamen langs, naast avonturiers, wetenschappers, en ook dierenhandelaren en eigenaren van houtbedrijven. Filmploegen, fotografen en journalisten volgden. In elk Wayanadorp gold op een gegeven moment een andere gedragscode, een andere stijl van leven, mede bepaald door (de nationali-

<sup>108</sup> Slechts één dorp is onafhankelijk: Orisimina aan de Amazonerivier, richting Manaus (persoonlijke mededeling Manfred Rausschert, Bonn, oktober 2000).

<sup>109</sup> Dezelfde organisatie heeft met het Amazon Conservation Team (ACT) samengewerkt aan het landkarteringsproject dat in januari 2003 werd afgerond.

<sup>110</sup> Persoonlijke mededeling Manfred Rausschert, Bonn, oktober 2000.

#### HOOFDSTUK 4

teit van) de buitenstaander die daar de scepter voerde. Het Wayanaleven kwam hiermee sinds de jaren vijftig in een enorme stroomversnelling. Het had een aanzuigende werking op de Wayana van Brazilië. De invloeden die sinds de jaren vijftig van belang zijn geweest in elke specifieke context, hebben de verschillen tussen Wayana op Franse, Surinaamse en Braziliaanse bodem prominenter gemaakt.

## 5. Kawemhakan; een spiegel van verandering?

De naam Kawemhakan verwijst naar de hoge oever waarop het oudere deel van het dorp stond.<sup>1</sup> Die hoge oever beschermde de dorpelingen tegen de hoge waterstand van de rivier tijdens de regentijd. In de Surinaamse volksmond staat het dorp bekend als Anapaikë, naar zijn inmiddels overleden granman. De Wayana zelf noemen Kawemhakan vaak kortweg Lawa, alsof alles waar de Lawa voor staat – dynamiek, etnische diversiteit, verandering – in dit ene dorp vervat is. Tot het begin van de binnenlandse oorlog, in 1986, was Kawemhakan, vanwege zijn grootte, zijn *airstrip* en contacten met de buitenwereld, het belangrijkste Wayanadorp aan de Lawa. Het gold lange tijd als modern, in elk geval als anders. Men kan Kawemhakan zien als de spiegel van de sociaaleconomische veranderingen die zich in de Wayanagemeenschap voltrekken. Ik wil in dit hoofdstuk die veranderingen bekijken en daarbij inzoomen op het dorp en zijn bewoners. Mijn eigen veldwerkmateriaal vormt hierbij het uitgangspunt.

### 5.1 Dorpsuiterlijk

Kawemhakan bevindt zich op 3°25 noorderbreedte en 54°1 westerlengte. Het ligt parallel en direct aan de Lawa, tussen twee grotere stroomversnellingen (*isoli*). Enkele heuvels, deels met dicht bos bedekt, afgewisseld door kalere plekken – de tuinen (kostgronden; *imë*) – waarop voedsel wordt verbouwd, bevinden zich direct achter het dorp. Daar is ook een kreek (*amat*), met drinkbaar water. Hoewel deze *setting* typerend is voor de Wayana, die sinds hun migratie uit Brazilië de vestiging langs grote rivieren prefereren boven het meer teruggetrokken bestaan langs kreek in het bos, en dan bij voorkeur te midden van vruchtbare gronden, doet het dorp zowel vanaf de rivier als vanuit de lucht in één oogopslag atypisch aan. Het is namelijk langgerekt in plaats van cirkelvormig zoals de vroegere dorpen en die aan de Franse kant (zie bijvoorbeeld Hurault 1968: 71).

Opvallend is ook het grote huis van de Amerikaanse baptisten vlak langs de rivier, apart van de overige huizen in de uiterste periferie van het dorp. Tijdens mijn verblijf gedurende de binnenlandse oorlog was het verlaten. Het zou dat daarna ook blijven. Verder vallen de groene *airstrip* – de laatste tijd netjes gemaaid – en de roodgeverfde polikliniek op.<sup>2</sup>

Aan het dorpspleintje staat het Surinaamse Bruijnzeelhuis van de in 2003 overleden Anapaikë, met vlaggenmast. Dit huis vormde in zijn eerste jaren (in de jaren zeventig van de vorige eeuw) een attractie door het stadse model, compleet met voor de Wayana toen onbekende attributen zoals een toilet, douche, *shutters*, verschillende kamers en een heuse keuken. Het verkeert sinds de jaren negentig in deplorabele staat. Plafondplaten hangen los, delen van de vloer zijn rot, vleermuizen hebben er massaal hun intrek genomen en het houtwerk aan de buitenzijde is afgebladderd.<sup>3</sup> Toen ik in 1990 in het dorp arriveerde, stond

---

<sup>1</sup> De dorpsnaam Kawemhakan komt wel vaker voor in de geschiedenis van de Wayana. *Kawe* betekent ‘hoog’ en *hakan* staat voor oever. Het dorp ligt op een hoogte van 84 meter. Dit bleek een zegen tijdens perioden van hevige regenval, zoals in mei 2006, toen veel lager gelegen dorpen in het Surinaamse binnenland onder water kwamen te staan.

<sup>2</sup> In 2005 is het vliegveld aanzienlijk verbreed en verlengd om grotere vliegtuigen te kunnen laten landen. Een en ander is gerelateerd aan de goudindustrie en de wens van de dorpelingen om daarvan te profiteren.

<sup>3</sup> De Franse Wayanadorpen beschikten overigens ook over een polikliniek en een school. Daar vielen de huizen van de Franse leerkrachten op door hun grote omvang en aparte opstelling.

het oude kerkgebouw er nog en werd het gebruikt, maar van het schoolgebouw waar eens uit Nederland uitgezonden onderwijzers hadden lesgegeven, was toen al weinig meer over. Onderdelen van de school en het meubilair bleken in diverse huizen te zijn hergebruikt. Blijkbaar hield met het vertrek van leerkrachten en zendelingen, gecombineerd met het gebrek aan aandacht van de overheid, ook het onderhoud van de met hen geassocieerde gebouwen op. Ook al waren die er voor ‘de gemeenschap’ neergezet.<sup>4</sup> De enige uitzondering vormde de polikliniek, die er door de voortdurende aandacht van de Medische Zending binnen het noodhulpprogramma voor Oost-Suriname ook tijdens de binnenlandse oorlog altijd keurig uitzag.

*Figuur 5.1 Luchtfoto's Kawemhakan*



*Foto's: eigen collectie*

Voor de kenners van Inheemse culturen valt nog iets anders op: in het dorp ontbreekt het typische Wayanagemeenschapshuis, de *tukusipan*.<sup>5</sup> Diverse buitenstaanders hebben het belang van deze traditionele, centraal in het dorp gelegen *tukusipan* opgemerkt (onder andere Hurault 1968; De Goeje 1941; Darbois 1956; Magaña 1992). Gezien dit grote belang in de Wayanacultuur is het niet verwonderlijk dat de *tukusipan* van Kawemhakan, net zoals die van het Wayanadorp Apetina aan de Tapanahoni overigens, door de Amerikaanse baptisten als ongewenst werd beschouwd.

Anno 2006 zijn in alle Franse Wayanadorpen nog steeds *tukusipan* te vinden.<sup>6</sup> Dat dergelijke huizen aan de Franse kant nog steeds aanwezig zijn en dat er subsidie beschikbaar is voor de bouw ervan, suggereert dat dit soort bouwwerk symbool staat voor het behoud van de traditionele Wayanalevenswijze. Des te opvallender is de afwezigheid van de *tukusipan* aan de Surinaamse zijde. Het geforceerde afscheid ervan betekende op Kawemhakan, net als in Apetina, dat er letterlijk geen ruimte meer was voor het uitvoeren van traditionele collectieve rituelen anders dan bijvoorbeeld het samen zingen en bidden in de

<sup>4</sup> De Wayana hoeven zich niet in te spannen om zoiets als een ‘kerkgebeuren’ te creëren, behalve aanwezig te zijn tijdens diensten. Maar als de zendelingen afwezig zijn, komt ook daar niet veel van terecht. Er is dus niet veel echte betrokkenheid bij de christelijke religie. In Guyana is het beeld anders. De Caraïben van de Baramarivier aldaar hebben een langere traditie in de westerse religie. Het missiewerk begon in de jaren dertig van de vorige eeuw en van buiten af is er niet te veel geld in gepompt. De mensen hebben zelf hun kerk gebouwd en staan elke maand een bepaald bedrag af. De kerk is nog de enige bindende factor in de gemeenschap en de gelovigen beleven hun religie intens. Er zijn perioden van vasten, men zingt en bidt vol overgave. Kortom, ze hebben zich de godsdienst eigen gemaakt. Het is een deel van hun identiteit geworden (mondelijke mededeling Marileen Reinders, Utrecht, 2000).

<sup>5</sup> Eind 1970-begin 1980 stond er nog wel een rond gemeenschapshuis op de hoge oever, maar dat is na verval niet vervangen (mondelijke mededeling J. van den Enden, Kawemhakan, 1991).

<sup>6</sup> In tegenstelling tot de zendelingen waardeerden de Fransen de cultuuruitingen van de Wayana over het algemeen positiever, al stond men bijvoorbeeld sceptisch tegenover de capaciteiten van de *pïyai*.

kerk. De kerk nam daarmee een deel van de tradities (vergelijk Koelewijn & Rivière 1987: 12-13) en van het collectieve leven ‘over’.<sup>7</sup>

Dat met de komst van zending of missie, al dan niet in combinatie met de overheid, een andere dorpslay-out en opbouw is ontstaan, met vele nieuwe elementen, is niet uniek in de regio. Århem, die onderzoek deed onder de Pirá-Pananá van Colombiaans Amazonia, vermeldt bijvoorbeeld:

‘Zendelingen, overheidsvertegenwoordigers, en door de zending opgeleide Inheemsen, allen propageerden de visie van het dorp als de motor voor progressie en welvaart [...] in tegenstelling tot de geïsoleerde, achtergebleven “maloca [rond het traditioneel Inheems gemeenschaps-huis; KB] vestigingen” (2001: 133).

En verder:

‘het patroon van verspreid liggende “maloca vestigingen” was verschoven naar een van nucleaire woonkernen, opgebouwd uit kleine eengezinshuizen in een variëteit van vreemde en niet-Inheemse stijlen en patronen’ (Id.: 135).

Er verschijnen dorpen met een ‘verdacht moderne lay-out en verschijning’ (Id.: 140), met een ‘overwegend lineaire vorm’ (Id.: 142).<sup>8</sup> Ook in Brazilië, onder bijvoorbeeld de Waiwai, zijn dergelijke veranderingen in dorpsopbouw beschreven: ‘de woningbouwstijlen in hedendaagse Waiwaidorpen vertonen een brede variatie aan stijlen en innovaties geleend van buitenstaanders; [...] huizen gebouwd op palen zoals die van de missionarissen enzoovorts’ (Howard 2001: 97). Zo ook in Kawemhakan aan de Lawa. De oude dorpsopbouw maakte plaats voor veel individuele variatie. Elk huis (*pakolo*) ziet er nu verschillend uit, mede afhankelijk van degene die het bewoont.<sup>9</sup>

Hoewel de huizen van de Wayana grotendeels gebouwd zijn van hout en andere bosproducten – diverse houtsoorten voor posten en dwarsbalken, palmbladeren als dakbedekking, lianen om delen aan elkaar te bevestigen – hebben de meeste mensen, met name zij die af en toe over geld beschikken, een met platen zink bedekt dak. Dat is daarmee tevens een statussymbool. Begin jaren negentig had de meerderheid in Kawemhakan al zo’n ‘modern’ dak, in tegenstelling tot de dorpen aan de Franse kant, waar zinkplaten vanwege de Franse nadruk op tradities eigenlijk taboe zijn, of tot huizen in andere delen van het Surinaamse binnenland, waar de benodigde financiële middelen voor de aanschaf en het vervoer van zinkplaten ontbreken.

De huizen op Kawemhakan volgen in enkele gevallen de stijl van Paramaribo. Ze zijn gebouwd op hoge neuten (posten) en hebben soms een balkon, een deur(opening) of raamopeningen, zonder glas overigens. Opvallend aan de Franse zijde is dat alle huizen ’s avonds licht hebben dankzij de zonnepanelen in de dorpen. Ook zijn er enkele verlichte punten op het centrale plein en langs de bredere paden, waardoor de dorpen een heldere uitstraling hebben en goed te onderscheiden zijn van het omringende bos. Kawemhakan daarentegen is sinds de binnenlandse oorlog steeds vaker in volledige duisternis gehuld.

<sup>7</sup> In 2000 bleken de dorpelingen een gemeenschappelijke ruimte te missen. Zij creëerden toen, met behulp van platen zink en houten palen met bankjes daartussen, een gemeenschappelijke ruimte. De Wayana dronken in deze ruimte gezamenlijk *kasiri*, terwijl uit een cassetterecorder stichtelijke muziek – in het Wayana – klonk. Zij hadden veel plezier en vertelden elkaar verhalen. Het leek alsof de oude *tukusipan* door een nieuwerwetse variant was vervangen met als doel de sociale relaties in het dorp te onderhouden tussen de verschillende Wayanafamilies, maar tegelijkertijd ook met Kan, de Wayananaam voor de westerse god.

<sup>8</sup> In deze dorpen is eveneens een prominente plek gereserveerd voor een kerk, school en polikliniek (Århem 2001: 139, 141, 143).

<sup>9</sup> Zie verder over Wayanahuizenbouw en benamingen Chapuis 1998 en Duin 2005b. Over vroegere stijlen en huizenbouw zie De Goeje 1941. Over naburige volken zie met name Wilbert 1986.

Doordat er sindsdien geen brandstof in het dorp aanwezig was – vóór de oorlog werd die met enige regelmaat aangeleverd door de overheid – kon de dieselgenerator 's avonds niet draaien. Vóór de oorlog was het er minder duister, zo stelden mijn informanten.

*Figuur 5.2 Traditionele huizen op Kawemhakan*



*Foto: eigen collectie*

Aangezien vele Wayana van Kawemhakan de beschikking hebben over een buitenboordmotor, eventuele vaten benzine, misschien een grasmachine of een kettingzaag (*styl*, genoemd naar het merk motorzaag) staan hier en daar kleine schuurtjes, ook *magasin* genoemd, die met een hangslot kunnen worden afgesloten. Op de begraafplaats, op zich een fenomeen van recente datum<sup>10</sup>, bevinden zich graven met kleine huisjes, precies zoals dat in Paramaribo gebruikelijk is (zie verder over dood en begrafenis De Goeje 1941; Chapuis 1998).

Toen ik voor het eerst op Kawemhakan arriveerde, per korjaal vanuit het Franse dorp Twenkë, was dat nog ten tijde van de binnenlandse oorlog, in 1990. Het gras op de *airstrip*, de bomen en de struiken eromheen stonden hoog; er waren eigenlijk geen vliegtuigen meer geland sinds het dorp door een groep Brunswijkstrijders in 1989 gebruikt was als oefenterrein. De zeer gedifferentieerde en deels stads aandoende bouwstijl van de huizen viel onmiddellijk op. Ik was gewend aan de met subsidie in traditioneel eenvormig opgetrokken stijl aan de Franse kant of de bescheiden huisjes met daken van palmblad die ik tot dan toe had gezien.<sup>11</sup> Ook de manier van kleden en van lopen en bewegen leek hier anders dan aan de overkant van dezelfde rivier.

Mijn eerste verblijf op het dorp vond plaats circa dertig jaar na het begin van de zendingsactiviteiten (zie hoofdstuk 4). Als getuige daarvan stond in 1990 nog het magazijn overeind, een houten schuur die als opslagplaats diende, vlakbij de *airstrip* en de polikliniek. Daarin bevonden zich in oude, door de tropische vochtigheid verroeste kaartenbakken door ongedierte aangetaste kaarten met Wayanawoorden erop, oude kleurprenten van Jezus en diverse Bijbelboeken, alsook de frames van stencilmachines waarmee de Bijbelboeken waren geproduceerd.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vóór de kerstening werden de Wayana overwegend gecremeerd (zie De Goeje 1941).

<sup>11</sup> In 1986-1987 en begin 1990.

<sup>12</sup> Er was heel wat geschreven materiaal te vinden in het dorp. Allereerst natuurlijk het Nieuwe Testament: *Helë Kan Pampilan*; *Kan Nimoipotom Ihjan* (I. & D. Schoen 1979a). Voorts *Tulakanem Pampilan* (Wegwijs in het Wajana) en *Instructions for Taking Medicine and Therapy* ter begeleiding van het werk

Af en toe had het magazijn dienstgedaan als bioscoop. Publiekstrekkers zoals de Disney-film 'Jungle Book' waren er gedraaid; de hoofdpersoon Mowgli bleek vanwege zijn leven in de 'jungle' en zijn *kamisa* zeer herkenbaar te zijn geweest voor de Wayana. De films over het leven van Jezus, *Jesu*, hadden echter de meeste indruk gemaakt.<sup>13</sup> Vele kerkliederen bleken – in de Wayanataal – bekend. Een groot aantal kinderen werd in die periode vernoemd naar Bijbelse personen, al dan niet aangepast aan het Wayana of soms Sranan-tongo. Zo kon het gebeuren dat je aan de Surinaamse zijde van de Lawa Wayana ontmoette met namen als Noah, Mosei, Josepi, Agnes, Timothy, Naomi, Magda, Esajas, Sondu (zonde), Martha, Rebecca of Paulus.<sup>14</sup>

Net als met uiterlijke verschijningsvorm of bouwstijl, is ook naamgeving een manier om aan te geven dat je op de hoogte bent van wat er in de wereld te koop is; een resultaat van interactie tussen Wayana en anderen. Het was duidelijk dat de Wayana van dit dorp uitbundig etaleerden wat ze op andere plaatsen buiten hun gebied hadden waargenomen en interessant genoeg hadden gevonden om over te nemen. Een manier van doen die typerend is voor de niet-aflatende honger naar vernieuwing en verbetering, voor de flexibele aanpassing, om zo het leven te verrijken en nieuwe kracht in te blazen.<sup>15</sup> De kerk was hiervan feitelijk ook een voorbeeld.

Maar tegelijkertijd was het duidelijk dat het dorp problemen kende op sociaal gebied; het aanzien van het dorp was chaotisch, met veel onkruid en afval. Opvallend was dat hoe meer geld er in een huishouden te besteden was, hoe meer rotzooi er rond het huis kon worden aangetroffen. Die varieerde van lege blikken en plastic flessen, kratten en batterijen, tot in onbruik geraakte apparaten zoals buitenboordmotoren of vriezers, oude benzinevaten en lege flessen smeerolie en hier en daar zelfs een fiets.<sup>16</sup> De aanblik was bovendien tekenend voor de desintegratie en het ontbreken van dorpsleiderschap. Ook zendelingen waren afwezig.

In Inheemse dorpen als die van de Wayana biedt slecht onderhoud en het prominent aanwezig zijn van onkruid om huizen, op paden en pleinen destructieve krachten de gelegenheid om rond te dolen.

---

in de polikliniek. In het dorp slingerden ook *Paramaribo, gezien door Sanëpë, Ririhpe, Sëresëruru en Kapai* en *Tarëno tamu inponopi panpira* door Keisi (Cees Koelewijn; vertaald naar het Engels en samen met Peter Rivière uitgegeven als *Oral Literature of the Trio Indians of Surinam*) en *Etï pëh kutatëo; Wame kuweitopkome*, een gezondheidsboekje, naar het Wayana vertaald door Klasien Vaalburg, de verpleegster die jarenlang op Kawemhakan verbleef.

<sup>13</sup> De Wayana zagen de films alsof het documentaires waren. Voor hen was dat reden om aan te nemen dat Jezus werkelijk bestaat. Hij was namelijk zichtbaar.

<sup>14</sup> Bij de Wayana is elk individu genealogisch traceerbaar en draagt het een naam die te herleiden is naar personen die in het verleden hebben geleefd. Jongeren hebben vaak namen van overleden voorouders; doorgaans zitten daar twee generaties tussen. Zo draagt eenieder iets van die voorouder in zich. Deze namen worden echter niet zomaar uitgesproken (zie Hurault 1968: 57-58). Daarnaast waren namen van naburige volken, zoals Akwaio en Wayarikule, of westerse (stadse) namen in trek: Alegria (naar de ijssalon in Paramaribo), Fanta, Sonja, Kevin enzovoorts. Ook Marronnamen zijn populair geweest, bijvoorbeeld Jankusun, of grote namen uit de Surinaamse historie, bijvoorbeeld Esset(d), naar Frank Essed (over naamgeving zie verder De Goeje 1941; Chapuis 1998: 674-689). Aan de Franse kant waren namen als Jean-Baptiste, Felix en Patrick populair.

<sup>15</sup> Howard (2001: 208) vermeldt over dit verschijnsel bij de Waiwai: 'These outside potencies are viewed as critical sources of vitality and energies necessary for social reproduction [...].'

<sup>16</sup> Het is een illusie te denken dat een 'natuurvolk' als de Wayana over een aangeboren milieubewustzijn zou beschikken, zoals in sommige kringen wel eens wordt verondersteld. Voor de afvalverwerking van de hiervoor genoemde nieuwerwetse artikelen hadden de Wayana geen andere oplossing dan te begraven of te verbranden, als ze daaraan al toekwamen. Afvalverwerking zou een verplicht thema in ontwikkelingsprojecten in het binnenland moeten zijn, of deel moeten uitmaken van het onderwijsprogramma.



*Figuur 5.3 Onkruid en chaos in het dorp**Foto: eigen collectie*

‘Netheid is vaak een metafoor voor orde, een actieve sociale gemeenschap, en de afwezigheid van [...] verwarring en destructief gedrag’ schrijft Howard (2001: 209). Het in het sociale leven van de Wayana noodzakelijke onderscheid tussen bos, tuinen en dorp was door het overal welig tierend onkruid vervaagd. Daardoor verkregen krachten uit het bos toegang en werd tegelijkertijd de doorgang belemmerd van positieve sociale elementen die het dorpsleven moesten voeden. Het was een veeg teken.

Dit staat overigens in schril contrast met de Franse kant, waar men wel zorg droeg voor het schoonhouden van het dorp: ‘De ruimte rond elk huis is zorgvuldig en netjes onderhouden’ schrijft Chapuis over de Franse Wayanadorpen (1998: 925). Controle op het dorpsgebeuren door de overheid, de aanwezigheid van Fransen en het feit dat er een – met Wayana bemensde – plantsoendienst werkzaam was, lag hieraan onder andere ten grondslag; van sociale desintegratie in deze zin was in de Franse dorpen geen sprake. De duisternis, de (tijdelijke) afwezigheid van de zendelingen, in combinatie met het alom aanwezige onkruid en afval, versterkte het gevoel van sociale desintegratie op Kawemhakan, zeker vergeleken met de Franse kant.

Ik besloot in het dorp te gaan wonen nadat ik daarvoor van het dorpsbestuur toestemming had gekregen.<sup>17</sup> Wat mij vanaf het eerste moment intrigeerde, was dat het zo nadrukkelijk anders was dan de andere Wayanadorpen.<sup>18</sup> Het paste ook helemaal niet in het beeld van de Wayanacultuur dat de literatuur bood, door menig auteur keer op keer herhaald (zie

<sup>17</sup> Tijdens mijn langdurige verblijf aan de Lawa verbleef ik hoofdzakelijk te midden van de Wayana van Kawemhakan. Wel bracht ik enkele malen bezoeken, soms van enkele weken, aan andere Wayanadorpen in het gebied: in 1986 aan het Franse Aloïke, waar ik ook de kerst en jaarwisseling meemaakte, daarna in Twenkë en vervolgens in het op de Surinaamse oever gelegen Pileikë. In 1990 was ik opnieuw in Twenkë, van waaruit ik mijn eerste bezoek aan Kawemhakan bracht. Ook op Cognats Antecume pata verbleef ik enkele malen. In de jaren negentig was ik in de gelegenheid de dorpen Paloemeu en Apetina aan de Tapanahoni te bezoeken. Door mijn verblijf in verschillende dorpen was ik goed in staat ze onderling te vergelijken.

<sup>18</sup> Bovendien was het voor mijn tolken en mij in eerste instantie gemakkelijker om in het Sranantongo te werken dan in het Frans.



hoofdstuk 1). In dit dorp vond ik dynamiek, verandering en zelfbewuste mensen, maar tegelijkertijd ook conflict en verwarring.

## 5.2 De dorpelingen

Kawemhakan bestaat sinds 1958. Daarvóór woonde een groot deel van de Wayana van dit dorp een klein stukje verderop in het dorp van Janomalë, de in 1958 overleden leider. Voor de meeste Wayana was het gebied rond het nieuwe dorp geen onbekend terrein. In feite schoven de bewoners van het oude dorp op verzoek van overheid en zending een eindje stroomafwaarts op, om zich opnieuw te groeperen in Kawemhakan. Op zich was dit geen vreemde manier van doen, aangezien het bij de Wayana, alsook onder andere groepen in de regio (Rivière 1984; Howard 2001), gebruikelijk was om zich na de dood van een dorpsleider ergens anders te vestigen.<sup>19</sup> Het grootste deel van de inwoners van Janomalës dorp beriep zich op afstamming van Janomalë en dus op een plaats aan de Litanirivier (zie ook hoofdstuk 4). Hurault stelt ook: ‘Le groupe de parenté le plus anciennement établi sur une rivière détient une autorité sur la région’ (1968: 19).

Anapaikë was een schoonzoon van Janomalë, in 1958 nog getrouwd met Janomalës dochter Maleu. De Surinaamse overheid benoemde Anapaikë tot leider van de nieuwe vestiging, na het overlijden van Janomalë, duidelijk op instigatie van de zendelingen. Gezegd wordt dat zijn open en zonnige karakter bepalend is geweest voor deze uitverkiezing. Hurault vermeldt in dit verband:

‘bij het overlijden van Yanamale (1958), dorpsleider van het belangrijkste Wayanadorp aan de Litani, werd men het eens over de aanstelling van Anapaikë als opvolger, die met hem [met Janomalë] geen enkele bekende verwantschap had, en die zich presenteerde simpelweg vanwege zijn krachtige voorkomen en zijn goede humeur’ (naar Hurault 1968: 74).

De Goeje (1941: 22) schrijft dat het ambt van dorpsoudste of leider weliswaar erfelijk is, maar dat men er ook op let of de kandidaat een vast karakter heeft en daarbij bezadigd en vriendelijk is.<sup>20</sup> Onder de Waiwai gold hetzelfde: ‘de mannelijke leiders verkregen hun posities vanwege de kracht van hun karakter en hun persoonlijkheid’ (Howard 2001: 194).

Janomalë had een zoon, Paranam, die in aanmerking had kunnen komen voor opvolging tot granman als hij daarvoor niet nog te jong was geweest.<sup>21</sup> Ogenschijnlijk hanteerden de Wayana en de overheid in deze periode min of meer dezelfde leiderschapscriteria. Anapaikë beschikte over de karaktertrekken – vlot, vrolijk, vriendelijk – die een Wayana maken tot een goed persoon (*ipokan*; zie ook tabel 5.3) én tot een juiste kandidaat voor een overheidsfunctie. Misschien lag bij de overheid ook een bewuste strategie ten grondslag aan de keuze voor de jonge Anapaikë: aan een leider van een Wayanagemeenschap waar tegelijkertijd baptisten woonden en werkten, die de interne gang van zaken mede zouden bepalen, kwamen immers andere taken toe dan in een ‘traditioneel’ dorp. Een ouder iemand, die alleen voldeed aan de traditionele criteria, zou niet goed passen in het nieuwe model dat de baptisten voor ogen stond.

<sup>19</sup> Bijvoorbeeld over de Waiwai: ‘When a headman moves away, retires, or dies, people say, “Our tree has fallen,” upon which the community begins to lose structure, disintegrate into entropy, and be invaded by wild animals and weeds’ (Howard 2001: 196).

<sup>20</sup> En voorts: ‘Waarschijnlijk wordt de opvolging min of meer tevoren geregeld en hebben de oude hoofdlieden daarin veel te zeggen. Maar een ieder is vrij om een nieuwen *tamusi* al dan niet te accepteren [...]’ (De Goeje 1941: 22).

<sup>21</sup> In een later stadium benoemde de overheid Paranam tot bestuursopzichter (BO). Dat deze aanstelling niet alle frustraties verdreef, kwam jaren later nog regelmatig naar boven tijdens ruzies tussen de directe familie van Janomalë en de aangetrouwde Anapaikë.

## HOOFDSTUK 5

Het leiderschaps criterium dat Rivière noemt als kenmerkend onder Inheemsens in de Guyana's (1984: 73) – ‘hij moet kundig zijn, meestal in rituelen en sjamanisme, maar ook in traditie’ – hanteerden de baptisten in elk geval juist niet. Anapaikë was inderdaad geen kenner van de Wayanacultuur, geen *piyai*, en daarmee een totaal ander iemand dan zijn voorganger Janomalë. Wat dat betreft was zijn positie als aangesteld leider van een dorp gebaseerd op een voor de Wayana onbekende structuur, niet benijdenswaardig. Waarschijnlijk heeft hij ingestemd met zijn benoeming omdat hij via de ‘toevoer’ van witte mensen zijn persoonlijke netwerk kon uitbreiden en aldus toegang kreeg tot westerse goederen. Op de positie van Anapaikë ga ik in het volgende hoofdstuk nader in. Atypisch was het dat Kawemhakan als dorp zou blijven bestaan na zijn overlijden in 2003, hoewel het aantal inwoners op dat moment nog slechts een fractie was van het aantal tijdens de bloeitijd van zijn bestaan.

Begin jaren negentig omvatte Kawemhakan minder dan de helft van de in 1969, tijdens de hoogtijdagen van de zending, geregistreerde personen. Ik telde 157 permanente inwoners, nog altijd een ongewoon hoog aantal voor een Wayanadorp (sinds de negentiende eeuw).

Tabel 5.1 Demografisch overzicht bevolking Kawemhakan

1969 (data Medische Zending)		1991 (eigen data)	
0 <=/ 5	33		41
5 <=/ 15	28		94
15 <=/ 20	16		33
20 <=/ 30	25		50
30 <=/ 35	15	30 <=/ 40	60
35 <=/ 45	12	40 <=/ 50	36
45 <=/ 55	5	50 <=/ 60	29
55 <=/ 65	14	60 <=/ 69	12
65 >	9	70 >	4
<b>Totaal</b>	<b>359</b>		<b>157</b>

In tabel 5.1 valt op dat de bewoners van Kawemhakan in het begin van de jaren negentig jong waren. Tweederde was jonger dan 35 jaar. Wayana krijgen al op jonge leeftijd kinderen. Sommige meisjes raken al op twaalf- of dertienjarige leeftijd zwanger, vlak na hun eerste menstruatie en mierenproef (zie daarover paragraaf 5.4). Bij voortzetting van dit patroon bij haar kinderen is een vrouw al op haar dertigste grootmoeder. Dit kwam dus vaak voor, ook al omdat de meeste kinderen bleven leven dankzij de aanwezigheid van gezondheidszorg. Met name in 1991 werden in Kawemhakan relatief veel kinderen geboren; elf om precies te zijn. Dit betekent, onder dezelfde ‘gunstige’ omstandigheden, een sterke bevolkingstoename voor de toekomst (zie verder hoofdstuk 8).

Tijdens de grote schoolvakantie, globaal genomen van augustus tot oktober, waren er ongeveer 190 personen op het dorp. Dit grotere aantal inwoners had twee oorzaken. De kinderen die sinds het begin van de binnenlandse oorlog aan de Franse kant naar school gingen, kwamen in die periode ‘thuis’ bij hun ouders wonen, na weken-, soms maandenlang te hebben geloged bij familie op Franse bodem. Als tweede reden geldt dat de droge tijd, die ongeveer in augustus begint, een periode van gemeenschappelijkheid en collectiviteit inluidt.

De nieuwe tijd kondigt zich aan met de lawaaierige cicade Këlinkëlin (zie Boven 1995) en de leguanen (*ololi*), die hun door de Wayana felbegeerde, smakelijke eieren leggen in

droogvallende zandbanken in de rivier.<sup>22</sup> Het is de tijd waarin alle dorpelingen samenkomen en tegelijkertijd aanwezig zijn in het dorp; de tijd waarin mensen zich voorbereiden op een nieuwe cyclus van branden en aanleggen van nieuwe tuinen en er voldoende vis in de rivier en kreken te vinden is, die bovendien vanwege de lage waterstand gemakkelijk te vangen is. In deze periode vinden ook de collectieve visvangsten plaats, waarvoor een natuurlijk visvergift (*halihali*; Sr. *neku*) wordt gebruikt.<sup>23</sup> Ouderen, vrouwen en kinderen dragen naast de mannen, die traditioneel voor het dierlijke voedsel zorgen, tijdens een *halihali*-activiteit allemaal hun steentje bij.

Er is in deze periode doorgaans zoveel vis dat men verscheidene eiwitrijke maaltijden per dag kan eten. De droge periode in Wayanaland duurt tot circa eind december. In deze tijd zijn Wayana vrolijk gestemd (vergelijk Howard voor de Waiwai 2001: 99-100). Zelfs op Kawemhakan, in vele opzichten uitzonderlijk, wordt dan net als in de andere dorpen in grote groepen gevist en gegeten, vloeit het cassavebier rijkelijk en veelvuldig, werken de mannen uit één familie gezamenlijk aan het onderhoud van de huisdaken of aan het bouwen van een nieuwe boot, en besteden zij aandacht aan het verwijderen van onkruid uit het dorp. In de droge tijd zit de kerk van Kawemhakan door het grote aantal aanwezigen in het dorp 'vol'.

In heel Amazonia valt de droge tijd samen met collectiviteit, met voldoende voedsel, met verhoogde interactie tussen de dorpen, met feesten en rituelen; kortom, met reciprociteit en de reproductie van de sociale groep (Howard 2001; Dumont 1976; Jara & Van der Hammen 1992). Plaats en tijd hangen in het Wayanaleven, evenals bij de omringende volken (bijvoorbeeld Howard 2001), sterk met elkaar samen. De droge tijd maakt dorpsleven mogelijk; er is voldoende te eten. De regentijd dwingt de Wayana, vanwege het schaarser worden van dierlijk voedsel, tot het ondernemen van jachtexpedities. Mensen verspreiden zich dan via de rivier. Plaats en tijd hebben, zoals hierboven al kort aangehaald, ook invloed op de activiteiten van de Wayana (zie Schoepf 1979: 92 voor een seizoenskalender). Figuur 5.4 laat voor een Wayanakalenderjaar een cyclisch beeld zien.

In de beginjaren van de aanwezigheid van de Medische Zending werd zelfs in de regentijd een 'vette apen vakantie' ingelast, rekening houdend met het gegeven dat de inwoners in deze periode het dorp voor enige tijd verlieten, op zoek naar schaars dierlijk voedsel.

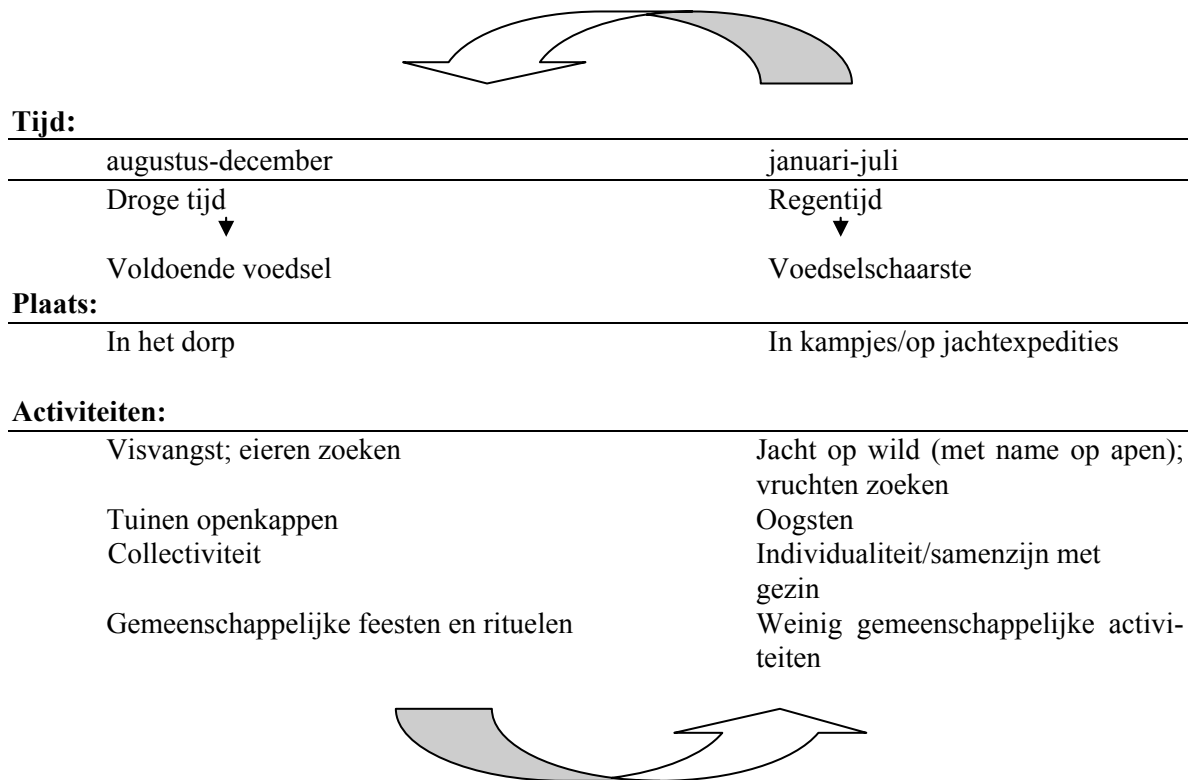
Per december 1993 telde ik in Kawemhakan 169 permanente inwoners; deze lichte stijging in twee jaar tijd hield zeer waarschijnlijk verband met de omstandigheid dat ikzelf les gaf op de dorpschool en het beëindigen van de binnenlandse oorlog. Daardoor keerden Wayana terug naar de Surinaamse kant en waren er intussen enkele families van de Tapanahoni gekomen die zich bij hun familie hadden gevoegd. Maar in vergelijking met de cijfers van de Medische Zending van 1969 was de bevolking in circa 23 jaar tijd met meer dan de helft afgenomen. Niet door sterfte of door op te gaan in naburige volken, zoals in vroeger tijden het geval was (zie hoofdstuk 2), maar hoofdzakelijk door migratie (al was dit in de Wayanagemeenschap zoals gezegd geen onbekend gebruik), overwegend naar de Franse overkant.

---

<sup>22</sup> Magaña (1992: 90) en Duin (2004: 476-478) stellen dat dit ongeveer de tijd is waarin de Pleiaden (*inau*) aan de hemel staan; zij gaan in april onder en komen in juni ongeveer weer tevoorschijn. Mijn Wayana-informanten waren deze kennis niet (meer) rijk.

<sup>23</sup> *Halihali*; Fabaceae; *Lonchocarpus chrysophyllus* (Van 't Klooster et al. 2003: 253).

Figuur 5.4 Relatie plaats, tijd en activiteiten



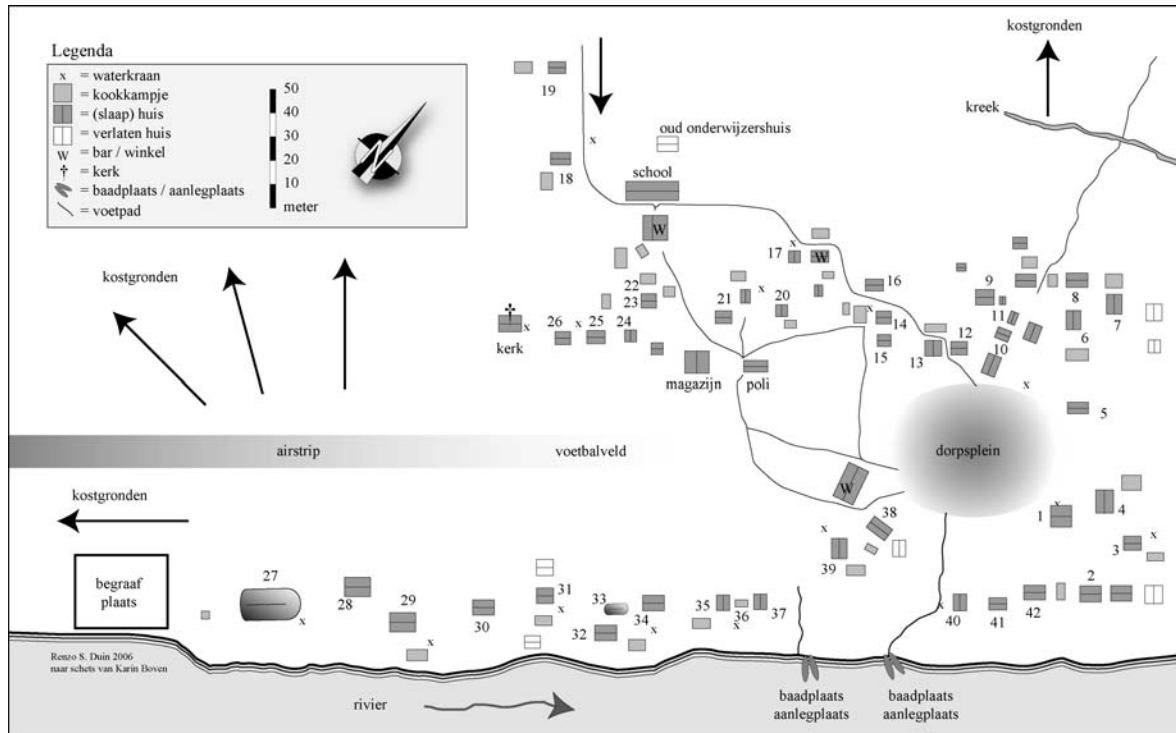
Dat het dorp zich tijdens mijn verblijf al zo'n dertig jaar op dezelfde plaats bevond, was exceptioneel vanuit historisch en Wayanaperspectief gezien, al bestaat onduidelijkheid over de precieze gemiddelde verblijfsduur voor een vestiging op een bepaalde locatie. Observaties hierover van verschillende auteurs zijn algemeen en weinig precies van aard. Coudreau (1893: 84) beweert dat dorpen regelmatig werden gerealloceerd. Sausse (1951: 103) stelt dat de Wayana hun dorpen om de vijf à zes jaar verplaatsten; Lapointe (1970: 81) geeft voor de Paru een gemiddelde van zeven tot acht jaar aan; en Hurault (1968: 5) stelt dat dorpen zelden langer dan tien jaar op één plek zijn gesitueerd.

Rivière (1984: 18) waarschuwt de migratiegegevens van Hurault (over de periode 1948-1962) met enige terughoudendheid te interpreteren, vanwege de externe krachten die destijds in het gebied aanwezig waren: 'Het mag worden opgemerkt dat in een periode van veertien jaar elk dorp een keer was verhuisd en de helft daarvan zelfs tweemaal. Deze verhuizingen waren vaak naar dichtbij gelegen plekken' (Id.). Het is een trend die zich tot op de dag van vandaag heeft voortgezet (zie hoofdstuk 6).

Hergroepering en migratie waren in het verleden veel sterker dan nu het geval is vaak gerelateerd aan het overlijden van een dorpsleider. Deze specifieke reden geldt tegenwoordig alleen nog voor de hele kleine dorpen, ook wel 'kampjes' genoemd. Als mensen zich al afscheiden van een dorp, dan vestigen ze zich nu overwegend dicht bij het grote dorp om zodoende gebruik te kunnen blijven maken van de daar aanwezige voorzieningen, conform de observatie van Rivière. Ondertussen gelden de hogere aantallen inwoners en de vrij permanente vestiging ook voor enkele dorpen aan de Franse kant, zoals Antecume pata, Twenkë, Epoja, Taluwen en van recente datum ook Awalahpan/Esperance (zie hoofdstuk 8).

Wie waren nu de inwoners van Kawemhakan? In 1993 tekende ik een plattegrond van het dorp (zie figuur 5.5). De huizen gaf ik aan met nummers, aan de hand waarvan ik (enkele van) de bewoners later in dit hoofdstuk zal introduceren.<sup>24</sup>

*Figuur 5.5 Plattegrond Kawemhakan anno 1993*



*Bron: eigen data bewerkt door Renzo Duin*

In 1993 bedroeg het totaal aantal huishoudens in Kawemhakan 39, de huizen van het World Team (voorheen West Indies Mission) en de Bruijnzeelwoning van Anapaikë niet meegerekend. Dat omvatte dertien families, die op hun beurt ook merendeels onderling aan elkaar waren gerelateerd (zie hoofdstuk 6). Een deel van de dorpingen was immers een direct familielid en volgeling van Janomalë, had al eerder samen in een gemeenschap of in verschillende dorpen dicht bij elkaar gewoond en was onderling met elkaar getrouwd.

Het totaal aantal inwoners vormde een duidelijk contrast met het traditionele aantal van vier of vijf families per dorp, zoals gebruikelijk sinds de negentiende eeuw tot ongeveer halverwege de twintigste eeuw, vóór de bemoeienissen van overheid en zending aan de Franse en Surinaamse kant (Rivière 1984: 17; Hurault 1968: 5).<sup>25</sup>

Tegelijkertijd is het aantal inwoners een bevestiging van hetgeen Rivière (1984: 38) al over de Trio stelde, namelijk dat verwanten, zoals broers en zussen of ouders en hun kinderen, graag bij elkaar op één dorp blijven wonen. Dat geldt ook voor de Wayana; en hoe meer inwoners, hoe groter uiteindelijk de groep verwanten wordt.

<sup>24</sup> Voor de schrijfwijze van de namen van de bewoners refereer ik aan de data zoals aanwezig in de polikliniek, al is die schrijfwijze niet geheel en altijd correct (bijvoorbeeld Kadi of Kali). Zie voor schrijfwijze van het Wayana met name Jackson 1972. De mensen die destijds volwassen waren, heb ik met een O of een Δ weergegeven. De kinderen van deze volwassenen heb ik bij elkaar geplaatst, zonder verdere specificatie naar sekse.

<sup>25</sup> 'The eighteenth-century sources give a picture of a people more numerous and living in larger villages than they were a hundred years later. Since the end of the last century [Rivière bedoelt hier eind negentiende eeuw; KB] village size, between 20 and 40 inhabitants, has remained fairly constant while the population and number of villages have declined' (Rivière 1984: 18).

## HOOFDSTUK 5

Tabel 5.2 De inwoners van Kawemhakan

### Huis 1

Δ Granman Anapaikë Tawajapane &  
O Pikolo Anailupun Kaihepun

Kinderen:

Ellepa, Koekoema (Vrede), Eset

### Huis 2

Δ Pasi Vangkeina Makidoewala &  
O Anna Apilinpe

Kinderen:

Talamaike Butiek, Janakale Tanjee, Anawaike  
Ranes Sondoefo, Majalapun, Esete

### Huis 3

Δ Ewaho Makanime &  
O Ikamana Wahulu

### Huis 4

Δ Akoi Iseloeman &  
O Makalena Tewaptike  
(Klein)kinderen:

Kanumu, Viet, Wanju, Lili

O Ikiné &

Δ Siksili

Kinderen:

Natalie, Rosalin en Melodie

### Huis 5

Δ Elipupot &

O Kumalu

Kleinkinderen:

Molija, Juhpali

### Huis 6

Δ Madipa Alipoikë &

O Anita Keneli Madikaidoe

Kinderen:

Alaoe, Jimmy, Timoti, Everina

### Huis 7

Δ Nalo Jaleman Adiana &

O Madikaidoe Ikoewa Aliwaka

Δ Lantiman Kesu Apintu &

O Koelijankoe Sapiin

Kinderen:

Saiman, Saskija, Hans Tewemto, Naomi

### Huis 8

Δ Loeti Jekepin &

O Volida Aliwaka

Kinderen:

Glenn, Eljapin

### Huis 9

Δ BO Paranam Tokowetpe Tikaime &

O Madidoe Koewaha

Kinderen:

Lieta Linja, Renata

### Huis 10

Δ Kapitein Apoetoe Takoewaman &

O Kadi Maloewanilu

Kinderen:

Lonni

### Huis 11

Δ Johan Azeima Maloewaniloé &

O Kaiha Amoilena

Kinderen:

Lisa, Henki, Hanneke

### Huis 12

Δ Pitoekoe Koejoeli &

O Pasoelina Sipali Tikiliwa

Kinderen:

Aan

Δ Suipa Makiloewala &

O Iwala Tikiliwa

Kinderen:

Jankusun, Renata, Uptie

### Huis 13

Δ Akoewajo Meranda Koediweidoe &

O Sonja Taloeaidoe

Kinderen:

Helika, Ramon, Motso, Munpe, Dien, Michael,

Patrick Alan

### Huis 14

Δ Wanek Maitakale &

O Koedimepun Alejatani

Kinderen:

Alakimale, Alialise, Panawilitu Inoewa, Timi-

moike Jeiwan, Alamijeti

### Huis 15

Δ Amedi Waidoe (Kuipala) &

O Kelsa Alejatani

Mehelu, Tijm, Jalapale

Huis 16

Δ Jossepi Tajan &  
O Amakijou Leipoman  
Kinderen:  
Apitu Romeo, baby

Huis 17

Δ Koelapa Itoewaki &  
O Idiwa Makiloewala  
Kinderen:  
Merisa

Huis 18

Δ Makuipi Koediweidoe &  
O Annamike Teli Alani

Huis 19

Δ Itui &  
O Waikamī Koediwaidoe  
Kinderen:  
Alaimal Afo, Temi

Huis 20

Δ Frans Akamuku Makelena &  
O Koewaikoe Kelista Itoewaki  
Kinderen:  
Jupta, Martha, Mapale, Buki

Huis 21

Δ Sintaman Pohto &  
O Oeloekanioe Itoewaki  
Δ Maina

Huis 22

Δ Walaimoeki Alejatani &  
O Achma Tajan  
Kinderen:  
Ililu & Pelikeman met 3 kinderen  
Titi, Meuki, Joos, Ria

Δ Olasi Makiloewala &  
O Kulewa Manipejale  
Kinderen:  
Waita, Saki

Huis 23

Δ Settipan Tajan &  
O Marjonneke Tikiliwa  
Kinderen:

Huis 24

O Jamle Helewaidoe Koeleme

Huis 25

Δ Pullekoe Tajan &  
O Kuliwailu Tikiliwa

Huis 26

Δ Alampia Jamuwale &  
O Jake Tajan  
Kinderen:  
+ kind Upti's zusje

Huis 27

Δ Roy Little van het World Team

Huis 28

Δ Kesu (werknemer van World Team)

Huis 29

Δ Alikoto Kanhawali Ilakan &  
O Wēlisiana Madijapoe  
Kinderen:  
O Kalin (gescheiden) met Palawalili Nolin en  
Lonni  
Malikinalu  
Deivēt

Huis 30

Δ Asiweike Sako Ikamana &  
O Anami Madijapoe  
Kinderen:  
Mandje, Alegria, Fanta

Huis 31

Δ Antiki &  
O Hakaniwu Ikamana  
Kinderen:  
Elipana, Leikina, Wika

Huis 32

Δ Kalapaime &  
O Mukuwa Makiloe  
O Sinita met:  
baby

Huis 33

Δ Lonni Monki Tikaima &  
O Sihmi Makiloe  
Kinderen:  
Carmen, Kevin

## HOOFDSTUK 5

### Huis 34

Δ Alimi &  
O Animepte Kulimën Taloeekaidoe  
Kinderen:  
Paiwali Tiponk, Felix Epeput, Simon

### Huis 35

Δ Aimawale Koewaha &  
O Asin Taloeekaidoe  
Kinderen:  
Jean Philippe

### Huis 36

Δ Akama Koewaha &  
O Aniwa Alatoewani Taloeekaidoe

### Huis 37

Δ Kapao Mopo Ejoliman &  
O Atani Taloeekaidoe  
Kinderen:  
Piliso, Jamalawa, Ejoliman Tuka

O Helewailu

### Huis 38

Δ Dosu Mitioe Pelenapin &  
O Kujala Aliwaupoe  
Kinderen:  
Kilian, Tex, Agnes

### Huis 39

Δ Koelijenpë Alitoemale &  
O Siwidi Aliwaupoe

Δ Asiloike Itoewaki &  
O Miliwa  
Kinderen:  
Amepun, Jonika, Malou

### Huis 40

Δ Liu Malikoe &  
O Misali Pelenapin  
Kinderen:  
Susina, Kenneth, Sergio

### Huis 41

O Mokolepka Talijale  
Kleinkind:  
Usa

Δ Nowa Pelenapin &  
O Matale  
Kinderen:  
Miria, baby

### Huis 42

Δ Kanaipotú Bemba Manipejale &  
O Oeloekeja Pelenapin (1930-1996)  
Kinderen:  
Ipomadi, Malena, Kalanki

### 5.3 *Sociale relaties*

De zendelingen trokken vooral van leer tegen de cultuuruitingen die duidelijk met de geestenwereld te maken hadden. Zang, dans, de interventies van de *pïyai*, mieren- en wespenproeven, alsook rituelen rond geboorte en dood, werden óf verboden óf drastisch gewijzigd. Zij intervenueerden daarentegen nauwelijks in de onderlinge relaties. Zo bleven gebruiken rond bijvoorbeeld huwelijk en vestiging min of meer 'intact'. Wel grepen de zendelingen in bij ruzies, een verantwoordelijkheid die voordien bij de dorpsleider lag, en riepen zij de Wayana op tot monogamie door zich te keren tegen de enkele gevallen van polygamie en de veelheid aan seksuele relaties die de Wayana gewoon waren buiten 'het huwelijk' te onderhouden. Op dit laatste aspect bleek de zending geen enkele invloed te hebben, al zou dit in het kader van de hiv/aidsproblematiek, die tegenwoordig met name in het binnenland van Suriname ernstige vormen aanneemt, wellicht wenselijk zijn geweest.

Ik behandel de sociale relaties binnen Kawemhakan, en zijdelings die tussen de dorpen, door te kijken naar het Wayanahuwelijk, naar een Wayanagezin en -familie en naar het *ëputopritueel* dat tot voor kort een essentieel onderdeel vormde in het worden en blijven van een Wayana. Hun sociale relaties met andere wezens, zoals met de geestenwereld, komen zijdelings aan de orde.

Sociale structuur, gedefinieerd als het geheel van regels dat onder andere de verwantschap, het huwelijk en de vestigingspatronen van een volk bepaalt, lijkt een bindend en continu element, ook in tijden van verandering (Rivière 1984). Toch is er bij de Wayana



wel het een en ander veranderd rond het huwelijk en vestigingspatronen. Het zijn voor wat betreft de Wayana met name Hurault (1968), in mindere mate De Goeje (1941) en van recentere datum Chapuis (1998), en Rivière (1984) voor de gehele Guyanaregio, die hebben beschreven hoe de Wayana hun sociale relaties invullen en op basis waarvan zij hun sociale wereld vormgeven.

Waar Hurault voor het Wayanahuwelijk, de vestigingspatronen, de dorpsgrootte, de migratie enzovoorts de nadruk pleegt te leggen op ideale patronen en voorkeuren, vooral omdat hij de veranderingen die zich onder de Wayana voltrokken afkeurt, nuanceert Rivière veel van de door Hurault en andere onderzoekers uit de Guyanaregio beschreven patronen.<sup>26</sup> Toch stelt ook Rivière dat de sociale structuur *invariant* is. De niet-variabele aard van de sociale structuur staat hiermee in tegenstelling tot die elementen die de culturele identiteit van een groep vormen, zoals haarstijl, huizenbouw, lichaamsbeschilderingen, dansstijlen en de manier van voedselverwerking. Dergelijke aspecten worden in de Inheemse culturen in de Amazoneregio immers gemakkelijk aangepast, veranderd of geheel vervangen (Rivière 1984; Howard 2001). Rivière stelt: ‘Dit [het aanpassen van culturele aspecten; KB] is in tegenstelling tot het vermogen van deze groepen hun sociale structuur te behouden in de meest ongunstige omstandigheden. Het ondersteunt de opvatting dat sociale structuur fundamenteel en invariabel is’ (naar Rivière 1984: 8).

Ruim veertig jaar daarvoor verwoordde De Goeje dit enigszins anders door te stellen dat ‘de samenhang van den geheelen stam [berust] op gemeenschappelijke traditie, gebruiken en taal en blijft in stand door bezoeken en huwelijken’ (1941: 121). ‘Sociale structuur’ en ‘bezoeken en huwelijken’ worden hiermee sterk gerelateerd verondersteld aan het voortbestaan en de identiteit van de groep.

Maar is de sociale structuur van een Inheems volk zoals de Wayana inderdaad *fundamenteel* en *invariabel*? Vormt het geheel aan sociale relaties inderdaad de verbinding tussen verleden en toekomst?<sup>27</sup> Is er sprake van continuïteit van die sociale structuur in een dorp als Kawemhakan, waar immers zoveel is veranderd? De Wayana zouden als groep zijn uitgestorven als ze niet in staat waren geweest andere groepen in zich op te nemen door bijvoorbeeld huwelijken met niet-verwanten uit andere Inheemse groepen te sluiten en samen verder te gaan. Zou het niet juist het aanpassingsvermogen, de flexibiliteit, zijn die de sociale structuur van de Wayana haar kracht geeft en het vermogen veranderingen te geleiden en op te nemen? En niet zozeer om die veranderingen te ‘doorstaan’, zoals Hurault het formuleert?

Bij het beschrijven van patronen en van de variatie en uitzonderingen daarop worden ‘sociale structuur’, ‘verwantschap’ en ‘genealogie’ doorgaans als basisbegrippen gebruikt. Maar deze termen vond ik moeilijk te rijmen met mijn veldwerkgegevens, deels vanwege dezelfde constatering als Rivière deed, namelijk dat er méér sprake is van uitzondering dan van regel. De Wayana die ik had leren kennen, waren individuen, persoonlijkheden met hun eigen karaktertrekken, wensen, afkerigheden en voorkeuren, belangen en emoties. Uiteraard, zo haast ik mij te zeggen, Wayana zijn immers mensen. Er bestonden conflicten tussen families; individuen spraken hun eigenbelang uit; liefde werd soms verkozen boven traditionele huwelijksvoorkeuren; vriendschappen werden gekoesterd; vijanden ontweken of ziek gemaakt; allemaal acties met sociale implicaties voor een individu of de groep.

Elke relatie in de Wayanagemeenschap kende een andere invulling en andere kwaliteiten, naast en binnen het collectief gedeelde ‘wereldbeeld’. Elke relatie en de daaraan gere-

---

<sup>26</sup> Voor de Inheemse volken van het Guyanagebied heeft met name Rivière (1963, 1966, 1969, 1970, 1984, 1987, 1994, 1995) baanbrekend werk verricht. Ik zal in dit hoofdstuk nog vaker naar hem verwijzen, met name naar zijn standaardwerk uit 1984: *Individual and Society in Guiana*. Ook tijdgenoot Butt Colson (1964a&b, 1966, 1973, 1977, 1988) schreef over Inheemsen in het Guyanagebied, onder andere over hun sociale structuur (1969).

<sup>27</sup> Op het vlak van etniciteit bevat die groep overigens geen ononderbroken lijn (zie hoofdstuk 3).

lateerde aanspreekterm geeft richting aan de gedragsregels.<sup>28</sup> Rivière ging daarbij uit van een zekere overkoepelende structuur, Rapport en Overing doen dat niet en wijzen erop dat niets vastligt.<sup>29</sup> Hun kanttekeningen bij ‘traditionele begrippen’ als ‘verwantschap’ en ‘sociale structuur’ vind ik zinnig.<sup>30</sup> Zij stellen bijvoorbeeld: ‘Termen als samenleving, gemeenschap, familie, verwantschap, afstamming, lineage of structuur worden gebruikt met het gevaar het begrip van wat de andere mensen op sociaal gebied *doen*, volledig uit te sluiten’ (2000: 223; cursief KB). ‘De nadruk zou eerder [moeten liggen] op ambiguïteit, op voortdurende verandering, op het persoonlijke dagelijkse leven, op meerstemmigheid, dan op grote structuren van denken of samenleven, of op sociale wetten en regels’ (Id.: 225).

In navolging hiervan ligt in dit hoofdstuk het accent op verscheidenheid en variatie, op individuen en het leven van alledag; op de persoonlijke interpretaties van de Wayana *Weltanschauung*. Ik zal daarbij ook ingaan op de ruimte die een individu heeft en neemt binnen de Wayanacontext om zijn of haar verscheidenheid, persoonlijke voorkeuren, te kunnen invullen. Tegelijkertijd wil ik onderzoeken in hoeverre het huidige beeld afwijkt van dat van enkele decennia geleden.

### 5.3.1 *Verwantschap, affiniteit, vriendschap en juist gedrag*

Elk persoon draagt sociale en asociale kenmerken in zich. Juist gedrag betekent binnen de Wayanagemeenschap onder andere dat je in staat bent de sociale kanten te laten overheersen en de asociale zo veel mogelijk te onderdrukken. Sociale kwaliteiten zijn bijvoorbeeld erin slagen je te voegen naar de regels, respect hebben voor anderen en onafhankelijk zijn, dat wil zeggen: zelfstandig. Morele kwaliteiten zijn bijvoorbeeld vriendelijkheid en hulpvaardigheid. Daarnaast benoemen de Wayana nog enkele fysieke kwaliteiten.<sup>31</sup>

Een en ander is overigens zeer herkenbaar, ook voor een in Europa opgegroeid persoon. Juist gedrag binnen de sociale kaders betekent dat een Wayana individu ieder ander met de juiste term weet aan te spreken. Dit impliceert respect voor sekseverschillen, voor verwantschapsrelaties en voor de verschillende generaties, en weten met wie je kunt trouwen en met wie vooral niet.

<sup>28</sup> Rapport & Overing (2000: 227) stellen: ‘Each term in its application carries with it possibilities of sharing or not sharing a bundle of social, moral, or metaphysical qualities, and there is no *a priori* guarantee which will be salient to a given case.’

<sup>29</sup> De terminologie van een Inheemse samenleving als die van de Wayana rond verwantschap is bovendien op geheel andere principes dan de westerse gebaseerd. Verwantschapstermen bij de Wayana verwijzen niet zozeer naar de natuurlijke wereld, zoals naar vooronderstellingen over reproductieve en biologische processen of ouderschap, maar naar de kwaliteit van en de veelheid aan persoonlijke relaties. Rapport & Overing (2000: 226) geven een uitweiding op dit punt: ‘For instance, toward the end of achieving health, wealth and safety, Amazonian peoples aim to master, not nature, but as many as possible of their personal relationships with beings, human or otherwise, in the world.’ Het netwerken staat hoog in het vaandel, zowel met personen binnen de gemeenschap als met ‘bezielde wezens’ daarbuiten.

<sup>30</sup> Zij analyseren de overheersende visie op verwantschap binnen de antropologie als volgt: ‘Kinship, as the strongest of social bonds, became seen as the basis through which “primitive” societies maintained order; it was through kinship ties that people created relations of social solidarity.’ Antropologen zoeken naar de sociale orde in de samenlevingen die zij bestuderen; het verwantschapssysteem werd lange tijd beschouwd als ‘de overheid’, als het regulerende principe in de (primitieve) samenleving (2000: 218). In de jaren vijftig tot zeventig van de vorige eeuw werden de heersende veronderstellingen weerlegd doordat de antropologie de beschikking kreeg over meer etnografische data. Elke context, elke samenleving liet een andere invulling van de diverse begrippen zien. Nu weet men dat er bijvoorbeeld geen universele definitie van verwantschap bestaat.

<sup>31</sup> Voor een zeer gedetailleerde studie van het sociale leven van de Wayana verwijs ik naar Chapuis 1998. Hij gaat in op de vele aspecten van juist gedrag, zie bijvoorbeeld p. 383-389 over het beheersen van emoties en de nadruk op timiditeit. De laatste eigenschap werd overigens door vele buitenstaanders opgemerkt.

Tabel 5.3 Kwaliteiten van een goede Wayana

Wayanaterm	vertaling
<i>Ipophakela</i>	fortuinlijk, geluk hebbend
<i>Ihpēmhak</i>	een zekere mate van welstand bezittend
<i>Ekēmhak</i>	krachtig, handig, bekwaam
<i>Apētumhak</i>	snel, doeltreffend, efficiënt
<i>Takīphakan</i>	levendig, fris, dynamisch
<i>Amolephak</i>	snel
<i>Moitën</i>	gehoorzaam aan ouderen en regels
<i>Ēilela</i>	aimabel, niet boosaardig
<i>Pētuku</i>	mooi
<i>Ēhewake</i>	vrolijk, opgeruimd
<i>Hapēm</i>	rechtschapen, eerlijk
<i>Awolemilahela</i>	simpel, zonder hoogmoed
<i>Ētupila</i>	vastberaden
<i>Pēkēla</i>	onafhankelijk
<i>Ipoptēmela</i>	vredelievend, geen herrieschopper
<i>Hekehe</i>	gedienstig, bereidwillig, galant
<i>Tēnkala</i>	dynamisch
<i>Anumhak</i>	sterk, potig, moedig
<i>Tikajalikem</i>	sterk, energiek
<i>Ipēmikumela</i>	rijp, volwassen, op zijn leeftijd vooruitlopend

Bron: Chapuis 1998: 517

Het Wayanasocialisatieproces bestaat in belangrijke mate uit leren met wie je kunt, of verwacht wordt, te trouwen. Daarbij overheerst de voorkeur voor degenen die bekend (verwant) of dorpsgenoot zijn (endogamie) (cf. Chapuis 1998: 753), hoewel huwelijken met vreemden, in het kader van strategische allianties bijvoorbeeld, niet ongebruikelijk en soms zelfs gewenst zijn. In de huidige tijd is de ligging van het dorp – aan de Franse of aan de Surinaamse kant – bovendien belangrijk geworden voor de keuze van een partner binnen of buiten het dorp.

Hurault merkt op dat in de periode vóór 1950 nauwelijks sprake was van huwelijken buiten het dorp (exogamie) – evenals Rivière (1984: 38) – en dat die endogamie bijdroeg aan de stabiliteit van de sociale relaties binnen een dorp (1968: 21, 31).<sup>32</sup>

Rivière stelde eerder op basis van Huraults onderzoeksdata dat: ‘the evidence points toward the ideal composition of a Waiyana village as being an endogamous bilateral kindred’. Hij plaatst daarbij wel de kanttekening dat Hurault (nog) maar één dorp vond waarin werkelijk van endogamie sprake was. Toch kon ik in de jaren negentig in Kawemhakan hetzelfde constateren als Rivière voor de Trio had gedaan, namelijk dat: ‘de sterke mate van endogamie wordt gereflecteerd door het grote aantal van verwanten en aangetrouwden met wie een individu samen in één dorp woont’ (naar Rivière 1984: 39). Van een gestuurde uitwisseling tussen dorpen is in de huidige situatie geen sprake. De favoriete huwelijkskandidaten in de Wayanasamenleving zijn de jongens of meisjes die respectievelijk *imnelumman* (*imnelum-ma-n* letterlijk: mijn mogelijke (passende) echtgenoot) of *ipitman* (*ipit-ma-n*: mijn mogelijke (passende) echtgenote) worden genoemd.

In een kleine gemeenschap als die van de Wayana – we spreken over een huidig aantal van tussen de 1.200-1.500 personen – waakt men voor incestueuze relaties terwijl er tege-

<sup>32</sup> Hij vermeldt wel dat in de periode waarin Coudreau bij de Wayana verbleef, van 1887 tot 1888, sprake was van exogamie en uitwisseling van vrouwen tussen verschillende groepen (Id.: 31).

lijkertijd een voorkeur bestaat voor degenen die bekend of eigen zijn. Moedersbroedersdochter en vaderszusterszoon, moedersbroederszoon en vaderszustersdochter, al dan niet classificatoor— de familieleden die in het Nederlandse begrippenkader onder de groep neven en nichten vallen – trouwen bij voorkeur met elkaar, zonder dat de Wayana dat zien als incest.<sup>33</sup>

Huwbaren vanuit een mannelijk gezichtspunt zijn de dochters van vaderszuster of moedersbroeder; *ipitman*. De dochters van vadersbroeder en moederszuster daarentegen zijn zussen en met hen is een seksuele relatie taboe want incestueus. Vanuit een vrouwelijk ego geldt dat de zonen van moedersbroeder en vaderszuster mogelijke huwelijkspartners zijn, *imnelumman*, terwijl de zonen van moederszuster en vadersbroer, broers zijn, met wie een seksuele relatie is uitgesloten. Ouders en grootouders wijzen kleine kinderen continu op hun relatie tot een ander kind, zeker als het gaat om de andere sekse. De indeling huwbaar/niet-huwbaar is essentieel; hoe de kandidaten eventueel op een andere manier verwant zijn is onbelangrijk (vergelijk Campbell 1995: 119-136, voor de Wayāpí).

Kleine baby's van nog geen jaar worden al aan andere Wayanajongetjes of -meisjes voorgesteld, soms al 'gereserveerd' met gebruikmaking van de bovengenoemde termen. En zo is het onderscheid tussen huwbaar en niet-huwbaar al heel vroeg bekend en leidend. Opvallend is dat de Wayana geen zuivere of aparte termen kennen voor de 'aangetrouwden', de niet-bloedverwanten, om ze te onderscheiden van de bloedverwanten. Omringende Inheemse buurvolken kennen die wel (Rivière 1984: 47). Bij de Wayana is de oom van moederskant (moedersbroeder), *konko*, in terminologie dezelfde als de schoonvader. De tante van vaderskant (vaderszuster), *ewotpë*, is dezelfde als de schoonmoeder; de mannelijke *cross-cousins* (neven), *kono*, zijn dezelfde als de zwagers; de vrouwelijke *cross-cousins* (nichten), *ijelut*, zijn tevens schoonzussen; de zusterszonen (neven), *ipalum*, zijn dezelfde als de schoonzonen; en de zustersdochter (nichten), *ipale*, zijn schoondochters (naar Rivière 1984: 47-48).

De gehele samenleving is aldus opgedeeld in verwanten en niet-verwanten, waarbij de relatie met de eersten een coöperatief karakter heeft: verwante individuen helpen elkaar in beginsel met alles. De relatie met de niet-verwanten daarentegen kenmerkt zich door verplichtingen. Bij verwanten is er sprake van respect, met niet-verwanten van negeren, uit de weg gaan (cf. Rivière 1984: 57). Dit geheel zo overziend, lijkt het systeem van sociale relaties zeer gesloten en weinig ruimte latend voor persoonlijke (huwelijks)voorkeuren van individuele Wayana of voor vreemden in het algemeen.<sup>34</sup> Toch toont zowel de geschiedenis als het heden aan dat in dit ogenschijnlijk gesloten netwerk van sociale relaties wel degelijk ruimte is (geweest) voor het opnemen van vreemden en voor het volgen van individuele voorkeuren (cf. Hurault 1968: 13).

Een interessant gegeven in dit verband is dat vriendschapsrelaties een belangrijker rol zijn gaan spelen. Om iemand aan te duiden met wie geen directe verwantschap bestaat, maar wel een vriendschappelijke relatie op basis van onderling vertrouwen, wordt de benaming *ëpe*, vriend, gebruikt (zie daarover ook Chapuis 1998: 758-760).<sup>35</sup> Deze aanpassing is het mogelijke resultaat van een wisselwerking tussen het groeien van de omvang van de gemeenschap, door invloeden van buitenaf, de groeiende behoefte aan ruimte voor een

<sup>33</sup> Zie voor huwelijk en verwantschap Hurault (1968: 19-76) en verder Rivière (1969, 1984) en Chapuis (1998).

<sup>34</sup> Voor 'familie' is er overigens maar één overkoepelende term, *weki* (zie ook Chapuis 1998: 741), waarmee geen onderscheid wordt gemaakt naar matrilineaire of patrilineaire afstamming. Vergelijk in het kader van verwantschapsterminologie ook Meira 1998b; Hurault 1968; Carlin 2004; Chapuis 1998: 741-749.

<sup>35</sup> Cognat noemde de door hem geïnitieerde Wayanavereniging *Yepe*. Ook de voetbalvereniging van Antecume pata opereerde onder die naam.

individuele invulling van sociale relaties zonder strenge regels en door de aanwezigheid van vreemdelingen te midden van de Wayana.<sup>36</sup>

Bekend en eigen betekent in de Wayanasamenleving in beginsel betrouwbaar(der), zodat een relatie tussen bekenden van hogere kwaliteit wordt geacht. Ruzies en conflicten, negatief voor individu en groep, komen minder vaak voor met mensen die je eigen en bekend zijn, en die je kunt vertrouwen, zo redeneren de Wayana. Onbekend maakt onbemind; de angst voor het onbekende en de veronderstelling dat een ontmoeting met het onbekende desastreuze gevolgen kan hebben, is opvallend. ‘Een kwaadwillende is nooit een verwant persoon, zelden een nabij geallieerd persoon, vaker een verre geallieerde en meestal een persoon van een andere rivier’ (naar Chapuis 1998: 762).

Wayana maken bij voorkeur wat ‘vreemd’ is en waarmee zij contact hebben tot iets wat ‘eigen’ is, iets wat binnen het Wayanasysteem past. Dat doen zij bijvoorbeeld door van de vreemdeling te verwachten de Wayanataal te leren en zich te houden aan de Wayanagebruiken, maar ook actief met bepaalde aanspreektermen. Veelgebruikt zijn de termen *pawana iweitop* voor (handels)partners, *tasi*, oudere zus, voor vrouwen, *kami* voor kind en *jakono* voor Kari’namannen. *Yepe*, mijn vriend, hierboven al even genoemd, wordt algemeen gebruikt bij contact met niet direct verwanten en met omringende volken, zoals de Emerillion en de Wayāpí, alsook met niet-Inheemsen. Dit heeft tevens sterk te maken met het feit dat Wayana elkaar niet bij hun naam aanspreken, aangezien dit de persoon kwaad kan berokkenen (zie ook Hurault 1968: 57-58).

Deze handelswijze geeft aan de ene kant aan hoe open het systeem is: eenieder wordt met een Wayanaterm aangesproken en daarmee ingepast in het Wayanabegrippenkader. Tegelijkertijd is het typerend voor de geslotenheid van het systeem: met deze aanspreekterm moet immers voor iedereen duidelijk zijn hoe je je binnen de Wayanacontext tot elkaar verhoudt, waarop je vervolgens je gedrag afstemt.

Ter verduidelijking een voorbeeld uit mijn eigen dagboek: terwijl ik aanvankelijk als *tasi*, oudere zus, door het Wayanaleven ging – wat betekende dat ik me toch eigenlijk gewoon moest zien te redden en bovendien wel eens last kon hebben van opdringerige mannen – werd mijn positie volledig anders vanaf het moment dat ik met *pani*, schoonzus, werd aangesproken. Want, zoals ik al eerder citeerde ‘elke aanspreekterm herbergt in zijn toepassing een set van sociale, morele, of metafysische kwaliteiten’. Vertaald naar de praktijk betekende dit dat respect en zorg mij vanaf dat moment ten deel vielen; voldoende voedsel, betrokkenheid bij diverse activiteiten, bescherming, maar ook controle. Dat werd nog sterker toen ik een dochter kreeg en werd aangesproken met *Leana-ije*; Leana’s moeder. Zoals gezegd, de term waarmee je iemand hebt leren aanspreken, geeft richtlijnen voor je gedrag jegens die persoon.<sup>37</sup>

Een paar is getrouwd wanneer, simpel gezegd, een jongen of een man zijn hangmat uit zijn ouderlijk huis meeneemt en ophangt in het huis van het meisje en wanneer zij met haar familie hem een (substantiële) maaltijd – dat wil zeggen: met vlees of vis en cassave – aanbiedt.<sup>38</sup> Het is niet ongebruikelijk dat het meisje dan al zwanger is. In de meeste gevallen blijft de dochter bij haar moeder of ouders wonen (cf. Hurault 1968: 31); soms gaat zij bij haar schoonouders inwonen.<sup>39</sup> In de loop van de tijd wordt een aparte woning gebouwd in de directe omgeving van de (schoon)ouders. Maar hier gaan meestal enkele jaren over-

<sup>36</sup> Zie ter vergelijking Howard voor de Waiwai (2001).

<sup>37</sup> Binnen de Wayanagemeenschap geldt traditioneel niet zozeer een onderscheid naar en respect voor gezag, want gezag bestaat in feite niet, maar wel respect voor bloedverwantschap, gender, leeftijd, kennis en vaardigheden (cf. Rivière 1984; Chapuis 1998). Bij de Wayana worden broers en zussen in de terminologie onderscheiden naar leeftijd, net als bij omringende volken.

<sup>38</sup> Hurault signaleerde enkele decennia geleden een ander gebruik, namelijk dat juist de echtgenoot eten aanbod aan de ouders van zijn aanstaande vrouw (1968: 47).

<sup>39</sup> Hurault (1968: 47): ‘Le principe actuel est que l’homme vienne résider auprès de sa femme tant que ses beaux-parents sont vivants.’

heen, ook omdat een schoonzoon vaak bepaalde taken voor zijn schoonfamilie moet verrichten, zoals het bouwen van een boot of het openkappen van een nieuwe tuin (zie ook Hurault 1968 en De Goeje 1941 voor de Wayana; Kloos 1971 voor de Kari'na; Howard 2001 voor de Waiwai).

Soms vergaderen de familieleden van de huwelijkskandidaten voorafgaand aan het intrekken bij het meisje en wordt eromheen iets feestelijks georganiseerd. Zo ging aan het huwelijk tussen Lugard en Miliwa een dag van overleg vooraf in aanwezigheid van twaalf ouderen. Miliwa was namelijk al eerder getrouwd geweest en had een zoon uit die vorige relatie. Lugard zat tussen de ouderen en luisterde terwijl zij over en weer de plooiën tussen de twee families gladstreakten om zo de weg voor een goede relatie vrij te maken. Ook als niet iedereen meer weet hoe de familieverbanden precies in elkaar steekt, vindt familieoverleg plaats, waarbij eenieder het verleden memoreert en de afstamming aangeeft (zie Chapuis 1998: 749), vooral om een mogelijke incestueuze relatie te kunnen uitsluiten.

Hoewel tegenwoordig in vergelijking met vroeger steeds vaker relaties voortkomen op basis van individuele voorkeuren – uit ‘liefde’ of verliefdheid<sup>40</sup> – viel op dat de meerderheid van de Wayana ondanks de veranderingen en (beperkte) ruimte voor verliefdheid nog regelmatig op deze *cross-cousin* manier met elkaar getrouwd was. De angst voor het onbekende overheerste toch nog sterk. Wel is er een trend waarneembaar dat men trouwt met dochters en zonen van classificatoren, dus zogenaamde, broers of zussen van vaders en moeders. Hierbij wordt dat wat krom is gemakkelijk recht gebreed en kunnen verliefdheden worden gefaciliteerd. De hierboven genoemde Lugard en Miliwa waren weliswaar niet direct voor elkaar bestemd maar duidelijk verliefd. De familie heeft met dit gegeven moeten werken en ervoor moeten zorgen dat alles toch correct werd afgehandeld. Die ruimte zou er enkele decennia geleden niet zijn geweest, zo stelden mijn vrouwelijke informanten.<sup>41</sup>

Onder invloed van contacten met niet-Wayana zijn jongeren ook bekend geraakt met de opvattingen van buiten de gemeenschap over het trouwen met neven en nichten, waardoor zijzelf kritischer zijn gaan kijken naar hun eigen gebruiken. Soms willen zij hiervan afstand nemen en ontwikkelen zij zelfs een voorkeur voor niet-Wayana. Over het algemeen geldt echter dat familiebanden en andere onderlinge sociale relaties binnen en tussen de verschillende dorpen op hoofdlijnen op herkenbare Wayanawijze in stand blijven en invulling krijgen. Maar dat geldt alleen zolang de Wayana onderling met elkaar blijven trouwen, of met de direct naburige Inheemse volken, zoals de Emerillon, Apalai en Trio, met wie zij al decennia een hechte relatie onderhouden en met wie meer overeenkomsten dan verschillen bestaan. Zij zijn binnen het sociale spectrum van de Wayana ‘net als Wayana’, *Wayaname* of *Wayana katip* (zie ook Camargo 2005; Chapuis 1998).

### 5.3.2 Relaties in de dagelijkse praktijk

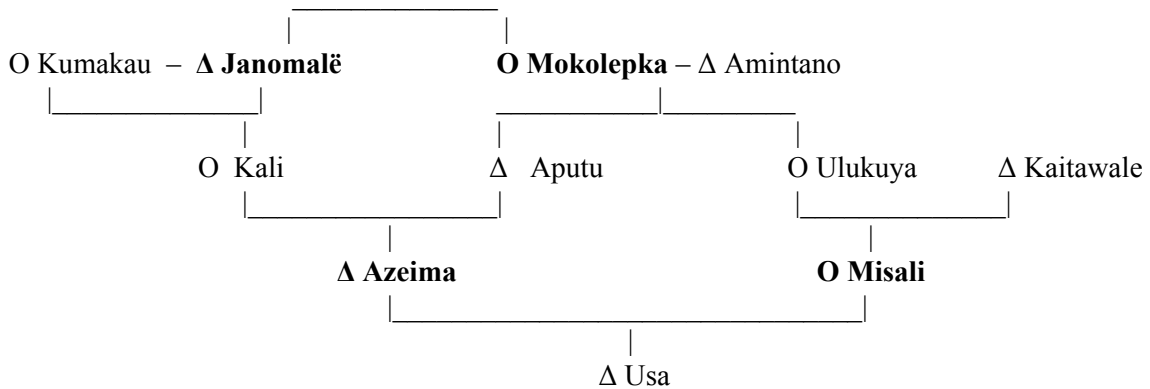
Om de dagelijkse realiteit van de sociale verhoudingen aanschouwelijk te maken, zal ik een en ander illustreren aan de hand van relaties die ik in het dorp Kawemhakan tegenkwam. Eerst een voorbeeld van een typisch en heel direct *cross-cousin* huwelijk. Zus en

<sup>40</sup> Jongeren aan Surinaamse zijde gebruiken het Sranantongowoord *lobi* (liefde, houden van) om hun gevoelens te duiden. Wayana kennen het woord: *ë-he (wai)* = ‘ik wil jou’. Als dit wordt geuit tussen een *ipitman* en een *imnelumman* heeft het een seksuele connotatie, maar het kan ook: ‘ik heb je even nodig’ betekenen.

<sup>41</sup> Een meerderheid van de oudere vrouwen was door haar ouders of grootouders ‘gedwongen’ geweest om met een bepaalde man te trouwen (zie ook Hurault 1968: 46; Molendijk & Boven 1995: 56). De afspraken tussen familieleden over een huwelijk waren soms al in de vroege jeugd gemaakt, zodat er destijds geen ruimte voor persoonlijke voorkeur was.

broer Mokolepka en Janomalë wisselden hun kinderen Aputu en Kali aan elkaar uit.<sup>42</sup> Een dergelijke *cross-cousin* relatie kan over diverse generaties worden voortgezet, maar soms zit er ook een generatie tussen; het hoeven namelijk geen generatiegenoten te zijn die de aanduiding *ipitman* of *imnelumman* dragen. Zo was de zoon van Kali en Aputu (kleinzoon van Mokolepka) een man met de naam Azeima (Sranantongo voor bloedzuigende vleermuis), voorbestemd voor Misali, de kleindochter van Mokolepka.

Figuur 5.6 Een cross-cousin huwelijk



Misali was van Azeima uit gezien een dochter van vaderszuster; dat Ulukuya een andere biologische vader had dan Aputu (ze waren dus halfbroer en -zus) doet er in de Wayanaoptiek niet toe. Misali was zustersdochter (*ipale*) voor Aputu en dus potentieel een schoondochter. Het huwelijk tussen Misali en Azeima hield geen stand, hoewel het ideaal leek want endogaam, *cross-cousin*. Azeima prefereerde een andere vrouw en liet Misali achter, nog voor de geboorte van hun kind en ondanks de protesten van Mokolepka. Misali zelf was bedroefd, haar familie verontwaardigd, maar verder sprak men er niet over.

Het kind uit deze kortstondige relatie, Usa (1980), werd opgevoed door zijn overgrootmoeder Mokolepka. Dit is overigens geen vreemd verschijnsel in de Wayanasamenleving. Het is zelfs gebruikelijk om de eerstgeborenen weg te geven aan een moeder of schoonmoeder, zodat zij in latere jaren nog een ‘hulpje’ tot hun beschikking hebben (zie ook Camargo 2005: 10).<sup>43</sup> Zonder hulp is een oudere Wayana immers op een gegeven moment fysiek niet meer in staat een bijdrage te leveren aan de familie of de gemeenschap en op dat moment is een individu ‘nutteloos’ in de Wayanacontext. Het afstaan van de eerstgeborene is een soort oudedagsvoorziening en tevens een uiting van het reciprociteitsbeginsel. De Wayana kennen ook het woord *peitopit* voor kinderen, dat in feite ‘ondergeschikten’ betekent; kinderen zijn in Wayanaogen hulpjes.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Kali noemt haar schoonmoeder, tevens tante via vaderszijde, *ewotpë* en spreekt haar schoonvader aan met *imnetamo*, de opa van mijn kinderen. Aputu noemt zijn schoonvader, tevens broer van zijn moeder, *konko*, en zijn schoonmoeder *imnenot*, de oma van mijn kinderen.

<sup>43</sup> ‘Dans ces sociétés caribes, il est d’usage que des grand-parents (en couple ou veuf) élèvent la primogéniture de leurs enfants.’ (Id.) Camargo vult aan dat het de ouders van de biologische vader van het kind zijn die de eerstgeborene mogen opvoeden. Dat zou logisch zijn ter compensatie voor het matrilokale vestigingspatroon; zij waren immers hun zoon kwijtgeraakt aan de familie van de vrouw. Op Kawemhakan waren het echter de ouders van zowel de vrouw als de man die een kind tot hun beschikking kregen.

<sup>44</sup> *Peito* = ondergeschikte, *pit* = bezittelijk; zie voor het *peitosysteem* hoofdstuk 6. Wayana gebruiken ook het woord *peinom* voor kinderen.

Als de ouders scheiden (vaak om redenen van overspel) of in het geval dat één van de ouders overlijdt, komen de kinderen soms ook bij hun grootouders terecht.<sup>45</sup> Hoewel een huwelijk met een *cross-cousin* doorgaans garandeert dat men niet voor al te grote verrassingen komt te staan – de huwelijkskandidaten, in elk geval diegenen die tot eenzelfde leeftijdscategorie behoren, kennen elkaar meestal al van jongs af aan en hebben ook vaak gezamenlijk de *éputop* doorstaan; ze weten dus wat ze aan elkaar hebben – kan het voorkomen dat een man of een vrouw uiteindelijk toch voor een ander kiest. Ik heb nooit gezien dat een kind na een scheiding bij zijn vader bleef. Kinderen krijgen overigens ook de achternaam van hun biologische moeder sinds op de achternaam wordt geregistreerd.<sup>46</sup>

De jongen Usa was voor *kuni* Mokolepka inderdaad een ‘manusje-van-alles’; hij hielp haar op de kostgrond, met de afwas en het huishouden en hij zorgde er met veel verve en kundigheid voor dat regelmatig een stevige vis in de peperpot zat. Usa sliep altijd samen met zijn oma in haar huis, terwijl dat van zijn moeder Misali daar direct naast stond.<sup>47</sup> *Kuni* Moko had vóór Usa ook al andere kinderen opgevoed, zoals Dosu, het tweede kind van Ulukuya en Kaitawale. Dankzij deze ter beschikking gestelde kinderen was zij in staat te blijven functioneren in het dorp, haar kostgrond te onderhouden, cassavebrood te bakken en die bij het eten aan te bieden, en af en toe *kasiri* te maken.

Hetzelfde patroon voltrok zich met Kesu’s dochter Moliya en met Juhpali, de zoon van Aliboike; beide kinderen werden aan hun (schoon)moeder Kumalu gegeven om haar te kunnen bijstaan in haar werkzaamheden. Het eerste kind van Miliwa en Lugard ging naar Miliwa’s moeder Siwili. Kinderen zijn aanhankelijk en loyaal aan degenen die hen opvoeden en voeren zonder veel mopperen de taken uit die zij opgedragen krijgen. Waar ik als buitenstaander emoties verwachtte waren deze volkomen afwezig; voor de kinderen, hun moeder en hun omgeving was dit een volstrekt normale en juist heel sociale gang van zaken.

Azeima, om terug te keren naar de eerdergenoemde familie, trouwde na Misali verlaten te hebben met een andere *cross-cousin* nicht, Kaiha, een dochter van een classificatore moedersbroeder, die wel in een ander dorp woonde. Het is tegenwoordig dus ook maar net hoe het uitkomt, wie je aantrekkelijker vindt, of wat het al dan niet strategische resultaat – in de zin van allianties – volgens de familie zou moeten zijn. Afhankelijk daarvan reken je via de vrouwelijke of langs de mannelijke lijn. Het kwam Azeima in dit geval kennelijk beter uit om zijn afstamming alsnog via zijn moeder in plaats van via zijn vader te rekenen, zoals met Misali het geval was geweest.

Vrijwel alle huwelijksrelaties op Kawemhakan wezen na analyse in enige mate op het principe van een endogaam en *cross-cousin* huwelijk, in allerlei mogelijke variaties en soms – in mijn ogen – vergezocht. In interviews onderstreepten diverse individuele Wayana wel dat ze getrouwd waren met een moedersbroeder of een vaderszuster. Dat geeft aan dat een *cross-cousin* relatie, dus met een direct bekende, in Wayanaogen nog steeds overwegend de voorkeur heeft. Akwaio en Sonja, bijvoorbeeld, trouwden met elkaar omdat hun respectievelijke moeder en vader halfbroer en halfzus waren en zij een gemeenschappelijke grootvader, Tepeputse, hadden.

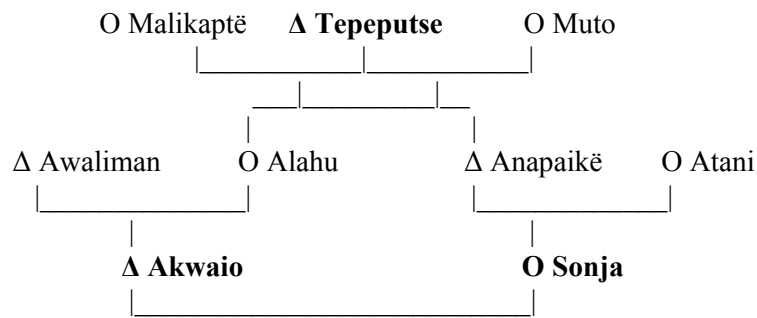
<sup>45</sup> Scheiding is geen onbekend fenomeen bij de Wayana; veel mannen en vrouwen hebben ook kinderen uit vorige relaties. Daarnaast zijn er redelijk wat weduwen of weduwnaren die na het overlijden van hun partner opnieuw zijn getrouwd.

<sup>46</sup> Dit gebruik staat in contrast met etnische afstamming, die volgens Camargo (2005) via de vaderlijke lijn loopt. Ikzelf meen dat Wayana ook met afstamming flexibel omgaan; als bijvoorbeeld het traceren via de moederlijke lijn papieren voor de Franse kant oplevert, dan zien zij geen enkele reden om via de vaderlijke lijn te rekenen. Dat geldt ook bij huwelijken. Ook daar overheerst het pragmatisme.

<sup>47</sup> Er ging, in mijn eigen westerse waarneming, van Misali geen zichtbaar teken van affectie uit naar Usa, behalve dat zij af en toe een T-shirt of een broek voor hem kocht.

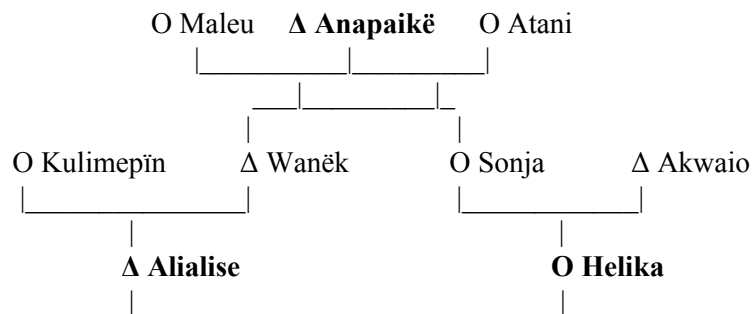


Figuur 5.7 Cross-cousin via gemeenschappelijke grootvader Tepeputse



Op haar beurt zou Sonja haar dochter Helika halverwege de jaren negentig laten trouwen met de zoon van haar halfbroer Wanëk, Alialise. De gemeenschappelijke grootvader is in dit geval Anapaikë. En zo herhaalt het patroon zich van generatie op generatie. Ondanks de diverse veranderingen in en rond Kawemhakan leek het systeem op basis van deze recente voorbeelden van sociale relaties inderdaad continu, zoals Rivière aangaf (paragraaf 5.3), ondanks de sombere constatering van Hurault (paragraaf 5.3.1) dat de toename van individuele (exogame) voorkeuren de stabiliteit binnen de samenleving verder zou ondermijnen.

Figuur 5.8 Cross-cousin via gemeenschappelijke grootvader Anapaikë



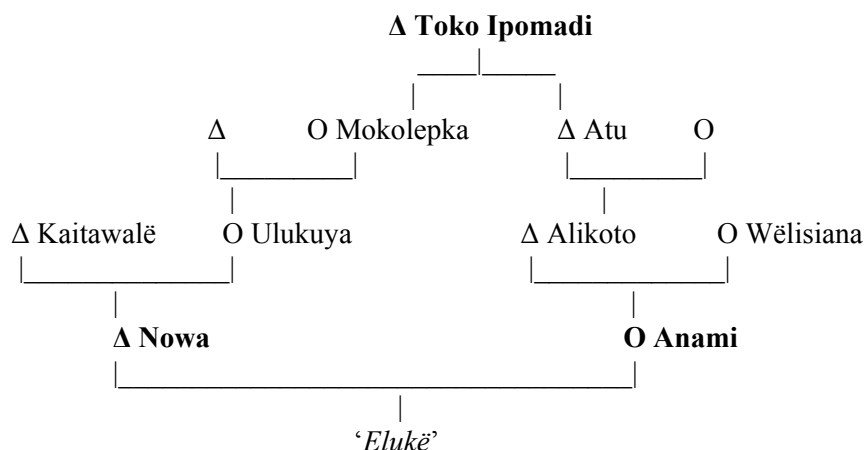
In het systeem kunnen zich ook ‘ongelukken’ voordoen, waardoor Wayana tot alternatieve keuzen worden gedwongen. Nowa, zoon van Ulukuya en Kaitawale, trouwde ook met een *cross-cousin*, feitelijk een moedersmoedersbroeders kleindochter, maar uit deze relatie kwam een gehandicapt kind voort; een *elukë* een rups, een monster, volgens mijn Wayana-informanten.

Het gehandicapte kind was voor Nowa en Anami reden om uit elkaar te gaan. Zo’n kind staat namelijk voor asociaal, want hulpbehoevend, niet zelfstandig (zie over gehandicapten in de Wayanasamenleving Chapuis 1998: 493-504).<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Nadat de ouders het kind vele malen bij *pïyai* hadden gebracht, stelde Pileikë de diagnose uiteindelijk vast: de baby was een *elukë*, een rups (= een gevaarlijk wezen), in de gedaante van een mens. Via de Franse kant is het kind naar een hospitaal in Cayenne gestuurd voor medisch onderzoek. Het werd teruggestuurd, met de mededeling dat er niets aan te doen was. Na enige maanden werd het kind door de ouders weer naar Cayenne gestuurd. De *pïyai* had namelijk gezegd dat ‘de rups’ uit het Wayanagebied moest worden verwijderd, omdat het anders de hele gemeenschap kwaad zou berokkenen. Het kind is nooit teruggekeerd. Kesu en Kulapa vertelden dat het de gedaante van de rups weer had aangenomen en via de planten uit het tehuis waar het verbleef, is ontsnapt (interview op Kawemhakan, 1991).

Bij navraag onder niet-Wayana bleek het hier om een zwakzinnig kind te gaan. Het meisje is eerst in Cayenne bij pleegouders geplaatst en later verhuisd naar Frankrijk. Roddelaars in de Wayanageemeen-

Figuur 5.9 Cross-cousin via overgrootvader Toko Ipomadi



Nowa trouwde vervolgens met een Emerillionmeisje uit Maripahpan, een gemengd Emerillion-Wayanadorp stroomafwaarts van Kawemhakan aan de monding van de Tampokrivier, dat hij tijdens feesten had ontmoet. Met haar en haar familie bestond vóór dit huwelijk geen enkele (familie)relatie. Zij was dus volledig ‘vreemd’. Nowa ging, de matrilokale regel volgend, bij haar familie aan de Franse kant wonen, ook opdat hun kinderen daar naar school zouden kunnen en zij recht zouden hebben op Franse kinderbijslag. Als het paar op bezoek was in Kawemhakan werd de jonge Emerillionvrouw als een ‘vreemde’ behandeld door haar Wayanaschoonfamilie; ‘negeren’ (cf. Rivière 1984: 57) was het motto. Zij schommelde afgezonderd van de rest en met onbewogen gezicht in de hangmat onder het huis heen en weer terwijl de Wayanafamilie zich met haar baby bemoeide en vrolijk babbelde met Nowa, haar man, in een taal die zij als Emerillion maar half verstond.

Wayanavrouwen blijven na hun huwelijk het liefst bij hun ouders en zussen en/of broers wonen, waardoor de familiegroep zich binnen de grenzen van het dorp verder kan uitbreiden. Op die manier, dicht bij de directe familie, kunnen vrouwen ook voorkomen overgeleverd te zijn aan de grillen van hun man – in de nabijheid van zijn schoonfamilie moet hij zich immers wel gedragen. Bovendien zijn ze dan verzekerd van hulp bij de werkzaamheden in de tuinen en bij het bewerken van de cassave. Het is echter geen regel. Dit patroon van samenlevende familieleden is ook bijna vanzelfsprekend in een tijd waarin de Wayana, net als de Trio, in grote dorpsgemeenschappen bijeen wonen en zo verzekerd zijn van de directe toegang tot voorzieningen. Met de voorkeur voor dorpsendogamie, met het flexibel omgaan met de *cross-cousin* voorkeur en door de stijging van het aantal jongeren – een gevolg van de verbeterde toegang tot gezondheidszorg – kan hieraan ook gemakkelijk invulling worden gegeven; het aanbod aan mogelijke huwelijkskandidaten is in deze omvangrijke dorpen immers groot. Het is een belangrijke verandering ten opzichte van de situatie van vóór de inmenging van de zending en de veldwerkperiode van Hurault.

Veranderingen blijven zich voltrekken: tegenwoordig heeft men voorkeur voor een huwelijkspartner die op zijn minst toegang heeft tot Franse papieren en kinderbijslag. De voorkeur voor dorpsendogamie aan de Surinaamse zijde is hieraan ondergeschikt geworden. Dorpsendogamie wordt wel een patroon in de Franse Wayanadorpen, die op hun beurt groeien, vanwege de uitbreiding door immigratie vanuit Suriname en natuurlijke aanwas, waardoor ook het aantal potentiële huwelijkspartners weer toeneemt en dorpsendogamie voor de hand ligt.

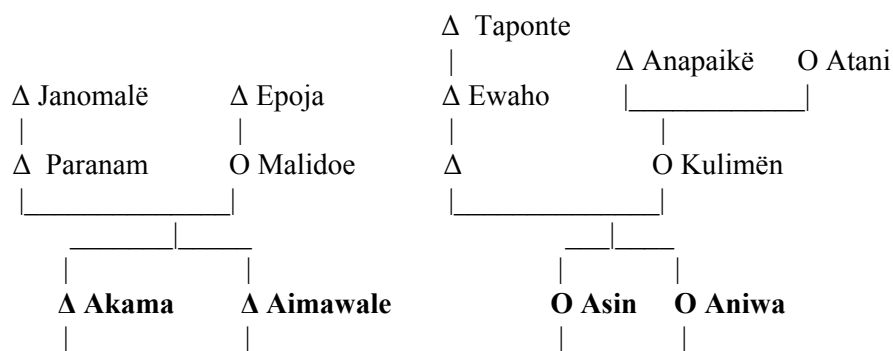
---

schap stelden dat het gehandicapte kind een gevolg was van het marihuanagebruik – volgens de Wayana een voorbeeld van asociaal gedrag – van Nowa.

Ter illustratie van deze flexibele, pragmatische aanpak van de Wayana rond dit thema nog het volgende. Paranam, zoon van Janomalë en lange tijd Bestuurs Opzichter van de Wayana in dienst van de Surinaamse overheid, verbleef wegens zijn afstamming en baan op Kawemhakan. Zijn vrouw Malidoe, zelf dochter van Epoja, een Franse *chef*, was om die redenen bij hém ingetrokken. Hun zonen Akama en Aimawale trouwden met twee kleindochters van Anapaikë en Atani, Asin en Aniwa.<sup>49</sup> Via hun overleden vader gerekend, waren deze twee jonge meisjes bovendien de achterkleindochters van een andere wijlen leider van de Litani, Taponte (zie voor Taponte, De Goeje 1941). Met deze twee huwelijken en de directe afstammingslijn naar Anapaikë, Janomalë en Taponte leek de kern van de familiegroep waaruit Kawemhakan bestond te kunnen worden gecontinueerd en gereproduceerd.

Niets bleek echter minder waar. Niet lang nadat de huwelijken in 1992 gesloten waren, vertrokken Paranam en zijn gezin, inclusief de twee schoondochters, naar de Franse kant.

Figuur 5.10 Afstamming met als oogmerk toegang tot Franse papieren



Via hun schoonmoeder Malidoe en hun moeder Kulimën wisten de jonge vrouwen Aniwa en Asin Franse kinderbijslag te verkrijgen terwijl de twee jonge mannen een vooraanstaande positie in het Franse dorp innamen, zich daarbij baserend op afstamming van Janomalë, de grote *chef* van de Litani van vaderszijde; de toegang tot Franse papieren werd gerekend via hun moeder, dochter van het oude dorps hoofd Epoja.

Kulimën, de moeder van Asin en Aniwa, vertrok vervolgens met de rest van haar gezin naar het Emerilliondorp Kayode, zich beroepend op afstamming van moederszijde Atani, die etnisch tot de Emerillion werd gerekend. Binding aan een dorp, of aan een deel van een bepaalde rivier, kent blijkbaar ook grenzen. De enige manier om werkelijk uit het vaste patroon van trouwen met *ipitman* of *imnelumman* te ontsnappen, is het aangaan van een relatie met een niet-Wayana. En dat gebeurt ook, met Emerillion, Trio, Apalai en in een enkel geval met Kari'na, en de laatste tijd ook met Fransen, Nederlanders, Aluku of Aukaners, of met Braziliaanse *garimpeiros* of *cablocos*. Niet op grote schaal, maar er is wel een opwaartse trend waarneembaar.

<sup>49</sup> Asin was lange tijd verliefd op een Aukaanse jongeman die regelmatig in het dorp was om handel te drijven. De liefde was wederzijds. Haar familie was echter tegen de relatie, ook al had de jongen in Wayanaogen veel te bieden. Het feit dat hij tot de categorie *meikolo* behoorde, maakte hem ongeschikt als huwelijkspartner.

*Figuur 5.11 De jonge Aniwa en haar schoonzus**Foto: eigen collectie*

Dat deze relaties met niet-Wayana überhaupt mogelijk zijn, heeft zeker met een andere verandering te maken, namelijk de toegenomen beschikking over geld en daarmee de toegang tot levensmiddelen. Kortom, met de modernisering. Man en vrouw vormden in de Wayanasamenleving traditioneel vooral een economische eenheid; de activiteiten die zij ontplooiden binnen een huishouden waren duidelijk seksebepaald en grotendeels complementair aan elkaar (zie figuur 1.6). Maar met de toegang tot en beschikking over levensmiddelen is de noodzaak van deze traditionele samenwerking om zichzelf en hun kinderen van voedsel te voorzien veel minder relevant geworden. Bovendien beschikken personen van niet-Inheemse afkomst ook zelf doorgaans over geld. Deze trend bevestigt overigens opnieuw het vermogen van de Wayana om met verandering om te gaan; de ‘nieuwkomers’ worden geacht zich aan te passen, maar hun eigen specifieke bijdrage wordt eveneens verwelkomd en gewaardeerd. En daarmee worden huwelijken mogelijk met Franse, Braziliaanse of Nederlandse partners, die doorgaans weinig weten van de jacht, de visserij of de verwerking van cassave, maar wel van een hoop andere zaken.

Hoewel het onbekende aantrekkelijk en intrigerend is en in strategisch opzicht van belang kan zijn, bestaat er ook angst voor. ‘Onbekenden’ komen vaak pas in beeld na het mislukken van een relatie of na de dood van een partner, al is er in de Franse dorpen met name een trend om een relatie aan te gaan met een Franse leerkracht.<sup>50</sup> Matri- of patrilocale vestigingspatronen worden ondergeschikt aan het belang van het bezit van Franse papieren en de toegang tot kinderbijslag en andere uitkeringen. Door deze relaties met niet-Wayana, maar vooral met niet-Inheemsen, zal de sociale structuur op den duur veranderen. Of dat ook het einde van de etnische groep de Wayana zal betekenen, is moeilijk te voorspellen, maar niet ondenkbaar.

<sup>50</sup> In meerdere Wayanadorpen zijn deze relaties bekend; het zijn met name de vanuit Frankrijk uitgezonden onderwijskrachten die relaties met Wayanamannen of -vrouwen aangaan en bovendien samen kinderen krijgen.

Ik kom op dit interessante thema in hoofdstuk 8 terug; interessant omdat vermenging met niet-Inheemse volken ook tot openlijke verwarring over de identiteit van de Wayana leidt.

#### 5.4 Wayana worden; de steekproef

Op weg naar volwassenheid, voorafgaand aan een huwelijk en met verschillende herhalingen in latere levensfasen, is de *ëputop*<sup>51</sup> lange tijd het meest opvallende en belangrijke ritueel van de Wayana geweest (Coudreau 1893; Hurault 1968: 87-107; Chapuis 1998: 455-479; De Goeje 1941: 108-111; Magaña 1992: 70-82; Veth 1994). Het ritueel staat voor sociale interactie in haar ultieme vorm. Het ondergaan van de proef is synoniem aan ‘Wayana worden’, aan het voldoen aan de maatstaven van het beeld van een ideale Wayana: zelfstandig, actief, krachtig en sterk, evenwichtig, serieus, een goed jager, resistent tegen ziekten (Chapuis 1998: 479).

Kortom, de proef staat traditioneel voor Wayana-identiteit. Toch is dit ritueel al enige tijd sterk aan verandering onderhevig en komt het ook in aangepaste vorm steeds minder voor. Op Kawemhakan wordt het, vanwege de invloed van de zending, al decennialang niet meer uitgevoerd. Toch is een uitweiding over de *ëputop* hier op haar plaats, juist vanwege de positie van het ritueel in het sociale leven van veel van mijn informanten, in hun persoonlijke levensgeschiedenis en vanwege mijn eigen observaties van het ritueel; tegelijkertijd ook door de vele veranderingen die het in de laatste jaren doormaakt (van collectief naar individueel) en de discussies die daarover in de gemeenschap worden gevoerd.<sup>52</sup>

Het was halverwege de vorige eeuw, net voor de intocht van de Amerikanen in het zuiden van Suriname, dat veel van mijn tolken werden geboren en veel van mijn informanten net volwassen waren geworden. In die tijd was voor iedereen duidelijk wie een ‘echte’ Wayana was: iemand die de *ëputop* – bij voorkeur verscheidene malen – had ondergaan. ‘Wayana worden’ was een over meerdere jaren uitgesmeerd traject waarin diverse grote (transitie)rituelen – beter bekend als de *rites de passage* – een belangrijke rol speelden. Een traject waarover men vroeger vrijwel een heel leven deed en waarbij elke nieuwe levensfase specifieke rollen binnen de gemeenschap voorschreef en mogelijk maakte, specialisten als de *pīyai* even buiten beschouwing gelaten.

Zwangerschap, geboorte, de eerste levensmaanden en -jaren van een kind, de eerste menstruatie en de overgang naar volwassenheid, ‘het huwelijk’, de dood, rouwen en meer; al deze belangrijke momenten in het leven van een mens werden op specifieke Wayanawijze met gebruiken omkleed. Het Wayanasocialisatieproces bereikte een hoogtepunt vanaf dertig jaar, de leeftijd waarop je als een volwaardig persoon (je hebt gereisd, veel gezien en geleerd, vreemdelingen ontmoet, angsten gekend, ongelukken overleefd, bent resistent geworden tegen ziekten en in staat alleen door het leven te gaan) in het sociale leven participeert (Chapuis 1998: 414).

De *ëputop*, een typische *rite de passage* waarbij de te initiëren personen, de initiandi (*tēpiem*), achtereenvolgens een fase van separatie, van liminaliteit en van incorporatie (Kottak 2000: 311) doorlopen, neemt in beginsel enkele maanden in beslag, waarbij perioden van rust en van activiteit elkaar afwisselen. Dat was althans tot enkele jaren geleden de gang van zaken. Al mijn informanten, in tegenstelling tot mijn jongere tolken, ondergingen tijdens hun leven verschillende *ëputop*, zowel met mieren (eerst met *iyuk*, daarna met de venijnigere *ilak*<sup>53</sup>) als met diverse soorten wespen.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> *Ëputop*; *tēpuhe* = steken; *-top* geeft tijd, manier of plaats aan. De Franse reizigers Crevaux en Coudreau noemden het ritueel ‘maraké’ (De Goeje 1941: 108), waarschijnlijk gebaseerd op een veronderstelling of formulering van hun Marrongidsen (zie ook Boven 1996). Het woord ‘maraké’ is echter bij de oudere Wayana onbekend; zij gebruiken allen *ëputop* om de proef te duiden.

<sup>52</sup> Cultuur als een vastomlijnde en onveranderlijke set van praktijken is ook bij de Wayana immers niet aan de orde. Onder cultuur versta ik ‘the diversity of ways in which human beings establish and live their social lives in groups’ (Rapport & Overing 2000: 93); ofwel de Wayana ‘skills for action’.

<sup>53</sup> Resp. *Iyuk* = *Neoponera commutata* Rog.; *Ilak* = *Paraponera clavata* Fabr.

<sup>54</sup> Het belang van mieren en wespen is een gegeven dat ook bij omringende volken voorkomt. Er zijn twee dimensies te herkennen. Allereerst de biologische. Solitaire wespen worden meestal niet herkend door

Deze steekproef, geen onbekend fenomeen onder andere Inheemse Amazonevolken in de regio<sup>55</sup>, is een ultieme uiting van de *Weltanschauung* van de Wayana. Tijdens het ritueel ligt het accent op onderlinge reciprociteit en sociale complementariteit. Grootmoeders- en vaders hebben de specifieke taak om de gevlochten borden met stekende mieren tegen de lichamen van hun kleinkinderen te drukken; zij begeleiden hen op het pad naar volwassenheid, naar kennis over de juiste manier van leven, naar zelfstandigheid. En natuurlijk vloeit intussen de cassavedrank rijkelijk.

De *ëputop* vormt hét referentiepunt in de persoonlijke levensgeschiedenis van de ouderen. Velen konden nog exact aangeven waar, in welk dorp, ze hun eerste, tweede of volgende *ëputop* hadden ondergaan en wie tijdens het ritueel welke rol had gespeeld. Ook konden mensen op Kawemhakan nog vertellen over de *ëputop* van anderen, zoals die van Janomalë, die zich met diverse wespen liet steken. Mijn tolken, die opgroeiden in aanwezigheid en onder de invloed van de zendelingen, ondergingen ten hoogste één *ëputop*; sommigen, zoals de naaste volgeling van Roy Little, geen een.

Onderzoekers en bezoekers hebben het ritueel als essentieel voor de Wayana bevestigd en hun observaties en verbazing daarover vastgelegd in wisselende bewoordingen.<sup>56</sup> Geijskes (1957: 213) stelt:

‘De wespenproef is een merkwaardige wijze van zelfkastijding der Oayana’s. Het wordt op wisselende tijden door mannen, maar ook door vrouwen en kinderen ondergaan, waarbij, na dagenlange feestelijkheden, matten met levende wespen en stekende mieren op de huid gedrukt worden.’

De Goeje (1941: 109) schrijft:

‘Men mag wel aannemen, dat het steken ten doel heeft, de voor ijver, bekwaamheid en moed zoo nuttige krachten of deugden van mieren- of wespengeesten in den betrokkene te versterken. Bovendien stellen de mieren- of wespenborden meestal een diergeest voor, waarschijnlijk om ook dien geest aan te trekken [...]’.

---

Inheemse volken. Zij identificeren alleen de sociale wespen, door hun vorm, kleur en geur, maar ook door de vorm van hun nest. Het zijn deze sociale wespen die worden gebruikt in de Wayanasteekproef. Hun gif (ook dat van mieren) geeft een kick, een oppepper. Er vinden geen sterfgevallen meer plaats vanwege natuurlijke selectie. De immuniteit wordt genetisch doorgegeven. Het gif van wespen en mieren heeft maar een kort effect. Wespen, bijen en mieren hoeven in Amazonia hun honing en nesten namelijk niet tegen al te groot wild te beschermen, waardoor hun steken in principe niet dodelijk zijn. Dit in tegenstelling tot de Braziliaanse bij, die van Afrikaanse oorsprong is. Het wild waartegen die zich moet beschermen, is veel groter; zijn steken zijn daarom fataal. Een andere functie van het toedienen van gif is het verhogen van de immuniteit. Het streven van een Wayana is namelijk resistent te worden tegen ziekten. Mensen kunnen met de verkregen immuniteit beter overleven in het bos (gesprek met Bart de Dijn, Paramaribo, 17 maart 1998).

Daarnaast is er een culturele dimensie. Pijn wordt draaglijker wanneer die is ingepast in een rituele *setting*. Eigenschappen van insecten worden via de steken overgedragen aan mensen: het gaat met name om ijver, vaardigheden in de jacht, sociale organisatie. Mieren, bijvoorbeeld, zijn formidabele jagers. De mierenhoop rekent bovendien op het gedrag van de andere mieren om goed te kunnen functioneren. Zie voor de wespen bijvoorbeeld Geijskes (1942); Hurault (1968: 105).

<sup>55</sup> Een soortgelijk ritueel is bekend bij bijvoorbeeld de Trio, Waiwai, Apalai, Kari’na, Arowak (Kloos 1972; De Goeje 1941, 1943b; Koelewijn & Rivière 1987; Howard 2001).

<sup>56</sup> De Nederlandse Annemarie Woerlee neemt de teksten van Hurault in het jaar 1987 ter ere van het 150-jarig bestaan van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden bijna letterlijk over wanneer zij over de ‘maraké van de Wajana-Indianen’ schrijft. Zij suggereert daarmee – onterecht – dat het ritueel halverwege de jaren tachtig nog voorkomt op dezelfde manier als twintig jaar daarvoor door Hurault beschreven.

En ook (De Goeje 1943b: 24):

‘men kan een geest laten binnenkomen door zichzelf in te wrijven met een magische plant of door zichzelf te laten steken door een wesp of een mier.’

Ahlbrinck (1956: 27) merkt op:

‘Zij [de steekproef] is als het ware een zinnebeeld van deze nieuwe staat [der volwassenheid], een voorproef er van. De zwaarte van die staat, zijn lasten, zijn betekenis wil men de jonge Wajana doen voelen door de pijn, die men hem aandoet en de jonge mens kan door zijn moedig gedrag tezelfdertijd tonen, dat hij rijp is voor die staat, waardig en bekwaam hem in te gaan. Trots is men er dan ook op de proef te hebben doorstaan.’

Artsen die ik tijdens mijn veldwerk sprak over het ritueel, bestempelden het geheel, niet gehinderd door enige vorm van cultuurrelativisme, steevast als kindermishandeling.

Zoals gezegd, het ritueel vindt verspreid over een periode van maanden plaats, in verschillende fasen en is gesitueerd rond de *tukusipan*. De eerste voorzichtige kennismaking met *iyukmieren* vindt al plaats tijdens de jeugd. Met de *ilaksteekproef* rond elf- tot veertienjarige leeftijd wordt voor de meisjes de weg geplaveid om goede, ijverige en bekwame landbouwers, huisvrouwen en cassaveverwerkers te worden. De jongens op hun beurt worden jagers. Vanaf de tijd dat zij de steekproef ondergaan, zijn zij in staat het wild te ‘zien’; de geesten van het bos tonen zich dan en kunnen dus worden gejaagd.<sup>57</sup> Rond de tijd dat een meisje de eerste *ëputop* ondergaat, wordt er ‘getrouwd’, zo vlak na haar eerste menstruatie. Het nut van het ondergaan van de steken, het hoe en waarom van zang, dans, lichaamstekeningen, kostuums, cassavedrank, de diverse spelen en hun link naar de dierenwereld, alles komt in de orale tradities samen (zie Boven 1996; Chapuis 1998; Chapuis & Rivière 2003; Schoepf 1976, 1985, 1987; Hurault 1968; Magaña 1992; De Goeje 1943b).<sup>58</sup>

Behalve dat adolescenten een stap zetten op de weg van weten en zien, is sociale reproductie een resultaat van het ritueel. Velen vinden tijdens dit sociale hoogtepunt overigens ook een partner, voor korte of voor langere duur. De Wayana genieten zichtbaar van het collectieve samenzijn. Er wordt veel plezier gemaakt en gelachen. Opvallend is de gelijkennis met Waiwairituelen, waarover Howard schrijft: ‘de meeste rituelen hebben expliciet het produceren van vrolijkheid en vreugde als doel, vrolijkheid en vreugde worden gezien als een benadrukking van de vrede. Net als dansen, zingen en feesten, zijn spelen en humor

<sup>57</sup> De huidige *ëputop* zoals die bij de Wayana voorkomt, heeft een vergelijkbare betekenis als de initiatie tot sjamaan, voor de jongens althans. De posities van volwassen man, jager en sjamaan staan op eenzelfde lijn en kenmerken zich door de initiatie die eraan voorafgaat. De Goeje stelt: ‘The initiate, by a blameless life and great exertion, has pacified the spirits, so that to him they show themselves and are ready to help him, and he in his turn is able to help the laypeople; the initiate or medicine-man is the priest-doctor (1943b: xv).

<sup>58</sup> Het hele ritueel verbeeldt de analogie tussen menselijke samenleving en natuur. De spelen die men houdt als onderdeel van het ritueel symboliseren de wildheid van de natuur; Wayana worden even als dieren; ze kunnen met hen communiceren en zich in dieren transformeren, net als in mythische tijden mogelijk was (vergelijk Howard 2001). In feite zijn de samenlevingen van dieren en planten in Inheemse optiek analoog aan die van mensen. Dit uit zich in rituelen, gebruiken en regels. Mensen dansen als vissen, zingen als vogels of bouwen huizen in de vorm van wespennesten. Elke soort of gemeenschap van dieren of planten heeft haar eigen cultuur, kennis, gewoonten en goederen waarmee zij zichzelf in stand houdt als etnische groep, zichzelf onderscheidend van anderen (naar Àrhem 1996:190). In essentie behoren alle mensen, dieren en planten tot dezelfde categorie van sterfelijke wezens. En in deze gemeenschap van wezens kan de ene groep gemakkelijk transformeren in een andere. Het onderliggende idee is dat de geesten van planten, dieren en mensen een variëteit aan uiterlijke vormen kunnen aannemen en zodoende kunnen communiceren binnen verschillende levenswerelden. Het ritueel refereert hiermee aan mythische tijden (zie ook Overing 1990).

manieren om collectieve vreugde te intensifieren en het gemeenschappelijke bestaan te vieren' (2001: 396). De goede sociale kwaliteiten van de mens (zie tabel 5.3) worden onderstreept; iedereen zet zijn beste beentje voor.

Het steekritueel is een zeer indrukwekkend schouwspel dat op mij overkwam als een eerbetoon zowel aan de omringende natuur, aan de historie, als aan het individu zelf en aan het Wayanavolk. Tegen de hierboven geschetste achtergrond, door de indrukwekkende en intrigerende schoonheid ervan, is het niet vreemd dat menig buitenstaander het als kenmerkend voor de Wayana heeft omschreven en dat er buitenstaanders zijn die menen dat als zij dit ritueel zelf ondergaan, zij ook 'Wayana worden'. Of, omgekeerd redenerend, dat er met het verdwijnen van dit ritueel ook een einde komt aan de identiteit van de Wayana. De (oudere) Wayana leggen overigens nog wel een duidelijk verband tussen het ondergaan van de steekproef en 'Wayana worden', wellicht onder andere uit sentimentele overwegingen; ook zij hanteren de frase 'vroeger was alles beter'. De Fransman Cognat wordt om die reden door de oudere Wayana geprezen; hij heeft de *ëputop* inmiddels verschillende malen ondergaan.

Toch is er een einde aan het komen aan de *ëputop*. Zoals dat gaat met veel culturele gebruiken, ook bij andere Amazonevolken, verandert en verdwijnt dit ritueel langzaam maar zeker uit het leven van de Wayana.<sup>59</sup> De veranderingen die ik waarnam in de *ëputop* tijdens mijn verblijf onder de Wayana onderschrijven de conclusie van Rapport & Overing (2000: 94) dat 'cultuur een continu creatief proces is waarmee mensen nieuwe en vreemde elementen incorporeren en transformeren'. Het is niet de *Weltanschauung* zelf die verdwijnt, maar de uitingen daarvan die veranderen of zelfs verdwijnen en worden vervangen door andere. Het ooit zo kenmerkende gebruik is aan Surinaamse zijde, ook in de Wayanadorpen aan de Tapanahoni, ten dele vervangen door christelijke rituelen – de doop compleet met onderdompeling in de rivier is in feite ook een *rite de passage* – of door inhoudelijk overeenkomstige, meer individuele rituelen. Zo heb ik in de jaren negentig nog verscheidene steekproeven meegemaakt die hoogstens twee dagen duurden, waarbij een of meer meisjes werden behandeld en waarvoor overwegend directe verwanten werden uitgenodigd.

Een aanzienlijk deel van de Wayanaouders vindt het op dit moment nog altijd uitermate belangrijk dat een meisje de proef met *ilakmieren* heeft doorstaan voordat zij trouwt en zwanger wordt; dit geldt ook voor de dorpelingen van Kawemhakan. Het biedt volgens deze ouders een garantie voor het juiste vrouwelijk gedrag en bescherming tegen luiheid, gemakzucht en ziekte. Het past binnen het kader waarbij vrouwelijke activiteiten in het dorp plaatsvinden; de plaats waar de oude gebruiken nog overheersen, terwijl de jongemannen meer buiten het dorp actief zijn en daarom vanzelf eerder in contact komen met nieuwerwetse goederen en ideeën, waarvoor de traditionele rituelen niet meer relevant zijn. Het merendeel van de meisjes zelf moest overigens niets van de traditionele inwijding weten, maar zij hadden daarover uiteindelijk niets te zeggen.

<sup>59</sup> Veel rituelen zijn in de loop van de tijd verdwenen of anders ingevuld. De Goeje (1941) maakt nog melding van de *tamok*dans. Kuni Moko kan zich herinneren dat haar vader De Goeje – Tukuyenne werd hij genoemd – over deze dans vertelde.

Alleen Nalo wist er nog wat over te vertellen (interview op Kawemhakan, november 1993): *tamok* was een dans van vroeger, die de mensen die aan de Malanirivier woonden nog hebben uitgevoerd. De dansers droegen *okalat* tot aan de voeten, en niet tot aan de kuiten, zoals bij de *ëputop*. Ook droegen ze een verentooi. De leider van de dans was een *piyai*. Het was een *yolok*dans. De *tamok yolok* die in het bos woont, maakt een geluid als van een klappende zweep. Vandaar dat men met een zweep danste. Men zong er ook bij en er was *oki* en gasten uit andere dorpen waren aanwezig. De vrouwen dansten ook mee. Behalve Nalo wist niemand aan de Surinaamse kant meer iets van de *tamok*.



Cognat heeft in 1991 een *ëputop* georganiseerd. De eerste dans vindt plaats op 9 september 1991 op Antecume pata. De tweede in oktober en de derde in november. De bouw van het *tëpiem pakolo*, het huis waar de initiandi na het ondergaan van de steekproef tijdens hun periode van afzondering zullen verblijven, is van start gegaan. Na de derde dans gebeurt er even niets meer, omdat er verkiezingen plaatsvinden aan de Franse kant en omdat er enkele sterfgevallen zijn.

Dan wordt er tussendoor een andere steekproef aangekondigd. Op 18 en 19 april 1992 vindt tijdens de (Franse) schoolvakantie een kleine *ëputop* plaats voor vier meisjes, elk in de leeftijd van ongeveer twaalf jaar. De *ëputop* begint op 18 april in de avond. Vanaf ongeveer 20.00 uur beginnen er zes mannen, allen directe familie van de vier meisjes, met fluiten rond de centrale paal van de *tukusipan* te dansen. De meisjes die geïnitieerd zullen worden, zitten in vol ornaat – in *kamisa*, met *hameletooi* op hun hoofden en behangen met kralen – op bankjes zijdelings van de dansvloer. De ouders van een van de meisjes wonen op Kawemhakan. Afwisselend dansen en rusten de meisjes. De dansers gaan de hele nacht door. De meisjes waggelen van vermoeidheid en van dronkenschap.

*Figuur 5.10 Wayanameisje bij de steekproef*



*Foto: eigen collectie*

Rond 6.30 uur, bij zonsopkomst, begeeft de menigte zich naar de achterzijde van de *tukusipan*. Grootmoeders en andere oudere vrouwelijke familieleden<sup>60</sup> van de meisjes drukken de gevlochten matten, de *kunana* met *ilakmier*en, beurtelings tegen de lichamen van de meisjes, terwijl hun danspartners hen van achteren ondersteunen.

De meisjes huilen. Door de Wayana om mij heen wordt benadrukt dat dit eigenlijk niet juist is. Zo hoor ik een buurman zeggen dat een meisje dat huilde tijdens een eerdere *ëputop* een klap in het gezicht kreeg van haar vader toen ze het uitschreeuwde van de pijn tijdens het ste-

<sup>60</sup> Vrouwen die zelf niet meer menstrueren.

ken. De meisjes houden hun handen voor hun gezicht om hun emoties te verbergen<sup>61</sup>; het merendeel valt flauw. De danspartners vangen de meisjes op en dragen hen naar huis. De rest van de dag schalt er Loketomuziek afkomstig uit Senegal uit de stereo-installatie en wordt er meer *oki*, cassavebier, gedronken en gedanst. Rond 16.00 uur vertrekt het merendeel van de gasten uit de andere dorpen, praktisch alle bewoners van Kawemhakan zijn aanwezig geweest, uitgeput naar huis.

Dat dit bovenstaande haastwerk tussendoor was, blijkt wel wanneer Cognat het startsein geeft om weer verder te gaan met de eerder door hem ingezette *ëputop*. Vanwege de verkiezingen was men immers na de derde *uwatop* blijven steken. Op 3 mei 1992 beginnen de mensen met het verzamelen van brandhout en cassave. Maar tien dagen na dit bericht is er alweer een interventie. Op 13 mei 1992 vindt een kleine *ëputop* plaats op Kulumuli. De chef van dit Franse dorp, Amaipoti, is de organisator van het feest. Er moeten twee meisjes ‘behandeld’ worden, onder wie Amaipoti’s eigen dochter.

Alweer gaat het hier om een spoedzaak, de meisjes menstrueerden al, maar er zijn wel zes dansers in vol ornaat aanwezig, dat wil zeggen: met de hoge verentooi, *olok*. Eén van hen draagt de *olok* met grote boog, de *wiripiman*, een tooi voorbehouden aan mannen die al eerder door wespen zijn gestoken. De *olok* wordt gedragen samen met de mantel van repen boomchors, *okalat*. De *olok*dansers hebben ook de grote bamboefluiten (*luwe*) in handen. De combinatie van *olok* en *okalat*, zo stelden mijn begeleiders van Kawemhakan op dit feest, is kenmerkend voor een *ëputop* in Apalai-uitvoering. ‘Wayana doen het niet zo’, zo stelden ze vast. Daarnaast dragen de beide meisjes Tayra (Kari’na)kleding; ze dragen jurken met de typische gekleurde bolletjes, compleet met schouderdoeken, zoals dat in het kustgebied gebruikelijk is bij ceremoniën. De volgende ochtend worden de meisjes de matten met mieren, en bij de ouderen de wespen, opgelegd. In de loop van de dag keert iedereen naar huis terug.

Het groepje Wayana van Kawemhakan met wie ik op dit feest was, vond het feest niet zo mooi, omdat het geen goede *ëputop* was geweest. Volgens hen was het ritueel in afwijkende vorm uitgevoerd, omdat Amaipoti wilde laten zien dat hij op de hoogte was van andere Inheemse culturen en zijn netwerk had weten te gebruiken om aan de kleding en andere attributen te komen. Kortom, het was het niet *echt*, niet Wayana, zo stelde de conservatieve Akwaio.<sup>62</sup>

Weer verder op Antecume pata. De vierde dans in de al eerder gestarte serie vindt uiteindelijk plaats in mei 1992. Weer reizen de bewoners van Kawemhakan, zelf ook mooi uitgedost, stroomopwaarts. Er zijn drie dansen in dit onderdeel: de *kanawa*, waarbij de dansers *okalat* dragen, de *maipuli*, waarbij de dansers een dansstok, de *enep*, dragen en de *kalau*. Pidima, een van de leiders van het ritueel, vertelt dat een week later de vijfde en de zesde dans gehouden moeten worden. Daarop zou een periode van rust volgen aangezien Cognat, de motor achter dit alles, zijn zomervakantie in Frankrijk zou doorbrengen. Na Cognats terugkeer zou men dan weer verdergaan.

<sup>61</sup> Het beheersen van emoties is een belangrijk onderdeel van wat de Wayana onder juist gedrag verstaan (zie ook de Inleiding, alsmede Chapuis 1998: 383-389).

<sup>62</sup> Er was overigens voortdurend sprake van aanpassing; zo werd ook gebruikgemaakt van de typische geruite *pangi*-omslagdoek van de Marrons en op een gegeven moment danste men op slippers of sneakers in plaats van op blote voeten. Elk nieuw element leek hiermee symbool te staan voor het vermogen contacten met andere volken aan te boren en de nieuwe aspecten een plaats te geven in het geheel. Maar niet iedereen was daarover altijd meteen enthousiast. Niet binnen de Wayanagemeenschap zelf, maar (vooral?) ook daarbuiten niet.

*Figuur 5.13 Ęputop met dansers*



*Bron: tekening van Wayanakind*

Dat was het plan althans. Voor zover mij bekend is het op Antecume pata nooit meer gelukt de draad op te pakken en alle verschillende onderdelen van het ritueel in de goede volgorde en op de juiste manier af te werken, zoals dat vroeger het gebruik was. Het geheel zou Cognat bovendien te veel geld gaan kosten. De Wayana waren namelijk alleen nog maar bereid om tegen betaling het ritueel voor te bereiden en uit te voeren, van eigen initiatief was geen sprake meer.

Dat de rituelen die nog werden voorbereid en uitgevoerd niet altijd soepel verliepen, mede door meningsverschillen tussen ouderen en jongeren, blijkt uit het navolgende.

Op 1 juni 1992 zou op het oude dorp van Epoja een kleine *ęputop* voor een meisje plaatsvinden.

Veel mensen vertrokken tegen het vallen van de avond vanuit Kawemhakan stroomopwaarts. Er was op het dorp al een gevlochten matje met de *ilak* klaar en er werd al gedanst met *waitakala*fluiten en met dansstokken met *kawaizaden*.

Het meisje dat het ritueel moest ondergaan was echter boos. Zij wilde hippe stadse muziek van cassettebandjes op haar feest en geen traditionele Wayana *waitakala*fluiten. Om haar boosheid kracht bij te zetten, verdween zij naar het bos en hield zich daar schuil. Alle mensen die op het feest aanwezig waren, zijn haar gaan zoeken en trokken haar naam roepend het bos in.

Zij huilde vreselijk toen men haar vond. Haar vader, een man van tradities, voelde zich beschaamd en boos en heeft haar *kunana*, waar dagen werk in was gestoken, in het vuur gegooid. De fluitspelers, de zangers en de dansers konden stoppen. Het feest werd voortgezet met stadse muziek en cassavedrank, maar de *ęputop* zelf heeft niet meer plaatsgevonden, tot verdriet van de ouderen.

Bovenstaande veldwerkaantekeningen geven mooi aan hoe veranderingen zich voltrekken. Dat gaat in feite geheel vanzelf en geleidelijk, doordat bepaalde individuen zich keren tegen de voorgaande edities of tegen tradities, of zich juist conservatief opstellen, of variaties

invoeren naar eigen smaak en inzicht. Dat gaat niet altijd zonder slag of stoot, of zonder discussies over wat ‘echt’ is en wat niet. Cognat, die op een gegeven moment de uitvoering van het ritueel in traditionele stijl financierde, kon dit veranderingsproces niet wenden of tegenhouden. Opvallend was ook dat de Wayana van Kawemhakan altijd van de partij waren en zichtbaar en met volle teugen van het ritueel genoten, ondanks alle waarschuwingen van de zendelingen. De invloed van God en zendelingen reikte kennelijk niet verder dan de directe omgeving van Kawemhakan. Verder hadden de Wayana het ritueel nodig om hun groepsidentiteit te bekrachtigen, vooral door samen met de bewoners van de andere Wayanadorpen aan de Litani veel plezier te maken.

*Figuur 5.14 Een kunana, een mierenmat*



*Foto: eigen collectie*

De Wayana zelf, de jongere generatie met name, zien de *ëputop* niet meer als een essentieel onderdeel van het ‘Wayana worden’.<sup>63</sup> De kennis en vaardigheden om te kunnen overleven in het bos – waarbij kracht, immuniteit en een relatie met de geestenwereld altijd essentieel waren – zijn ondergeschikt geraakt aan het kunnen overleven te midden van andere etnische groepen die hun intrede hebben gedaan in het gebied. Dat vergt andere capaciteiten dan de traditionele.

De aanwezigheid van winkels waar vis en vlees in blik te koop is (zie ook paragraaf 6.2.1), de beschikking over jachtgeweren en kogels waarmee wild een gemakkelijke prooi blijkt, en de veranderde ideeën over de omringende wereld, hebben de relatie veranderd tussen Wayanamannen en het bos, en de wezens die dat bos bewonen (zie ook Boven 1999c). Veel traditionele vaardigheden, waaronder het onderhouden van netwerken met de geesten van dieren, zijn met de beschikking over geld niet meer nodig. Ook het onderwijs en de aanwezigheid van een school spelen hierin een rol. Het zo lang mogelijk volgen van

<sup>63</sup> De enige uitzonderingen hierop zijn Pidima, die in 2004 nog een *ëputop* in zijn eigen dorp heeft georganiseerd voor zijn directe verwanten, en de jonge, zelfbewuste man Aimawale, die eveneens in 2004 op Taluwen een *ëputop* organiseerde (in samenspraak met een Franse filmploeg) en die tegen betaling oude tradities in ere wilde herstellen (mondelijke mededeling Renzo Duin, Rotterdam, 2005; zie voor het verslag van dit ritueel: [http://www.blada.com/chroniques/2005/560-Eputop,\\_un\\_marake\\_wayana.htm](http://www.blada.com/chroniques/2005/560-Eputop,_un_marake_wayana.htm)).

onderwijs of het behalen van een diploma geldt steeds meer als een voorwaarde voor een goed leven als volwassene, een voorwaarde voor het verwezenlijken van ambities en wensen.

Het 'Wayana worden' krijgt gaandeweg een andere invulling en is veel meer gerelateerd aan de buitenwereld. De blik is meer naar buiten gekeerd; de wereld is ook voor de Wayana groter geworden. De Wayana zelf, en met name de jongere generatie, zijn in beginsel niet rouwig om deze veranderingen. Er is veel aan het verdwijnen, zo constateerde een informant luchtig: 'Er is geen *ëputop* meer, er zijn geen dansen (*uwatop*), geen liederen (*ëlëmi*) meer en er zijn nog nauwelijks *pïyai*, maar niemand is daar verdrietig over', zo voegde zij daaraan toe. 'Zo is het gewoon. Cultuur [in de zin van traditionele gebruiken] is er niet meer voor de Wayana, ook aan de Franse kant niet meer. Als ze daar nog een *ëputop* doen, dan is het in één dag klaar. De Wayana kunnen het niet voor elkaar krijgen het ritueel nog helemaal uit te voeren, hoezeer Cognat dat ook zou willen. Het is te veel werk. Wayana willen dat niet meer.' 'Het was toen een mooie ervaring', zo concludeert dezelfde informant over haar eigen *ëputop*, 'tegelijkertijd was het echter een straf. Niet alleen vanwege de vreselijke pijn, maar vooral vanwege het lange vasten. Er gaan jaren overheen voordat je weer gewoon alles kunt eten.'<sup>64</sup> Zij zag geen verschil tussen Wayana die de *ëputop* wel of niet hebben ondergaan.

Bovendien zijn er nieuwe feesten bij gekomen. Het zoeken naar geschikte huwelijkspartners en het samenzijn met familie en vrienden gebeurt tegenwoordig binnen het kader van 'gewone' drankfeesten, rond verjaardagen<sup>65</sup> of nationale feestdagen (1 juli afschaffing van de slavernij (Sr. *Ketikoti*), 25 november onafhankelijkheidsdag (Sr. *Srefidensi*) aan Surinaamse zijde en de dag van de revolutie, 14 *Juillet* aan Franse zijde) die sinds enkele jaren worden gevierd, of rond kerkdiensten en christelijke feestdagen. De kerk en andere vieringen hebben een deel van het oude rituele leven vervangen (vergelijk ook Zoomers 1999: 61-62).

Wat wel definitief anders is als gevolg van het verdwijnen van de *ëputop*, is dat de onderlinge samenhang tussen de aan eenzelfde rivier gelegen dorpen niet meer wordt bevestigd. De dorpen worden gemeenschappen die meer en meer op zichzelf staan. Binnen de *ëputop* speelden de dorpen vaststaande rollen, namelijk die van gasten en gastheren, elk met hun specifieke uitingen in dans, kleding en drankdistributie (Hurault 1968: 87-105; De Goeje 1941: 108-111). De dorpen aan één rivier waren hierdoor complementair aan elkaar; zonder gasten of gastheren kon het ritueel, en dus de sociale reproductie, geen doorgang vinden. Dergelijke rituelen doorbraken de sociale isolatie die inherent is in aan een dorp als autonome eenheid (cf. Rivière 1984: 80). Binnen het kader van de hedendaagse feesten gaan dorpen wel bij elkaar op bezoek en wordt er zeker 'gesocialized', maar hierin zijn geen rituele en complementaire rollen voor de dorpen voorzien.

Met het wegvallen van collectieve rituelen zoals de *ëputop*, in wisselwerking met de uitbreiding van het sociale netwerk en de contacten met de buitenwereld, is voor de Wayana een nieuwe situatie ontstaan. In Kawemhakan voltrokken deze veranderingen zich vanwege de zending en de toegankelijkheid van het dorp eerder dan elders.

Interne en externe dynamiek hebben elkaar een tijdlang versterkt en het dorp en zijn bewoners in sommige opzichten tot bloei en ontwikkeling gebracht. Er was sprake van snelle veranderingen in het gebied, waarbij Kawemhakan een kweekvijver leek. Het verval van voorzieningen en het uitblijven van vervanging, het verdwijnen van de rituelen die de

---

<sup>64</sup> Het ondergaan van de initiatie betekent onderwerping aan diverse voedseltaboes die jarenlang blijven gelden (Hurault 1968; Chapuis 1998). Gesprek met Ikine Makalena, Paramaribo, 1999.

<sup>65</sup> Sinds de Wayana geregistreerd zijn en de meesten een identiteitsbewijs bezitten, weet men wanneer men jarig is. Sinds het einde van de jaren tachtig van de vorige eeuw wordt dit naar stads voorbeeld ook gevierd. Naast de traditionele *kasiri* die wordt geschonken, eet men modern (rijst met kip of vis) en draait men niet-traditionele muziek.

## HOOFDSTUK 5

samenhang tussen mensen en dorpen plachten te bevestigen en de groei van de gemeenschap, zouden de sociale relaties van Kawemhakan op de proef gaan stellen. Het volgende hoofdstuk gaat daarop nader in.



## 6. Vreugde en spanningen in de gemeenschap

Kawemhakan is een bijzonder Wayanadorp, zoveel is duidelijk. Bijzonder, zowel gezien in het licht van de historie van de Wayana als binnen de regionale context met de daarin voorkomende patronen. Naar dorpslay-out en manier van samenleven onderscheiden de bewoners zich van de rest van hun volk dat elders langs dezelfde rivier woont.

Ondanks duidelijk waarneembare onderlinge verschillen en gedragsveranderingen – een deel ‘werd modern’, kerkganger en liet de oude rituelen achterwege – is het toch één Wayanavolk gebleven. De bewoners van de diverse dorpen aan de Surinaamse, Braziliaanse of Franse zijde spreken nog altijd dezelfde taal, kleine accentverschillen (dialecten) daargelaten. Zij geven de voorkeur aan wat ‘bekend’ is en trouwen overwegend onderling met elkaar, voeren rituelen op soortgelijke wijze uit en vullen hun dagelijks leven in hoofdlijnen op gelijke wijze in.

Dit biedt – zolang ziekte of oorlog uitblijven – continuïteit aan hun voortbestaan als etnische groep. In de huidige transitiefase geeft de sociale structuur inderdaad enig houvast. Maar *invariant*, zoals Rivière stelde, is het geheel aan sociale relaties niet. Dit heeft alles te maken met de uitbreiding van contacten. Het sociale netwerk is gevarieerder en groter geworden.

Dit moderniseringsproces betekent dat de Wayana meer dan vroeger zelf moeten weten of, anders geformuleerd, de ruimte hebben, te bepalen wat ‘juist’ is. Met andere woorden, wat sociaal wenselijk is en wat niet. Daar ligt een spanningsveld, zoals dat ook in de westerse samenleving het geval is. Het samenleven in een kleine gemeenschap bestaat hoe dan ook bij de gratie van een balans in het gedrag van de diverse individuen. Dit hoofdstuk neemt deze relaties, de vreugde en de spanningen in een kleine gemeenschap, onder de loep. Met persoonlijke verhalen zal ik illustreren hoe dicht, in zo’n specifieke sociale context, vreugde en spanning bij elkaar liggen, hoe de gemeenschap daarmee omgaat en hoe snel achterdocht en andere spanningen kunnen escaleren. Elk persoon gaat daar anders mee om.

### 6.1 Dorpsopbouw en familiegroepen

Zonder voorkennis de plattegrond van Kawemhakan (figuur 5.5) bekijkend, lijken alle huizen los en bovendien willekeurig door elkaar te staan. Maar in werkelijkheid is er wel degelijk sprake van een structuur. De essentie is dat de leden van één familie prefereren dicht(erbij) elkaar te wonen. De afzonderlijke families geven elkaar graag wat ruimte om zodoende niet te veel last of aandacht van elkaar te ondervinden. Net als elders in Amazonia geldt bij de Wayana ‘social proximity is spatial proximity’ (Rival 2001: 64).

Er is echter niet zoveel ruimte of zichtbare scheiding tussen de huizen en families als in de dorpen van de Arowak en Kari’na op de savannegordel en aan de oevers van de Marowijne en de Corantijn. Dit komt door de verschillen in natuurlijke gesteldheid van het woongebied: de savannegordel, waar de Kari’na en Arowak wonen, is egaal; het tropisch regenwoud daarentegen is dichtbegroeid en enigszins heuvelachtig. Het eerste landschap laat een ruime opzet van een dorp toe, het laatste minder.

Hoewel die maar klein is, fungeert de ruimte tussen de familiegroepen als een afscheiding en is absoluut ‘heilig’. De familieruimte is privé; die betreedt men als niet-familielid niet zomaar zonder reden of risico. Chapuis (1998: 925) merkt op dat de familiegroep bij wijze van spreken wordt omgeven door een onzichtbare ‘halo’. De honden geven meestal wel aan waar de grens ligt, zo stelt hij (Id.). En zoals in Paramaribo gebruikelijk, roept men

ook wel ‘klop klop’ voordat men een erf durft te betreden, of gebruikt men simpelweg een Wayana-aanspreekterm om zijn of haar respectvolle toenadering kenbaar te maken. Een huis, of een familiegroep met huizen, vormt zo weer een ‘microcosmos’ binnen het dorp (Rivière 1995b: 194). In feite zijn de familiegroepen de vroegere aparte dorpen (cf. Koelewijn & Rivière 1987: 7-8), dorpen die onder de invloed van overheid en zending tot een groter geheel zijn samengevoegd.

Het feit dat niet elke familiegroep, laat staan elk huis, een eigen tappunt voor water heeft – het water wordt via leidingen vanaf de bron door het dorp gedistribueerd – veroorzaakt om redenen van privacy wel eens wrevel. Mensen met geld en genoeg handigheid zorgen voor een eigen kraan. De *airstrip*, het voetbalveld, de school en het terrein eromheen, de polikliniek en alle niet-traditionele plaatsen gelden per definitie als publiek terrein, evenals de aanlegplaats van de korjalen en de plekken langs de oever die worden gebruikt om te vissen, te baden, of zijn behoefte te doen (zie ook Chapuis 1998: 925). Wel heeft men enig respect voor privacy, zeker gerelateerd aan sekse. Zo zal een man nooit gaan baden in de rivier als er op die plek al een (huwbare) vrouw alleen (of met haar kinderen) aan het baden is.

De opbouw van het dorp, en het gegeven dat elke familiegroep daarbinnen een microcosmos vormt, weerspiegelt de hang naar autonomie, naar privacy en naar vrijheid (zie ook Rivière 1984). Tegelijkertijd bestaat geen enkel huishouden zonder de andere en vormen ze alle tezamen één geheel (zie ook Howard 2001). Nadat ik enige tijd in het dorp had gewoond, werden mij de onderlinge relaties tussen de huizen en de mensen, en daarmee de dorpsstructuur, duidelijk. De volgende tabel geeft een globaal overzicht van de relaties tussen de bewoners van de huizen van Kawemhakan:

Tabel 6.1 Indeling naar de belangrijkste familiegroepen op Kawemhakan

Hoofdbewoner(s)	Huizen	Relatie
<b>I Δ Anapaikë</b>	1 (met een link naar kinderen in 13, 14, 34, 37, 38, 40, 42)	Vader met (classificatore) kinderen
<b>II O Mokolepka</b>	40, 41, 42 (2)	Moeder, dochter & schoonzoon, (achter)kleinkinderen en aange-trouwd
<b>III Δ Kuliëmpe &amp; O Siwili</b>	38 & 39 (link naar 40 & 41)	Ouders, dochter & schoonzoon, kleinkinderen
<b>IV O Kumakau/Kali en Paranam</b>	9, 10, 11	Moeder, zoon & dochter, schoondochter & schoonzoon, kleinkinderen en aangetrouwd, achterkleinkinderen
<b>V O Sipali &amp; Δ Pituku</b>	12, 13, 18, 19 (link naar dochter in 25)	Ouders, jonge kinderen, dochter & schoonzoon, kleinkinderen
<b>VI O Alejatani</b>	14, 15 (link naar zoon in 22)	Moeder & echtgenoot, dochter & schoonzoon, kleinkinderen met aangetrouwd
<b>VII O Ulukaniu &amp; Sintaman</b>	17, 20, 21 (2)	Ouders, zoon & dochter, schoonzoon & schoondochter, kleinkinderen & aangetrouwd, achterkleinkinderen
<b>VIII O Jake &amp; Δ Alampia</b>	26, 25, 24, 23, 22	Ouders, kinderen, aangetrouwd, kleinkinderen, grootmoeder
<b>IX Δ Ewaho &amp; Ikamana</b>	3 & 4 (link naar kinderen in 30 & 31)	Man & echtgenote; niet & echtgenoot; dochter & schoonzoon met kinderen, kinderen



<b>X O Welisiana &amp; Δ Alikoto</b>	29, 30, 31	Ouders, kinderen, gescheiden dochter met haar kinderen, dochter & schoonzoon, achter- kleinkinderen, zus van schoonzoon met kinderen
<b>XI O Atani</b>	34, 25, 36, 27 (link naar 13)	Ex-vrouw van Anapaikë met nieuwe echtgenoot, kinderen, dochter & schoonzoon, kleindochter & schoonzonen, achterkleinkinderen, moeder
<b>XII O Madikaidoe &amp; Δ Nalo</b>	7, 6, 5, 8	Ouders, kinderen, aangetrouwden, kleinkinderen, nicht & haar echtgenoot
<b>XIII Δ Kalapaimë &amp; O Mukuwa</b>	32 (link naar 9, 10, 11)	Ouders met dochters, schoonzoon en kleinkinderen

Tabel 6.1 laat zien dat Kawemhakan een variatie aan samenlevingsvormen kent. Deze op interactie en reciprociteit gebaseerde vormen bestaan in zekere mate tussen alle familiegroepen, die daarmee het dorp als geheel vormen. De ‘extended’ familie<sup>1</sup> komt het meest voor: een echtpaar met kinderen, met een of beide grootouders en achterkleinkinderen die in een paar huizen dichtbij elkaar wonen.

Elk ‘gezin’, de ouders en hun kinderen, heeft een slaaphuis en een kampje als kookhuis, met daarnaast eventueel een cassavehuis. In het kook- en cassavehuis houdt men zich overdag meestal op. Daar hangen enkele kleine hangmatten en wordt een vuur brandende gehouden. De kookattributen bevinden zich op planken, zijn in het bladerdak gestoken of hangen aan de balken. Er staan houten bankjes (*kololo*) waarop Wayana plaatsnemen om te eten of te drinken, of om zich – ’s avonds – dicht bij het vuur te scharen.

Afhankelijk van de dakbedekking is het er koel of warm. In de Guyana’s bestaat het dak vaak uit palm-<sup>2</sup> of bananenbladeren. Tegenwoordig gebruikt men vooral zinkplaten. Die verergeren de hitte. Het cassavehuis is de plek waar de vrouwen de cassave schillen, raspen en persen om die vervolgens te koken of te bakken. Het is de plek waar de *kasiripot* (*oha*) staat – vroeger van aardewerk, nu van aluminium – en waar men zich omheen schaart als er cassavedrank gedronken wordt.

In het zogeheten slaaphuis hangen de hangmatten van een groter formaat met klamboes<sup>3</sup> en bevinden zich kleding, toiletartikelen en andere persoonlijke eigendommen. Binnen in de slaaphuizen oogt het vaak chaotisch door de grote hoeveelheid naast elkaar bungelende hangmatten met klamboes, de wirwar van touwen en draden en de overige spullen die bij gebrek aan kasten overal rondslingeren. Van privacy is er geen sprake; kinderen, ouders en eventuele andere familieleden hangen door elkaar heen en vrij dicht tegen elkaar aan. Seksuele handelingen worden vanwege de andere aanwezigen zo stilletjes en snel mogelijk uitgevoerd. Buitenechtelijke seksuele contacten vinden overigens veelvuldig en stiekem plaats, dus ook snel en stilletjes, maar vaak in de openlucht en niet in het slaaphuis.

Onder de huizen, die op hoge neuten staan, verrichten de mannen vaak kleine klusjes of zijn zij bezig met het maken van huisnijverheidsartikelen. Een typerend verschijnsel in zowel de Wayana- als Triodorpen zijn de hondenhokken. Meestal zijn die op hoge palen gebouwd, met een platform waarop het dier kan zitten, en zijn ze voorzien van een dakje.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Extend family: ‘expanded household including three or more generations’ (Kottak 2000: 504).

<sup>2</sup> *Malalia*, palmbladeren van de *Geonoma baculifera*.

<sup>3</sup> De Medische Zending heeft vrouwen geleerd – wegens het voorkomen van diverse malariamuggen in het gebied – klamboes van katoen te naaien, die als een tent om de hangmat worden opgehangen. De Trio gebruiken hetzelfde type klamboe.

<sup>4</sup> De honden zitten strak aangebonden, zodat ze niet veel anders dan plat op hun buik kunnen liggen. Hun ontevredenheid met deze situatie wordt luidkeels geuit. Honden zijn er vooral voor assistentie bij de jacht, waarvoor zij een training en een specifieke behandeling ondergaan. Zo smeerde Anapaikë zijn

Figuur 6.1 Wayana kookkampje



Foto: eigen collectie

Als duidelijk is wie met wie getrouwd is (of met elkaar getrouwd is geweest) en wie bloedverwanten zijn, wordt een duidelijk patroon van groepjes huizen zichtbaar. De enige huizen die duidelijk ‘nergens’ bij horen, zijn 27 en 28, die van het World Team. In tabel 6.1 valt overigens ook op dat huis 1 – het Bruijnzeelhuis van Anapaikë – evenmin in het dorpsbeeld past. Anapaikë had nog wel familieleden op het dorp wonen, namelijk een deel van zijn kinderen, klein- en achterkleinkinderen en de kinderen van wijlen zijn broer en diens aangetrouwden, maar ouders, broers of zusters had hij, in tegenstelling tot de meeste andere dorpelingen, niet meer en zijn huis stond in feite leeg.

Dat had zeker ook te maken met zijn laatste vrouw, Pikolo. Anapaikë is verschillende malen ‘getrouwd’ geweest. Zijn eerste vrouw, Jamle, was onvruchtbaar.<sup>5</sup> Anapaikë trouwde daarna met Maleu, de jonge dochter van Janomalë. Met haar kreeg hij een zoon, Wanëk. Nadat Maleu was overleden, waarop Anapaikë overigens nog altijd werd aangesproken door Kali, zijn vroegere schoonzus<sup>6</sup>, trouwde hij met Atani. De directe lijn naar het voormalig opperhoofd Janomalë, waarop zijn gezag onder de Wayana mede gebaseerd was geweest, werd met deze nieuwe relatie verbroken. Atani was bovendien een dochter van een Emerillionvrouw.<sup>7</sup>

---

hond voor de jacht in met *onot*, de rode kleurstof die ook insectenwerend werkt (zie ook Van Andel 2000).

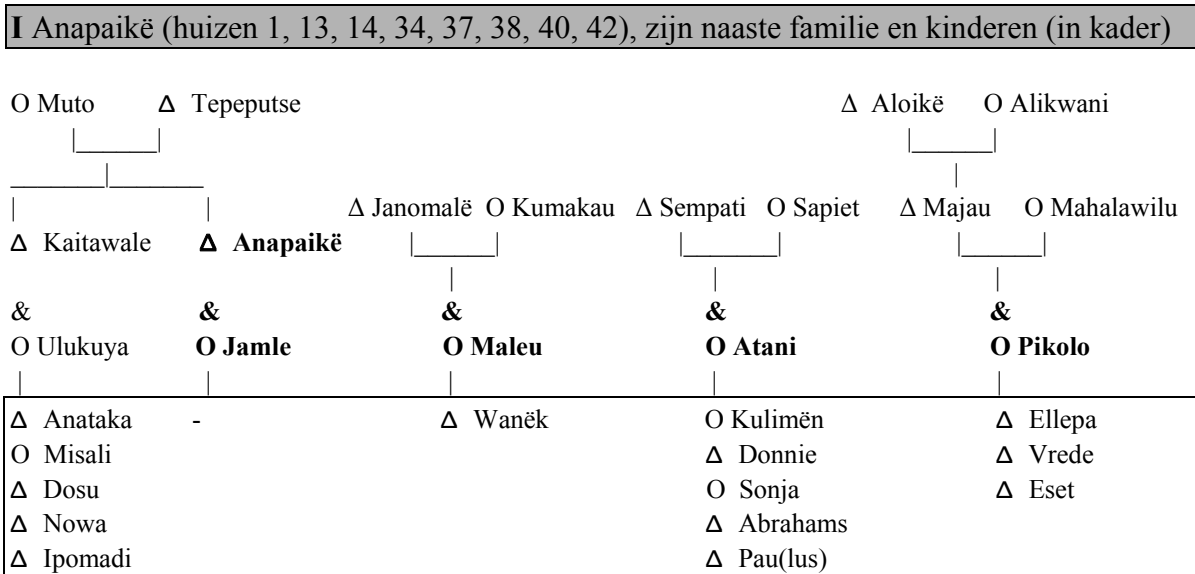
<sup>5</sup> Dat was de reden waarom Anapaikë haar verliet, waarna zij overigens de rest van haar leven alleen bleef, aangezien een onvruchtbare vrouw verder nauwelijks ‘waarde’ heeft in een samenleving als die van de Wayana; zij is immers niet tot sociale reproductie in staat.

<sup>6</sup> Niemand gaat immers ‘zomaar’ dood; er wordt altijd een schuldige gezocht. Die is een aangetrouwd persoon, iemand die ver van de familie af staat, of iemand uit een ander dorp, van een andere rivier (zie ook Chapuis 1998).

<sup>7</sup> Deze vrouw, Sapiet, was getrouwd met Sempati, ook bekend als Wempi, een broer van voormalig dorpshef Lapo of Lavaux (De Goeje 1941: 122).

In feite was dit een strategisch gekozen huwelijkspartner. Via zijn nieuwe vrouw verkreeg Anapaikë een relatie met de overwegend Emerillionbewoners van de Tampokrivier. Met Atani kreeg hij vijf kinderen: Kulimën, Sonja, Abrahams, Donnie en Pau(lus). Na het overlijden van zijn broer Kaitawale, in het begin van de jaren zeventig, de broer die sinds de stichting van Kawemhakan samen met Aputu de functie van kapitein had bekleed<sup>8</sup>, behoorden diens kinderen ook tot zijn verantwoordelijkheid (zie figuur 6.1). De overleden Kaitawale werd opgevolgd door de via de overheid aangestelde Kanailu, die echter in de jaren tachtig zou migreren naar een dorp stroomafwaarts, wegens persoonlijke conflicten met Anapaikë (zie tabel 6.2). Kanailu was overigens niet lang daarvoor met zijn familie van de Tapanahoni gekomen (Hurault 1968: 36). Hij was daarmee een nieuwkomer aan de Litani.

Figuur 6.2 De naaste familie van Anapaikë



De laatste jaren leefde Anapaikë met Pikolo, een dochter van Majau, kleindochter van het gewezen dorps hoofd Aloikë. Pikolo was, net als de vorige vrouwen van Anapaikë, opnieuw een huwelijkspartner uit een belangrijke familie. Zij was veel jonger dan haar echtgenoot. Met haar kreeg Anapaikë nog eens drie kinderen.

Voortbouwend op de dorpsstructuur van Kawemhakan presenteer ik hier nog enkele andere families, om de onderlinge verbanden tussen families en groepen van huizen inzichtelijk te maken. De huizen 40, 41 en 42, en ook nummer 2, worden bewoond door directe familieleden (in vrouwelijke lijn) van Mokolepka en staan vanzelfsprekend bij elkaar. Figuur 6.3 schetst de verwantschapslijnen.

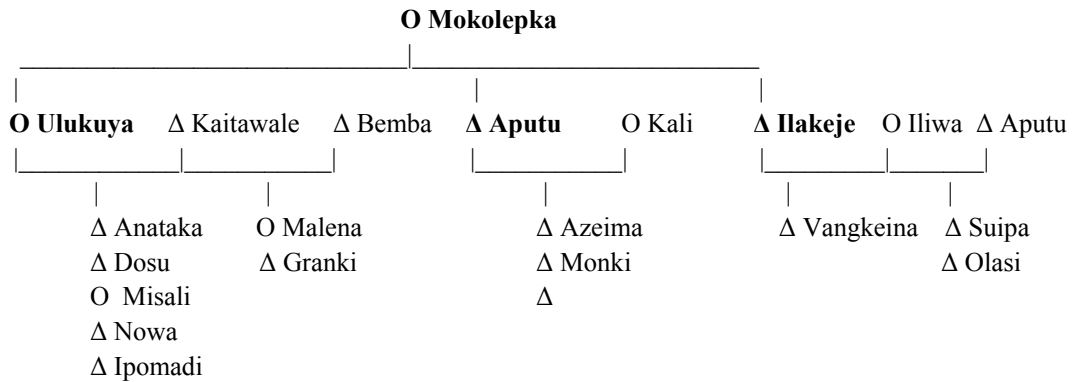
De kleinkinderen van Mokolepka kregen allen kinderen. Ook hun huizen bevonden zich dicht bij dat van hun betovergrootmoeder Mokolepka. De bewoners van een dergelijke groep huizen helpen elkaar met het vergaren van voedsel, het kappen van brandhout en het verwerken van de cassave. Ze eten en drinken samen. Met andere woorden, vanaf 's ochtends vroeg tot 's avonds laat brengen ze vele uren gezamenlijk door. Tegelijkertijd bestond er tussen deze groep een link naar drie huizen net aan de overkant van het kleine dorpspleintje. In dat rijtje stond tot 1991 het huis van Kumakau, de vrouw van wijlen Janomalë. De kinderen van Janomalë en Kumakau, Kali en Paranam, bouwden een huis

<sup>8</sup> Ulukuya en haar man Kaitawale verhuisden in 1960 samen vanuit het dorp Paina, dat uiteenviel na het overlijden van het dorps hoofd, naar de Lawa (Hurault 1968: 73). De 'onderhorigen', de *peito* van de overleden leider Lapo (1938), hadden zich direct na diens dood onder Janomalë geschaard (De Goeje 1941: 122; Hurault 1968: 74).

naast dat van hun moeder. Aputu, zoon van Mokolepka uit het groepje 40, 41, 42, voegde zich jaren geleden bij zijn vrouw Kali en stak met zijn hangmat het pleintje over. Broer en zus Janomalë en Mokolepka wisselden hun kinderen dus uit (zie figuur 5.5).

*Figuur 6.3 Familie van Mokolepka, Janomalës zus*

**II Mokolepka (huis 40, 41, 42 (2)) en haar naaste familie (9, 10, 11)**



Het pad tussen de twee groepjes huizen werd vaak belopen; Aputu kwam bijvoorbeeld elke dag wel even bij zijn moeder langs en bracht vaak wat vis of vlees voor haar peperpot. Hij zong ook vaak magische liederen (*ëlemi*) bij ziekte van familieleden. Kali kwam haar schoonmoeder helpen als er veel cassave te schillen was en ruilde cassavestekken met haar; beide vrouwen deelden dezelfde passie, namelijk potten bakken. Ze wisselden onderling informatie daarover uit en deelden soms hun voorraden klei.

Aputu had echter een andere vrouw gehad: Iliwa. Zij was Apalai en kwam niet uit het dorp of van dezelfde rivier, maar uit Brazilië. Zij had geen directe familie op of in de buurt van het dorp. Iliwa was eerst met de oudere broer van Aputu getrouwd geweest, maar toen deze overleed, nam Aputu haar van zijn wijlen broer 'over', terwijl hij ook Kali al als vrouw had. Een handelwijze die vaker voorkwam. Sowieso worden de echtgenotes van broers door die broers als seksueel toegankelijk gezien. Vroeger, voor de komst van de zendelingen, hadden mannen doorgaans verscheidene vrouwen (De Goeje 1941: 116), maar sinds het midden van de twintigste eeuw komt polygamie nauwelijks voor (Hurault 1968: 48-49).

Aputu woonde af en toe en enige tijd met Iliwa in een huis vlakbij dat van zijn moeder Mokolepka, huis 2 op de plattegrond (figuur 5.5), waarin eerder zijn nu overleden broer had gewoond met diens zoon uit dat huwelijk, Vangkeina. Iliwa en Aputu kregen samen nog twee zonen; met zijn eerste vrouw Kali kreeg Aputu er drie. Aputu's classificatore zoon Vangkeina (want zoon van Aputu's broer) bleef in het ouderlijk huis wonen, terwijl zijn moeder later introk bij een nieuwe geliefde, de vele jaren jongere Kulapa. Op het eerste gezicht staat het huis van Vangkeina (2) daar 'zomaar'. Maar een analyse van de sociale relaties in het dorp maakt zichtbaar waarom een bepaald huis op een bepaalde plek staat, ook al lijkt er op het eerste gezicht sprake van willekeur.

Tussen Iliwa en Kulapa (huis 17) en het huis van Vangkeina (2), alsook tussen de twee andere zonen van Iliwa, Olasi en Suipa (huizen 22 en 12), liepen allemaal relaties, variërend van hulp bij rituele werkzaamheden, het over en weer aanbieden van voedsel en drank, het uitlenen van gereedschappen tot het oppassen op de kinderen. Visualisatie van deze hoeveelheid aan interactiepatronen zou een wirwar van lijnen laten zien, met dikke strepen tussen de families en beduidend minder dikke tussen de niet-verwante groepen.

Mokolepka schonk haar dochter Ulukuya als huwelijkspartner aan de zwager van haar nichtje Maleu. Zo vormden zij tezamen een groep met hechte banden (figuur 6.4); een



Een van de zonen van Ulukaniu en Sintaman, Lugard, en hun dochter Kwaiku met hun partners, waren het meest actief in de kerk van Kawemhakan.<sup>9</sup> Twee andere zonen, Kauwet en Kulapa, zouden zich ontwikkelen tot trendsetters, mannen die bewust de modernisering opzochten. De gewezen onderwijsassistent Kulapa werd ‘hosselaar’ en winkeleigenaar op Kawemhakan (zie paragraaf 6.2.1). Kauwet had aan de Franse kant een belangrijke positie in onder andere de goudindustrie. Ook nam hij het initiatief zelf een dorp met alle moderne voorzieningen op te richten, zonder inmenging van een buitenstaander, zoals op Twenkë of Antecume pata het geval was. Beide mannen, Kulapa en Kauwet, gingen door voor redelijk welvarend en werden doorgaans geconsulteerd in belangrijke dorpsaangelegenheden. Zij beriepen zich daarbij ook op hun familierelatie met Anapaikë.<sup>10</sup>

Grof geschetst vormden bovengenoemde families de vaste kern van het dorp. Het zijn nauw aan elkaar verwante families die onderling weer huwelijkspartners hebben uitgewisseld, tot in de volgende generaties toe, precies zoals vroeger dorpen werden gevormd. Met het ingrijpen van de zending voegden zich anderen bij de vaste kerngroep, waardoor het dorp uiteindelijk een groot aantal families telde die gaandeweg, als gevolg van de voorkeur voor en de mogelijkheid tot endogamie, weer grotendeels aan elkaar verwant werden.

Het besef van verwantschap was ook bij deze families zelf aanwezig. Daarnaast was van belang dat zij van meet af aan in het dorp hadden gewoond en aldus een zeker geboorterecht op de grond hadden opgebouwd. Het woongebied of de geboorteplaats blijft namelijk zeer essentieel voor de Wayana en vormt een onderscheidend aspect. Dit komt ook doordat de subgroepen die nu deel uitmaken van de Wayana vroeger aan afzonderlijke rivieren woonden rond het Tumakhumakgebergte. Refereren aan een rivier als geboorteplaats, zoals *jalikuuu jekakta*, ‘ik ben geboren aan de Jari’, of *talón wai*, ‘ik ben van hier’, verwijzend naar de rivier waaraan je nu woont, impliceert als vanzelf een bepaalde identiteit van een subgroep, bijvoorbeeld de Upului of Kukuyana (cf. Camargo 2005).<sup>11</sup> Deze herkomst is een bepalend element bij het oplossen van conflicten. De groep of familie die een (deel van de) rivier het eerst bewoont, kan daaraan ook in latere tijden politieke en economische rechten ontleen. De familie van Twenkë geldt als groep met de oudste rechten aan de Marouini en Litani.

De personen zelf, de relaties die ze onderling onderhielden, de manier waarop ze dat deden en de structuren die daarmee op Kawemhakan ontstonden, aangevuld met individuen die zich graag daarbij voegden, waren op zichzelf niet uitzonderlijk. Wel was het bijzonder dat dit hoge aantal families het zo lang met elkaar uithield, al zou hun gezamenlijk samenleven binnen enkele jaren na mijn veldwerkperiode uiteenvallen.

Het volgende is een momentopname uit het dagelijks leven van enkele Wayana-individuen met wie we al oppervlakkig hebben kennisgemaakt. De nadruk ligt hierbij op ‘ambiguity, flux, the personal everyday, and the multiplicity of voices’ (Overing & Rapport 2000: 225). De verscheidenheid aan persoonlijkheden, de diversiteit aan belangen en ambities en de wisselende reacties daarop van de andere dorpsbewoners illustreert het fragiele evenwicht binnen de gemeenschap, de sociale kaders en de regels voor juist gedrag, maar ook de flexibiliteit daarvan.

<sup>9</sup> Geen familie was in haar geheel actief in de kerk; het ging om slechts enkele individuen uit elk van de families.

<sup>10</sup> Kauwet heeft als oudste broer het meeste gezag, ook door zijn inzicht in de Franse en Surinaamse samenleving en zijn beheersing van het Sranantongo en het Frans, en in mindere mate van het Nederlands en het Engels. Kauwets zoon Kupa is actief in het ‘Parc National’ project (zie hoofdstuk 8).

<sup>11</sup> Behalve vragen naar iemands geboorteplaats voor het bepalen van de identiteit, kun je vragen bij welk volk iemand hoort: *ënik jana man?* – van welke groep/welk volk ben jij? Nog altijd weten mensen van de Litani, Lawa en Tapanahoni wie van hun voorouders van de Paru en wie van de Jari zijn gekomen.

## 6.2 Vreugde en spanningen

Toen de taal enigszins begrijpbaar voor mij was geworden, verkreeg ik – in eerste instantie via het roddelcircuit – al snel een zeker inzicht in de relaties en spanningen tussen bepaalde individuen. De manier waarop men over elkaar sprak en oordeelde, gaf een indruk van wat juist gedrag inhield en wat niet en hoe subjectief dit – ook bij de Wayana – is. Ook werd omstandig duidelijk gemaakt waaraan het bij de ander schortte.

In een kleine gemeenschap, waar anonimiteit en privacy respectievelijk niet en nauwelijks voorkomen, is die nadruk op juist gedrag enorm (zie ook hoofdstuk 5), vooral omdat onjuist gedrag niet alleen conflicten met mensen of geesten tot gevolg kan hebben, waarmee de kwaliteit van het leven afneemt, maar zelfs tot ziekte of de dood kan leiden. De Goeje verwoordt deze sociale controle als positief en actief: ‘Men neemt nauwkeurig de hoffelijkheidsvormen in acht’ (1941: 121). Hurault beschrijft het sociale gedrag van de Wayana anders: ‘Het vermijden van conflicten, het ontvluchten van onprettige emoties en het niet opleggen daarvan aan anderen, zijn de fundamenteën van de levenskunst van de Wayana’ (1968: 42). Huraults appreciatie komt meer overeen met mijn eigen waarnemingen.

Wayana ervaren de sociale controle overigens soms zelf ook als belastend, met name degenen die hebben kennisgemaakt met het stadse leven en meer ruimte wensen voor het invullen van eigen accenten. Bovendien beschikt niet iedere Wayana over voldoende vaardigheden om met die sociale controle en de daarmee gepaard gaande spanningen om te gaan. De lat voor juist gedrag ligt hoog en nogmaals: niets menselijks is de Wayana vreemd. Bij sommigen konden ‘opgekropte’, niet-geventileerde emoties culminereren in bijvoorbeeld fysiek geweld of scheldpartijen, vaak in dronkenschap, of in het ergste geval in suïcide. Andere dorpelingen hadden het dan weer druk om deze uitbarstingen te temperen en ruzies te sussen. Maar er waren ook personen die alles met het grootste gemak onder controle leken te hebben. Zo was er in deze kleine gemeenschap praktisch elke dag wel wat te beleven.

Een dorpsleider, als *primus inter pares*, zou bij uitstek degene moeten zijn die de juiste intellectuele, emotionele en sociale vaardigheden in zich verenigt. Een leider heeft immers, ook onder de Wayana, een voorbeeldfunctie. Op die (sociale) vaardigheden was Anapaikë destijds geselecteerd (zie paragraaf 5.2). Howard (2001: 193) vermeldt over de Waiwai in dit verband:

‘Mannen die formele posities innemen als publieke leiders (en in een informele rol, hun vrouwen [...]), zijn verantwoordelijk voor het richting geven van de collectieve sociale gevoelens van hun dorp. Dit omvat het temperen of kanaliseren van woede door het oplossen van familieconflicten, het betrekken bij dorpszaken van degenen die zich terug hebben getrokken, het motiveren voor arbeidsprojecten door het opkloppen van het publieke enthousiasme voor komende festiviteiten, en anderszins aandacht besteden aan de constante cultivering van een “vredige” gemeenschap.’

Kortom, zoals Koelewijn & Rivière (1987: 8) dat stelden voor de Trio, de dorpsleider is een ‘manager van sociale relaties’. Bij de Wayana op Kawemhakan golden deze criteria zeker ook, maar het was gedurende mijn veldwerkperiode niet Anapaikë die deze kwaliteiten beheerste, ze in elk geval niet etaleerde. Was hij deze gaandeweg verloren? In het vorige hoofdstuk (paragraaf 5.2) is al gesteld dat Anapaikë een ander type leider was dan zijn voorganger, alleen al omdat hij was aangezocht door zending en overheid en zij daarbij bovendien niet de traditionele kennis van Wayanacultuur als selectie criterium hadden gehanteerd. In het moderniserende dorp dat Kawemhakan was, zal het ontbreken van deze



kennis Anapaikë vermoedelijk weinig parten hebben gespeeld, al merkte ik wel op dat mensen met veel (traditionele) kennis nog altijd op veel respect konden rekenen.

Er waren wel andere zaken die hem in de weg zaten, zoals het feit dat Pikolo, zijn laatste vrouw, het onprettig vond op Kawemhakan; zij werd er maar weinig gezien. Pikolo was gewend aan het leven aan de Franse kant, waar haar ouders en overige familieleden woonden en haar kinderen naar school gingen. Als Pikolo al op Kawemhakan was, dan bleef zij binnenshuis en maakte zij geen rondje door het dorp zoals andere bezoekers dat gewoon waren te doen. De aanwezigheid van Anapaikës ex-vrouwen en kinderen uit vorige relaties, en het ontbreken van directe verwanten, ontnam haar de behoefte contact te zoeken met de dorpingen.

De overwegende afwezigheid van Pikolo tastte de leiderschapspositie van Anapaikë in zijn laatste jaren ernstig aan. Hij was immers niet in staat om via zijn vrouw voedsel en cassavedrank te verspreiden: ‘een man zal geen publieke functie kunnen bereiken zonder de instemming met en medewerking van zijn vrouw’ schrijft Howard over de Waiwai (2001: 194). Anapaikë kon hierdoor niet meer voldoen aan de van een dorpsleider verwachte traditionele basisprincipes van reciprociteit en generositeit (cf. Rivière 1984: 73). Anapaikë zelf werd gaandeweg een zeldzaam geziene gast in zijn eigen dorp. Als hij er al was, verbleef hij de laatste jaren voornamelijk bij zijn dochter Sonja. Met zijn veertien kinderen, die voor het merendeel op Kawemhakan woonden, bleef Anapaikës recht op het dorpsleiderschap, als je daarvan zou kunnen spreken, wel gehandhaafd. En daarmee ook dat van zijn kinderen.

*Figuur 6.6 Anapaikë en zijn kleindochter Susina*



*Foto: eigen collectie*

Anapaikë was behalve in zijn grote aantal kinderen (zie figuur 6.2) ook in andere opzichten ‘rijk’ te noemen. Zo beschikte hij over een enorme hoeveelheid gereedschap, het resultaat van zijn decennialange leiderschapsfunctie. Zowel in de opslagruimte onder zijn huis als in de kamers van het huis zelf bevond zich een variëteit aan goederen die hij op zijn vele reizen naar Paramaribo had weten te vergaren. Ook bezat hij verscheidene buitenboordmoto-



ren. Zijn status was, mede vanwege die hoeveelheid goederen een *fait accompli*, maar tegelijkertijd wekte die rijkdom wrevel op bij de andere dorpsbewoners. Niet direct uit afgunst, want steeds meer, vooral jonge, mannen verdienden zelf genoeg om vergelijkbare goederen aan te schaffen, maar wel omdat de meeste spullen aan het dorp als geheel waren geschonken terwijl Anapaikë ze als privébezit beschouwde en opborg. De vaardigheid om veel, en bovenal prestigieuze niet-Inheemse goederen te vergaren, was op zich een verdienste. Maar in de distributie daarvan schoot hij als stamhoofd en als dorpsleider duidelijk te kort (cf. Rivière 1984: 73). De overheid was zich niet van zijn handelwijze bewust.<sup>12</sup> De volgende fragmenten uit mijn dagboek illustreren zijn manier van doen.

Anapaikë had in juli 1999 in Paramaribo een gesprek aangevraagd met de minister van Regionale Ontwikkeling, Yvonne Ravales. Hij wilde haar spreken over de situatie aan de Lawa en wel speciaal met betrekking tot elektriciteit, water en onderwijs. De minister kreeg hij niet te spreken. Wel volgde op 10 augustus 1999 een overleg tussen Anapaikë en de toenmalige District Commissaris (DC) van Sipaliwini, op diens kantoor aan de Zwartehovenbrugstraat.<sup>13</sup>

Ik vertaalde de door Anapaikë opgesomde 'boodschappenlijst' van het Wayana naar het Nederlands: rijst, suiker, meel, snoepjes, zout, cognac, *soft* (frisdrank), spijkers, hamers, houters, bijlen, een buitenboordmotor, een grasmaaimachine, benzine en smeerolie. Daarna ging Anapaikë in op de zwaardere onderwerpen. Hij gaf aan dat steeds meer bewoners van Kawemhakan verhuisden naar de Franse kant, omdat er geen onderwijs en geen werkgelegenheid was. Hij stelde dat de Wayana van de Surinaamse kant werden uitgelachen door die van de Franse kant vanwege hun armoedige situatie. In dat verband vroeg hij om elektriciteit, herstel van de waterleiding, onderwijs en een zogenaamde zusterswoning. Ook gaf Anapaikë aan dat zijn eigen huis tot een bouwval was verworpen. Als laatste punt voerde hij de noodzaak tot herschikking van het dorpsbestuur op.

Als reactie op het gesprokene gaf de DC aan dat Anapaikë onder andere rijst, suiker, zout, zeep, benzine en een *stihl* (een motorzaag), mee zou krijgen voor zijn dorpelingen. Vervolgens werd meegedeeld dat Kawemhakan op de lijst stond voor de bouw van een school en dat met het ministerie van Openbare Werken een afspraak zou worden gemaakt voor de reparatie van het huis van Anapaikë.<sup>14</sup> Anapaikë was redelijk tevreden met het behaalde resultaat. [De school is er overigens nooit gekomen.]

Voor de dorpelingen bracht het overleg uiteindelijk weinig op. Na aankomst aan de Lawa verscheepte Anapaikë alle verkregen spullen naar het Emerilliondorp Kayode aan de Tampok. Hij verspreidde ze onder zijn op dat moment daar verblijvende kinderen en overige familieleden. Een halfjaar later herhaalde dit patroon zich:

Op 25 februari 2000 stonden de Wayana in de hangar van Gum Air op het vliegveld Zorg en Hoop te wachten op vertrek naar de Lawa. Iedereen stond er behalve granman Anapaikë. Juist op het moment dat iedereen in het vliegtuig zou stappen, kwam Ronnie Brunswijk in een BMW-sportcoupé de hangar binnenscheuren met een stralende Anapaikë naast zich. Een medewerker van het ministerie van Regionale Ontwikkeling die de Wayana in de stad begeleidde, riep verontwaardigd richting Brunswijk uit: 'Kijk daar komt Sinterklaas!' De overige aanwezige Wayana, niet bekend met Sinterklaas, keken wat argwanend toe. Anapaikë stapte uit en meldde

<sup>12</sup> De DC van Sipaliwini deelde mij op 29 januari 2005 mee, tijdens een gesprek over Kawemhakan en Anapaikë, dat hij het altijd zo positief vond van Anapaikë dat deze op bezoek in Paramaribo zich nooit slechts met bijvoorbeeld een zak rijst naar huis liet sturen, maar altijd meer zakken opeiste om deze naar eigen zeggen onder zijn dorpelingen te kunnen verdelen.

<sup>13</sup> Ik zat, op aandringen van Anapaikë, zelf ook bij het gesprek. Daarnaast waren enkele medewerkers van het ministerie van Regionale Ontwikkeling en een zoon van Anapaikë bij het gesprek aanwezig.

<sup>14</sup> Er volgde nog een discussie over de herschikking van het dorpsbestuur. Anapaikë had zelf een lijst met kandidaten opgesteld, maar niet in overleg met de bevolking. Hij had overigens ook geen idee dat dit zou moeten. De DC stuurde hem terug met de mededeling dat hij uitkeek naar een nieuwe kandidatenlijst die wel in overleg met de dorpelingen was opgesteld.

mij verheugd dat hij ‘voedsel’ had gekregen. De achterbank en achterbak van Brunswijks auto lagen inderdaad vol met goederen; het ging om meer dan vijftig porties bami en flessen *soft* voor het hele dorp Kawemhakan.

Bij aankomst in het dorp borg Anapaikë al het eten achter slot en grendel op, met de gedachte het opnieuw naar Kayode te transporteren. Maar het lukte hem niet een boot te regelen. De bami was al snel bedorven, de *soft* hield hij voor zichzelf.

Anapaikë, een typisch ‘product’ van de oude patronagepolitiek, voerde in feite slechts uit wat hij in de stad en in zijn relaties met de overheid had geleerd<sup>15</sup>: je vraagt en je wordt bediend, in ruil voor – in het meest gunstige geval – alliantie of politieke steun tijdens de verkiezingen.

Hoewel alle dorpelingen kennis van deze praktijken hadden en er onderling over roddelden en oordeelden, werd de kwestie niet in het openbaar – en zeker niet tegenover Anapaikë – uitgesproken. De granman direct op ‘onjuist gedrag’ aanspreken was en is *not done* in Wayanaogen. De dorpelingen waren ook overwegend familie en die val je niet af. Ook Rivière (1984: 73) neemt dit waar: ‘hoe meer verwant de mensen zijn aan de leider, hoe meer zij ertoe genegen zijn wangedrag te vergeven’. Tolereren lijkt in dit soort situaties binnen de gemeenschap vooral ‘niet mee bemoeien’ te betekenen, precies zoals Hurault dat zo treffend verwoordde. Ook het feit dat Anapaikë was aangesteld door de overheid en het diezelfde overheid was die de goederen beschikbaar stelde, speelde een rol in de wat ‘gelaten’ houding van de dorpelingen. Alsof het allemaal buiten hen omging en niet tot hun eigen wereld behoorde; het viel buiten hun invloedssfeer.

Anapaikë op zijn beurt zag het dorp tijdens de binnenlandse oorlog achteruitgaan en vervolgens uiteenvallen. Van de zendelingen die hem destijds hadden geselecteerd, kreeg hij geen hulp, ook niet toen zijzelf nog permanent in het dorp aanwezig waren. Gaandeweg hadden de zendelingen hun eigen concept van leiderschap met enkele andere Wayanamannen ingevuld. De overheid was aan de Lawa geheel afwezig.

In de loop van de jaren negentig zou Anapaikë steeds vaker in conflict komen met vooral zijn (classificatore) zonen, die toch een andere, meer moderne kijk hadden op de relatie tussen de overheid en haar burgers – in dit geval de Wayana – en wél openlijk kritiek durfden te uiten op zijn wanbeleid.<sup>16</sup> Tijdens de laatste jaren van zijn leven waren enkele zonen – met de classificatore zonen van wijlen zijn broer erbij had Anapaikë er in totaal elf (zie figuur 6.2) – in een machtsstrijd om de opvolging verwikkeld. Ook werd, als tegenhanger van het traditionele bestuur, een stichting opgericht die zich met de leiding en ontwikkeling van het dorp wilde gaan bemoeien. Het was een schoorvoetende poging van een groep jongemannen om verandering naar meer democratische principes te bewerkstelligen (zie verder hoofdstuk 8). Anapaikë is na een lang ziekbed in 2003 aan tuberculose overleden en met overheidsvertoon op Kawemhakan begraven.<sup>17</sup>

Verder met een andere persoonlijkheid. In de jaren negentig woonde aan de rand van het dorpspleintje Anapaikës schoonzoon Akwaio. Hij was getrouwd met Sonja, een van Anapaikës dochters. Akwaio was in fysiek opzicht erg sterk – ‘zo sterk als een zwarte man’ (*meikolo-katip*) zo stelden de dorpelingen, een uitzonderlijk kundig botenbouwer en bovendien een groot cultuurkenner en -liefhebber. Soms verraste hij iedereen door volledig

<sup>15</sup> Zie over dit patronagesysteem binnen de Surinaamse overheid ook bijvoorbeeld De Groot 2004; Kruijt & Maks 2003.

<sup>16</sup> Howard (2001: 193) constateert in relatie tot de Waiwai: ‘Political positions are [...] achieved through gaining respect of one’s peers; even then, such respect must be continually reaffirmed through activities and occasions that test whether others are still willing to follow.’

<sup>17</sup> Hij kreeg een overheidsbegravenis. Dit hield in dat Anapaikë werd begraven in een kist van de staat, met de Surinaamse vlag erop en dat hij werd uitgeleid door de minister van Regionale Ontwikkeling, de DC van Sipaliwini en andere overheidsvertegenwoordigers. De Surinaamse media besteedden enige aandacht aan zijn overlijden.

traditioneel uitgedost een leidende rol in rituelen te spelen. Geboren in 1961, was hij namelijk zo oud nog niet en jonge mannen (en vrouwen) hadden doorgaans weinig interesse meer voor (een actieve rol in) traditionele rituelen. Wayana van alle leeftijden en alle dorpen konden zichtbaar genieten van Akwaio's professionele inbreng in rituelen. Nog dagen na een feest zongen dorpelingen zijn liedteksten na.

Maar Akwaio had ook een andere kant. Hij had een grillig karakter. Hij kon gangmaker zijn op een feest, maar ook zijn vrouw herhaaldelijk met fysiek geweld bedreigen. Ruzies tussen echtparen kwamen in het dorp wel vaker voor. Meestal gingen die over overspel (zie ook Hurault 1968: 51-52). Overmatig alcoholgebruik (met name de Franse *tafia*) door de mannen – vrouwen drinken alleen cassavebier, een enkele uitzondering daargelaten – resulteerde tijdens zulke ruzies vaak in fysiek geweld.

Zo ging dat ook met Akwaio. Alles wat hem ooit had dwarsgezet, kwam er na enkele glazen *tafia* uit. En ook hier grepen de andere dorpelingen zelden direct in. Ook hier overheerste weer de houding 'niet mee bemoeien', vooral als er geen sprake was van een directe familieband. Pas als de ruzie te lang duurde, kwamen de toeschouwers in actie. Voor mijzelf was de grens van het toelaatbare dan vaak al lang overschreden en had ik dat ook kenbaar gemaakt (vergelijk ook Campbell 1995: 105). De Wayana zelf reageerden veel laconieker op de situatie. Een beetje ruzie vonden zij vooral heel vermakelijk.

Op bepaalde misdragingen, zoals hierboven genoemd, stonden echter ook sancties. Een traditionele bestraffing waarvan ikzelf getuige was, betekende in het geval van de Wayanaman Liu, die zich had misdragen tegenover zijn vrouw Misali, dat hij door zijn schoonmoeder Ulukuya de volgende ochtend, terwijl zij naast zijn hangmat op een *kololo* zat, op strenge wijze werd toegesproken. Deze monoloog vond plaats ruim voor het ochtendgloren, zo rond vijf uur. Op gedempte toon, maar met harde woorden en in de stilte van het dorp toch voor veel omwonenden hoorbaar, werd Liu te kennen gegeven dat hij zijn vrouw niet waard was. Deze monoloog, die de Wayana *tëwëtasikai*<sup>18</sup> noemen, duurde ruim een uur.

Ulukuya had haar boosheid via de juiste ceremoniële kanalen gelucht. Liu liep de rest van de dag rond met gebogen hoofd en bleef opvallend lang uit vissen op de rivier. Het gevoel publiekelijk vernederd te zijn is voor een Wayana vreselijk, zo werd mij bij zijn verslagen aanblik duidelijk. Omdat Sonja geen ouders meer in haar directe nabijheid had, wist Akwaio deze straf meestal te ontkomen. Slechts één keer, toen Anapaikë toevallig in het dorp verbleef, verhief deze zijn stem tegen zijn schoonzoon, staande op het balkon van zijn Bruijnzeelhuis en goed verstaanbaar voor iedereen. De inhoud kwam op hetzelfde neer: 'Jij bent mijn dochter niet waard.'

Sancties kunnen ook worden uitgevoerd door de geestenwereld in te schakelen met de hulp van een *pïyai*. Zo had Kuyala, de toenmalige vrouw van Dosu en zuster van de polikliniek, op een dag brandhout genomen van een stuk grond dat volgens 'de benadeelde partij', de familie van Alampia, niet van haar was. Niet lang daarna werd Kuyala ernstig ziek. Hoewel zijzelf uit hoofde van haar beroep wist dat zij baarmoederhalskanker had, consulteerde zij regelmatig haar vader Kuliempë, een *pïyai* in ruste (dat had hij destijds zo afgesproken met de zendelingen), die in het belang van zijn dochter weer praktiserend was geworden. Deze *pïyai* maakte duidelijk dat haar ziekte de wraak was van de mensen van wie zij het brandhout had genomen. Door het organiseren van diverse ceremoniële sessies werd geprobeerd het tij te keren. Kuyala is zelfs nog naar Nederland gezonden<sup>19</sup>, maar

<sup>18</sup> *Asikame* = boos; *tëwëtasikai* = 'boos praten', maar ook 'vervloeken'. Het is een ceremoniële, beheerste manier van het uiten van boosheid. De Goeje vertaalt het als 'zich zuiveren van toorn' (1941: 122). Zie ook Chapuis 1998.

<sup>19</sup> In het kader van de Regeling Laagfrequente Aandoeningen (RLA): gedurende enkele decennia een uit de verdragsmiddelen gefinancierde regeling voor patiënten met een in Suriname niet-behandelbare aandoening. Zij werden overgebracht naar Nederlandse ziekenhuizen.

zonder resultaat. Zij overleed in 1995, waarna de achterdocht tussen de twee families verder toenam.

Er bestaan ook moderne sancties op ontoelaatbaar gedrag. Die zijn met name door de invloed van de in het gebied aanwezige buitenstaanders ingevoerd. Zo is mij een geval bekend waarbij de dader in een verkrachtingszaak publiekelijk, tijdens een algemene vergadering op het dorpsplein van Twenkë, krachtig en veroordelend werd toegesproken door de dorpsleider, Amaipoti. Als boetedoening, zo kwam de dorpsleiding overeen, moest de dader een boot bouwen voor de familie van het slachtoffer. Achter de schermen had het in het dorp verblijvende Franse echtpaar Klingerhofer (zie hoofdstuk 4) hierin een belangrijke stem gehad. Ook zijn er gevallen van ingrijpen door de politie bekend. Onder de Trio van Kwamalasantutu worden overigens nog altijd lijfstraffen gegeven, zoals zweepslagen, voor een ‘vergrijp’ als overspel. De invloed van de zending, de veranderde en verscherpte opvattingen rond goed en fout, en de persoonlijke opvattingen van een lokale verpleger op de polikliniek komen hierin prominent naar voren.<sup>20</sup>

Ewaho was, om een andere dorpsbewoner van Kawemhakan te introduceren, letterlijk een gezicht uit het verleden. Hij was een magere, maar gespierde man van gevorderde leeftijd, die altijd met een lange stok liep en ook tegen het einde van de twintigste eeuw slechts gekleed ging in een *kamisa*, de typische rode lendendoek. Hij had een imponerend uiterlijk door de diepe groeven in zijn gezicht, de afwezigheid van wenkbrauwen<sup>21</sup>, zijn ketting met daaraan de tanden van diverse bosdieren en zijn lange grijze haren. Hij was *pīyai*, een *ēki ēki umit*, ‘baas’<sup>22</sup> over de ziekte *ēki ēki* (polio), en zoon van de vroegere leider Taponte. Hurault (1968: 72) noemt Ewaho in het kader van migratie van het dorp Tiliwe naar Anapaikës dorp Kawemhakan, waarbij Ewaho behalve zijn vrouw en twee kinderen zijn zus Makalena meenam. Een discussie met Anapaikë over de onderlinge verwantschapsrelaties ging aan de migratie vooraf, zo vermeldt Hurault. Een zoon van Ewaho trouwde vervolgens met Anapaikës dochter Kulimën. De link met de grote Anapaikëclan was gelegd en een verblijf op Kawemhakan daarmee gerechtvaardigd.

Ewaho was een man van tradities en kon uitgebreid over het verleden praten. Hij behoorde tot degenen die spijt uitten over het verdwijnen van de *ēputop*. Hij was overigens ook nog een van de weinigen in het dorp die het belangrijk vond dat het dorp een ‘schoon’ aanzien had. Hij kon uren, gezeten op zijn *kololo*, het onkruid rond zijn eigen huis, maar ook op het dorpsplein, uittrekken. Hij stoorde zich zeer aan de toenemende rotzooi rond de andere huizen en kon daarover enorm mopperen – als *pīyai* voelde hij zich verantwoordelijk voor het schoonhouden van het dorp – (zie paragraaf 5.1), maar hij sprak de verantwoordelijken en overige dorpingen er verder niet op aan. Wel maakte Ewaho mij regelmatig duidelijk dat vroeger alles anders én beter was geweest.

Op 17 november 1993 werd het dorp opgeschrikt door de boodschap dat Ewaho stervende zou zijn. De theorie over de oorzaak van zijn ziekte was ook hier wraak als gevolg van een conflict tussen twee families. Ewaho zou, zo ging het verhaal, een vrouw tijdens haar bevalling hebben gedood omdat haar echtgenoot de rouwperiode voor zijn eerste overleden vrouw niet op de juiste rituele manier had afgesloten, namelijk met rode kleurstof (*onot*) en met inachtneming van de daarvoor gestelde tijd.<sup>23</sup> De overleden vrouw was familie geweest van Ewaho en door de nieuwe echtgenote van de man te doden had hij

<sup>20</sup> Ik liep tegen deze kwestie aan toen ik bezig was met een onderzoek naar kennis en attitude rond hiv/aids en het gebruik van condooms in diverse Inheemse dorpen in Suriname in opdracht van de EU/Medische Zending (Terborg & Boven 1999).

<sup>21</sup> Gezichtsbehaar wordt door Wayana niet gewaardeerd. De weinige haargroei die zij van zichzelf hebben, verwijderen zij regelmatig met een pincet. De ouderen verwijderen daarbij ook de wenkbrauwen en soms ook de wimpers.

<sup>22</sup> Zie voor het woord *umit*, baas, in het geval van een *pīyai* ‘baas over de geesten’, Boven 1999c; Van Nie 1993; Butt Colson 1988; Chapuis 1998.

<sup>23</sup> Zie over rouwopheffing bijvoorbeeld Hurault 1968: 66-69.

wraak genomen voor onjuist gedrag jegens een verwant familielid. De dood van de vrouw was veroorzaakt doordat de placenta van het kind zou zijn blijven zitten, zo hoorde ik bij navraag.

De familie van de tijdens de bevalling overleden vrouw zou nu uit wraak opdracht hebben gegeven Ewaho te doden. Dat deden ze door een kwade geest (*yolok*) op hem af te sturen, waarbij ook hier de hulp was ingeroepen van een *piyai*. Ewaho had door de acties van de *yolok* een verdikking bij zijn keel, de plek waar de geestespijl (*yolok pileu*) zat, waardoor hij niet meer kon eten (zie verder over dit onderwerp Boven 1999b; Boven & Van Nie 1988; De Goeje 1941: 93-96; Butt Colson 1988; Chapuis 1998). In 2004, negen jaar na dit gebeuren, hoorde ik dat Ewaho nog altijd in leven was. Op Kawemhakan is hij echter niet meer teruggekeerd. Een kerkganger was hij nooit geweest. In dat kader zag hij Kawemhakan als een verloren zaak.

De al even genoemde zus van Ewaho, Makalena, was getrouwd met *basya* en *piyai* Akoi. Zij woonden jarenlang samen met hun kinderen in Paramaribo – in ‘Sranan’ (Suriname) zeggen de Wayana over de hoofdstad. Akoi was lange tijd in dienst van de Geologisch Mijnbouwkundige Dienst (GMD). Dat kwam zo: jaren daarvoor, toen de granman naar de stad ging voor besprekingen met de overheid, reisde Akoi als *basya* mee. Hij ontmoette daar een Ndyuka die hem overhaalde mee te gaan naar het GMD-kantoor, voor werk. Akoi ging mee, hij liet in zijn eigen woorden ‘zijn geest nemen’ door vreemden, en kon de volgende dag aan de slag. Familieruzies over geld en uitstaande schulden (bij de zendelingen) dreven hem in de armen van de GMD (zie hoofdstuk 3).

Akoi ging wonen in Combé, een Staatslogeergebouw aan de Saramaccastraat. Daar was destijds een pension waar mensen uit het binnenland konden logeren. Akois vrouw Makalena voegde zich met hun twee kinderen bij haar man in de stad. Door hun lange verblijf in Paramaribo beheersten Akoi en Makalena het Sranantongo goed en hadden zij stadse manieren. Toch waren zij na hun terugkeer in het dorp één van de meer traditionele echtparen. Het leek alsof zij hun Wayanagebruiken hadden gekoesterd tijdens hun stadse periode, terwijl de families aan de Lawa en Litani zich ondertussen hadden aangepast aan de veranderingen die zich in het gebied voltrokken.

*Figuur 6.7 Akoi maakt kawaikniebanden*



*Foto: eigen collectie*

Zo hielden Akoi en zijn vrouw zich strikt aan diverse voedselvoorschriften, bijvoorbeeld rond perioden van rouw en geboorte. Voorschriften die andere dorpingen waren vergeten.

Akoi was vaak droevig gestemd over het verloren gaan van de Wayanacultuur. Hij hield de zendelingen hier heel duidelijk verantwoordelijk voor. Hun kinderen Akamuku (Frans) en Ikine waren vanwege hun stadse verblijf echter als vanzelf ‘modern’ geworden. Akamuku is sinds jaren voorganger in de kerk van Kawemhakan. Ikine werd door haar talenkennis populair en een gewilde tolk onder antropologen die Kawemhakan aandeden. Zowel Jara (1990), Magaña (1992), Veth (1991, 1994) als ikzelf hebben met haar samengewerkt. Voor Ikine vormden de onderzoekers de verbinding naar het andere, niet-Inheemse leven, voor de onderzoekers vervulde zij een brugfunctie naar de Wayana. Haar verhaal is typisch voor iemand die opgroeit tussen twee culturen en kampt met de daarmee gepaard gaande moeilijkheden. Ikine ging in de wijk Latour naar de lagere school en doorliep alle zes klassen. Toen was het volgens haar ouders tijd om te trouwen; zij was dertien jaar. Tot haar grote spijt kon zij daardoor niet verder naar de mulo. Al haar persoonlijke spullen werden door haar ouders terug verhuisd naar de Lawa. De familie had bepaald en geregeld dat Ikine moest trouwen. Eenmaal aan de Lawa moest de onwillige Ikine van haar familie voortdurend een bekoringmiddel (*epamtop hemit*) naar haar toekomstige partner brengen.<sup>24</sup> Vanaf dat moment werd zij verliefd op hem, terwijl zij daarvoor niets van hem moest hebben omdat zij, zoals zij in de stad had zien gebeuren, zelf een man had willen uitkiezen.

Aan aandacht had Ikine overigens geen gebrek. Zij was vlot, knap, rap van tong en dus compleet anders dan de overwegend timide Wayanameisjes van dezelfde leeftijd. Mannen stonden in de rij voor een relatie met haar, terwijl de Wayanavrouwen haar graag uithoorden over van alles waarmee zijzelf geen ervaring hadden. Ikine had ook een uitgesproken mening over allerlei zaken waarmee vrouwen zich tot dan toe niet hadden bemoeid, zoals de kwaliteiten van het dorpsbestuur, het onderwijs of de grondenrechtenproblematiek. Ikine was in Wayanaopzicht heel ‘onvrouwelijk’, omdat zij zich als Wayanavrouw buiten de besloten kring van het eigen huishouden of zelfs van het eigen dorp waagde. Een leven buiten het privé domein is doorgaans alleen de mannen voorbehouden (zie ook Molendijk & Boven 1995).

Toen zij op een gegeven moment ernstig ziek was en maandenlang in het ziekenhuis in Paramaribo moest verblijven, ontmoette Ikine haar nieuwe man, een stadse Kari’na. De ontmoeting met deze man zag zij als een kans om een punt achter haar leven aan de Lawa te zetten. In de stad volgde weer een nieuwe fase, bij haar Kari’naschoonfamilie inwonend in de arme wijk Flora in het zuiden van Paramaribo.

Het bleek opnieuw een beproeving, waarbij Ikine zich tussen haar Kari’nafamilie en -huisgenoten bewust werd van de betekenis van het Wayana-zijn. Zij vond zichzelf sterker en flinker dan de vrouwen uit haar schoonfamilie, zo vertelde zij mij. Hun mentaliteit stond volgens haar in contrast met hoe de Wayanavrouwen wordt geleerd te overleven, namelijk door flink en sterk te zijn en hard te werken. Tegelijkertijd keek de Kari’naschoonmoeder neer op die, zoals zij dat op haar beurt naar mij toe verwoordde, ‘wilde bos Indianen’ onder wie zij de Wayana schaarde. Die waren volgens haar niet alleen wild, maar bovendien heel dom, ze hielden zich te veel bezig met geesten en geloofden bovenal niet in Christus.

Het gemeenschappelijke gevoel tussen de Inheemse volken in Suriname, zoals vaak geuit door enkele Inheemse intellectuelen uit de stad, was in dit huis in Flora absoluut niet

<sup>24</sup> Magische planten, *hemit* (in het Kari’na *tulala* genoemd en in het Engels *charm*), in diverse soorten en met uiteenlopende doelen, dienen als bekoringmiddel. Zie over *hemit* ook De Goeje (1941: 97-99 of 1943: 56-60); Chapuis (1998, 2001). *Epamtop* = ‘middel om zich te wennen aan’; *epamtop hemit* is een bekoringmiddel om gewend te raken (aan de persoon die het geeft). Via een bekoringmiddel is een geest in staat binnen te dringen in het lichaam.

aanwezig (zie verder over dit thema hoofdstuk 7). Op een gegeven moment keerde Ikine vanwege de onhoudbare armoede in de stad terug naar de Lawa om te gaan werken als assistent in de polikliniek van de Medische Zending. Aan de Lawa kon zij opnieuw trendsetter zijn. Zij was gestoken in de meest hippe kleding en gebruikte een stads *slang* waarmee zij zich onderscheidde van de lokale Wayana.

Maar nog geen halfjaar later keerde Ikine teleurgesteld terug naar de stad. Vanwege problemen met de Wayana. De ‘krabbenmentaliteit’ was haar te veel geworden, zo stelde ze bedroefd vast. ‘Als je je te veel onderscheidt van de rest, dan word je door de Wayana neergehaald; door mijn eigen volk!’ zo luidde haar conclusie. ‘Kan je man in de stad soms niet meer voor je zorgen, en kom je daarom weer bij ons wonen?’, was haar menigmaal door Wayana toegebeten. Haar Kari’naman haalde haar en de rest van het gezin vervolgens per vliegtuig terug.

Ikines manier van doen en haar verschijning bleken definitief niet te passen bij wat de overige Wayana binnen de gemeenschap als toelaatbaar, laat staan als juist, beschouwden. Haar ‘falen’ om zich te conformeren aan het juiste gedrag werd met haar heenzending bestraft. Wel heeft Ikine sindsdien een belangrijke functie voor de Wayana in de stad; zij faciliteert onder andere in het verkrijgen van logeeraadressen, het wisselen van euro’s tegen Surinaamse dollars en het regelen van administratieve zaken. Daarin is zij bepaald handig geworden. Zo heeft zij, met vallen en opstaan, een balans gevonden tussen haar stadse leven en haar Wayanafamilie in het binnenland. Ikine vormt daarmee een schakel tussen binnenland en stad.

Verder het dorp doorlopend ontmoeten we Elipupot, wiens naam heel prozaïsch ‘vrouwelijk schaamhaar’ betekent. Elipupot en de andere mannen van de familie rond Nalo waren *peito* van Anapaikë maar niet verwant aan hem. *Peito* heeft een betekenis van ‘ondergeschikte, helper’. De Goeje (1941: 121) stelt in dit verband:

‘De man is *tamuši* (oude, hoofdman), zijn schoonzoons en wie zich verder bij hem aangesloten hebben, zijn *pöito* (jongen, vazal) en elk dezer heeft zijn gezin bij zich en soms weder eigen *pöito*’s. Zoo’n gemeenschap, tellende 10 tot 50 personen, heeft een eigen dorp met 1 tot 4 gezinshuizen en enkele hutten waar de vrouwen voedsel bereiden.’

En voorts:

‘De hoofdman laat zijn vazallen het zware werk voor hem doen, doch hij regelt de werkzaamheden, helpt een handje mee, [...] en [is] als een vader voor zijn onderhoorigen’ (Id.).

Hurault beschrijft *peito*:

‘als het geheel van mannen in een dorp, al dan niet door verwantschap aan de dorpsleider gelieerd’ (1968: 74).

Dat Elipupot een *peito* van Anapaikë was, en dat er überhaupt nog *peito* in het atypische dorp Kawemhakan woonden, bleek toen ik het erf aan het wieden was als tegenprestatie voor mijn verblijf in Anapaikës huis. Op een drafje kwam Elipupot aangesnel, in *kamisa* gekleed met daaronder rubberen laarzen en in de hand een kapmes, om mij te melden dat het schoonhouden van Anapaikës erf *zijn* taak was. Ik sputterde tegen en zei dat ik graag wat wilde terugdoen voor het bewonen van het huis, maar Elipupot wist van geen wijken en begon direct te wieden. Ik kon slechts toekijken. Met deze snelle reactie voorkwam hij dat de dorpelingen schande zouden spreken van zijn nalatigheid als *peito*. Ik besepte tegelijkertijd dat als ik niet was begonnen met wieden, het onkruid waarschijnlijk rustig verder was opgeschoten en Elipupot gewoon in zijn hangmat had kunnen blijven schommelen.

Hoewel het dorp geen formele sociale stratificatie kende, behalve dat meer en meer zichtbaar werd wie geld had en wie niet, waren er traditioneel wel personen die zich naar de dorpsleiding dienstbaar opstelden. Opvallend was dat degenen die zichzelf zo nu en dan als *peito* profileerden, inderdaad nog in *kamisa*, de traditionele lendendoek, liepen. Een schoonzoon vervulde, zoals hierboven geciteerd, zo'n dienstbare rol ook naar de familie waarbinnen hij trouwde. Ik heb de schoonzonen van Anapaikë zich echter nooit als onderhorigen of dienstbaren zien gedragen. Er zijn diverse redenen waarom zij zich niet als *peito* van Anapaikë beschouwden.

Ten eerste had dit waarschijnlijk te maken met de gegroeide afstand tot, of misschien wel afkeer van, tradities. Net zoals andere traditionele rituelen in de veranderende context overbodig waren geworden, beschouwde de meerderheid van de dorpingen ook dit systeem als verouderd. Ten tweede was Anapaikë steeds minder zichtbaar in het dorp en gedroeg hij zich bovendien geenszins als een leider. Er was weinig draagvlak of zelfs respect voor zijn leiderschap. Ten derde was het traditionele *peito*systeem ontregeld of vervangen door de aanstelling van het dorpsbestuur, van de (hoofd)kapitein, van de *basya*, van de Bestuurs Opzichter en bovendien van 'kerkelijke autoriteiten'. Het nieuwe bestuursstelsel sloot enigszins aan bij het oude, al waren de moderne functies niet op verwantschap gebaseerd en kende het takenpakket ook een andere invulling (zie verder paragraaf 7.1.1).

Ten vierde speelde de beschikking over geld een rol. Het kwam steeds vaker voor dat Wayana tegen betaling een klusje lieten uitvoeren, meestal door een jongen of een jongeman. Iedereen met geld kon op deze manier 'onderhorigen' inzetten. Alasawani, de vrouw van Cognat, deed dat bijvoorbeeld; zij betaalde anderen voor het doen van de afwas. Kulapa en Dosu betaalden voor het wieden van hun erf. Elipupot was iemand van de oude stempel; het is nooit voorgekomen dat hij zich in het dorp profileerde of anderszins de aandacht opeiste. Dienstbaarheid was zijn motto.

Een van de moderne personen op Kawemhakan, is de al eerder genoemde Kulapa. Kulapa (geboren in 1955) kreeg les van de Nederlandse onderwijzers op Kawemhakan en ging na de lagere school meteen buiten het Wayanagebied aan het werk. Hij bleek de grondslagen van de kapitalistische economie al snel onder de knie te hebben. Voordat hij zich als winkelier een positie verwierf op Kawemhakan (zie paragraaf 6.2.1), werkte hij aan de befaamde spoorlijn bij Apoera in West-Suriname. Hij leerde liederen van allerlei pluimage kennen, had stadse manieren, sprak goed Sranantongo en leerde omgaan met geld. Kulapa had een tijdlang een relatie met een vrouw uit de stad. Na terugkomst in het dorp leidde hij een vrijgezellenbestaan. Totdat Iliwa hem met *epamtop hemit* bewerkte en hij door haar werd verleid. Vanwege zijn ervaringen en vaardigheden kwam Kulapa in dienst van de Medische Zending als onderwijsassistent en bleef dat tot in de jaren negentig toen het noodhulpprogramma voor Oost-Suriname (zie paragraaf 7.3.2) afliep.

Daarna legde Kulapa zich geheel toe op zijn handelsactiviteiten. Hij bouwde een winkel en een logeergebouw op zijn erf. Kulapa was in alle Wayanaopzichten een man van de wereld, die veel contacten had met mensen van allerlei etniciteiten en daar goed mee om kon gaan. Anders dan Ikine was hij in staat een leven op te bouwen op Kawemhakan; hij kreeg daartoe door zijn relatie met de veel oudere en traditioneel ingestelde Iliwa ook de gelegenheid. Zijn leven was een combinatie van modern en traditioneel.

### 6.2.1 Handelsnetwerken en winkelcentra

Vanwege de openheid en toegankelijkheid van het dorp werd de relatie met Paramaribo over de jaren intensiever, en daarmee de import van allerlei producten – met hoogtepunten tijdens de afwezigheid van de zendelingen. Roy Little, de zendeling die het langst in Kawemhakan heeft gewoond en gewerkt, kwam in de jaren negentig slechts zo'n tweemaal per jaar op bezoek en bleef dan niet langer dan een paar dagen tot een week.



Toen hij in september 1991 het dorp aandeed, vertelde hij zijn Wayanamedewerkers dat hij dit keer geen cadeaus voor hen had kunnen kopen, omdat hij ‘back in the USA’ voor zichzelf een huis en een auto had gekocht. Zijn trouwe medewerkers waren zichtbaar teleurgesteld over het uitblijven van een beloning voor bewezen diensten. Ook de andere dorpelingen, die altijd wel iets in hun handen kregen gestopt, al was het maar een Bijbeltekst in het Wayana of een kleurplaat van Jezus, ontvingen niets. De over de jaren op basis van reciprociteit opgebouwde hechte relatie – ‘the long term exchange networks’ (cf. Howard 2001 over de Waiwai) – werd met het uitblijven van cadeaus ernstig geschonden. Zo ervoeren de Wayana dit. Kesu, jarenlang Roys rechterhand en voorganger in de kerk, besloot niet lang daarna met zijn kerkelijke activiteiten te stoppen. Het voorval illustreert de kern van de sociale relaties: op het moment dat een van de partijen de ongeschreven afspraak tot wederdienst niet nakomt, ontstaat een probleem. In dit geval was de relatie tussen Roy Little en Kesu blijvend verstoord.<sup>25</sup> Nieuwe *exchange networks* werden onmiddellijk gezocht. Dat bleek niet al te moeilijk.

Sinds de aanleg van de *airstrip* is vanaf Paramaribo met genoeg geld op zak, verkregen via handel of ander tijdelijk werk, zo een vliegtuig te charteren naar Kawemhakan. Niemand die je bij vertrek op het vliegveldje Zorg en Hoop naar papieren vraagt.<sup>26</sup> Dit in tegenstelling tot de Franse kant, waar het vliegen vanuit Cayenne naar Maripasoula of andersom zonder papieren of concrete aanleiding onmogelijk is (zie bijvoorbeeld Chapuis 1998: 928). Om die reden is Paramaribo als reisbestemming populair, ook onder de aan de Franse kant woonachtige Wayana.

In Kawemhakan is de *airstrip* een relatief nieuw gegeven die interactie met mensen buiten het Wayanagebied mogelijk maakt en het sociale netwerk vergroot. Het reguleren van datgene wat via de luchtbrug het dorp inkomt, is moeilijker, maar toch vergelijkbaar met het reguleren van de traditionele toegangswegen. Bij het landen van een vliegtuigje staat altijd een groepje mensen op de *airstrip*, een soort ballotagecommissie. Als je een onbekende bent, vraagt men wat je komt doen en waarom. Ook word je geacht een financiële bijdrage te leveren aan het onderhoud van de *airstrip*. In een schriftje noteert men gegevens zoals de naam van de aangekomen (of te vertrekken) persoon en de hoogte van de bijdrage. Als je op doorreis bent naar een ander dorp op de rivier ben je verplicht je daarheen te laten vervoeren door een van de dorpelingen; vaak tegen een flinke prijs. Het zijn de jongemannen die deze taak op zich hebben genomen. Tijdens mijn verblijf in het dorp kwam het meerdere malen voor dat bezoekers te verstaan werd gegeven niet welkom te zijn. Dit waren bijvoorbeeld (hout)handelaren of goudzoekers. Ndyukavrouwen die kwamen handelen in zelfgevroren sap van de *wapupalmvrucht* (Sr. *podosiri*; een plastic zakje sap kostte tien franc) waren altijd van harte welkom omdat de Wayana dol zijn op *wapu*.

Paramaribo was door de *airstrip* stukken dichterbij gekomen en de Wayana wisten de weg naar de stad steeds beter te vinden. De hoofdstad werd voor hen een plaats waar je, als je je aan de regels wist te houden, goederen, kennis, geld of vriendschapsrelaties kon ver-

<sup>25</sup> Mijn aanwezigheid in het dorp stoorde Roy Little aanvankelijk zeer; hij had de Wayana meegedeeld dat antropologen per definitie satanskinderen zijn, wellicht in de veronderstelling dat mij hiermee de toegang tot het dorp zou worden ontzegd. Gelukkig namen (en nemen) de Wayana niet alles klakkeloos aan. Wel kwamen zij aanvankelijk hun dilemma rond mijn persoon met mij bespreken: zij hadden geleerd dat mensen die niet naar de kerk gaan (en dat ging ik niet), ‘niet goed’ zijn. Ook al ging ik niet naar de kerk en was ik door de zending als satanskind bestempeld, vonden zij mij een *ipokan*, een goed mens. Kon ik uitleggen hoe dit in elkaar stak? Dat de zending een sterke invloed had op het denken en handelen van de mensen werd mij duidelijk, maar ik was verheugd te merken dat waarneming ook tot kritische vragen kon leiden en dat de Wayana hun eigen maatstaven kennen. Hetzelfde overkwam overigens Howard onder de Waiwai (2001). Ook Koelewijn & Rivière (1987: 13) beschrijven zo’n situatie: ‘perhaps one of the most perplexing problems facing them is the realisation that there are good people, [...] who do not live by the strict evangelical code to which they have been exposed’.

<sup>26</sup> Dat geldt overigens ook voor de andere Wayana- (en Trio)dorpen in Suriname. Een vliegtuig charteren, een eenmotorige Cessna, enkele reis naar Kawemhakan, kost circa vijfhonderd Amerikaanse dollars.

krijgen. Het bos en alles wat dat bood, alsook de handelsrelaties met omliggende volken, Aluku of zendelingen, werden zo deels vervangen of aangevuld door netwerkcontacten in de stad. De traditionele pijl en boog, de lendendoek, de lichaamsbeschilderingen en bekoringsmiddelen, werden ingeruild voor een portemonnee met geld, jeans en sportschoenen, een lekker geurtje, een modern kapsel en bij voorkeur nog enkele gouden sieraden.

Drie echtparen, de al genoemde Kulapa en zijn vrouw Iliwa, Dosu en Kuyala, Ahma en Warai, waren de ondernemers die de dorpelingen (en Wayana uit andere dorpen) van allerlei goederen voorzagen. Kuyala en Ahma waren beiden gezondheidsassistent; dit werk verschafte hen een inkomen en een netwerk dat zij konden gebruiken bij hun handelsactiviteiten. Daarnaast hadden zij bij het opzetten van hun onderneming hulp gekregen van handelaren, ‘hosselaars’ uit de stad. Voor deze stadse mannen, met name creolen en Hindostanen, die overigens voor het merendeel in overheidsdienst werkten, was zo’n ‘jumilage’ met het dorp aan de Lawa een manier om aan Franse valuta te komen en zodoende hun ontoereikende Surinaamse overheidssalaris wat aan te vullen.

De Wayana verkregen via deze ‘hosselaars’ een startbedrag om inkopen te doen en het dure transport te financieren. Dankzij hun netwerkvaardigheden, hun nieuwsgierigheid en wens tot invulling van hun ideeën over vooruitgang op basis van reciprociteit, wisten ze geleidelijk hun eigen zaak op te bouwen.

Hun winkels waren niet zozeer aparte gebouwen, als wel min of meer speciaal ingerichte ruimten onder hun huizen. Dat was gemakkelijk te realiseren omdat hun huizen, naar stads voorbeeld, op hoge neuten stonden. Op schappen stonden – goed zichtbaar – blikken, batterijen, zaklampen, slippers en andere zaken. Kulapa had er op een gegeven moment kippengaas omheen bevestigd, waardoor het geheel leek op een Chinese winkel in de stad (omgeven met dievenijzers). Zowel Dosu als Kulapa had een diepvries die draaide op een privégenerator. Hierdoor waren er op hoogtijdagen koud bier (zowel Heineken als Parbo) en *floup*, waterijsjes op z’n Frans, verkrijgbaar. Ook verkochten zij diesel.

*Figuur 6.8 Iliwa in de winkel*



*Foto: eigen collectie*

In de regentijd, als het water hoog stond en de stroomversnellingen een kleiner verval hadden, ondernamen de ‘hosselaars’ de tocht per boot tot het noordoostelijk gelegen grensplaatsje Albina, om dan verder over de weg naar de stad te gaan. In de droge tijd werd een vliegtuig, meestal een eenmotorige Cessna, ‘gecharterd’. Soms deelden de ‘hosselaars’ een groter toestel, waarbij de kosten naar gebruikte kilo’s werden verdeeld. De kosten werden

terugverdiend door de verschillen in wisselkoers tussen de Surinaamse gulden waarmee de artikelen werden ingekocht, en de Franse franc waarin werd verkocht, en door prijsopdriving. In 2004 waren alleen Kulapa en Dosu nog actief als ‘hosselaar’. Men kon in de winkeltjes overigens ook met goud betalen. Er stonden, net als in de overige winkels in het Lawagebied, weegschalen waarmee het aantal grammen goud gewogen kon worden (zie bijvoorbeeld ook Hoogbergen & Polimé 2002; Heemskerk 2000).

Dosu had direct aan zijn winkel een bar gebouwd en deze versierd met pin-upposters uit de collectie van Heineken. Naast de bar stond ook nog enige tijd een uit de stad meegenomen geit aan een ketting, maar deze ‘attractie’ overleed al snel. Wayana en geit bleken nog niet aan elkaar gewend.

Kulapa op zijn beurt, had als attractie een tafelfootbalspel uit de stad laten komen. Dit bleek een grotere aantrekkingskracht uit te oefenen dan de Heineken pin-upposters en de geit, ook omdat men in dit apparaat de aan de Lawa in de jaren negentig waardeloos geworden Surinaamse guldens kwijt kon.<sup>27</sup> Het voetbalspel werd daarmee de vergaarbak voor pensioen- en andere uitkeringen, die minimaal eens per jaar in Kawemhakan door Javaanse medewerkers van het Surinaamse ministerie van Sociale Zaken en Volkshuisvesting werden uitbetaald.<sup>28</sup>

*Figuur 6.9 Wayana spelen tafelfootbal*



*Foto: eigen collectie*

Met deze attracties, het ruime winkelassortiment en de luide muziek die er soms werd gedraaid, was een bezoek aan een van de winkels populair. Begin jaren negentig fungeerden zij zodoende regelmatig als kleine centra voor sociale interactie in het dorp. Hier waren nieuwigheden te bezichtigen en te koop, en kwam je bovendien diverse mensen tegen met wie je een gesprekje kon aanknopen.

Aan het begin van de jaren negentig arriveerden via de luchtbrug met Paramaribo ook de eerste videoapparaten in het dorp. Zoals de zendelingen in de jaren zeventig films hadden vertoond over Jezus voor een in *kamisa* gehuld publiek, zo draaiden nu enkele bevoor-

<sup>27</sup> Met de invoering, in januari 2004, van de Surinaamse dollar is het oude muntgeld in Suriname overigens weer in gebruik genomen.

<sup>28</sup> Via de relaties die op deze manier ontstonden tussen Inheemsen in het zuiden en Javanen kreeg de Javaanse politieke partij Pertjaja Luhur in 2005 voet aan de grond in enkele Triedorpen. De Inheemsen werden door de Javanen ‘gebroederlijk’ met ‘bos-Javanen’ aangeduid.

rechte Wayana, zoals Kulapa, zelf video's. In de avonduren plaatste hij rondom het beeld plastic stoelen (uit Paramaribo), en houten bankjes, zette hij de privégenerator (ook uit Paramaribo) in werking en voor een bedrag van vijf Franse franc mochten de dorpelingen video komen kijken. Koud Heinekenbier uit blik was voor tien franc uit voorraad beschikbaar. Het merendeel van het filmaanbod bestond uit Rambo- en Bruce-Leefilms, gehuurd bij een videotheek in Paramaribo.<sup>29</sup> De kinderen oefenden de waargenomen vechttucs de dag na de filmvertoning, compleet met geluidseffecten, op elkaar uit. Pornofilms werden aan een select gezelschap van mannen getoond, binnenshuis met de deur dicht. Ik acht het onwaarschijnlijk dat de zendelingen deze nieuwigheden wenselijk achtten voor de Wayana, maar de Wayana leerden snel en wensten zelf meer, op weg naar verdere modernisering.

De eerste winkel van Kawemhakan was overigens die van de Medische Zending geweest (zie hoofdstuk 4). Terugblikkend bleek dit een lucratief concept in de Wayanage-meenschap, waarop enkele Wayana actief voortbouwden. Opnieuw een voorbeeld van hoe innovatie van buitenaf door de Wayana zelf werd geïncorporeerd in de gemeenschap. Kawemhakan onderscheidde zich hiermee tot 1995 – toen er ook door Wayana beheerde winkels kwamen op Antecume pata – van de Franse Wayanadorpen, waar niet-Wayana (maar Fransen) de winkels beheerden. Op hun zelfstandigheid waren de Wayanamannen van Kawemhakan trots. Aan de andere zijde van de Lawa lagen de prijzen overigens wel aanzienlijk lager, maar het assortiment was er beperkter en de openingstijden eveneens. Gaandeweg onderscheidden de succesvolle winkeleigenaren zich, net als degenen die voor langere tijd een baan hadden, van de overige dorpelingen in kleding, voorzieningen in en rond het huis en bijvoorbeeld in het bezit van een buitenboordmotor; sociale differentiatie binnen het dorp was hiermee een feit.

Met het bovenstaande heb ik willen illustreren hoe dicht vreugde en spanning bij elkaar liggen in een kleine gemeenschap als die van Kawemhakan, hoe men daarmee omgaat en hoe snel achterdocht en andere spanningen kunnen escaleren. De balans in het sociale leven van de Wayanage-meenschap is fragiel en kan snel negatief omslaan. Iedereen gaat daar anders mee op. Fysiek of verbaal geweld of wraak kunnen een uiting zijn van opgekropte emoties, maar deze zijn meestal van tijdelijke aard. Er zijn bovendien altijd wel verstandige mensen aanwezig die de ruzies weten te beslechten.

Wanneer er geen zicht meer is op samenleven kiest men soms voor migratie. Maar suïcide als uitweg komt in zo'n situatie ook voor. Zo vaak, dat in elke familie wel een geval bekend is. Hurault schreef het veelvuldig voorkomen van suïcide mede toe aan de psychische gesteldheid van de Wayana, die hij – naar mijn mening vrij etnocentrisch – samenvat als instabiel, individualistisch, impulsief en suggestief (1968: 41-45). Devillers (1983) meent, onterecht overigens, dat suïcide meer voorkwam in Kawemhakan dan in andere dorpen en een gevolg was van het verlies van cultuur.

Feit is dat een als zodanig ervaren publiekelijke vernedering of afwijzing voor enkelen genoeg reden is om de hand aan zichzelf te slaan (zie ook Chapuis 1998: 505-509). Ik wil op deze plaats van één geval verslag doen om te illustreren hoe snel die grens tussen wat aanvaardbaar is en wat niet, voor de Wayana in dit geval was bereikt.<sup>30</sup>

Medio 1993 werd een groot feest gegeven op Antecume pata, waarvoor alle dorpen in de omgeving waren uitgenodigd. Zo ook Kawemhakan. Van haar weinige spaarcentjes kocht Malikinalu, een meisje van vijftien jaar, in de dorpswinkel een mooi gekleurde paraplu. Onder de armere families, zoals die van Malikinalu, was een bezit als een paraplu bijzonder. Het feest was fantastisch en we vertrokken allemaal pas aan het einde van de dag. Even voor vertrek had er

<sup>29</sup> Ook Cognat hanteerde op Antecume pata overigens eenzelfde model, al was de film voor de dorpsbewoners gratis. Het filmaanbod was min of meer hetzelfde.

<sup>30</sup> Ook Chapuis (1998: 506) vermeldt dit geval op basis van indirecte informatie.

nabij de *tukusipan* een incident plaatsgevonden. Wēlisiana, de moeder van Malikinalu, had haar dochter gesommeerd om mee naar huis te gaan. Malikinalu, die behoorlijk aangeschoten was vanwege de vele liters cassavebier, bleef echter vrolijk door dansen te midden van enkele jongemannen. Haar moeder werd boos om het in haar ogen schaamteloze gedrag van haar dochter, pakte haar paraplu af en smeede deze op de grond. Malikinalu droop beschaamd af en keerde met de rest van de groep met de boot stroomafwaarts.

Net terug op Kawemhakan klonk er al direct daarna gegil en geschreeuw. Iedereen rende richting het huis van Malikinalu. Daar aangekomen bleek dat Malikinalu zich aan een boom op de hoge oever vlakbij haar huis had opgehangen.

De dag daarop werd de kist getimmerd en hielpen de mannen een gat te graven op de nabij gelegen begraafplaats. En zo werd Malikinalu, nog geen 24 uur na het feest, in haar feestkleding, met kapotte paraplu en andere persoonlijke bezittingen en opgerold in haar hangmat, begraven.<sup>31</sup>

Opvallend was wel dat de publieke opinie de moeder van het meisje verantwoordelijk hield voor het gebeurde. Zij was het immers geweest die haar emoties in eerste instantie onder controle had moeten houden en haar dochter niet publiekelijk zo had mogen vernederen.<sup>32</sup> In de jaren daarna zou ik van nog vele andere pogingen tot suïcide getuige zijn. Vernederingen, openbare terecht- of afwijzingen en liefdesverdriet, sociale impasses, waren de hoofdredenen.

### *6.2.2 Conflicten en migratie*

Spanningen, soms gebaseerd op voorvallen die generaties terug gaan, kunnen uitmonden in conflicten waarbij praten, onderhandelen of het distribueren van cassavebier niet meer helpen. Wanneer alle opties zijn uitgeput, rest alleen nog migratie. Met migratie herstelt de gemeenschap zich: 'Movement out restores harmony within' (Rivière 1984: 86). Conflict is inherent aan de Inheemse samenlevingen in de regio, zo gaat Rivière verder. Ziekte en dood worden volgens de Wayana met name veroorzaakt door menselijke inbreng. Hoe groter het dorp, des te meer gevallen van ziekte en dood, en hoe groter de waarschijnlijkheid dat de verdachtmakingen op een dorpsbewoner valt. Verhuizen is dan meestal de enige oplossing.<sup>33</sup> Veel hangt hierbij ook af van de dorpsleider. Zoals Rivière het verwoordt:

'In belangrijke mate is de omvang van het dorp een index van de effectiviteit van de leider, maar hoe capabel hij ook is: hoe groter het dorp, hoe frequenter de geschillen en hoe moeilijker ze op te lossen zullen zijn. Dit is omdat politieke relaties zijn ingebed in sociale relaties, en de dichtheid van de laatste zullen groter zijn in kleine dorpen dan in grotere' (Id.: 27-28).

Migratie is in de Wayanacultuur inderdaad niets bijzonders. Ook in het verleden kwam het voor, toen de dorpen nog klein waren en de samenwonende groep, merendeels familie, elkaar moest bijstaan in de werkzaamheden die nodig waren om het leven veilig te stellen (Hurault 1968).

De flexibele structuur van de samenleving op dit terrein manifesteert zich in conflicten over diverse onderwerpen, uiteenlopend van overspel, distributie van voedsel en drank en territorium, tot hekserijbeschuldigingen. Onder sturing van een sociaal vaardig leider kun-

<sup>31</sup> Zie voor traditionele begrafeniserituelen ook De Goeje 1941: 116-121.

<sup>32</sup> Mensen die suïcide plegen, komen de brug van de wachter Kēnekē niet over en bereiken dan ook niet de 'hemel', bij Kuyuli (zie ook Chapuis 1998: 509; De Goeje 1943: 12-14). De naam van de wachter, Kēnekē, betekent ongeveer 'kijk naar mij'; het is een moment van bezinning, waarbij een net overleden persoon zijn eigen leven en de daarin verrichte daden aan een beschouwing onderwerpt.

<sup>33</sup> 'Human agency is central to the notions concerning sickness and death, and as the latter are inevitable so too is the conflict that arises in their train. [...] the larger the village the greater the frequency of sickness and death, and the greater the possibility of suspicion falling on a co-resident' (Rivière 1984: 74).

nen ruzies worden beslecht en het gemeenschapsgevoel benadrukt; hij vormt als het ware het cement tussen de verschillende families. Maar als een dergelijke leider ontbreekt, zoals uiteindelijk het geval was in Kawemhakan, dan valt de boel uit elkaar.

De motieven om te migreren zijn echter niet altijd gebaseerd op conflict. Rivière stelt hierover:

‘De redenen waarom mensen verhuizen zijn sociaal, politiek, en ritueel alsook economisch. De wens om verwanten in een ander dorp te zien of de afkeer om te blijven waar iemand zijn kind heeft begraven, is een even sterke reden om te verhuizen als de wens om meer vlees te eten’ (1984: 26).

Begin jaren negentig bestond Kawemhakan nog uit dertien families (zie tabel 6.1). In de jaren zeventig en tachtig hebben er (nog) meer families gewoond. De Wayana werden in die jaren zeker bij elkaar gehouden door het goed gereguleerde aanbod van voorzieningen. Als de zendelingen in het dorp aanwezig waren, dan fungeerden zij, naast hun gewone werkzaamheden, ook als bindmiddel tussen de verschillende familiegroepen – die vroeger aparte dorpen vormden (vergelijk voor de Trio Koelewijn & Riviere 1987: 7-8) – en namen hiermee een deel van de taken over van een traditioneel Wayanaleider.

Niet alle migratiemotieven die Rivière noemt (sociaal, politiek, ritueel of economisch) zijn voor Kawemhakan relevant; het is duidelijk dat met name economische factoren, in het bijzonder kinderbijslag en werkgelegenheid, grote aantrekkingskracht uitoefenen op de Wayana, terwijl bijvoorbeeld rituele factoren nauwelijks (nog) een rol spelen. Ook is de beschikbaarheid van wild en vis niet aanzienlijk verschillend in de diverse Wayanadorpen. Wel kan de wens om dichterbij de tuinen te wonen een reden vormen om te verhuizen, maar zo’n verhuizing is dan meestal van tijdelijke aard want seizoensgebonden (zie paragraaf 5.2). Hierboven gaf ik al aan dat vanaf de jaren tachtig vanuit Kawemhakan migratie optrad. Wat hield die in?

Begin jaren negentig stonden in het patiëntenbestand van de polikliniek van de Medische Zending op Kawemhakan nog heel wat mensen genoteerd die al sinds het begin van de jaren tachtig waren verhuisd. Tabel 6.2 geeft deze personen weer, met hun motieven voor vertrek, voor zover dat nog kon worden nagegaan. Wanneer in de tabel bij reden van vertrek ‘familie’ staat vermeld, betekent dit dat de mensen de voorkeur hadden om bij hun naaste familie te gaan wonen; (S) staat voor een sociale reden; (E) voor verhuizing om economische redenen naar de Franse kant; (P) voor een politieke reden. Andere motieven waren de persoonlijke behoefte aan rust en vrijheid (in een kleiner dorp zijn er minder mensen die je in de gaten houden).

Tabel 6.2 Overzicht migratie vanuit Kawemhakan in de jaren tachtig

Namen	Naar/richting	Aantal	Reden vertrek	S/E/P
Pikolo & kinderen	dorpje bij Maripasoela	4	familie, onderwijs	S, E
Joiwet & Milijan	richting Antecume pata	8	familie, onderwijs	S, E
Pau	Albina	1	huwelijk met Kari’na	S
Tukanu & Alahu	Tukanu’s kamp	2	rust	S
Idipi & Sukunu	Tap’uku <sup>34</sup>	9	vrijheid	S
Kasiri & Pontuwi	Kayode	3	Emerillionfamilie	S
Sako & Salnijou	Antecume pata	4	familie, onderwijs	S, E
Kanailu & Sinuku	eigen dorp Abunasunga	3	conflict, politiek	P, S/R
Wapu & Alewa	Antecume pata	4	familie, onderwijs	S, E
<b>Schatting totaal vertrokken personen</b>		<b>38</b>		

<sup>34</sup> Tapuku = *tapu a uku* (Aluku/Sranantongo), op de hoek; op de hoek gelegen dorpje in de bocht van de rivier.

Het verloren gaan van Wayanatradiities in relatie tot de aanwezigheid van de zendelingen op Kawemhakan was voor Kanailu onaanvaardbaar, zo stelden mijn informanten. Toch nog een motief vanuit ritueel oogpunt (R). Een onoplosbaar conflict icht tussen Anapaikē en Kanailu en bijkomende ruzies met andere dorpelingen deden Kanailu besluiten om met al zijn familieleden uit andere dorpen stroomafwaarts te gaan wonen. Hij vertrok dus deels ook uit sociale motieven. Kanailu nam overigens zijn intrek buiten het Wayanagebied, te midden van Aluku aan de ene kant en Ndyuka aan de andere kant. Abunasunga, ook wel bekend als Lensidede, werd hiermee het volgende uitzonderlijke Wayanadorp. Ondertussen telt dit circa dertig-veertig personen, waarbij voor het eerst in de Wayanahistorie sprake is van een vrijwillige vermenging met Aluku. Het dorp bevindt zich beurtelings op Franse als Surinaamse bodem, maar wordt meestal bij de Franse dorpen gerekend (zie verder hoofdstuk 8, Boven 2007). De bovenstaande tabel wijst uit dat in de jaren tachtig de meesten vertrokken wegens sociale factoren.

De economische redenen voor vertrek, en wel richting Franse kant, hebben in de jaren negentig, direct na de binnenlandse oorlog, de overhand gekregen. Toch zijn ook sociale motieven, zoals het meeverhuizen met familie, en politieke, zoals loyaliteit aan een dorpsleider, van belang geweest. Het laatste gold vooral voor het kleine groepje *peito* dat nog in Kawemhakan was. Als gevolg van de afwezigheid van Anapaikē verbonden zij zich aan kapitein Aputu en Janomalēs dochter Kali, en verhuisden zij met hem mee (zie tabel 6.3).

Tabel 6.3 Overzicht migratie vanuit Kawemhakan in de jaren negentig

Namen	Naar/richting	Aantal	Reden vertrek	S/E/P
Paranam	Epoja/Taluwen	6 volwassenen, kinderen	familie, voorzieningen	S, E
Aputu & Kali	Kumakahpan	3	conflict, tuinen, klei	S, E
Aliboike	Id.	2 volwassenen, kinderen	familie, loyaal aan Aputu & Kali	S, P
Alupki <sup>35</sup>	Id.	2 volwassenen	Id.	S, P
Kesu	Id.	2 volwassenen, kinderen	Id.	S, P
Wanēk	Awalahpan	Id.	Voorzieningen	E
Alikoto	Id.	Id.	Id.	E
Asiweikē	Id.	Id.	Id.	E
Monki	Id.	Id.	Id.	E
Akwaio & Sonja	Kayode	Id.	Familie, voorzieningen	S, E
Bemba	Antecume pata	1 volwassene met kind	Familie, onderwijs	S, E
<b>Schatting totaal vertrokken</b>		<b>100</b>		

De kinderbijslag aan de Franse kant zou een steeds belangrijkere pullfactor worden. Akwaio en Sonja, bijvoorbeeld, ter illustratie van de economische motieven die speelden, hadden halverwege de jaren negentig al zeven kinderen, een ongebruikelijk hoog aantal voor Wayana.<sup>36</sup> Dit was voor hen aantrekkelijk vanwege hun toegang tot Franse kinderbijslag. De registratie aan Franse zijde, die was geregeld via Sonja's moeder Atani – zij was immers Emerillion (en dus Frans) (zie ook figuur 5.10) – resulteerde in een geldelijke beloning in Franse francs, nu euro's, voor elk kind. Deze min of meer door Akwaio en Sonja ingezette trend heeft zich nu voortgezet onder andere families die aanspraak kunnen maken op Franse kinderbijslag. Grote gezinnen komen onder de Wayana steeds vaker voor, alsook de wens bij jongeren om een relatie aan te gaan met iemand die Franse papieren heeft (een

<sup>35</sup> Begin jaren negentig waren Alupki en Siwanka van de Tapanahoni naar Kawemhakan verhuisd met medeneming van hun hele familie. Zij waren bloedverwanten van Aputu en trokken daarom bij hem in.

<sup>36</sup> De maan, *munuwē*, is overigens de vader van alle Wayanakinderen en van alle dieren! De maan heeft elke maand gemeenschap met de vrouwen, waardoor ze menstrueren en waarna ze bevrucht raken (vergelijk De Goeje 1941: 92; Veth 1999: 1-21).

Frans identiteitsbewijs, *carte d'identité*, of een verblijfspas, *carte de séjours*). De tijd (vóór het midden van de twintigste eeuw) dat een Wayanaman en -vrouw niet meer dan twee of drie kinderen hadden om te kunnen overleven in het bos, lijkt door de Franse kinderbijslag definitief voorbij.

Als je kind wordt geboren aan de Franse kant heb je automatisch recht op kinderbijslag.<sup>37</sup> Dit geldt overigens niet alleen voor de Wayana (en met hen voor de Apalai en Emellion), maar ook voor de mensen benedenstrooms aan de rivier met Franse papieren. Heemskerk et al. (2004: 943) schrijven over deze Franse uitkeringen:

‘De Franse overheid betaalt een huishouden met drie kinderen ongeveer US\$250 per maand aan kinderbijslag, en meer als de kinderen ouder worden. Eenzelfde huishouden ontvangt minder dan een halve US\$ in Suriname. Frankrijk keert ongeveer US\$680 in maandelijkse bijstandsuitkeringen uit aan een alleenstaande moeder zonder vast inkomen die de zorg heeft voor ten minste één kind onder de leeftijd van drie jaar. Eenzelfde persoon ontvangt een bedrag van circa US\$15 per maand in Suriname.’

De kosten voor levensonderhoud zijn niet verschillend in een Wayanadorp aan de Franse of Surinaamse zijde. Tel uit je winst dus.

Op verschillende punten zijn de onderzoeksgegevens van genoemde wetenschappers toepasbaar op de Wayana in hetzelfde gebied. Zo ook het volgende citaat, waarin ‘Marron’ te vervangen is door ‘Wayana’:

‘De introductie van het Franse uitkeringstelsel kan niet los worden gezien van de integratie van Marrondorpen in de Franse economie. De constante toename van de beschikking over cash heeft een koortsachtige drang tot gevolg om *bakaa-gudu* (goederen van de witte mens) te consumeren. Tegenwoordig gaat een groot deel van de tijd en het beschikbare inkomen op aan mode-items en consumptiegoederen in Marrondorpen in Frans-Guyana. Een ander deel van het Franse geld gaat op aan alcohol en drugs [...].’ (Id.: 949).

Het past helemaal in het Wayanabeeld dat kennis of goederen van anderen aantrekkingskracht hebben en dus begerenswaardig zijn. Waar in het verleden het onderhouden van netwerken, het aanknopen van sociale relaties en het sluiten van strategische allianties essentieel waren om spullen of kennis te verkrijgen, met als doel de gemeenschap sterk en vitaal te houden, is geld nu het middel om aan nieuwerwetse producten te komen, net zoals onderwijs noodzakelijk is voor het verkrijgen van kennis. Sociale interactie lijkt op het tweede plan gekomen, met verdergaande gedragsveranderingen en individualisering tot gevolg, ook bij de Wayana.<sup>38</sup> Men kan op basis daarvan de voorzichtige conclusie trekken dat vóór de binnenlandse oorlog sociale, en daarna economische redenen de motieven voor vertrek vormden. De economische leidden allemaal naar Frans-Guyana.

Terugblikkend lijkt het dorp Kawemhakan toch overwegend bij de gratie van de zendelingen te hebben bestaan. Vanaf het moment dat de voorzieningen afnamen en de aanwezigheid van de zendelingen minder frequent werd, traden binnen de gelederen van het dorp veranderingen op: na de binnenlandse oorlog werden netwerken verlegd en uitgebreid,

<sup>37</sup> Eind 2004 sloten Suriname en Frankrijk een wederzijdse terugname/overnameovereenkomst voor personen die illegaal de grens tussen Suriname en Frans-Guyana zijn overgestoken. De reden hiervoor is dat Frans-Guyana steeds vaker te maken kreeg met de migratie van illegale Brazilianen, Surinamers en Haïtianen. Ook zou er sprake zijn van een trek van zwangere (Surinaamse) vrouwen naar St. Laurent du Maroni om daar hun kinderen ter wereld te brengen. Op grond van het ‘droit du sol’ verkrijgt de nieuwgeborene de Franse nationaliteit en is daarmee Europees staatsburger.

<sup>38</sup> ‘Although public welfare may not crowd out informal safety nets, it introduces other trends, behaviors, and attitudes (i.e., drugs and alcohol use, welfare dependency) that may be detrimental to the strong social ties that have for long characterized the Maroon community’ (Heemskerk et al. 2004: 953).



Paramaribo kwam dichterbij, aloude spanningen staken de kop op en er was sprake van drank- en marihuanamisbruik.

Anapaikë kon hier met zijn vriendelijk gemoed en strategische allianties met de beste wil van de wereld niet tegenop. Met het wegvallen van de voorzieningen bleek het merendeel van de families geen reden te hebben om nog in Kawemhakan te blijven. Individuele personen maar ook hele families deden wat ze in het verleden ook altijd hadden gedaan in tijden van conflict of op elkaar uitgekeken zijn: uit elkaar gaan en ergens anders opnieuw beginnen. Bij voorkeur in Frans-Guyana. Aan de basis van alle hierboven genoemde veranderingen ligt de binnenlandse oorlog van 1986-1992. In het volgende hoofdstuk ga ik nader op deze periode in.



## 7. Inheems zijn in het onafhankelijke Suriname

Op 10 augustus 2004 verscheen het volgende bericht in de Surinaamse krant *De Ware Tijd*:

‘PARAMARIBO — De Surinaamse regering is zich bewust van de voorhoederol die zij moet nemen in het integreren van de Inheemsens die eeuwenlang zijn onderdrukt. De Dag der Inheemsens – 9 augustus – is dan ook een dag van bezinning. Dit zei minister Urmila Joella-Sewnundun van Binnenlandse Zaken gisteren [9 augustus 2004] bij de viering van de Internationale Dag der Inheemsens op het Onafhankelijkheidsplein. “De geschiedenis van Suriname is nauw verweven met die van de Inheemsens. Het Surinaamse wapen spreekt in dit kader voor zich. De weg van erkenning van de rechten van Inheemsens zal daarheen leiden ook in het kader van het wederzijdse respect en de natievorming in het land. 9 augustus herinnert de samenleving aan de maatschappelijke ontwikkelingen van deze groep in vele opzichten. Vandaar dat de regering het proces van besluitvorming tot het uitroepen van 9 augustus tot een nationale vrije dag, de Dag der Inheemsens, integraal heeft geïntensiveerd.” Sprekers van de Coica [de overkoepelende organisatie van Inheemsens uit het Amazonegebied<sup>1</sup>], de Organisatie van Amerikaanse Staten (OAS) en de UNDP wezen net als de Biza-minister erop dat de Inheemsens een significant onderdeel van de internationale wereldgemeenschap vormen en een belangrijke bijdrage leveren aan de culturele diversiteit in de wereld.

Ruth Wijdenbosch, waarnemend voorzitter van de Nationale Assemblee, kreeg opnieuw het verzoek om parlementaire invloed aan te wenden opdat de regering 9 augustus tot nationale vrije dag uitroept.’<sup>2</sup>

### 7.1 *Inheemse binnenlandse zaken*

De Verenigde Naties hebben 9 augustus uitgeroepen tot Dag van de Inheemse Volken. De Surinaamse Inheemse organisaties – met name de Vereniging van Inheemse Dorpshoofden in Suriname (VIDS) en de Organisatie van Inheemsens Suriname (OIS) – gebruiken dit gegeven om het politieke feit te agenderen dat zij als oorspronkelijke bewoners nog altijd een achtergestelde positie in de Surinaamse samenleving hebben. Inheemse volken zijn vertegenwoordigd in het in 2000 door de Economische en Sociale Raad van de VN (ECOSOC) ingestelde Permanent Forum inzake ‘Inheemse Aangelegenheden’, dat als deskundig adviesorgaan van ECOSOC functioneert voor Inheemse kwesties. Het moet bewustwording, integratie en coördinatie van activiteiten met betrekking tot Inheemsens binnen het VN-systeem bevorderen en informatie over hen voorbereiden en verspreiden.<sup>3</sup> Vanaf de jaren negentig participeert Suriname binnen de in 1982 opgerichte VN-Werkgroep voor Inheemse volken.<sup>4</sup>

Sinds enkele jaren is de Palmentuin in Paramaribo de plek waar de Dag van de Inheemse Volken ceremonieel wordt gevierd met zang en *kasiri* en met medewerking van een

<sup>1</sup> Coica = Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica ([www.coica.org](http://www.coica.org)), met een hoofdkwartier in Ecuador.

<sup>2</sup> Sinds 2006 is 9 augustus een officiële nationale vrije dag.

<sup>3</sup> ‘Under the UN Charter, ECOSOC is responsible for promoting higher standards of living, full employment, and economic and social progress; identifying solutions to international economic, social and health problems; facilitating international cultural and educational cooperation; and encouraging universal respect for human rights and fundamental freedoms’ ([www.un.org/esa/coordination/ecosoc/about.htm](http://www.un.org/esa/coordination/ecosoc/about.htm)).

<sup>4</sup> Het verschil tussen het Forum en de Werkgroep is dat de laatste een ‘standard-setting mandaat’ heeft en dus declaraties en verdragen mag voorbereiden. Het Forum doet aan informatieverstrekking, coördinatie en mainstreaming.

*piyai*.<sup>5</sup> Behalve een eigen nationale feestdag, willen de Inheemsens – net als de andere etnische groepen in Suriname – ook een eigen plek.

Afgaande op bovengenoemd krantenbericht, lijkt de relatie tussen Inheemsens en overheid positief en constructief te zijn. Voor zover dat klopt, is dat vooral het resultaat van de niet-aflatende inspanningen van de Inheemsens zelf. Niet van de overheid. De realisatie van deze recentelijke ceremoniën heeft heel wat voeten in aarde gehad.

De strijd van de Inheemsens in Suriname en hun marginale status in de koloniale samenleving in de decennia na de pacificatie van 1686, zoals kort weergegeven in hoofdstuk 2, spreekt boekdelen. Nog lang daarna werden de Inheemsens niet meegeteld in volkstellingen, een lot dat overigens ook de Marrons beschoren was. In 1936, bijvoorbeeld, rekende men de Inheemsens en Marrons van het binnenland niet tot de reguliere bevolking; zelfs nog in 1950 en 1964 werden zij in een apart staatje opgenomen. Meel vermeldt dat in 1936 het binnenland 3.500 Inheemsens telde, in 1950 1.700 en in 1964 4.308 (1999: 26, 229). Wekker en coauteurs (1992) geven hogere aantallen weer. Zij tellen de Inheemsens die in of rond de stad Paramaribo wonen mee (tabel 7.1). Kloos gaat voor de Inheemsens in op de census van 1964. Hij geeft aan dat in dat jaar 2.262 van de 7.287 Inheemsens in of rond Paramaribo woonden (1972: 351).

Tabel 7.1 Aantallen Inheemsens in volkstellingen

Volkstelling	Aantal Inheemsens
1950	3.546
1964	7.287
1972	8.050
1980	11.021
1991	12.489

Bron: Wekker et al. 1992: 53

Volgens de meest recente volkstelling in Suriname (de zevende; ABS Censuskantoor 2005) omvatten de Inheemsens in totaal 18.000 personen: 3,7 procent van de bevolking (zie ook Kambel 2005).<sup>6</sup>

Tot 1963 waren de binnenlandbewoners nog onvoldoende geregistreerd om te kunnen meedoen aan verkiezingen. Hun stem werd dus ook niet gehoord op weg naar de autonomie en onafhankelijkheid van Suriname (Libretto 1990: 70). Het gevolg was dat de bewoners van het binnenland over het algemeen de aansluiting met de rest van het land misten. Dat was in koloniale tijden zo geweest en dat bleef zo na de autonomie van 1954 en de onafhankelijkheid in 1975.

In dit hoofdstuk beschrijf en analyseer ik de positie van de Inheemsens in Suriname in het algemeen, alsook de relatie tussen de Wayana en de andere Inheemse volken. Ik wil de vraag beantwoorden hoe de Wayana, respectievelijk de Inheemsens in het algemeen (cq. de Inheemsens en Marrons in het algemeen), zich in de afgelopen decennia zijn gaan verhouden tot de Staat en tot elkaar. Ik bekijk hoe dit proces zich voltrok, tegen welke historische

<sup>5</sup> In de Palmentuin, een schaduwrijk park met ruisende palmen, weten de Inheemsens van het kustgebied zich omringd door de geesten van voorouders die ooit op die plek leefden. Ter ere van Carifesta, een regionaal Caraïbisch Cultuurfestival dat in 2003 in Suriname plaatsvond, werd de Palmentuin volledig ingericht als Inheems dorp, compleet met een Inheems rondhuis en een *tokai*, de hut waarbinnen de *piyai* contact heeft met zijn geesten.

<sup>6</sup> De Marrons tellen circa 73.000 personen; dat is 14,7 procent van de totale bevolking van Suriname. Zij vormen daarmee qua omvang de derde groep in Suriname, na de creolen (17,7 procent) en de Hindostanen (27,4 procent).

achtergrond, en wat het heeft betekend voor de identiteit van de Wayana.<sup>7</sup> Tot dat doel belicht ik verschillende instellingen, momenten en situaties. De binnenlandse oorlog neemt daarvan de meest centrale positie in. Ook trek ik enkele vergelijkingen met andere landen in Zuid-Amerika.

### *7.1.1 Binnenlands bestuur*

In het binnenland is het bestuur anders geregeld dan in de rest van het land. De basis voor deze aparte positie ligt in het verleden. De achttiende-eeuwse vredesverdragen tussen Marrons en de koloniale overheid legitimeerden een eigenstandig gezags- en bestuursstelsel in het binnenland. De Marrons verkregen een zekere vorm van autonomie (Scholtens 1992; Kambel & MacKay 2003: 50-54). In de Marrongebieden gold de koloniale wetgeving niet, maar hun eigen recht (Kambel & MacKay 2003; Libretto 1990). In deze ‘onafhankelijke periode’ bouwden de Marrons een eigen vorm van zelfbestuur op. De Inheemsen waren rond hun eigen oorspronkelijke sociale structuur georganiseerd, waarin van oudsher een duidelijk gezag afwezig was.<sup>8</sup>

De benamingen voor de binnenlandse bestuursfuncties van de Marrons en de bovenlandse Inheemsen stammen uit de slaventijd. De bestuursstructuur kent een stam- of grootopperhoofd (granman of gaanman), een hoofdkapitein, een kapitein en *basya*’s.<sup>9</sup> De bovenlandse Inheemsen hadden tot voor kort geen stamhoofd, al spraken ook zij hun leiders wel aan als granman. Pas sinds 2000 kennen de Trio formeel een granman, Asongo, benoemd door de toenmalige president Jules Wijdenbosch. Sinds 2005 worden de Wayanahoofdkapiteins met ‘stamhoofd’ aangeduid.

De hoofdtaak van een (hoofd)kapitein is het handhaven van de orde en rust in het dorp. Daarbij wordt hij – er zijn nog nauwelijks vrouwelijke kapiteins – geacht na te denken over de ontwikkeling van het binnenland in het algemeen en van zijn dorp in het bijzonder. Een bestuurder heeft ook als taak geschillen te beslechten. Bij moeilijke gevallen kan hij de hulp inroepen van de centrale overheid. Brana-Shute (1993: 10) bestempelt de invloed van de kapitein als bescheiden: ‘De functie van de huidige Kari’na leider, [...] is bijna exclusief gericht op het leggen van verbindingen tussen de dorpsgemeenschap aan de nationale samenleving. Zij zijn de *liason officers* tussen de dorpingen en de overheid [...]’. Deze karakterisering geldt nu echter voornamelijk voor de bovenlandse Inheemsen. In de dorpen in het kustgebied hebben kapiteins ondertussen een belangrijke rol; er kan weinig gebeuren zonder hun besluitvorming. Een (hoofd)kapitein is bij de Wayana en de Trio niet democratisch gekozen, maar wordt door de overheid aangesteld en benoemd voor het leven.<sup>10</sup>

Een mannelijke *basya* fungeert als een ‘manusje-van-alles’, van dorpsomroeper tot toezichthouder.<sup>11</sup> Bij de Inheemsen van het kustgebied heeft hij ook heel duidelijk de taak straffen uit te delen die door het dorpsbestuur/de dorpsvergadering zijn opgelegd, zoals lijfstraffen. Een vrouwelijke *Wayanabasya* houdt zich bezig met de huishoudelijke taken in het

<sup>7</sup> Ik baseer mij hierbij met name op mijn eigen data, zonder daarbij de pretentie te hebben volledig te zijn. Voor meer informatie over de positie van Inheemsen in Suriname verwijs ik met name naar Kambel 2002, Kambel & MacKay (1999, 2003) en Cirino 2001.

<sup>8</sup> Een vorm van leiderschap werd uitgeoefend door de familieoudste, de *tamusi*, en door de *pīyai*, vaak dezelfde persoon. De nadruk lag op het bewaren van evenwicht in de gemeenschap. Zie ook de hoofdstukken 5 en 6.

<sup>9</sup> Bij de Inheemsen van het kustgebied, de Kari’na en de Arowakken, vinden we geen stamhoofden (granmans) of hoofdkapiteins, alleen kapiteins en *basya*’s.

<sup>10</sup> Veel van het gestelde geldt hoofdzakelijk voor de bovenlandse Inheemsen, dus de Wayana en Trio. De Inheemsen uit het kustgebied hebben een meer democratisch systeem. Daar wordt de (hoofd)kapitein aangewezen of gekozen door de dorpsvergadering en vervolgens officieel door de overheid geïnstalleerd. Totdat er een volgende wordt gekozen/aangewezen. Een aanzienlijk deel van de huidige Kari’naleiders is tegenwoordig actief binnen de VIDS en speelt op nationaal niveau een steeds belangrijker rol.

<sup>11</sup> De *basya* is de oudste bestuurlijke functie bij de Marrons, naar het model van de plantagegemeenschap, waar hij onder de slaven als voorman optrad (Libretto 1990: 40; Hoogbergen 2001: 14-18).

dorp, zoals schoonmaakacties – onkruid wieden (zie ook paragraaf 5.1 in dit verband) – op en rond het dorpsplein, en de voedselvoorziening. De zogeheten boslanddignitarissen ontvangen voor hun werkzaamheden een bezoldiging. Tevens beschikken de (hoofd)kapiteins over een koloniaal ogend uniform met bijpassend hoofddekseel (zie voor een beschrijving van de kostuums Libretto 1990: 63-65).

Een (hoofd)kapitein kan zijn functie vrijwillig overdragen als hij vindt dat hij zijn werk niet meer naar behoren kan uitvoeren. Hij kan ook uit zijn functie ontheven worden wegens afwezigheid uit het gebied of lichamelijke en/of geestelijke ongeschiktheid. Een (hoofd)kapitein kan zelf officieel bestuursmensen ontslaan en nieuwe personen aanwijzen. Hij is het die nieuwe functionarissen voordraagt bij de minister van het in deze bestuurskwesties verantwoordelijke ministerie van Regionale Ontwikkeling. Dit traject loopt via de desbetreffende districtscommissaris (DC). In het geval van de Wayana en Trio is dit die van het district Sipaliwini: het grootste district van Suriname, dat bijna het gehele binnenland omvat.<sup>12</sup>

De bestuursopzichter (BO) en de onderbestuursopzichter nemen een aparte plaats in. De BO is een binnen het districtscommissariaat aangesteld ambtenaar. Hij werkt nauw samen met het dorpsbestuur van het gebied waar hij is aangesteld, maar is verantwoording schuldig aan de districtscommissaris, niet aan het dorpsbestuur. Deze ambtenaar moet toezicht houden op het reilen en zeilen in zijn gebied en daarover verslag doen aan de desbetreffende districtscommissaris. Als bijvoorbeeld goudzoekers het gebied binnenkomen, om een actueel voorbeeld te nemen, dan moet de bestuursopzichter nagaan of zij inderdaad concessierechten hebben. Volgens de organisatiestructuren moet hij daarover vervolgens een rapport uitbrengen aan de districtscommissaris, die een en ander op zijn beurt moet doorgeleiden naar de minister van Regionale Ontwikkeling. In het centralistisch bestuurde Suriname bepaalt die dan wat er verder mee gebeurt. De onderbestuursopzichter vormt de link tussen de bestuursopzichter en het dorpsbestuur.

De districtscommissarissen, de hoogste regionale bestuurders, staan op de loonlijst van het ministerie van Regionale Ontwikkeling en worden bij kabinetsbesluit benoemd. Er is een Wet op de regionale organen, met daarin, zeer summier, het mandaat van de Districts- en Ressortsraden. In de praktijk werkt dit aspect van de beheersstructuur nauwelijks: de BO, de DC en de minister en zijn departement zijn veelal niet op de hoogte van de ontwikkelingen in hun gebied, zeker als het gaat om een zo uitgestrekt en moeilijk bereikbaar en beheersbaar territorium als het district Sipaliwini. Bovendien hebben een BO, een DC en een minister vaak verschillende belangen ook al zijn ze aan hetzelfde ministerie verbonden. De kern van de problemen is gelegen in het feit dat er twee systemen naast elkaar bestaan: het traditioneel gezag (dat niet wettelijk erkend is) en het burgerlijk gezag vanuit Paramaribo (zie ook De Vries 2005: 149).

Onder de Inheemsen, maar ook in de Marronsamenleving, bestaat onvrede met het huidige, weinig democratische systeem (Organisatie van Amerikaanse Staten & Vereniging van Inheemse Dorpschouwen Suriname 1995). Traditionele leiders bleken hun macht te misbruiken, veelal voor persoonlijk gewin, met conflicten met de gemeenschap tot gevolg (zie hoofdstuk 6). ‘Is de structuur van het binnenland eigenlijk nog wel van deze tijd?’, is dan ook een veelgestelde vraag (zie ook De Vries 2005: 149). Een belangrijker nadeel van

<sup>12</sup> Men koos voor de naam Sipaliwini (*sipali* (Caraïb) = *spari* (Sranantongo) = pijlstaartrog en *wini* (*unnī*, Caraïb) = water; Carlin 2004) na wijziging van de districtsgrenzen en de herindeling van de districten in 1983, omdat de Sipaliwini-savanne de oudst bewoonde plek van Suriname is. Het district is genoemd naar de gelijknamige rivier in het zuiden van Suriname. Vanwege de gelijksoortige problematiek van de in dit gebied gelegen dorpen werd het gebied tot één district uitgeroepen (Libretto 1990: 86). Anno 2006 denkt men in het kader van ‘decentralisatie’ na over een opdeling van het district Sipaliwini; hiermee moet de beheersbaarheid en dus bestuurbaarheid van het omvangrijke gebied worden verbeterd.

het systeem is dat traditionele leiders niet of nauwelijks over voldoende vaardigheden beschikken om in de moderne samenleving als volwaardige gesprekspartners te participeren.

*Figuur 7.1 Een vertegenwoordiger van de OAS (met pet) interviewt het dorpsbestuur*



*Foto: eigen collectie*

Leiders moeten kunnen inspelen op veranderingen. Terwijl het leiderschap in vroeger tijden op individuele wijze werd ingevuld, wordt het in de laatste decennia met name bepaald door de nationale samenleving. Het traditionele gezag werd door de overheid gekleed in een uniform, voorzien van een overheidsalaris en aangesteld als vertegenwoordiger van zijn gemeenschap, zonder dat daar verder – inspeland op de veranderende wereld – enige training of begeleiding aan te pas kwam. Inheemsen hebben al verschillende malen aangegeven dat bezinning op een nieuw model nodig is (zie Organisatie van Amerikaanse Staten & Vereniging van Inheemse Dorpshoofden Suriname 1995). ‘Bewustwording’ binnen de Inheemse samenleving is het kernwoord in dit proces. Door bewustwording zouden niet alleen het traditionele gezag, maar nog veel meer zaken ter discussie komen te staan.

## **7.2 Inheemse bewustwording**

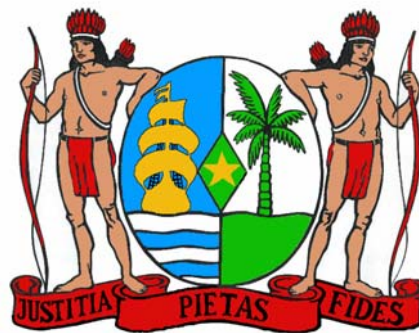
Na de Tweede Wereldoorlog, bijna driehonderd jaar na de pacificatie van 1686 tussen de koloniale mogendheid en de Inheemsen, lieten de Inheemsen van het kustgebied, de nakomelingen van de strijders van weleer, opnieuw van zich horen. Op Inheemse etniciteit gebaseerde groeperingen mengden zich in de nationale politiek, wellicht aangespoord door de associatiepolitiek met haar promotie van aandacht voor het eigene, maar vooral door hun marginale positie en de beperkte aandacht voor Inheemse belangen in de nationale context.

De positie van Inheemsen in Suriname was hierin overigens vergelijkbaar met die van Inheemsen in heel Zuid-Amerika (Assies 2003). Voor een overzicht van de relatie tussen Inheemsen en politiek verwijst ik naar Kloos (1971) en Wekker et al. (1992).<sup>13</sup> Ik vat hier het een en ander kort samen.

<sup>13</sup> Uit Wekker et al. 1992, met name de pagina's 70-96 van de hand van Joop Vernooij.

In 1948 richtten Surinaamse Inheemsen de Zuid-Amerikaanse Roodhuiden en Afstammelingen Corporatie (SARAC) op, waarna in 1949 de Eerste Surinaamse Inheemsen Bond volgde. In 1953 ontstond een 'Protestantse Indianen Stichting'. Geen van deze initiatieven was duurzaam. Wel kwam een zeker Inheems bewustzijn en een bundeling van krachten op gang. Rond 1960 vormde het wapen van Suriname en de plaats van de Inheemsen daarop onderwerp van een felle discussie. Er was een voorstel voor een nieuw wapen waarbij de twee traditioneel aan weerskanten als schilddragers afgebeelde Inheemsen waren weggelaten. De Surinaamse Inheemsen toonden zich hierover onstemd. Zij weigerden genoeg te nemen met de verzekering van het kabinet dat het voorstel op geen enkele manier een aantasting inhield van hun rechten. In een reactie gaven zij te kennen zich bedreigd te voelen door het ontwerp en te overwegen naar Frans-Guyana te emigreren.

*Figuur 7.2 Het wapen van Suriname*



De Staten van Suriname namen deze waarschuwing serieus en aanvaardden een amendement waardoor de Inheemsen als schilddragers op het Surinaamse wapen bleven staan (Meel 1999: 114).<sup>14</sup> Rond diezelfde periode werd het tot nu toe enige standbeeld van en voor Inheemsen, van de hand van de kunstenaar Jozef Klas, geplaatst aan de waterkant van het oostelijke grensplaatsje Albina (zie figuur 7.3)

Sinds de jaren zestig verschenen in de politieke arena partijen die zich specifiek richtten op een Inheemse achterban: de Verenigde Indiaanse Partij (VIP) van Robert Kiban in 1962, de Surinaamse Eenheids Partij (SEP) in 1967 (een groep onder Inheems voorzitterschap binnen de Nationale Partij Suriname, NPS), de Progressieve Indianen Organisatie (PIO) en de Kari'na- en Arowakorganisatie KANO in 1969 (zie ook Dostal 1972: 352; Kloos 1971: 242-252). Van later datum was de Vooruitstrevende Partij Suriname (VPS; 1987).

De politieke bewustwording in Suriname kwam uit drie factoren voort, zo stelt Kloos (1971: 243). Ten eerste was zij gerelateerd aan de algehele Inheemse bewustwording in het land.<sup>15</sup> Ten tweede werden Inheemse stemmers steeds vaker benaderd door bestaande partijen. Ten derde werd de bewustwording gevoed door frustraties over decennialange mar-

<sup>14</sup> De bovenlandse Inheemsen waren niet bij de discussies over de onafhankelijkheid van Suriname betrokken en waarschijnlijk nauwelijks van de kwestie op de hoogte.

<sup>15</sup> Brana-Shute (1993: 14) relateert het latere Inheems verzet onder leiding van de Tucajana aan Robert Kiban afkomstig uit Bigi Poika: 'The roots of this remarkable Carib resistance movement, [...] can be found more or less directly in the late 1940's when a Carib man from Bigi Poika named R.J. Kiban began a weekly radio talk show in the Carib language on news and matters of concern to Caribs, including national politics. [...] Critical that government [...] did nothing for American Indians, he organized a group of about 75 Caribs and Arawaks into the VIP.' Brana-Shute baseert zich hoogstwaarschijnlijk op de data van Kloos (1971: 243-244) die ook een uitweiding geeft over het ontstaan van een Inheems (politiek) bewustzijn: 'Amerindian consciousness is intimately connected with the person of mr. R. J. Kiban [...]'. Het is één van de aspecten die hebben bijgedragen aan een groeiend Inheems bewustzijn.



ginalisering. Als vierde factor voeg ik daaraan toe de internationale aandacht voor Inheemsen. Op basis van het werk van Assies (2003) is een breder regionaal kader te schetsen ter verklaring van nieuwe Inheemse bewegingen die sinds de jaren zestig opkwamen. Zo is er sprake van de samenkomst van ecologische bewegingen en tot dan toe geïsoleerde Inheemse volken die in het kader van de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen in het Amazonegebied zichtbaar werden en gingen praten over 'territorium'. In die jaren ontstond ook een generatie Inheemse intellectuelen die in staat bleek een discours te presenteren. De bevrijdingstheologie van de rooms-katholieke kerk, de religie van veel Inheemsen in Zuid-Amerika én in de kuststrook van Suriname, bracht bovendien het thema mensenrechten en Inheemsen samen (naar Assies 2003: 2-3).<sup>16</sup> De Inheemsen van het Surinaamse kustgebied die alert waren op veranderingen op het continent deinden mee op deze regionale golven en probeerden in eigen land een voet tussen de politieke deur te krijgen.

*Figuur 7.3 Het standbeeld van de Inheemsen in Albina*



*Foto's: eigen collectie en Ellen-Rose Kambel*

VIP-leider Kiban behoorde aanvankelijk tot de katholieke Progressieve Surinaamse Volks Partij (PSV),<sup>17</sup> maar 'kwam daar niet voldoende aan zijn trekken' (Wekker et al. 1992: 77).<sup>18</sup> Bij de verkiezingen van 1963 behaalde de VIP de kiesdeler niet. Ditzelfde lot viel de SEP ten deel. De Inheemse kiezers leken in Suriname op het eerste gezicht een te kleine

<sup>16</sup> 'The conjunction of such developments accounts for the emergence of vibrant and varied indigenous movements in the region and their becoming prominent social and political actors. In the course of this process demands have increasingly centered upon autonomy claims in the sense of coupling territorial demands with claims to the recognition of their own ways of doing politics and their own ways of imparting justice' (Assies 2003: 3).

<sup>17</sup> Dat Kiban was gelieerd aan de PSV houdt mogelijk verband met het feit dat hij vanaf zijn zeventiende jaar door de missie was opgevoed en geschoold (zie Kloos 1971: 243).

<sup>18</sup> Andere partijen, zoals de PSV, de NPS en de SEP, zochten toenadering tot de Inheemsen. Bij de verkiezingen van 2000 was het met name de NDP die een grote Inheemse aanhang wist te vergaren.

groep te vormen om een vuist te kunnen maken.<sup>19</sup> Andere aspecten van belang waren de (beperkte) scholingsgraad van de Inheemsen en de onderlinge verschillen in taalachtergrond.

Tabel 7.2 *Inheemse politieke partijen of organisaties*

Inheemse politieke partijen/groepen <sup>20</sup>		
SARAC	Zuid-Amerikaanse Roodhuiden en Afstammelingen Corporatie	1948
-	Eerste Surinaamse Inheemsen Bond	1949
-	Protestantse Indianen Stichting	1953
VIP	Verenigde Indiaanse Partij	1962
SEP	Surinaamse Eenheids Partij	1967
PIO	Progressieve Indianen Organisatie	1969
KANO	Kari'na, Arowak Organisatie	1969
VPS	Vooruitstrevende Partij Suriname	1987
APS	Amazone Partij Suriname	2000

De PIO had iets meer succes dankzij allianties met grotere partijen. Als resultaat van de PIO-inspanningen werd in 1972 een Inheems persoon toegevoegd aan de koninkrijkscommissie die de staatkundige onafhankelijkheid moest onderzoeken: de Arowak Noldus Jubithana (Id.: 79). Een naam om te onthouden.

Jubithana inventariseerde de meningen rond de naderende onafhankelijkheid onder de Inheemse dorpen. Op basis van dit onderzoek diende hij bij de commissie het document 'Standpunt Indiaanse bevolkingsgroep ten aanzien van de algehele zelfstandigheid van Suriname' in (Jubithana 1972). Een document dat gestalte gaf aan de ideeën die leefden in de Inheemse gemeenschap van - let wel - het kustgebied. De algehele conclusie luidde dat de Inheemsen 'tegen een abrupte algehele onafhankelijkheid waren' (Id.: 80). In het rapport kwamen voorts de wensen en grieven van de Inheemsen naar voren rond staatkundige zaken, economische aangelegenheden, onderwijs en cultuur, sociale aangelegenheden en ten slotte de medische verzorging.<sup>21</sup>

De creools-Javaanse coalitie die in 1973 aan de macht was (zie over de politieke situatie rond de onafhankelijkheid De Groot 2004), trok zich weinig aan van de Inheemse geluiden en forceerde de onafhankelijkheid. Met behulp van de in 1975 verkregen ontwikkelingsgelden werden wel projecten in het binnenland ondernomen, maar de resultaten stelden teleur.<sup>22</sup> In 1976 organiseerde de Inheemse groep KANO een grote protestmars van Albina naar Paramaribo om de grondenrechtenkwestie en andere zaken onder de aandacht van de regering te brengen. Ook in 1978 vond een grote landelijke actie plaats, maar opnieuw

<sup>19</sup> Toch is de groep Inheemsen in bijvoorbeeld Colombia kleiner dan in Suriname. De totale Inheemse bevolking maakt daar bijna 2 procent uit van de totale bevolking. 'Despite this small number indigenous representatives came to play a key role in this constitutional process and Colombia's indigenous peoples gained an important set of rights' (Assies 2003: 10). De reden ligt mede in de betere scholingsgraad van de Inheemsen in Colombia.

<sup>20</sup> In geen van deze partijen of groepen hebben de Inheemsen uit het zuiden een rol van betekenis gespeeld.

<sup>21</sup> In het rapport stond dat de gehele Inheemse gemeenschap een achterstand in te halen had en dat zij bereid was actief hierin te participeren, maar dat zij de stimulans van de regering tot dan toe gemist had. Wat betreft de staatkundige zaken werd geëist dat een wetsontwerp opgesteld en goedgekeurd moest worden voor het verkrijgen van eigendomstitels op de dorpsgebieden. De economische eisen hadden voornamelijk betrekking op het stimuleren van de landbouw als middel om het isolement te doorbreken en de achterstand tegenover de rest van de Surinaamse samenleving in te lopen (Molendijk & Boven 1995; Wekker et al. 1992: 79-80).

<sup>22</sup> Te denken valt bijvoorbeeld aan de West-Suriname spoorlijn en de stichting van Apoera, allemaal op 'Inheems gebied', met uiteindelijk geen enkel positief resultaat, maar wel sociale ontwrichting (zie bijvoorbeeld Kruijt & Maks 2003)

zonder wezenlijke resultaten. Verdeeldheid onder de Inheemsen zelf was mede debet aan het mislukken van de acties, zo stellen Wekker en coauteurs (1992: 80).<sup>23</sup>

Die opeenstapeling van teleurstellende resultaten vormde onder een deel van de Arowak- en Kari'nabevolking een voedingsbodem voor frustratie en verontwaardiging. Het waren veelal de Inheemsen die in het buitenland waren geweest of er een opleiding hadden gevolgd – de *native middle class* – die het voortouw namen in de hierboven genoemde bewegingen. Dat was ook zo in andere landen in Zuid-Amerika (zie Assies 2003: 22).<sup>24</sup> Enkel van de Surinaamse Inheemsen putten inspiratie uit het communisme.

De voortrekkers onder de Inheemsen in en rond de stad Paramaribo waren Arowak- en Kari'namannen, allen overigens katholiek opgevoed, zoals Nardo Aloema, Noldus Jubithana, André Cirino en Robert Kiban (Kiban 1966; voor verdere informatie zie Cirino 2001).<sup>25</sup> Zij volgden een opleiding, bijvoorbeeld op het gebied van journalistiek, cultuur, landbouw en ontwikkeling. Gedurende het begin van de woelige jaren tachtig vroegen de Inheemsen, en met name de bovengenoemde 'kerngroep', zich af wat de onafhankelijkheid van Suriname hun had opgeleverd, waarom het met Nederland bedongen ontwikkelingsgeld<sup>26</sup> hun niet toeviel, wat het begrip 'ontwikkeling' voor de Inheemsen van Suriname inhield en waar zij stonden in de nationale context (Wekker et al. 1992: 80; zie ook Brana-Shute 1993: 14-15).

De kritische vragen van de Inheemse intellectuelen vonden hun weerklank onder jongeren in de Inheemse dorpen van het kustgebied. Ook zij wilden verandering: ontwikkeling, onderwijs, werkgelegenheid en een plaats plus volwaardige stem binnen de nationale context. De van oudsher bekende en gerespecteerde gezagsverhoudingen riepen steeds meer vragen op. Ook hierin was Suriname niet anders dan andere landen in de regio; ook elders was het ontstaan van nieuwe bewegingen en een groep Inheemse intellectuelen gerelateerd aan een zekere etnische reorganisatie en kwam met de opkomst van nieuwe machtsgroeperingen het traditionele gezag ter discussie te staan (Assies 2003: 23).

Toen militairen in 1980 de macht overnamen van de toenmalige president Henck Arron (Hoogbergen & Kruijt 2005: 9-45) had een deel van de Inheemsen van de kuststrook hoop. Hoop op verandering; hoop op aandacht voor de Inheemse zaak; hoop op verbetering van hun positie. De 'leider van de revolutie' Desi Bouterse liet zich graag voorstaan op zijn Inheemse afkomst. Belangstelling voor de achtergestelde positie van de binnenlandbewoners had Bouterse ook zeker, tot op de dag van vandaag. Wayana benadrukken dat zij met hun problemen altijd gehoor vinden bij hemzelf. Na de omwenteling van 1980 ontstond inderdaad een enigszins andere bestuursstructuur. Het district Sipaliwini dateert uit die tijd en er kwam een Coördinatie Centrum Binnenland (Libretto 1990:86), gevestigd te Paramaribo, dat wel.

Na een jaar begonnen de militairen een meer linkse koers te varen, geïnspireerd door de revolutionaire leiders Castro (Cuba) en Bishop (Grenada) (Price 1995: 445). In navolging van de door hen geleide revoluties werden in de dorpen in het Surinaamse binnenland naar

<sup>23</sup> Dit gegeven geldt niet specifiek voor Suriname. Ook in bijvoorbeeld Ecuador hielden interne verdeeldheid en gebrek aan consensus veranderingen op nationaal niveau tegen (Assies 2003: 14).

<sup>24</sup> 'The emergence of the new movements was related to the emergence of something like a native middle class, which certainly is being empowered through the dialectics between identity politics and politics of recognition' (Assies 2003: 22).

<sup>25</sup> De meeste Inheemsen van het kustgebied zijn katholiek opgevoed, terwijl de zuidelijke Inheemsen door de baptisten zijn gekerstend (hoofdstuk 4); het merendeel der Marrons door de Evangelische Broeder Gemeenschap. Veel Inheemsen kwamen via de katholieke kerk na de lagere dorpsschool als 'kweekjes' – een gevleugeld begrip in Suriname – in Paramaribo terecht, waar zij tegen bepaalde prestaties, zoals huishoudelijk werk, een vervolgopleiding kregen.

<sup>26</sup> De verdragsmiddelen (verdeeld in garantie-, schenkings- en pariteitsmiddelen) die Nederland in 1975 aan Suriname toekende, bestonden uit een bedrag van 2,7 miljard NLG. Zie voor de onderhandelingen over dit bedrag Oostindie & Klinkers 2001, dl. II, en verder De Groot 2004; Kruijt & Maks 2003.

communistisch model volkscomités opgericht met als doel de mensen te mobiliseren, hen tot productie te brengen en te stimuleren hun eigen problemen aan te pakken. De toenmalige militaire regering stelde Ressorts- en Districtsraden aan die de problemen in de binnenlandse dorpen moesten identificeren, analyseren en verder aanpakken (Molendijk & Boven 1995; Wekker et al. 1992). In 1986 werd ‘het Coördinatiecentrum voor Indiaanse Zaken’ opgericht. Ook stelde de toenmalige minister van Binnenlandse Zaken en Volksmobilisatie in dat jaar een commissie in ter evaluatie van ontwikkelingsprojecten van alle Inheemse dorpen in Suriname. De leden waren voornamelijk (mannelijke) Inheemse dorpschouwen. De dorpen kregen de opdracht een eigen ontwikkelingsplan op te stellen (Molendijk & Boven 1995).<sup>27</sup> Met de inventarisatie van de dorpen is echter verder weinig gedaan.

### 7.3 *De binnenlandse oorlog*

In juli 1986 ontstond in het district Marowijne in het oosten van Suriname een strijd tussen het Nationaal Leger onder leiding van bevelhebber Bouterse en een groep Marrons onder leiding van zijn voormalige lijfwacht, Ronnie Brunswijk. Brunswijk, een Marron van de Ndyukastam, organiseerde sinds 1984 overvallen op militaire voertuigen en verdeelde de buit onder de bevolking rond zijn geboorteplaats, het in het oosten gelegen Moengotapoe. Hij verkreeg hiermee de bijnaam ‘Robin Hood’.

Vanaf 1986, nadat een legercommando een zoekactie had uitgevoerd in Moengotapoe waarbij mensen werden mishandeld en huizen in brand gestoken, organiseerde Brunswijk een deel van de Marronbevolking tot een guerrillabeweging met de naam ‘het Surinaams Nationaal Bevrijdingsleger’, gaandeweg het Jungle Commando genoemd (Hoogbergen & Kruijt 2005: 8; zie ook Brana-Shute 1993: 7). Brunswijk voerde in Nederland overleg met vertegenwoordigers van het Surinaams verzet tegen Bouterse (Buddingh’ 1999: 349-350). Op 21 juli 1986 pleegde een kleine groep van het Jungle Commando een overval op militaire posten bij Albina en Stolkertsijver. Bij militaire acties van het Surinaamse leger in het Cottica- en Marowijnegebied, als reactie op deze gewapende overvallen, werden op 29 november 1986 in het dorp Moiwana circa veertig mannen, vrouwen en kinderen om het leven gebracht (zie ook Price 1995: 443).<sup>28</sup>

Het conflict was uitgemond in een binnenlandse oorlog waarbij verscheidene partijen betrokken raakten; zowel de Inheemse als de Marronbevolking werd het slachtoffer van beschietingen en van aanvallen op de dorpen door de Surinaamse strijdkrachten. Duizenden mensen vluchtten naar de overzijde van de Marowijne, naar St. Laurent du Maroni en klei-

<sup>27</sup> De ontwikkelingsplannen van de verschillende dorpen leken erg op elkaar: Tapuripa wilde behalve pomtayer citrus, pinda en rijst verbouwen. Ook waren de dorpsbewoners geïnteresseerd in veeteelt. Men vroeg materiaal aan voor het ontbossen en bewerken van de grond. Verder vroegen de inwoners plantjes en zaadjes voor de te verbouwen gewassen en drie kalveren voor een op te zetten pilotproject voor de veeteelt. Daarnaast wilden zij voorlichting, training en begeleiding. Corneliskondre wilde zich in coöperatief verband toeleggen op de cassave-, groente-, pomtayer- en bonenteelt. De bewoners vroegen hiervoor zaadjes en plantjes aan, alsook voorlichting, training en scholing. De bovenlandse Inheemsen (waaronder de inwoners van Kawemhakan) wilden in hetzelfde jaar [1986] al starten met de teelt van groenten, bananen, bakoven, kokos en vruchten in coöperatief verband (Molendijk & Boven 1995).

<sup>28</sup> Op 15 juni 2005 werd Suriname door het Inter-Amerikaans Hof voor de Rechten van de Mens veroordeeld voor de slachting van bewoners van het dorp Moiwana in het district Marowijne op 29 november 1986. In het uitgesproken vonnis zijn aan de Staat Suriname juridische, morele, spirituele, culturele, materiële en financiële verplichtingen opgelegd. In januari 2006 heeft de Surinaamse regering een aanzet gegeven tot de uitvoering van het Moiwanavonnis. De Mensenrechtenorganisatie Moiwana ’86 en de Commissie Juridische Deskundigen Mensenrechten (CJDM) tekenden hiertoe een *Memorandum of Understanding*. De minister van Justitie en Politie, Chandrikapersad Santokhi, is de voorzitter van dit coördinatieteam, dat op ministerieel niveau zal zorgdragen voor de coördinatie van de uitvoering van het vonnis. Inmiddels is uitvoering gegeven aan het eerste deelvonnis, namelijk de samenstelling van de commissie voor beheer van het Moiwanafonds (NIBA: 11 februari 2006).

nere vestigingsplaatsen in Frans-Guyana. De Franse overheid gedoogde de vestiging van de oorlogsvluchtelingen uit Suriname nadrukkelijk op tijdelijke basis en verschaftte in voorkomende gevallen lokale steun en ontwikkelingsprojecten (Polimé & Thoden van Velzen 1988; Hoogbergen & Polimé 2002; zie verder Brana-Shute 1993; De Vries 2005; Hoogbergen & Kruijt 2005).

De Nederlandse en Franse overheid probeerden neutraal te blijven, al voelde men in 1986 sympathieën voor de tegen Bouterse strijdende Brunswijk. Deze werd in die tijd gesteund door het Surinaamse verzet in Nederland; de Nederlandse politieke opinie en pers waren tegen Bouterse en pro-Brunswijk. Dat laatste werd breeduit gemeld in de Surinaamse pers: 'Has not the Dutch press, in its lust for sensationalism, transformed Brunswijk from a terrorist into a freedom fighter?' (Price 1995: 444; zie verder hierover De Vries 2005). Voor Frans-Guyana werd het Jungle Commando een instrument om het militaire bewind in Paramaribo onder druk te zetten (Buddingh' 1999: 351).<sup>29</sup>

Tijdens mijn eerste veldwerkperiode in Suriname, van juli 1986 tot november 1986, verbleef ik in de dorpen Bigiston aan de Marowijne en Powaka op de savannegordel. Dorpen die als pro-Bouterse bekendstonden; iets waarvan ik me pas gaandeweg bewust werd. In het laatste dorp bleek ik in de maanden augustus en september ongewild in een van de frontlinies van de binnenlandse strijd te zitten. De overheid had de bewoners van de Inheemse dorpen aan de rechteroever van de Surinamerivier, zoals Casipora en Redi doti, opgeroepen het strijdggebied te verlaten. Op 17 oktober 1986 schreef ik in mijn dagboek:

Kapitein Makosi, het dorpshoofd van Powaka, vertelde dat Powaka 'leeg' was, op wat oude mensen na die het dorp om emotionele redenen niet wilden verlaten. Er was geen vervoer meer tussen Paramaribo en Powaka. In de stad kwamen de families huizen tekort om iedereen goed onder te kunnen brengen. Er is geen geld om in een opvang [herberg of hotel] te verblijven; iedereen zit daardoor opgepakt in huizen in Paramaribo bij elkaar.

Casipora was omgeven door militairen, zo vertelde de kapitein verder. De Carolinabrug bleek een belangrijk punt in de strijd.<sup>30</sup>

De mensen in de stad beschouwden alles daarbuiten als onveilig gebied. Maar Brunswijk heeft laten weten dat hij de stad zelf over drie weken zou binnenvallen.

Hoewel het Jungle Commando in het najaar van 1986 verschillende successen behaalde in de strijd tegen het Nationaal Leger, slaagde het er niet in een doorbraak te forceren. De Marrons rond Brunswijk raakten al vrij snel in een politiek isolement. De oude Surinaamse politieke orde zag niets in de gewapende strijd van de Marrons en onderhandelde in het najaar van 1986 met de militairen over een terugkeer naar de kazernes. De oude politici (Henck Arron, Jagernath Lachmon en Willy Soemita) en de militairen (Desi Bouterse, Iwan Graanoogst, Paul Baghwandas, Laurens Neede) richtten samen een 'Topberaad' op waarin werd onderhandeld over de terugkeer naar een democratie. Vanaf begin februari 1987 mochten de politieke partijen weer vergaderen en bijeenkomsten beleggen.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Vanwege de tekorten die zich in Suriname voordeden op het gebied van medicamenten, medische verbruiksartikelen en apparatuur zette Nederland in 1986 uit de algemene begroting voor Ontwikkelingssamenwerking, dus buiten de verdragsmiddelen om, een noodhulpprogramma in gang. Dit programma spitste zich na de moorden in Moiwana geheel toe op de overgebleven mensen die geïsoleerd waren geraakt in Oost-Suriname (Ministerie van Buitenlandse Zaken 1998).

<sup>30</sup> Zie ook Hirschland 1990; De Vries 2005. De verschillende dorpen langs de route: Pierrekondre, Redi Doti, Casipora bleken nog nauwelijks bewoond; veel dorpelingen waren naar de stad gevlucht. Het was een desolate omgeving.

De mensen die gehoor gaven aan de oproep het gebied te verlaten waren formeel evacuéés en kregen een bescheiden toelage van de overheid voor hun verblijf in de stad. Op een gegeven moment verbleven zo'n 5.000 gevluchte personen in Paramaribo.

<sup>31</sup> Eind maart 1987 was een nieuwe conceptgrondwet gereed. Een Nationale Assemblee zou het volk vertegenwoordigen na vrije en geheime verkiezingen.

Op 1 april 1987 maakte Bouterse bekend dat Suriname op 25 november, de Onafhankelijkheidsdag, naar de stembus kon gaan (naar Hoogbergen & Kruijt 2005). De verkiezingen resulteerden in een nederlaag voor de militairen. Bouterse's Nationaal Democratische Partij (NDP) kreeg slechts drie zetels in de Nationale Assemblée. De grote winnaar was het Front, een samenwerkingsverband van drie traditionele partijen: de overwegend creoolse NPS, de Hindostaanse VHP (Vooruitstrevende Hervormings Partij) en de KTPI (Kaun Tani Persatuan Indonesia) met een Javaanse aanhang.<sup>32</sup> Begin 1988 vormden deze partijen een nieuwe regering onder leiding van president Ramsewak Shankar (VHP) en vice-president Arron (NPS). Het oplossen van de conflicten in het binnenland en de aanpak van de economische malaise stonden hoog op de agenda. In 1988 ging de Nederlandse minister van Buitenlandse Zaken naar Suriname voor overleg. Bij die gelegenheid onderstreepten de partijen het belang van een spoedige oplossing voor de gewapende conflicten in het binnenland, die immers vernielingen, maar bovenal schending van mensenrechten voortbrachten.<sup>33</sup>

In 1989 sloot de regering-Shankar een akkoord met het Jungle Commando.<sup>34</sup> Daaraan was het nodige voorafgegaan; wijlen VHP-voorzitter Lachmon had de totstandkoming van dit akkoord als volgt verwoord:

‘En de heer Brunswijk is daar [op het eiland Portal in de Marowijnerivier] gekomen en we hebben [...] met hem gesproken. En bij die gesprekken heeft hij gezegd: “voorzitter, ik ben bereid om met u die verklaring nu vanavond te tekenen dat wij de binnenlandse oorlog moeten eindigen”. Toen hebben wij nog diezelfde avond een verklaring getikt en getekend. [...]. Daarna zijn wij naar een andere plaats gegaan [naar Kourou in Frans-Guyana]. [...] ook daar is een verklaring afgelegd en op die wijze is de binnenlandse oorlog beëindigd met het vredesakkoord dat we hebben getekend [Kourou Akkoord van 21 juli 1989]. Daarna ben ik naar de Indianen gegaan. Men was [...] bang om daar naartoe te gaan, [naar] Bigi Poika.<sup>35</sup> [...] En als ik daar aankom zitten twee, drie of vier Indianen daar met machinegeweren. “Waar gaat u naar toe?” “Ik ga naar uw kapitein.” Hij zegt: “nee, u kunt niet gaan”. Ik zeg: “u gaat mij dit niet beletten. Suriname is niet van u. U kunt niet zeggen dat een deel van u is, het ander deel is van mij.” Wij hebben met die mensen gesproken en ook stukken getekend, ook daar hebben wij succes gehad. Dus alles heb ik gedaan om de vrede te bereiken ...’ (Khemradj 2002: 97-98).

Ondanks de inspanningen en optimistische woorden van Lachmon zou dit akkoord na aanneming in de Nationale Assemblée sterk worden bekritiseerd. ‘Kort na de ondertekening verwierp legerleider Bouterse het vredesakkoord als “verraad” en “inconstitutieel”’ (Buddingh’ 1999: 352). Een omstreden punt was dat het Jungle Commando na de

<sup>32</sup> Het herstel van de democratie bracht weinig verandering: zo werden rond de jaarwisseling van 1987-1988 zes mensen door het Nationaal Leger omgebracht in het Saramakaanse dorp Pokigron (Price 1995).

<sup>33</sup> Nederland zou in de begroting voor Ontwikkelingssamenwerking voor 1988 een bedrag reserveren van NLG 100 miljoen ten laste van de verdragsmiddelen voor de financiering van nieuwe en lopende projecten en de rehabilitatie van het Surinaamse binnenland (Ministerie van Buitenlandse Zaken 1998). Vanuit de huidige tijdgeest bezien wekt dit enige bevreemding; de binnenlandse oorlog was immers nog niet beëindigd en ontwikkelingsgeld zou om die reden moeilijk duurzaam kunnen worden besteed. Kort na de hervatting van de ontwikkelingshulp constateerde Nederland evenwel dat zonder een Structureel Aanpassingsprogramma (kortweg het SAP), de slechte economische toestand van het land niet zou verbeteren. Nederland ging over tot een zogenaamd restrictief ontwikkelingsbeleid; Suriname moest eerst sanerende maatregelen uitvoeren om de macro-economie te stabiliseren, voordat het verdere investeringen wilde doen (zie verder Kruijt & Maks 2003).

<sup>34</sup> Nog in 1989 werd de *airstrip* van Kawemakan door Jungle Commando-leden gebruikt voor gevechtsoefeningen. Anti-Boutersegezinde Aluku en Fransen uit Parijs zouden hierin hebben geparticipeerd.

<sup>35</sup> Bigi Poika, district Para, centraal gelegen op de savannegordel, aan de Saramacca en Coesewijnerivieren, gold op een gegeven moment als het centrum van het Inheemse verzet, het centrum van de Tucujanabeweging.

bereikte vrede controle- en beheerstaken in het binnenland zou krijgen.<sup>36</sup> Tot die tijd zou het zich vestigen op Stoelmanseiland, Langatabiki aan de Marowijne en op Botopasi aan de Boven-Surinamerivier. Daarna zou het Jungle Commando ophouden te bestaan (Cirino 2001). Dit punt bracht behalve bij Bouterse, nogal wat beroering teweeg onder een deel van de Surinaamse Inheemsen. Zij concludeerden dat de regering onvoldoende rekening hield met hun belangen; sterker nog, zij vonden het onacceptabel dat de Marrons een soort ‘binnenlandpolitie’ zouden worden en dus ook jurisdictie over hen zouden gaan uitoefenen.

Ongelukkig gepland of opzettelijk: het Coördinatiecentrum voor Indiaanse Zaken, dat politieke ondersteuning verzorgde én het Inheemse culturele gedachtegoed uitdroeg, werd in 1989 stopgezet (Wekker et al. 1992: 81). Inheemsen voelden zich door de regering (opnieuw) buitengesloten, gepasseerd en bedreigd. Bouterse had al eerder geroepen dat met ‘terroristen’, waarmee hij doelde op het Jungle Commando, niet kon worden onderhandeld. Voor hem stond de eer van het leger op het spel en bovendien was hij gebrand op ondermijning van de burgerregering (naar Buddingh’ 1999: 352). Bouterse en Inheemsen vonden elkaar op dit punt.<sup>37</sup>

De groep Inheemse volgelingen werd door het leger van wapens voorzien. Het vlammetje dat al sinds de jaren zestig, net als elders in Zuid-Amerika, onder de Inheemsen smeulde, werd door de binnenlandse oorlog opnieuw gevoed en ontstak in een groot vuur. De binnenlandse oorlog leek dé gelegenheid om de Inheemse zaak krachtig voor het voetlicht te brengen.

### 7.3.1 *Tucajana Amazonas*

Een Inheemse actie die het begin van langdurig gewapend verzet zou betekenen, volgde (Molendijk & Boven 1995; Wekker et al. 1992; Brana-Shute 1993; Cirino 2001; Buddingh’ 1999). Op 31 augustus 1989 overvielen Inheemsen de veerpont bij Jenny aan de Coppenerivier, een belangrijke schakel in de verbinding tussen het westen van Suriname (Coronie en Nickerie) en de hoofdstad (Brana-Shute 1993: 10). Bij deze actie viel één dode (Wekker et al. 1992: 81). De groep overvallers noemde zichzelf de *Tucajana Amazonas Suriname*.<sup>38</sup> Het verzet concentreerde zich in eerste instantie in Washabo en Apoera in West-Suriname en later in de dorpen Bigi Poika, Pikin Saron en Matta, allemaal gelegen in

<sup>36</sup> De leden van het Jungle Commando zouden ingelijfd worden in een op te richten speciale afdeling van het Politieapparaat dat ingezet zou worden ter handhaving van orde en rust in het binnenland en ter ondersteuning van het traditionele gezag.

<sup>37</sup> ‘Frustrated, increasingly marginalized and powerless, the Caribs were ripe for the revolutionary plucking in mid-1980’s when the military needed to shop for domestic allies. It all came together in the Tukuyana Amazonas’ (Brana-Shute 1993: 14).

De militairen vonden onder *een deel* van de Kari’na en Arowak broeders in de binnenlandse strijd tegen de Marrons van Brunswijk. Deze Inheemsen lieten zich hiermee volgens sommigen manipuleren. De volgelingen van de militairen zagen dat in die tijd anders. Voor hen was de maat vol. Hun woede over de onrechtmatigheid van de besluitvorming, over het eeuwenlange proces van marginaliseren, moest naar buiten komen. Het werd gekanaliseerd tegen de Marrons en tegen de overheid.

<sup>38</sup> Cirino (2001) vermeldt dat de verzetsstrijders deze benaming niet zelf hadden gekozen, maar dat deze voortkwam uit een gezamenlijke *piyaisessie*, waarbij de *piyai* van vele Kari’na en Arowakdorpen vertegenwoordigd waren.

Zelf vernam ik halverwege de jaren negentig in Bigi Poika het volgende: naast de tabaksjamaan zijn er onder de Kari’na de *takini-* (latex) en pepersjamanen. Deze drie verschillende categorieën sjamanen zijn geografisch verdeeld over het land en hiërarchisch gerangschikt. In Bigi Poika vinden we de tabaksjamaan, die zijn geesten oproept met behulp van het roken van tabak. De aan tabak gerelateerde geesten zijn de *yuku*, de (vader van de) mieren, de *tucajana*, de geest die als intermediair functioneert tussen de aarde en de hemel en de *sirityoyana*; de boodschapper van de sterrenconstellatie de Pleiaden en de geest van het droge seizoen (zie verder Krumeich 1984; De Goeje 1943b). Dat men voor de *tucajanageest* koos, had dus puur te maken met het feit dat deze geest gerelateerd was aan de *piyai*’s van Bigi Poika. De verbondenheid tussen de Arowak- en de *Tucajanageest* is er niet volgens de bronnen, waarschijnlijk was er eerder sprake van een gelegenheidsrelatie (Boven 1998b)

het district Para. Vanaf september 1989 werd de Surinaamse bevolking steeds vaker opgeschrikt door acties van de Tucajana Amazonas.

Het Kourou Akkoord (zie 7.3) vormde de directe aanleiding tot de strijd. Maar de binnenlandse oorlog, waardoor de Inheemsen zich bedreigd voelden door en achtergesteld bij de Marrons (een tot dan toe latent gevoel dat zijn oorsprong had in de tijd dat de Marrons de Inheemsen uit hun woongebieden verdreven) droeg aan de frustraties bij.<sup>39</sup> Daarnaast bleek de slechte sociaaleconomische en juridische positie van de Inheemsen binnen de nationale samenleving op het gebied van onder andere grondenrechten, het onderwijs en de infrastructuur een goede voedingsbodem voor sympathieën met de Inheemse strijd.

De Tucajana Amazonas waren organisatorisch opgedeeld in een politieke en een militaire arm. Met name de politieke stelde dat zij de ontwikkeling in het binnenland wilde stimuleren, met de grondenrechtenproblematiek als hoofdpunt. De politieke arm dacht na over de ontwikkelingsrichting van de Inheemse gemeenschappen, werd de werkmarm van de beweging, en noemde zichzelf de Raad van Acht. Deze Raad was tevens het adviserend lichaam van de Tucajana Amazonas en had als hoofddoel een ontwikkelingsvisie voor het binnenland te creëren en te structureren. De Raad stond onder leiding van de eerdergenoemde Jubithana en was betrekkelijk professioneel georganiseerd (zie ook Brana-Shute 1993: 11).<sup>40</sup>

Het manifest van de beweging stelt:

‘Tucajana Amazonas Suriname is een organisatie van *alle* Inheemsen in Suriname, zijnde de Tucajana Amazonas, welke zich als doel stelt het bereiken van een leefbaar bestaan voor alle Inheemsen in Suriname op basis van hun eigen cultuur *en waar mogelijk* in goede harmonie met alle andere bevolkingsgroepen binnen Suriname’ (cursief KB; Tucajana Amazonas 1989: 4).

Dezelfde Jubithana bleek het intellect achter het manifest. De teksten waren een weerslag van het gedachtegoed onder een bepaald deel van de Inheemsen van het kustgebied en vormden vervolgens een basis voor het denken in de toekomstige tijd. Enkele citaten uit het manifest illustreren deze denkbeelden:

‘Er kan met recht geargumenteed worden dat de Surinamers van Afrikaanse, Indiase en Indonésische afkomst zelfs in deze economisch ontredderde tijd gemiddeld een betere levensstandaard genieten dan de huidige bewoners van hun landen van herkomst. De Surinaamse Inheemsen zijn er slechter aan toe dan hun voorouders, die beschikten over veel betere landbouwgronden en vrijwel onbeperkte jacht- en visgebieden waar zij ongestoord gebruik van konden maken. [...] na bijna vijfhonderd jaar [we schrijven 1989, 1492 wordt gerekend als het beginpunt] slachtoffer te zijn geweest van volkerenmoord en onteigening van onze gronden staan wij voor de keuze om of als volk te sterven, of met onze laatste krachten strijd te leveren om erkenning door de regering van ons recht op voldoende grond, om met handhaving van onze leefwijze in vrede te kunnen voortbestaan. Dit recht is, met andere rechten, vastgelegd in internationale verdragen betreffende Inheemse en in stamverband levende groepen. Wij zijn geen

<sup>39</sup> Brana-Shute stelt over de relatie tussen Inheemsen en Marrons: ‘Traditional relations between Caribs and Maroons have always been strained [...] the national army made use of this tension and organized the Caribs into an anti-Maroon rebel militia [...]. In late 1989 and 1990 several firefights broke out between Tukuyana units and supporters of the Maroon Jungle Commando’ (1993: 11).

<sup>40</sup> Er was een manifest met uitgangspunten, een organisatie, met werkmarmen tot in de kleinste Inheemse gemeenschappen. Een uitvloeisel van hun inspanningen zijn bijvoorbeeld de in vele Inheemse dorpen opgerichte ontwikkelingsbureaus. Die moesten de ideeën die onder de (ontevreden) bevolking leefden helpen vormgeven en uitvoeren.



Indianen meer, op te delen in Caraïben en Arowakken: wij zijn de Tucajana Amazonas, één en ondeelbaar.<sup>41</sup>

De eisen van de Tucajana richtten zich op overeenstemming over de grenzen van de Inheemse leefgebieden; een zekere mate van autonomie in deze leefgebieden; bestuurs- en scholingscentra in die gebieden; ondersteuning van evacués (gevlucht vanwege de gevechtshandelingen) bij de terugkeer naar hun gebieden; herstel en onderhoud van de infrastructuur in de Inheemse gebieden en financiering van productieve activiteiten.<sup>42</sup>

De verwarring in Suriname, maar ook daarbuiten, was overigens compleet met de proclamatie van dit gedachtegoed. ‘Niet meer op te delen in Caraïben en Arowakken?’<sup>43</sup> Eén en ondeelbaar?’ Menig niet-Inheemse vroeg zich af of er een nieuwe stam, de Tucajana, was ontdekt of ontstaan. Suriname deelde zich, na de tegenstelling tussen het Nationaal Leger onder Bouterse en het Marronverzet onder leiding van Brunswijk, verder op met een groep Inheemsen die hun rechten desnoods via de gewapende strijd wilde verkrijgen.<sup>44</sup>

Binnen de Tucajanabeweging zelf ontstonden al spoedig spanningen tussen de politieke en militaire delen van de organisatie. Uiteindelijk zou deze interne verdeeldheid leiden tot het uiteenvallen van de beweging. De militaire arm stond onder leiding van Thomas Sabajo en zijn strijdbroeder Matto. Zij hadden niet zoveel te maken met idealistische ideeën over eenheid (Cirino 2001).<sup>45</sup>

De betrokkenheid van de militairen bij de Tucajanabeweging was duidelijk. Al direct na de opkomst van het Jungle Commando reageerde het Nationaal Leger met het opzetten van volksmilities in Inheemse dorpen. Inheemse mannen namen deel aan de milities en kregen modernere wapens (Molendijk & Boven 1995: 18). Buddingh’ vermeldt hierover: ‘De Interamerikaanse commissie voor de rechten van de mens bevestigde in haar rapport 1990/1991 dat leden van de Tucajana’s [...] hun militaire training van het leger kregen’ (1999: 352). Ook Brana-Shute (1993:12) verwoordt de betrokkenheid van de militairen: ‘Tukuyana Amazonas collaboration with the military was palpable. Interior rivers [...] were patrolled by heavily armed young Tukuyana in camouflage uniforms [...] bearing the decal of the Suriname National Army.’

Wekker en coauteurs (1992), Kanhai & Nelson (1993), Brana-Shute (1993) en Vernooij (1993) volgden in de jaren negentig nauwgezet de ontwikkelingen in Suriname onder de (benedenlandse) Inheemsen. Deze auteurs stonden overwegend positief-kritisch tegenover de Tucajanabeweging en haar invloed onder de Inheemsen. Ze beschreven het gebeuren als een (noodzakelijk) proces van ontwikkeling, van historische bewustwording en ze probeerden door publicaties de Inheemsen te steunen in hun strijd, met name waar het ging om grondenrechten en het respect voor de Inheemse taal en cultuur.<sup>46</sup> Rond 1992 verscheen er

<sup>41</sup> Met de laatste zin werd gerefereerd aan de koloniale periode waarin de Europeanen, inclusief de Nederlanders, de Arowakken en de Caraïben van de Wilde Kust tegen elkaar uit probeerden te spelen.

<sup>42</sup> ‘Totdat aan onze eisen voldaan is zullen wij de nu door ons bezette gebieden desnoods tot de laatste man verdedigen. Wij kunnen niet meewerken aan een vrede die de laatste levensvonk van ons volk dooft’ (Tucajana Amazonas 1989).

<sup>43</sup> Deze uitspraak geeft blijk van het feit dat de Trio en Wayana in elk geval niet bij de vorming van het gedachtegoed betrokken waren.

<sup>44</sup> Vergelijking met andere bewegingen in Zuid-Amerika, zoals met het links-georiënteerde Lichtend Pad in Peru, dringt zich op.

<sup>45</sup> Enkele Inheemsen die zich hiertegen verzetten, werden omgebracht in West-Suriname: ‘National army complicity in sponsoring Tukuyana Amazonas grew activist in 1990 when army units smashed an internal Tukuyana revolt against Thomas and Matto’s leadership. Some fourteen dissenters were killed’ (Brana-Shute 1993: 11). En: ‘It is speculated that the Tukuyana dissenters opposed the growing influence that Commander Bouterse was having over [...] Thomas and Matto and, consequently, over the entire Tukuyana Amazonas movement’ (Id.: 11-12).

<sup>46</sup> Maar voor het merendeel ging men ook binnen het kader van de binnenlandse oorlog overwegend in op de problematiek rond de Marrons: Polimé & Thoden van Velzen (1988); Price (1995), Hoogbergen &

überhaupt veel materiaal over de Inheemsen in Suriname en in Nederland, voor het merendeel in het licht van de herdenking van vijfhonderd jaar Columbus, maar zeker ook als resultaat van de bewustwording van de Inheemse problematiek onder een steeds bredere laag van de bevolking.<sup>47</sup>

Negatief over de Tucajana Amazones was de in Nederland woonachtige Kari'na Frans Malajuwara. Hij bestempelde het proces dat zich in Suriname onder de Inheemsen voltrok als 'pseudonationalisme'. Hij stelde dat de Inheemse strijd in Suriname, voortgedreven door een proces van eeuwenlange (koloniale) frustratie, uitmondde in gewapend verzet gebaseerd op 'vreemde ideologieën [...], niet-Indiaans en daarom voor de Indianen zelf min of meer fataal'. Hij pleitte voor een 'blijvend behoud van een Indiaanse identiteit' (1990: 829).<sup>48</sup> De link die de Surinaamse Inheemsen zelf legden naar Inheemse volken op het Zuid-Amerikaanse continent (een voorzichtig *pan indigena* gevoel) wilde hij niet zien of zag hij over het hoofd.

### 7.3.1.1 Tucajana en Wayana

De sympathie – ik gebruik expliciet dit woord en niet 'solidariteit' – voor de Tucajana moet, zo bleek uit het voorgaande, op een bepaald moment onder de Inheemsen redelijk breed geweest zijn.<sup>49</sup> Zelfs de Triopiyai Tëmenta, die decennia daarvoor op aandringen van de Amerikaanse baptisten zijn ratelaar, de *maraka*, in de Paloemurivier had gegooid, zette zijn spirituele krachten op een gegeven moment in.<sup>50</sup>

Bij het tweejarig bestaan van de Tucajanabeweging, eind augustus 1991, was er voldoende reden om het verjaardagsfeest groots te vieren: alle Inheemsen en sympathisanten werden uitgenodigd. De viering van één jaar Tucajana was het jaar daarvoor, in Bigi Poika, in grimmige sfeer verlopen.<sup>51</sup>

---

Polimé (2002). Ook de recente publicatie van De Vries (2005) over Suriname na de binnenlandse oorlog besteedt naar verhouding weinig aandacht aan de strijd van de Inheemsen en de Tucajana (2005: 133-142).

<sup>47</sup> Bijvoorbeeld de *Liederenbundel Orino* met Inheemse liederen van Hillary de Bruin, uitgegeven door de afdeling Cultuurstudies, opgeluisterd met kunst van Winston van der Bok; Nardo Aluman gaf een bundel uit met *piyailiederen*; het tijdschrift *Mutyama* kwam met het artikel 'Verworpenen van de Nieuwe Wereld 1492-1992' (1991); het tijdschrift voor Surinamistiek *OSO* gaf een themanummer uit over Surinaamse Inheemsen. Ook in theater en dans was er aandacht voor Inheemsen. De stroom van producties hield nog enige tijd aan (zie bijvoorbeeld Lotens 1999). In Frans-Guyana werd ook aandacht besteed aan de Kari'na (Collomb & Tiouka 2000).

<sup>48</sup> Hij ziet Inheemse identiteit daarmee als een *fait accompli*, als een statisch gegeven. Malujawara heeft weinig oog voor verandering en zag niet of wilde wellicht niet erkennen dat de verandering van de Inheemse gemeenschap mede van binnenuit kwam. Zie ook hoofdstuk 1 over dit thema.

<sup>49</sup> Cirino weet dat de Tucajana Amazones in het beginstadium van hun actie de sympathie genoten van zowel Inheemse organisaties als de Inheemse bevolking in Paramaribo én in de dorpen. Wat betreft de dorpen vermeldt zij dat zowel die in het oosten, met name Christiaan Kondre, Langaman Kondre, Pierre Kondre en Tapoekoe, als die in het zuiden van het land, te weten Kwamalasamutu, Tëpu, Apetina en Kawemhakan, zich solidair met de strijd van de Tucajana Amazones verklaarden (2001). Ik weet niet hoe deze solidariteitsverklaring onder de Wayana en Trio zich heeft voltrokken, maar de Wayana van Kawemhakan waren zich hiervan in elk geval niet bewust.

<sup>50</sup> De kracht van Wayana- en Triopiyai zou groot zijn volgens de Inheemsen van het kustgebied, en daarom essentieel in de strijd (persoonlijke mededeling tante Dora, Bigi Poika, 1998). De meerderheid van de bewoners van Tëpu vluchtte uiteindelijk echter naar Brazilië.

<sup>51</sup> De viering vond toen plaats in een kleine groep, waarbij wapens en dynamiet prominent aanwezig waren. Het geheel verliep in een gespannen en opgefokte sfeer. Ook Engelssprekenden waren erbij aanwezig. Het was onduidelijk waar deze mensen vandaan kwamen. Persoonlijke mededeling Mathilde Molendijk, Amsterdam, november 2004.

*Figuur 7.4 Commandant Thomas Sabajo in Bigi Poika*



*Foto: Daniël Koning*

De tweede verjaardag werd duidelijk anders aangepakt; het was de bedoeling dat het geheel een serieuze maar tevens positieve boodschap zou uitdragen; een voetbalwedstrijd moest het feest een sportief karakter geven. In het kader van participerende observatie was ikzelf ook van de partij. In mijn dagboek staat bij 27 augustus 1991:

Pierrekondre, het Kari'nadorp dicht bij de monding van de Marowijnerivier, is de komende dagen het centrum van het Tucajanabolwerk.<sup>52</sup> Op het voetbalveld bevonden zich veel eet- en drinktentjes, een aanzienlijke massa mensen en een podium waarop de *bigisma*, de vips waren gezeteld. Naast het podium stond een bord dat eenieder mededeelde dat de Tucajana vandaag hun tweede verjaardag vierden. Alle voetbalploegen, ook de Wayanaploeg uit Kawemhakan, werden opgesteld in rijen. Voor de wedstrijden aanvingen, moesten ze een ronde om het veld marcheren en Tucajanaslogans naroeppen, met gebalde en geheven vuisten. De Wayana deden lijdzaam mee.

Op het vippodium herkende ik Noldus Jubithana. De man die het gedachtegoed van de Inheemsen al zoveel jaren hielp vorm te geven. Noldus nodigde me uit om op het podium te komen zitten. Eenmaal daar gezeten werd ik overstelpt met zijn politieke theorieën en redevoeringen. De achtergestelde positie van de Inheemsen en de te voeren strijd waren de hoofdthema's. Het gehalte was sterk idealistisch en emotioneel. Het gesprek werd na enige tijd onderbroken. Er kwam een wagen over het voetbalveld aangescheurd, stofwolken stegen op. Uit de auto schalde luide reggaemuziek. Iedereen hield stil en keek; commandant Thomas Sabajo was gearriveerd. Hij droeg een geweer en veel goud. Op het podium gearriveerd, schudde de commandant der Tucajana de aanwezigen vriendelijk de hand en deelde drankjes uit.

<sup>52</sup> Het Inheemse dorp Pierrekondre aan de Marowijne bleef bewoond tijdens de strijd, in tegenstelling tot bijvoorbeeld het naburige Bigiston, waarvan alle inwoners na geweldplegingen door het Jungle Commando naar Frans-Guyana vluchtten.

Ondertussen sloegen de Wayana met wie ik naar het voetbaltoernooi was gekomen mij met stijgende verbazing gade. Net zomin als zij, had ik deze situatie verwacht. Zij concentreerden zich vooral op het voetbal, dat hun overigens, ondanks alle training aan de Lawa vooraf, en tot hun schaamte, niet best afging.

Thomas stelde me aan andere mensen voor op het podium; het was de voltallige Raad van Acht. Mijn gesprekspartners gaven aan dat er met de Wayana al eerder over concepten als ontwikkelingsbureaus gesproken was, maar dat de Wayana steeds herhaalden zich niet politiek te willen inlaten met Tucajanazaken. Noldus Jubithana vroeg mij om de zaak aan te kaarten onder de Wayana van Kawemhakan. Er zouden raadsleden aangesteld moeten worden, ook in de zuidelijke dorpen, zo werd benadrukt. De Wayana hielden zich tussen de wedstrijden door, afzijdig van de andere Inheemsen, aan de waterkant op; het was tekenend voor hun neutrale houding, maar ook van verlegenheid met de situatie.

In de avonduren werd er *kawinamuziek* gespeeld en gedanst, de muziekstijl die als kenmerkend voor de Tucajana was gaan gelden.<sup>53</sup> De dag na het toernooi vertrokken de Wayana weer stroomopwaarts.<sup>54</sup> Na twee dagen varen waren we terug in Kawemhakan, zonder veel problemen hadden we Stoelmanseiland gepasseerd. Blijkbaar was het Jungle Commando druk met andere dingen.

Geïnspireerd geraakt door de opzweepende *kawinamuziek* van de Tucajana, trommelden de Wayana nog weken na het voetbaltoernooi van Pierrekondre op zuurkoolvaten en pannen op het dorpsplein, daarbij zo nu en dan strijdkreten uitstotend die eerder ‘Noord-Amerikaans-Indiaans’ dan ‘Surinaams Inheems’ aandeden. En zo werd de Tucajanaboodschap doorgegeven aan de thuisblijvers. De cassettebandjes met ‘strijdliederen’ die in Paramaribo te koop waren, vonden daarna gretig aftrek onder de Wayana. Het was weer eens wat nieuws. Vooral op dorpsfeesten werd deze ‘Tucajanamuziek’ zeer populair. De Wayana maakten zich op deze manier toch een deel van het Tucajanagedachtegoed eigen. Via Kawemhakan verspreidde het zich zo ook naar de Franse kant, waar de muziek tijdelijk de tegenhanger werd van de daar populaire Senegalese *loketo* en de *zouk* uit Martinique en Guadeloupe.

Verder dan dat ging de liefde voor het Tucajanagebeuren op dat moment echter niet voor de Wayana. Eenmaal terug aan de Lawa stond de strijd te ver van hun eigen beleavingswereld af. Enkele weken na het feest in Pierrekondre verscheen plots Jules Sabajo in het dorp. Sabajo, formeel een ambtenaar in overheidsdienst, werd aan de dorpingen voorgesteld als een vriend van de Wayanaman Dosu.<sup>55</sup> De Wayana leken zich niet zo aan zijn aanwezigheid te storen; hij was immers een vriend van Dosu en verbleef in diens huis. Daarmee was voor hen alles in orde. Sabajo verbleef op Kawemhakan namens de Tucajana. Het was zijn taak de Wayana bewust te maken van ‘de strijd’ en een organisatie op te zetten.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> *Kawina* is van oorsprong Afro-Surinaamse muziek, ontstaan na de afschaffing van de slavernij (in 1863). Tijdens de binnenlandse oorlog associeerden Inheemsen zich met deze muziek. *Kawina* was een kenmerk van Inheems bewustzijn – Inheems van het kustgebied wel te verstaan – en werd met de Tucajana vereenzelvigd. De Inheemse muziekgroep Esekematoko, in deze periode opgericht in Bigi Poika, is in het nieuwe millennium populair in Suriname en vanwege de opzweepende ritmes geliefd onder brede lagen van de bevolking.

<sup>54</sup> Onderweg stopten we ook in Abuna Sunga; het Wayanadorp van kapitein Kanailu op de grens van Aukaans naar Alukugebied. De bewoners van dit dorp waren niet uitgenodigd voor het Tucajana feest.

<sup>55</sup> De betrokkenheid van deze Sabajo bij ‘de revolutie’ stamde overigens al uit de jaren tachtig. Zo wordt Jules Sabajo in de *Haagse Post Extra* van 1981 (p. 38) genoemd als een van de initiatiefnemers die mee op campagne naar de Inheemse dorpen was om voorlichting te geven rond de oprichting van volkscomités. In Powakka stelt hij: ‘We willen helemaal geen kapitein meer, zegt hij. Dat is ouderwets. De kapitein moet in het Volkscomité worden opgenomen, en de meerderheid daarvan moet de baas zijn’ (Id.).

<sup>56</sup> Hij moest datgene uitvoeren waarop de Raad van Acht mij voor wat betreft de Wayana in augustus 1991 had aangesproken, maar waarmee ik mij verder niet wenste te bemoeien.

Hij bereikte weinig aan de Lawa, hoofdzakelijk vanwege desinteresse van Wayanazijde. Er was geen sprake van een collectieve gedeelde identiteit met de Inheemsen uit het noorden.

Bovendien verkozen de Wayana hun neutraliteit en de voorzieningen die zij via het Zeister Zendings Genootschap (ZZG; zie paragraaf 7.3.2) verkregen. Sabajo deed uiteindelijk niet veel méér dan de Wayana in de gaten houden. En zo had de ouderling Alampia, die voor de zending hetzelfde deed, een tegenspeler gekregen, zij het van een geheel andere orde. Granman Anapaikë, die loyaal was aan Brunswijk en ook angst en ontzag voor hem had, stelde Sabajo's aanwezigheid overigens niet op prijs. Maar hij ondernam verder niets tegen hem; een teken van zijn tanend gezag.

### *7.3.2 Noodhulp voor Oost-Suriname*

Het Nederlandse Zeister Zendings Genootschap, al sinds 1735 in het kader van hernhutterzending<sup>57</sup> actief in Suriname, sprong in op de door de binnenlandse oorlog ontstane noodsituatie (zie ook De Vries 2005: 59-60). Het koos ervoor Oost-Suriname te steunen omdat dit gebied het zwaarst getroffen was. De meeste gevechtshandelingen, met als dieptepunt Moiwana (1986), hadden zich hier afgespeeld. Tegelijkertijd kwam in Frans-Guyana de al genoemde opvang van vluchtelingen (zo'n 10.000 personen) in tentenkampen op gang. De vluchtelingen kwamen met name uit het Beneden-Marowijne-, het Boven-Commewijne en het Cotticagebied. Niet onbelangrijk was dat Oost-Suriname de uitvalsbasis vormde voor Brunswijk.<sup>58</sup>

De hulp voor Oost-Suriname werd grotendeels betaald uit noodfondsen van de Nederlandse overheid.<sup>59</sup> Het ZZG was de intermediair voor de verspreiding van de hulpgoederen. Hoewel het probeerde op alle gebieden neutraal te blijven, zagen de bewoners van Oost-Suriname het ZZG in de eerste plaats als een protestantse organisatie. Zij kenden het immers van de zendelingen en de protestantse scholen. De – overwegend katholieke – Inheemsen uit het kustgebied hadden al snel het idee dat het ZZG hen links liet liggen; iets wat door de organisatie en de Nederlandse overheid overigens stelselmatig is ontkend, waarbij zij wees op de samenwerking met zowel de Evangelische Broeder Gemeenschap (EBG) als met de Pater Ahlbrinck Stichting (PAS) in de getroffen gebieden.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Zie voor hernhutters in Suriname bijvoorbeeld Ypey 1996.

<sup>58</sup> Tegenstanders van Brunswijk beschouwden de ZZG-steun lange tijd als een bron van indirecte steun voor het Jungle Commando, Brunswijks aanhang en familie. Ik verwijs naar De Vries (2005, met name de pagina's 59-61, 176); Hirschland (1990) en Hoogbergen & Kruijt (2005).

De steun voor Brunswijk kwam soms echter ook uit onverwachte hoek. Op Stoelmanseiland noteerde ik op 25 juli 1991 in mijn dagboek: 'Het Jungle Commando viert alweer zijn 5<sup>de</sup> verjaardag. Ronnie scheurt als een bezetene rond op zijn nieuw gekochte crossbrommer. Hij heeft benzine gekregen en maakt daar flink gebruik van. Bouterse had, zo vertelt men, als verkiezingsstunt het een en ander naar Stoeli gestuurd, waaronder 40 vaten benzine. De generator kon met deze hulp de hele nacht en de gehele dag draaien. Ronnies mannen hadden dankzij deze schenking de gelegenheid om goudpontons, te gebruiken voor goudwinning op de rivier, in elkaar te lassen. Tijdens de verkiezingen van 1991 is op Stoelmanseiland één stem uitgebracht op de NDP, de geruchten gaan dat deze van Ronnie zelf kwam.'

<sup>59</sup> Met de hulp was uiteindelijk ruim NLG 35 miljoen gemoeid, inclusief de eigen bijdrage van NLG 2,3 miljoen van particuliere organisaties in Nederland. Het voornaamste deel van het laatstgenoemde bedrag was afkomstig van het ZZG zelf (Ministerie van Buitenlandse Zaken 1998: 22).

<sup>60</sup> De indruk bestond dat naast de anti-Boutersegevoelens die prevaleerden onder de 'hulpverleners', tijdens de binnenlandse oorlog de oude tweespalt tussen protestanten en katholieken via de strijd tussen Marrons en Inheemsen nieuw leven werd ingeblazen.

Uit een in 2000 gehouden evaluatieonderzoek naar het Fonds Ontwikkeling Binnenland (FOB), min of meer de opvolger van het ZZG-noodhulpprogramma, uitgevoerd in verschillende Inheemse en Marrongemeenschappen door het hele binnenland, kwam naar voren dat het in aanmerking komen voor steun uit het FOB, verband hield met het gegeven of je van Inheemse afkomst (kustgebied) was of niet. Hierbij gingen de beoordelaars van projectvoorstellen ervan uit dat Inheemse etniciteit wees op eerdere deelna-

Dat de Inheemsen zich achtergesteld voelden, lag natuurlijk in het verlengde van de oorlogssituatie, die op een gegeven moment resulteerde in een strijd tussen Inheemsen en Marrons. Maar er zijn meer oorzaken. Het aantal Inheemse vluchtelingen was vele malen kleiner dan de aantallen Marrons, waarmee de aandacht voor laatstgenoemde groep ook vele malen groter was. Marrons waren op de vlucht geslagen voor het Nationaal Leger, terwijl Inheemsen uit het Marowijnegebied, zoals het dorp Bigiston, vluchtten voor het Jungle Commando. Deze Inheemsen verkozen een onderkomen te midden van familieleden in dorpen aan de Franse kant boven een verblijf te midden van Marrons in de vluchtelingenkampen. Daarmee verdwenen zij voor de hulpverlenende instanties ook grotendeels uit het zicht.

Het ZZG beschouwde de bovenlandse Inheemsen in deze kwestie anders dan de benedenlandse; de eerstgenoemden, de Wayana, Trio en Akurio, waren immers al enige tijd onder de hoede van de baptisten en stonden verder buiten het conflict. Dat wilde het ZZG graag zo houden. De Wayana zagen dat in elk geval ook als in hun eigen belang; interesse in een gewapende strijd hadden zij niet.

De ZZG-hulp bestreek de gehele Marowijnerivier en haar zijrivier de Tapanahoni. Het coördinatiecentrum was gevestigd in St. Laurent du Maroni, in Frans-Guyana. Een belangrijke post was ook Stoelmanseiland aan de Marowijne, door de strategische positie, namelijk bij de splitsing van de Marowijne en de Tapanahoni, en de aanwezigheid van een hospitaal en een *airstrip*. Onderwijs en gezondheidszorg waren belangrijke aandachtsgebieden binnen het hulpprogramma, evenals de rehabilitatie van de infrastructuur en de al genoemde opvang van vluchtelingen in Frans-Guyana. Het programma voorzag ook in een financiële bijdrage (in Franse francs) aan leerkrachten, onderwijsassistenten en gezondheidswerkers. Voedselpakketten werden verstrekt, landbouwhulp werd gegeven en de benzine voor de buitenboordmotoren werd betaald. Deze vorm van hulp leek, de humanitaire hulp aan de vluchtelingen buiten beschouwing gelaten, nog het meest op een vorm van liefdadigheid, gericht op het lenigen van de acute noden. De hulp duurde officieel tot april 1992, met een uitloop tot oktober van dat jaar.

Wat betekende deze noodhulp voor de Wayana aan de Lawa? Nogmaals: zij werden niet direct getroffen door de oorlog en hun situatie verschilde dus aanmerkelijk van die van de Marrons of van die van de Inheemsen benedenstrooms. De school en de polikliniek van Kawemhakan, alsook die op Apetina aan de Tapanahoni, bleven uiteindelijk draaien, al was het op halve kracht.

*Figuur 7.5 Leerlingen in de dorpschool ten tijde van het noodhulpprogramma*



*Foto's: eigen collectie*

---

me aan de strijd aan de kant van Bouterse. En daarmee verviel je recht op steun. Met name de inwoners van Galibi en omstreken hebben de situatie zo ervaren (Van Woersem et al. 2000).

De bevolking hoefde dus niet te migreren om in de buurt van dergelijke voorzieningen te komen. Voedselpakketten en benzine werden aangevoerd. Alle dorpen, dus ook de zuidelijke buiten het echte strijdgebied, werden door het ZZG binnen het noodhulpprogramma ‘gelijk’ behandeld, wellicht op aandringen van de bewoners van deze dorpen zelf. De Wayana wisten er op hun eigen manier wel raad mee. Benzine, bestemd voor het vervoer van patiënten naar het hospitaal van Stoelmanseiland, bijvoorbeeld, werd verkocht voor de hoge prijs van tien franc per liter. Met de opbrengst kon de echtgenoot van de polizuster aan wie de benzine werd opgestuurd uiteindelijk een nieuwe buitenboordmotor aanschaffen. Ook levensmiddelen uit de voedselpakketten werden verkocht omdat de Wayana bepaalde producten niet aten (vanwege voedseltaboes of ze lustten het niet) en het bovenal interessant vonden wat extra te kunnen bijverdienen. Wayanaonderwijsassistenten en polizusters kregen net als elders in het oostelijk deel van Suriname hun loon uitbetaald in Franse francs.

Het onderwijs en de gezondheidszorg buiten beschouwing gelaten, werd met deze hulp in het geval van de Wayana een verregaande afhankelijkheid van goederen en Franse francs gecreëerd (zie ook het rapport W. & M.C. Zevenbergen 1992) en misbruik van bepaalde zaken – door de afwezigheid van zowel interne als externe controle – in de hand gewerkt. Bovendien was er sprake van sociale stratificatie binnen het dorp als gevolg van de uitbetaling in harde valuta en goederen, waarmee enkelen zich in korte tijd wisten te verrijken (zie ook 6.2.1). Ook in het binnenland als geheel onstonden er groepen die rijker waren dan anderen; de Wayana hebben hiervan zeker geprofiteerd. Bij toeval waren zij op het juiste moment op de juiste plaats. De Wayana beschouwden de hulp van het ZZG overigens als vanzelfsprekend; de overheid liet het immers afweten.

Een geheel andere zijde van het verhaal was dat deze steun Brunswijk extra macht gaf om solidariteit van de Wayana aan de Marowijne en Tapanahoni af te dwingen. Met de boot passeren langs Stoelmanseiland betekende voor de Wayana in de regel dat ze ‘tol’ moesten betalen. Dat kon in de vorm van vaten brandstof of balen rijst als ze vanuit Albina kwamen, maar betekende ook geweld en seksuele intimidatie en (incidentele) verkrachting van Wayanavrouwen. Zeker wanneer het Jungle Commando het vermoeden had dat de Wayana met Tucajanavertegenwoordigers hadden gesproken werden ze ‘gestraft’. Angst voor Brunswijk en zijn Jungle Commando was vanwege deze handelingen onder de Wayana zeker aanwezig, wat hun bewegingsvrijheid beperkte. Daardoor konden de Tucajana – die zich overwegend in de kuststreek ophielden – uiteindelijk ook minder invloed op de Wayana uitoefenen.<sup>61</sup> Brunswijk vertoonde zich zo nu en dan om strategische redenen in de Wayanadorpen en eiste loyaliteit. De Wayana konden door hun angst voor Brunswijk met het verschijnen van de Tucajanavertegenwoordiger Sabajo in Kawemhakan, ook niet veel anders dan deze man zo veel mogelijk negeren en er verder maar het beste van hopen.

Ondanks alles sprak Brunswijk de Wayana overigens wel tot de verbeelding. Verscheidene malen werd met enig ontzag aan hem gerefereerd als vergelijkbaar met de Wayana-oorlogsheld Kailawa (zie hoofdstuk 3) van weleer, door zijn junglegevechtstactieken en het gebruik van *boeien* en *obia*, magische middelen, in de strijd. Dat de Wayana dit zo nadrukkelijk stelden, geeft aan dat de Marronguerrillaleider Brunswijk in bepaalde zin dichterbij hun belevingswereld stond dan de Inheemse commandanten Thomas en Matto, bij wie zij verder nauwelijks of geen gevoelens hadden. De Wayana stonden en leefden in historisch en in geografisch opzicht te ver van hen vandaan.

---

<sup>61</sup> Een positie vergelijkbaar met die van de Aluku in het verleden.

### 7.3.3 Rond de verkiezingen van 1991

In december 1990 hadden de militairen opnieuw de macht gegrepen en de regering-Shankar afgezet. Nederland zette de ontwikkelingshulp weer stil. Onder internationale druk vonden in 1991 verkiezingen plaats (Price 1995: 449). De Tucajana waren in dat jaar ook op het politieke vlak actief. Zij stuurden voor de verkiezingen van 1991 een ‘Politiek raamwerk van de Tucajana Amazonas Suriname’ naar alle politieke partijen.<sup>62</sup> Dit begon met een preambule met vermelding van zes doelstellingen van de organisatie. Deze kwamen neer op het verenigen van alle Inheemse dorpen in één organisatie die zou opkomen voor de gemeenschappelijke belangen van alle Inheemsen; het waarborgen van de overleving (zowel fysiek als cultureel) van de Inheemsen als volk; het elimineren van de achterstand van de Inheemse bevolking; het verbeteren van de leef- en woonomstandigheden van de Inheemse bevolking; het ontwikkelen van eigen economische activiteiten en ten slotte een grotere controle van de Inheemsen op het burgerlijk bestuur binnen de desbetreffende gemeenschappen.

Na de preambule volgden vijftig eisen die betrekking hadden op algemene zaken, internationale binding, grondenrechten, politieke voorstellen, amnestie, sociaaleconomische ontwikkeling, werkgelegenheid, sociaal-culturele en maatschappelijke aspecten. De eerste algemene eisen betroffen de directe aanleidingen voor de acties van de Tucajana Amazonas, zoals het nietig verklaren van het Kourou Akkoord.<sup>63</sup>

Met betrekking tot de grondenrechten werd verwezen naar de ILO Conventie 169 en drong men aan op ratificatie.<sup>64</sup> De regering diende voorts voldoende grond aan de dorpsgemeenschappen in eigendom af te staan om voor ten minste drie generaties de bevolking de gelegenheid te bieden volgens hun cultuurpatroon te leven, waarbij rekening moest worden gehouden met de jacht- en visgebieden, religiegebonden gebieden en het systeem van *shifting cultivation*. Ook dienden alle concessies en gronduitgiften in de dorpsgebieden ongedaan gemaakt te worden. Overige eisen varieerden van een actief werkgelegenheidsbeleid ten behoeve van de Inheemsen door middel van een eigen instituut tot het beschermen van de natuur, beter openbaar onderwijs en medische zorg, herstel van infrastructuur enzovoorts (Molendijk & Boven 1995).<sup>65</sup> Uit dit programma bleek opnieuw dat de Surinaamse Inheemsen goed op de hoogte waren van de situatie van Inheemse volken in andere landen in de regio en van de ontwikkelingen binnen de Verenigde Naties.

De Nieuw-Frontcoalitie, een combinatie van ‘oude partijen’<sup>66</sup>, behaalde de overwinning (30 van de 51 zetels) in de verkiezingen van 1991. De NDP van Bouterse kreeg twaalf zetels. In december 1991 werd Ronald Venetiaan van de NPS gekozen tot president.<sup>67</sup> Iedereen in Kawemhakan stemde op het Democratisch Alternatief (DA’91) – een partij die voor vernieuwing stond en appelleerde aan de behoeften en wensen van intellectuelen en de

<sup>62</sup> In deze documenten noemden de Inheemsen zichzelf overigens voor het eerst zeer nadrukkelijk ‘Inheemsen’.

<sup>63</sup> Ook zou het besluit tot sluiting van het Coördinatiecentrum Inheemse Zaken ongedaan gemaakt moeten worden, zie Wekker et al. 1992.

<sup>64</sup> De ILO Conventie 169 inzake Inheemse en Tribale Volken in Zelfstandige Landen. Deze Conventie werd in 1989 aangenomen en betrof de herziening van Conventie 107 inzake Inheemse en Tribale Bevolkingen van 1957. Tot nu toe is Conventie 169 door zeventien landen, waaronder Nederland, ondertekend en geratificeerd. Zij trad op 5 september 1991 in werking. De Conventie bevat erkenning van de rechten van Inheemse en Tribale volken op hun eigen cultuur en bepaalt onder meer dat de verdragsstaten de rechten op de gronden die door Inheemse en Tribale volken traditioneel worden bewoond en gebruikt, moeten erkennen en beschermen (naar Donders 2002 in VN Forum 2002-2, p. 41-45). Opvallend is dat de ILO Conventie door dertien Zuid-Amerikaanse landen is geratificeerd (Assies 2003: 1). Suriname heeft de Conventie niet geratificeerd.

<sup>65</sup> Tot anno 2006 is van al deze eisen weinig terechtgekomen; nog altijd nemen ze een prominente plaats in de Inheemse politieke programma’s in.

<sup>66</sup> De coalitie bestond uit NPS, VHP, KTPI en SPA (Surinaamse Partij van de Arbeid).

<sup>67</sup> Aangezien het binnenland tien zetels levert, zijn de stemmen uit dit gebied essentieel.



middenklasse (Brana-Shute 1993: 7) – en wel met 86 stemmen. Blijkbaar had DA'91 een verhaal gepresenteerd tijdens haar bezoek aan het dorp dat de bevolking van Kawemhakan aansprak. De partij zou uiteindelijk met negen zetels in de Nationale Assemblée komen. Het bleef overigens bij dat ene bezoek aan Kawemhakan. De overige partijen kregen nul stemmen in het dorp. Uit deze cijfers valt op te maken dat voorafgaand aan de verkiezingen de Wayana kennelijk met elkaar bespraken op wie er werd gestemd.<sup>68</sup> Het stemgedrag geeft bovendien nadrukkelijk aan hoe de Wayana in de strijd en in de nationale politieke constellatie van dat moment stonden: neutraal, ontwijkend welhaast. Ondertussen liep wel iedereen in de NDP-shirts rond die ze als gift hadden ontvangen.

*Figuur 7.6 Aniwa met kasiripan in NDP-shirt*



*Foto: eigen collectie*

Enheid onder de Surinaamse Inheemsen was in politiek opzicht in elk geval niet verkregen, al hadden de Wayana wel sympathie voor bepaalde aspecten van de Tucajanabeweging. Maar ook de partij van Brunswijk, de Algemene Bevrijdings en Ontwikkeling Partij (ABOP), kreeg (toen) geen steun van de Wayana. In de meeste andere Inheemse dorpen, ook in de zuidelijke, zoals in het Triodorp Kwamalasamutu, boekte de NDP wel een forse winst (98,3 procent van de stemmen) tegenover de andere partijen. Brana-Shute schrijft hierover: ‘Deze consistentie in stemgedrag in de Kari’na dorpen verschafte de NDP twee van de tien zetels in de drie binnenlanddistricten [...]. Het is een interessante diagnose van politieke eenheid en pro-militaire alliantie met stemmen van de Kari’na voor de NDP’ (1993: 13-14).

De nieuwe regering-Venetiaan wilde een snel einde maken aan de binnenlandse oorlog en sloot op 8 augustus 1992 vrede met zowel het Jungle Commando als met de Tucajana Amazonas. Na de ondertekening van ‘het Akkoord voor Nationale Verzoening en Ontwikkeling’, gaandeweg het ‘Vredesakkoord’ (of ‘Lelydorpakkoord’<sup>69</sup>) genoemd, waren de

<sup>68</sup> Vijftig stemmen waren overigens ongeldig; waarschijnlijk konden enkele mensen niet omgaan met het systeem en wellicht bevonden zich hier ook nog enkele analfabeten tussen.

<sup>69</sup> Vernoemd naar de plaats Lelydorp, waar het Vredesakkoord werd gesloten.

## HOOFDSTUK 7

Inheemsen opnieuw hoopvol gestemd.<sup>70</sup> Zij verwachtten dat de overheid de ontwikkeling van het binnenland nu serieus ter hand zou nemen. Ook waren zij ervan overtuigd dat de grondenrechtenproblematiek politiek aan de orde zou worden gesteld.

Tabel 7.3 Stembusuitslagen van enkele stembureaus, 1991

<i>Politieke partij</i>	<i>Dorp</i>			
	Kwamalasamutu	Tëpu	Donderkamp	Apoera
NDP	342	38	114	178
Pendawalima				
Palu	1	4		
ABOP	2	3	4	
DA'91		33		4
NF		16	2	17
Ongeldig	3	37	7	14
<b>TOTAAL</b>	<b>348</b>	<b>133</b>	<b>127</b>	<b>214</b>

Bron: *Wekker et al. 1992: 83*

In 1992 arriveerde het Nationaal Leger samen met enkele strijders uit het Jungle Commando op Kawemhakan om de bevolking officieel op de hoogte te stellen van het Vredesakkoord. Om een en ander kracht bij te zetten werd de Surinaamse vlag gehesen bij het huis van granman Anapaikë.

*Figuur 7.7 Het Nationaal Leger en het Jungle Commando op het dorpsplein van Kawemhakan*



<sup>70</sup> Zie voor een bespreking van het Vredesakkoord met name Kambel & MacKay (1999: 120-132). Anno 2006 moet helaas worden geconstateerd dat er van de uitvoering van dit akkoord nog maar weinig terecht is gekomen.



*Foto's: eigen collectie*

Toen in Suriname met de ondertekening van dit verdrag de noodhulp overbodig werd, gingen de onderwijskrachten en gezondheidswerkers in het oosten van Suriname, die in dienst waren geweest van het ZZG, over naar het ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling (MINOV) en naar de Medische Zending, en werd hun salaris weer in Surinaams gulden uitbetaald.

Dit geld had ondertussen aan de Lawa geen enkele waarde meer. De onderwijsassistenten van Kawemhakan, met wie ik het dorpsschooltje voor veertig leerlingen ruim een jaar lang draaiende had gehouden, namen met het opdrogen van 'de noodhulp' allemaal ontslag. Geen van hen was bereid om voor Surinaams geld te werken.

Het helpen ontwikkelen van de eigen gemeenschap en er tegelijkertijd ook zelf, met name financieel, beter van worden, is sinds de binnenlandse oorlog definitief onlosmakelijk met elkaar verbonden, ook bij de Wayana en voor een deel bij de Trio.

Na de stopzetting van de noodhulp vielen scholen en poliklinieken in het zuidelijke Trio- en Wayanagebied in een diep gat. Niet lang daarna sloten Tëpu en Pileuwimë, naast Kawemhakan, de schooldeuren. Voor deze dorpen golden als redenen voor sluiting met name de beperkte infrastructuur, het gebrek aan bevoegde en voor onderwijstaken in deze gemeenschappen geschikte leerkrachten, de door migratie ontstane tekorten aan leerlingen en de toename van malaria. Allemaal directe gevolgen van de binnenlandse oorlog, die ook in enige mate golden voor Kawemhakan.

#### **7.4 Na de oorlog; Inheemse emancipatie**

Terugkijkend op de binnenlandse oorlog kan worden gesteld dat een nationaal proces van bewustwording onder de Inheemsen is ingezet. Sinds die oorlog en de strijd van de Tucujana is er sprake van de ontwikkeling van een Inheemse identiteit, een concept van zelfbewustzijn, met een breder draagvlak dan voorheen het geval was geweest. Daarbij staan grondenrechten en eigen ontwikkeling, en daarmee 'het' conflict met de Staat, centraal. Tussen 1986-1992 werden diverse 'non-gouvernementele organisaties' (ngo's) opgericht onder de Inheemse bevolking (Cirino 2001).

Ingegeven door hoop op verandering en zelfbewustzijn, maar in het verwoeste binnenland ook door bittere noodzaak, werden in dorpen (opnieuw) organisaties of stichtingen opgezet in een poging de ontwikkeling van het dorp in eigen hand te nemen. De initiatief-

nemers waren voornamelijk jongeren die de zaken in de dorpen anders wilden aanpakken dan de officiële en traditionele gezagsdragers tot dan toe hadden gedaan. Die ruimte was er wel tot op zekere hoogte, zeker door de chaos die was ontstaan in het binnenland.<sup>71</sup> Intellectuelen en jongeren vonden elkaar op dit punt.

Organisatievormen die vanuit Inheemsen zelf naar voren worden gebracht, zouden gestimuleerd en begeleid moeten worden, zo concludeerden collega-antropoloog Molendijk en ikzelf op basis van een onderzoek naar de positie van Inheemse(n) (vrouwen) in het Surinaamse binnenland in het begin van de jaren negentig (Molendijk & Boven 1995).<sup>72</sup> Ook de Wayana in Kawemhakan richtten in die periode een stichting op, vooral om de ontbrekende daadkracht van granman Anapaikë in de ontwikkeling van zijn dorp te ondervangen. De stichting kreeg de toepasselijke naam 'Ukukjai', 'ik zal het proberen'. Voorzitter werd Kesu, de voormalige rechterhand van de zendelingen op Kawemhakan.<sup>73</sup>

Als invloed van de Tucajanabeweging stelt Cirino (2001) dat de acties weliswaar hebben geleid tot erkenning van de Inheemse bevolking binnen de samenleving, maar niet tot emancipatie van die bevolking, omdat het slechts een kleine groep betrof die van de acties 'profiteerde'. Ik zou het accent anders willen leggen door te stellen dat er wel degelijk sprake was van emancipatie van een deel van de Inheemse bevolking, met name van de Inheemse bewoners van het kustgebied, wat heeft geleid tot een sterk(er) zelfbewustzijn.

Na het Vredesakkoord kwamen de ontwikkelingen in 1992 even in een stroomversnelling, met name door de Vereniging van Inheemse Dorpshoofden in Suriname (VIDS), die na de ondertekening van het akkoord was opgezet met als uitdrukkelijk doel het traditioneel gezag in de dorpen te herstellen. Daarnaast stonden zang, dans, kunst, artefacten, geschiedenis, het regenwoud en traditionele medicijnen in de belangstelling; vele aspecten van het Inheems-zijn. Ook ecotoerisme, met een gecombineerd aanbod van natuur en Inheemse cultuur, kwam op. Het Vredesakkoord werd uiteindelijk twee maanden vóór de herdenking van vijfhonderd jaar Columbus (12 oktober 1492-1992) gesloten; de koppeling tussen een terugblik op de resultaten van de Tucjanastrijd en de herdenking van vijfhonderd jaar Columbus lag voor de hand.

Het Surinaams museum organiseerde een '500 jaar herdenkings' tentoonstelling over de Inheemsen van Suriname. Bij de naar Surinaamse begrippen groots opgezette opening waren vele kopstukken uit de Tucjanabeweging aanwezig.<sup>74</sup> Bezig zijn met Inheemse cultuur of Inheems-zijn was opeens 'in'. Ondanks de herdenking van Columbus' invasie en de nadruk op de negatieve effecten van zijn komst op de oorspronkelijke bevolking van de Amerika's, heerste er door alle aandacht een soort vreugderoes.

In de jaren negentig kwam uit de voormalige Raad van Acht de Organisatie van Inheemsen Suriname (OIS) voort. Daarnaast werd het Inheemse vrouwen netwerk Sanomaro Esa opgericht (zie Kambel 1997). Deze organisaties en de VIDS, die alle min of meer uit de strijd voortkwamen, hebben zich intussen verder geprofessionaliseerd. Zij zetten in op

<sup>71</sup> Brana-Shute (1993: 9) beoordeelt de ruimte die de jongeren kregen door het gebrek aan krachtig Inheems leiderschap als negatief. 'Hence, [...] we are left with a leader who has no real, operational power but rather a loose and amorphous influence [...]. As a consequence there is [...] a great deal of social and political space available where Carib individuals can select from numerous behavioral options and alternatives.' En zo concludeert hij onomwonden: 'It is precisely this space that has allowed for the emergence of, and is being exploited by, the Tukuyana Amazonas [...]' (1993: 9).

<sup>72</sup> Het onderzoek werd uitgevoerd in opdracht van de Nederlandse ambassade te Paramaribo in 1993. De gegevens zijn gepubliceerd in de reeks *Surinaamse Verkenningen* van de Universiteit van Amsterdam (1995) en een samenvatting in het Surinaamse tijdschrift *SWI-forum* (1994).

<sup>73</sup> Meer dan tien jaar later zou Kawemhakan een nieuwe stichting oprichten (zie hoofdstuk 8).

<sup>74</sup> Een groot Inheems gemeenschapshuis met bladerdak stond in de tuin van het museum opgesteld en de complete Inheemse collectie was uitgestald. Ook het Volkenkundemuseum, nu Wereldmuseum van Rotterdam, sloot min of meer aan op wat er in Suriname gaande was, al ging het tijdens de tentoonstelling in Rotterdam niet alleen over Inheemsen. Ik verzamelde zelf het materiaal van de Wayana voor de tentoonstellingen in Suriname en in Rotterdam.

dialog, op scholing binnen hun eigen gelederen en op verbreding van de discussie door het opzoeken van internationale fora en buitenlandse donoren. Voor het realiseren van regionale ontmoetingen, in het kader van de herdenking van vijfhonderd jaar Columbus in 1992, werden netwerken gesmeed en ideeën gevoed (zie ook Assies 2003: 2-3). Die contacten en ideeën kwamen in Suriname in vruchtbare bodem terecht; opnieuw haakten de Inheemsen in op regionale processen, met name op veranderingen die zich in Ecuador voltrokken, waar de *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) is gevestigd: één van de sterkste Inheemse organisaties van Zuid-Amerika en hoofdkwartier van het regionale Inheemse Amazonen netwerk de Coica (zie voor Ecuador ook Assies 2003: 13-15). De relatief goedgeschoolde bewoners van het Kari'nadorp Galibi aan de monding van de Marowijne en directe omgeving, en Inheemsen uit Paramaribo, liepen hierbij opnieuw voorop. Enkele Kari'na, met name Nardo en Josee Aloema van de OIS, reisden intensief tussen Quito en Paramaribo. In 2000 ontstond in Suriname de Amazone Partij Suriname (APS), een nieuwe Inheemse partij.

De emancipatie van Inheemsen en de professionalisering van Inheemse organisaties hebben op hun beurt ook weerslag gehad op de Inheemsen in het zuiden. Toch is de kloof tussen bovenlandse en benedenlandse Inheemsen nog altijd groot.<sup>75</sup> De verschillen in opleiding, taal, historie en etnogenese, alsook de totaal andere sociaal-culturele en economische context van waaruit men zaken analyseert en behoeften definieert, vormen belangrijke obstakels in de onderlinge communicatie en aanpak van dé Inheemse problematiek.<sup>76</sup> De grondenrechtenkwestie en de marginale positie van de Inheemsen in de nationale context zullen echter een vaste plaats gaan innemen op hun gezamenlijke agenda (zie paragraaf 7.4.2).

De traditionele politieke partijen leken geen lessen te hebben getrokken uit de binnenlandse oorlog. De regeringsleiders keerden na beëindiging van de oorlog terug naar de orde van de dag. Zij verwezen voor binnenlandse kwesties naar de Raad voor de Ontwikkeling van het Binnenland (ROB) in oprichting en voor de financiering van projecten en activiteiten naar het vanuit de verdragsmiddelen gevoede Fonds Ontwikkeling Binnenland (FOB).<sup>77</sup> Het binnenland werd niet geïntegreerd in de nationale politiek, maar behield zijn 'status aparte'. Daardoor kreeg het niet de strategische aandacht die het nodig had. Men beseftte wel dat er met het binnenland rekening gehouden moest worden, maar het bleef op de tweede plaats komen. De achtergestelde positie bleef daarmee aangeduid worden als een koloniale erfenis, waarmee de regering in Paramaribo geen raad wist. Niet eerder dan bij de verkiezingen van mei 2005 wisten de zogenaamde binnenlandpartijen drie ministerszetels in de wacht te slepen, waarmee er weer perspectief op verandering kwam.<sup>78</sup>

#### *7.4.1 Ontwikkeling van het binnenland*

Vlak voor de totstandkoming van het Vredesakkoord werd in juni 1992 het Raamverdrag inzake 'Vriendschap en Nauwere Samenwerking' tussen Nederland en Suriname onderte-

<sup>75</sup> Zo heeft de meerderheid van de inwoners in de zuidelijke Inheemse dorpen nog nooit van de OIS gehoord. VIDS en Sanomaro Esa opereren wel meer aan de basis, mede dankzij hun radiosysteem waarop twintig dorpen zijn aangesloten, waaronder Kawemhakan en de andere Wayana- en Triodorpen.

<sup>76</sup> De BO van de zuidelijke Inheemse dorpen merkte in juli 2004 op dat de VIDS weinig aandacht heeft voor de specifieke problemen van de bovenlandse Inheemsen. Het gebrek aan financiële middelen en capaciteit (gebrek aan menskracht) zou hieraan mede debet zijn. De VIDS is afhankelijk van donaties van buitenlandse organisaties, terwijl charters naar het zuiden kunnen oplopen tot 2.000 dollar per vlucht. De VIDS heeft de 'zorg' over zo'n veertig dorpen en beschikt pas sinds 2004 over een professioneel secretariaat met drie stafmedewerkers.

<sup>77</sup> De ROB, opgericht om de punten uit het Vredesakkoord uit te voeren en te monitoren, heeft nooit gefunctioneerd. Telkens bleek er op diverse punten onenigheid te bestaan tussen de partijen: de overheid, de Marrons en de Inheemsen. Voor meer informatie over de ROB verwijs ik naar Cirino 2001; Kambel & MacKay 1999; Kambel 2002.

<sup>78</sup> De zogenaamde binnenlandpartijen, de A-combinatie onder leiding van Ronnie Brunswijk.

kend.<sup>79</sup> Er was veel te doen in Suriname zo vlak na de oorlog. Het binnenland was nog verder achteropgeraakt, bepaalde regio's verkeerden in een isolement, veel was verwoest, mensen hadden geleden. De binnenlandse bevolking had bovendien aangetoond in staat te zijn de rest van het land te kunnen beïnvloeden. Voor het eerst sinds lange tijd leek zij weer een factor om rekening mee te houden.

Het Raamverdrag maakt expliciet melding van de wederopbouw en ontwikkeling van het binnenland.<sup>80</sup> Veel zaken moeten weer vanaf de bodem worden opgebouwd. Het Nederlandse ministerie van Buitenlandse Zaken (1998: 51) stelt in dit verband:

‘Gezien de schade die de oorlog in het binnenland had aangericht en het belang van de inzet van natuurlijke hulpbronnen bij de ontwikkeling van Suriname, genoten het herstel en de versnelde ontwikkeling van het binnenland hoge prioriteit.’

Een sectormissie vanuit Nederland moest eind 1991 al de aanzet geven voor een beleidskader voor deze ontwikkeling. In opdracht van de toenmalige minister voor Ontwikkelingssamenwerking Pronk arriveerden de consultants W. & M.C. Zevenbergen. Hun al even aangehaalde rapport (1992) presenteerde richtlijnen voor een gewenste ‘self-sustainable’ ontwikkeling van het Surinaamse binnenland met als hoofddoelstelling de opbouw van geïntegreerde en zelfbestendige rurale economieën. Maar deze consultants, met overwegend Afrika-ervaring, begrepen de Surinaamse context niet, zo heeft menig Surinamedeskundige na afloop gesteld.<sup>81</sup> Ook in onze eigen bespreking (Molendijk & Boven 1995) wezen wij erop dat de consultants weinig notie hadden genomen van de specifieke Surinaamse context.

Belangrijk punt van kritiek van de Inheemsen zelf op het rapport was dat het voorbijgaan aan de gewenste (meer) autonome ontwikkeling van de binnenlandse gemeenschappen, de oplossing van de grondenrechtenkwestie en andere zaken die uit de binnenlandse strijd naar voren waren gekomen. Ook meer in het algemeen ging het voorbij aan de specifieke oorzaak van de achtergestelde positie van het binnenland op dat moment; namelijk de binnenlandse oorlog. Met het rapport zelf kon niet veel gedaan worden, al gebruikte Nederland de bevindingen eruit – zoals de geconstateerde hulpafhankelijkheid in Oost-Suriname als gevolg van het noodhulpprogramma – als argument om de noodhulp met enige voortvarendheid af te bouwen. Die afhankelijkheid had ik voor de Wayana overigens ook zelf geconstateerd (zie paragraaf 7.3.2).

Na het ondertekenen van het Vredesakkoord verhoogde Nederland het bedrag bestemd voor de wederopbouw van het binnenland van NLG 25 miljoen naar NLG 50 miljoen.<sup>82</sup> Er kwam daarmee een enorm geldsbedrag beschikbaar zonder dat een goede analyse van de situatie was gemaakt en zonder dat men in Suriname zelf wist waarmee te moeten beginnen. Een breed gedragen beleidskader voor de wederopbouw en ontwikkeling van het binnenland was onontbeerlijk. André Brands, voormalig coördinator van het ZZG in St. Laurent du Maroni, intervenieerde. Samen met de Stichting Planbureau Suriname (SPS) en de sociaal-geograaf Ortwin Kemble, die ook in het vluchtelingenwerk van de UNHCR betrokken was geweest, werd een (concept)beleidsnota Binnenland geschreven. Het einddoel van de binnenlandontwikkeling was ‘te geraken tot geïntegreerde zichzelf bestendige

<sup>79</sup> Ministerieel overleg in november 1991 te Bonaire met Nederland leidde tot het besluit nauwer samen te werken op het gebied van economische ontwikkeling, versterking van de rechtsstaat en democratie, alsmede op het gebied van de misdaadbestrijding. Het Raamverdrag voorzag in een verdere uitwerking van hetgeen in 1991 op Bonaire was bereikt.

<sup>80</sup> Artikel 3; *Tractatenblad van het Koninkrijk der Nederlanden*, jrg. 1992, no. 3, p. 4.

<sup>81</sup> Gesprek met André Brands, Paramaribo, 2000.

<sup>82</sup> Er werd geen termijn voor de besteding ervan afgesproken.



rurale economieën'. De invloed van het rapport van de consultants W. & M.C. Zevenbergen sijnpele nog wat door, maar daarmee hield het ook op.<sup>83</sup>

Deze beleidsnota was duidelijk zeer sterk op Oost-Suriname gericht, getuige de vier fasen van noodhulp, hervestiging van de vluchtelingen, rehabilitatie van de infrastructuur en vervolgens ontwikkeling (zie Molendijk & Boven 1995). Het ontwikkelen van het beleidskader voor het binnenland liep inderdaad parallel met de terugkeer van 9.000 vluchtelingen vanuit St.Laurent du Maroni naar Suriname eind 1992, begin 1993. Naast de zogeheten *crash*activiteiten die de directe noden moesten lenigen, zou per gebied een inventarisatie gehouden worden. De uitkomst daarvan was het voorstel om via streekontwikkelingsplannen aan de verdere ontwikkeling te werken. Het FOB was hiermee een feit.<sup>84</sup>

Bij het opstellen van de streekontwikkelingsplannen ging de aandacht vooral uit naar het Marowijnebekken, het Tapanahonigebied, Oost-Suriname, Brokopondo en Pokigron, allemaal gebieden waar met name – grote aantallen – Marrons woonden. Misschien waren er te weinig mensen om de aandacht goed te kunnen verspreiden over het gehele binnenland, zo stelde het voormalig lid Brands van de Commissie Ontwikkeling Binnenland, de commissie die bepaalde welke projecten werden goedgekeurd of niet, tijdens de evaluatie van het functioneren van het FOB (Van Woersem et al. 2000). Feit is dat bepaalde gebieden – en daardoor bepaalde etnische groepen – geheel buiten beschouwing zijn gebleven, waaronder West-Suriname en het Lawagebied.<sup>85</sup>

Van de toegezegde NLG 50 miljoen voor het binnenland was op het moment dat de relatie tussen Nederland en Suriname opnieuw bekoelde, in 1993, slechts NLG 8 miljoen besteed.<sup>86</sup> Het FOB had de achterstand van het binnenland tegenover de rest van Suriname niet weten te verkleinen. Tot halverwege 1993 werd alleen gewerkt aan herstel van wat er voor de binnenlandse oorlog was geweest, het kustgebied ontwikkelde zich tegelijkertijd weer verder. Het uiteindelijke doel, namelijk zelfbestendigende rurale economieën in het binnenland, werd niet gehaald. Juist omdat de levenssituatie van de binnenlandbewoners zo sterk was veranderd vanwege de binnenlandse oorlog.<sup>87</sup>

Ondanks de eerste positieve tekenen rond 1992 trad geen structurele verandering op in de status en positie van de Inheems in de nationale samenleving. Ook Brana-Shute concludeert in dat jaar dat de 'American Indians [are] ranked on the bottom of Suriname's neo-colonial status hierarchy and it is there that they remain today' (1993: 14). De implementatie van het Vredesakkoord vond niet plaats; de instelling van het ROB kwam niet van

<sup>83</sup> Zie ook Van Woersem et al. 2000.

<sup>84</sup> 'In 1993 volgde het Fonds Ontwikkeling Binnenland, speciaal opgezet om snel en op flexibele wijze uitvoering te geven aan projecten met een maximum van NLG 500.000 per activiteit [...]. In 1995 [...] gold een maximum van NLG 600.000 per activiteit' (Ministerie van Buitenlandse Zaken 1998: 51).

<sup>85</sup> Als enige project dat onder de zuidelijke Inheems is uitgevoerd in het kader van de eerste fase van het FOB geldt het zonne-energiepilotproject van het Triodorp Kwamalasamutu. Overigens was dit een schoolvoorbeeld van een top-downbenadering; buitenstaanders meenden dat zonne-energie dé oplossing zou zijn voor het energieprobleem in dit dorp. Later bleek dat de lokale kennis absoluut ontoereikend was voor een dergelijk hightechproject, zodat er van onderhoud geen sprake kon zijn (evenmin van buitenaf door de zeer geïsoleerde ligging en dus hoge transportkosten). Het is een wonder dat de lampen het toch nog ongeveer drie jaar hebben gedaan voordat het weer volledig duister werd in dit Triodorp.

<sup>86</sup> In juli 1993 liet de Nederlandse regering weten het niet zinvol te achten verdragsmiddelen beschikbaar te stellen ter versterking van de Surinaamse economie zolang geen Structureel Aanpassingsprogramma (SAP) was opgesteld dat door een onafhankelijke monitor in uitvoering was genomen. De financiële steun aan Suriname werd grotendeels stopgezet.

<sup>87</sup> Uit het evaluatieonderzoek uitgevoerd in augustus/september 2000 bleek dat de kennis van de diverse deskundigen voor het merendeel ontoereikend was voor de specifieke situatie in het binnenland, dat de duurzaamheid niet was gehaald, en dat er te veel was gewerkt met een top-downbenadering waarbij buitenstaanders, niet de doelgroep dus, beslissingen namen met als gevolg dat de gemeenschappen zich niet betrokken of verantwoordelijk voelden voor de projecten. Uitzonderingen hierop vormden de projecten die onder het beheer van enkele grote in het binnenland werkzame ngo's waren uitgevoerd (Van Woersem et al. 2000). Sinds november 2004 is het FOB opnieuw operationeel.

de grond en rond de grondenrechtenkwesie en regeling van het concessiebeleid werd niets ondernomen. Ondertussen was het traditioneel gezag tanende en leidde de afwezigheid van bestuur en politie in het binnenland tot moreel verval.

In de jaren negentig werd uitverkoop gehouden in het bos. Grote multinationals werden binnengehaald, zoals Musa (in West-Suriname en op de savannegordel) en Berjaja aan de Boven-Suriname. Dit heeft een heftige reactie teweeggebracht bij de Inheemsen en Marrons. In 1995 werd rond dit thema een grote algemene vergadering voor vertegenwoordigers van het binnenland, een *Gran Krutu* georganiseerd in het Saramakaans dorp Asindonhopo aan de Boven-Suriname (zie Kambel & MacKay 2003; Kambel 2002). Het was de eerste keer dat Inheemse en Marronleiders van alle groepen in het binnenland bij elkaar kwamen.

In mei 1996 vonden er weer verkiezingen plaats in Suriname. De NDP werd nu met zestien zetels de grootste partij in de Nationale Assemblee. Op 4 september werd Jules Wijdenbosch van de NDP gekozen tot president. Het jaar daarop kondigde Nederland vanwege strubbelingen met Suriname opnieuw een committeringsstop af (Buddingh' 1999: 384-385). Desondanks is er in de jaren negentig het een en ander gebeurd op het gebied van ontwikkeling. Dat had zeker te maken met de nieuwe wind die door Suriname waaide. Bovendien had de stopzetting van de Nederlandse ontwikkelingshulp onder Wijdenbosch (1996-2000) als positief effect een diversificatie van donoren.

Een internationale organisatie die begin jaren negentig haar aandacht richtte op Suriname was Unicef.<sup>88</sup> Andere internationale donoren zouden volgen. Dat er vanuit deze organisaties in het algemeen meer ontwikkelingsactiviteiten worden uitgevoerd onder de Marrons dan onder de Inheemsen zal niet verbazen. De groep Marrons was eens te meer na de binnenlandse oorlog politiek interessanter vanwege de grotere populatie; in de jaren negentig ging het in totaal om ongeveer 45.000 personen, tegenover 10.000 Inheemsen. In 2003 wordt overigens al melding gemaakt van 60.000 Marrons tegenover 10.000 Inheemsen (International Work Group Indigenous Affairs 2003: 109) en de census van 2005 noemt 72.000 Marrons tegenover 18.000 Inheemsen. Ook de verschillen in 'volksaard', en daarmee toegankelijkheid, zouden volgens ontwikkelingsdeskundigen te maken hebben met de voorkeur voor Marrons.<sup>89</sup> Daarnaast speelden factoren als tijdgebrek binnen de korte tijdsperiode van een (buitenlandse) missie, een te kleine doelgroep, de hoge vliegkosten maar ook bijvoorbeeld haalbaarheidscriteria<sup>90</sup> telkens een belangrijke rol in de besluitvorming om de zuidelijke Inheemsen niet bij de studies of programma's te betrekken.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Hoewel het volgens de Unicefcriteria eigenlijk te goed ging in Suriname – er was sprake van weinig ondervoeding en relatief weinig kindersterfte – was de naoorlogse situatie in het binnenland toch reden om met enkele *feasibility studies* en pilotprojecten te beginnen; met een nadruk op kinderen en vrouwen, alfabetisering en gemeenschapontwikkeling.

<sup>89</sup> Zo werden Wayana of Trio in vergelijking met Saramaka beschreven als: 'rustig, bescheiden, stil, teruggetrokken, weinig expressief, individualistisch, moeilijk te begrijpen, onverstaaanbaar' (vergelijk tabel 5.3 waarin de eigenschappen van een 'goede Wayana' worden opgesomd. Saramaka daarentegen werden expressief genoemd, dynamisch, collectief, assertief en verstaanbaar. Niet vreemd dat een buitenstaander eerder geneigd is iets met Marrons te gaan doen. Toen ik de Medische Zending in 2001 vroeg wat er met het adviesrapport over std/hiv/aids met betrekking tot Marrons en Inheemsen (Terborg & Boven 1999), in het binnenland werd gedaan, kwam als antwoord dat er wel activiteiten plaatsvonden onder de Marrons, maar niet onder de Inheemsen van het zuiden en westen. Gevraagd naar de reden stelde men dat 'de Inheemsen zo ongrijpbaar zijn. De ene keer wonen ze hier, de andere keer daar. Je krijgt er geen vat op. Bovendien kan je niet met ze communiceren.'

<sup>90</sup> Eind jaren negentig introduceerde de VN-groep de *sustainable livelihood* (SL)-benadering in Suriname. Analyse van de *site-selection*criteria (Unifem/Unicef 2000), bevestigde dat bovenlandse Inheemsen in ontwikkelingsprogramma's per definitie buiten de boot vallen. Vele facetten die de Wayana-identiteit bepalen, zoals hun taal en sociale structuur, in combinatie met de geïsoleerde ligging van hun leefgebied, werken uiteindelijk tegen hen, althans als het gaat om het vinden van ondersteuning door donoren. Zie over *sustainable livelihood* in Amazonia ook Hall 1992: 122-127.



In deze periode was er zeker aandacht voor het binnenland – problemen werden geïventariseerd en erkend, over oplossingen werd nagedacht en gediscussieerd – maar toch was er opnieuw geen sprake van een structurele verbetering. De Surinaamse overheid deed nauwelijks iets met de studies en aanbevelingen van de diverse ontwikkelingspartners. Tegelijkertijd trad er een soort moedeloosheid op in de binnenlandse gemeenschappen zelf. Waar velen in de jaren tachtig en begin jaren negentig nog enthousiast stichtingen en verenigingen oprichtten, taande dit enthousiasme tegen het einde van het millennium. Veel activiteiten hadden slechts een kortdurende verlichting gebracht en waren bovendien (vanwege de stemmen) politiekgedreven.

Ontwikkelingsprojecten, vaak een proces van lange adem en collectief van aard, vormden nog nauwelijks een alternatief voor de betrokkenen. Velen – met name de Inheemsen van dorpen op de savannegordel en Marrons – hebben sinds de binnenlandse oorlog besloten hun heil in Paramaribo te zoeken, zonder daarvan overigens veel beter te worden.<sup>92</sup> De diverse ontwikkelingsperspectieven hadden bovendien geen oog voor de specifieke aard van Inheemse gemeenschappen: de visies sluiten niet aan op de Inheemse leefwereld. In de hoofdstukken 5 en 6 is besproken dat ‘individualisme’, ‘reciprociteit’, ‘onafhankelijkheid’ en ‘verwantschap’ basisbegrippen zijn in een Inheemse gemeenschap. Samenwerken met niet-bloedverwanten kan (en heeft vaak) spanningen of conflicten tot gevolg hebben, situaties die men logischerwijze liever mijdt.

Individualistisch zijn betekent in de Inheemse context dat je je met niemand en/of niets bemoeit, zeker niet buiten je eigen directe familiekring. Begrippen als ‘gemeenschapszin’, of ‘gemeenschapontwikkeling’, of ‘collectiviteit’ (wellicht ook collectieve rechten op grond) zijn binnen deze context geen passend concept, net zomin als ‘zelfwerkzaamheid’. ‘Zelfwerkzaamheid’ en ‘eigen verantwoordelijkheid’ druisen (voorlopig) bovendien geheel in tegen de afhankelijkheidsrelatie zoals die is gecreëerd en in stand gehouden door de Surinaamse overheid in relatie tot de binnenlandse gemeenschappen over de afgelopen eeuwen – de overheid had zich immers de taak toegeëigend voor het binnenland ‘te zorgen’. De mensen zijn zich hiervan terdege bewust en spelen hierop, logischerwijze, in; zij wijzen de overheidsfunctionarissen en politieke partijen op hun plicht voor de binnenlandgemeenschappen te zorgen.

#### *7.4.2 Grondenrechtenproblematiek*

Het jarenlange gebrek aan aandacht en economische ontwikkeling heeft tot gevolg gehad dat illegale activiteiten de ruimte hebben gekregen, zoals al genoemd in relatie tot de houtkap. In het binnenland ontwikkelde zich een tendens om voorkeur te geven aan samenwerking in de illegale *biotrade* (handel in levende have of goed, met name dieren) of bijvoorbeeld in de goudindustrie of drugshandel, aangezien dat op korte termijn en bovendien op individuele basis geld oplevert, zonder voorwaarden of verplichtingen.<sup>93</sup> De Wayana zochten binnen dit aanbod hun eigen weg. Of zij werden gevonden door anderen. In het Lawa-gebied hebben dierenhandelaren, houtkappers en goudzoekers en andere ‘hosselaars’ hun weg naar de Wayana gevonden. Bij gebrek aan opleidingsmogelijkheden of alternatieve werkgelegenheid grepen de Wayana in de jaren negentig het aangeboden aan om er zelf, op korte termijn, op onderhandelde voorwaarden, beter van te worden (zie verder hoofd-

<sup>91</sup> De Inheemsen van het kustgebied en de savannegordel wisten wel enkele projecten binnen te halen, zoals Mata, Apera, Galibi, Powaka en Casipora, met een nadruk op vrouwen, landbouw en drinkwater.

<sup>92</sup> Hiermee ontstaan woonwijken naar etniciteit, waar groepen Inheemsen of Marrons wonen, zoals Latour en Flora aan de zuidelijke rand van Paramaribo (zie ook De Bruijne & Schalkwijk 2005).

Wayana en Trio geven nadrukkelijk de voorkeur aan hun eigen woongebied boven Paramaribo; de kosten voor levensonderhoud en de beperking van hun vrijheid en onafhankelijkheid, weerhouden hen van migratie naar de stad of het kustgebied.

<sup>93</sup> Zie over de informele economie in Suriname De Vries Robbé 2004, 2005.

stuk 8). Wellicht valt ook deze pragmatische, maar ook bewuste opstelling te benoemen als resultaat van het emancipatieproces dat zich onder alle binnenlandbewoners heeft voltrokken. Tegelijkertijd past het in het Inheemse concept van vernieuwing.

Gevolg was dat er een bredere bewustwording ontstond rond de grondenrechtenproblematiek in de dorpen; vele werden daarmee in de praktijk heel direct geconfronteerd bij de invasie van grote multinationals of anderen die zich met name richtten op de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen. Daarnaast had de verdere professionalisering van Inheemse organisaties had als resultaat dat er steeds meer aandacht kwam voor de Surinaamse kwestie vanuit de internationale politiek. De OIS was al sinds de jaren negentig aangesloten bij de Coica, het regionale netwerk van de Amazone en participeerde in de VN-Werkgroep voor Inheemse volken in Genève. De situatie van Inheemsen (en Marrons) in Suriname (en in de Guyana's als geheel), zoals die in de jaren negentig in internationale documenten werd gepresenteerd, was opnieuw – in 1972 had de antropoloog Kloos immers de slechte positie van de Inheemsen in Suriname en Guyana al aangekaart (in Dostal 1972: 343-358) – verre van positief: ‘indigenous and tribal peoples are facing substantial threats to their rights, environments and cultural integrity’ (International Work Group for Indigenous Affairs 2003: 109).

Bepalend voor die positie is nog altijd de onopgeloste grondenrechtenproblematiek. ‘Suriname is het enige land op het Westelijk halfrond dat de rechten van inheemse volken op bezit en gebruik van grond en territorium niet erkent’ (International Work Group for Indigenous Affairs 2003: 109-110). Zonder titel op grond zijn de Inheemsen en Marrons de speelbal van anderen: formeel is het land dat zij bewonen eigendom van de Staat. De Staat kan deze grond in concessie geven aan particulieren. Er zouden nadien nog vele teksten van soortgelijke strekking volgen.

Trok president Wijdenbosch zich in 2000 deze internationale kritiek op Suriname inzake de positie van Inheemsen en Marrons aan? Wilde hij de rust laten weerkeren? Had hij wél lessen getrokken uit de binnenlandse oorlog en zag hij in dat zolang de grondenrechtenproblematiek niet is opgelost de ongelijke machtsrelatie tussen het kustgebied en het binnenland tot onvrede en dreiging zal blijven leiden? Of handelde hij puur vanuit politieke motieven, met de verkiezingen van 2000 in aantocht?

Hoe dat ook zij, de president ondernam een poging een doorbraak in het eeuwenoude conflict te bewerkstelligen. In 2000 organiseerde hij de zogenoemde Boslanddagen, waar de grondenrechtenproblematiek prioritair op de agenda stond. De eerste zitting besloeg meteen een heel weekend: 17, 18 en 19 februari 2000.<sup>94</sup> Wijdenbosch, zo stelde hijzelf, wilde in één weekend de grondenrechtenkwestie voor eens en altijd oplossen. Maar uit veel zaken bleek tijdens dat eerste weekend dat hij te licht over de kwestie dacht en niet goed was voorbereid, of niet goed geïnformeerd, waarmee hij weinig respect afdwong.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Alleen het traditioneel gezag van de Marrons en van de zuidelijke Inheemse dorpen was uitgenodigd. Het traditioneel gezag van de Inheemsen uit het kustgebied (Kari'na en Arowak) niet, noch de VIDS of Inheemse organisaties als de OIS en Sanomaro Esa. Zij verschaften zich toch toegang tot de zaal. Ikzelf was als observator aanwezig.

<sup>95</sup> Herhaaldelijk refereerde hij bijvoorbeeld aan de bovenlandse Inheemsen met ‘bovenwindse Indianen’, alsof het om een volk van de Antillen ging.

Wijdenbosch deed de aftrap door een eerste aanbod van een economische zone rond de dorpen van vijf á tien kilometer voor te leggen.<sup>96</sup> ‘Gelukkig zijn de boslanddignitarissen niet in één weekend te vangen’, zo schreef ik in mijn aantekeningenschrift.<sup>97</sup>

De dignitarissen gaven aan over het voorstel te moeten nadenken, om dan in het weekend van eind maart terug te komen voor een beslissing. Zij wilden eerst overleg voeren met hun achterban in de dorpen. Wel werd besloten dat voortaan elk derde weekend van februari een *busikondredei* zou worden gehouden. Het bleef overigens alleen bij een besluit.

Het vervolg op de eerste *busikondredei* vond plaats op 31 maart en 1 april 2000. Opvallend was dat Inheemse organisaties zoals de VIDS nu wel als *stakeholders* werden erkend. Een groepje Wayana was opnieuw van de partij. Na een heel weekend van overleg ondertekenden op 1 april 2000 de meeste van de betrokken partijen op het kabinet van de president een basisoriëntatieovereenkomst, ook wel protocol genoemd. De bijeenkomst die daaraan was voorafgegaan, had zich gekenmerkt door verwarring, onduidelijkheden, manipulatie, achterdocht en chaos. Taalproblemen, verschillen in belevingswereld en in opleidingsniveau waren daarvan de oorzaak (zie ook Carlin & Boven 2002: 41). De Marrons protesteerden nauwelijks tegen de voorstellen, wat zeker te maken had met politieke allianties.<sup>98</sup>

De Marrons gaven wel aan, daarin ondersteund door de Inheemsen, niet verder te kunnen onderhandelen op basis van het eerdere voorstel van een afbakening van vijf tot tien kilometer. Zij legden uit dat aan de natuurlijke begrenzing van hun gebied, zoals dat met de Nederlanders ten tijde van de respectievelijke vredesverdragen met hen was overeengekomen, moest worden vastgehouden. Het enige wat de president overnam, was de natuurlijke begrenzing van de gebieden (zie Kambel & MacKay 2003).

Tijdens de pauzes vonden tussentijdse beraadslagingen plaats waarbij door de regering aangestelde personen, zoals oud-minister van Regionale Ontwikkeling Vreedzaam en oud-districtscommissaris Libretto om beurten bij de groepjes gingen zitten en de Inheemsen aanzetten tot goedkeuring van de voorstellen. Ook de president zelf mengde zich onder de aanwezigen en richtte zich zelfs tot de aanwezige Wayana.

Ik was getuige van een trieste gang van zaken, waarbij misbruik werd gemaakt van de onwetendheid en verwarring bij de betrokkenen. Tijdens de overlegmomenten zaten de Wayana en Trio apart van de Inheemse organisaties OIS en Sanomaro Esa.<sup>99</sup> De discrepan-

<sup>96</sup> De Triogranman Asongo diende hem van repliek door te stellen dat hij niet als een schildpad, maar als een tijger jaagt en dat hij binnen de beperking van het gebied voorgesteld door Wijdenbosch geen prooi zou kunnen vinden. Tijdens de workshop werd duidelijk dat granman Asongo ten behoeve van de onderhandelingen over deze kwestie door president Wijdenbosch was aangesteld als granman van alle bovenlandse Inheemsen, of zelfs van *alle* Inheemsen, zo werd in de zaal gefluisterd. Vandaar het eerdere, aan het *busikondredei* voorafgegaane bezoek van de president aan het Triodorp Kwamalasamutu. Veel niet-Inheemsen vonden het overigens een normale zaak dat granman Asongo door de president als vertegenwoordiger van de Inheemsen was aangewezen; tekend voor hun onbegrip van binnenlandse bestuursaangelegenheden (zie ook Carlin & Boven 2002: 41).

<sup>97</sup> Van Kawemhakan waren Ipomadi, granman Anapaikë, Alampia (de ouderling van het World Team), *basya* Sintaman en kapitein Aputu aanwezig. Door het ministerie van Regionale Ontwikkeling waren alle Wayana en Trio overigens ‘fatsoenlijk’ aangekleed; alle mannen waren gekleed in pak. Op zaterdagavond 18 februari werd een receptie gegeven in het paleis op het Onafhankelijkheidsplein. Zondag 20 februari werd besteed aan een bezoek aan ‘de bruggen’ die door Wijdenbosch waren gebouwd, en aan de onderneming Staatsolie. En zo kreeg het geheel toch nog een politieke boodschap. Granman Anapaikë, Sintaman en Alampia waren enorm onder de indruk. Alle mensen uit het binnenland verbleven overigens in Lelydorp, op enige afstand van de stad. Vervoer was gereguleerd. De Wayana maakten me duidelijk dat gasten niet zomaar ergens naartoe mochten gaan. Blijkbaar waren de organisatoren bang voor beïnvloeding door derden.

<sup>98</sup> Zo was vertegenwoordiger Aboikoni van de Saramaka namelijk actief binnen DNP-2000, de partij van president Wijdenbosch.

<sup>99</sup> De OIS en Sanomaro Esa zijn stichtingen naar Surinaams recht. De VIDS is een organisatie van het traditioneel gezag en heeft bewust ervoor gekozen geen rechtspersoonlijkheid op basis van het Burgerlijk

tie tussen Kari'na en Arowak aan de ene kant en de Wayana en Trio aan de andere was overduidelijk; er waren communicatieproblemen en de Kari'na leken geïrriteerd over het feit dat de Trio en Wayana niet meer begrepen waar het nu precies om ging.

*Figuur 7.8 President Wijdenbosch te midden van Wayana*



*Foto: eigen collectie*

Eén en ondeelbaar, het motto van de Tucujanabeweging, bleek ruim een decennium na de proclamatie daarvan nog steeds niet van toepassing op de totale groep Inheemsen. Duide-lijk werd juist hoe enorm gedifferentieerd de Surinaamse Inheemsen zijn. Toen een impas-se dreigde te ontstaan, riep een van de overheidsfunctionarissen om dat de president de collectieve rechten op grond zou erkennen. Iedereen zag dat als een doorbraak. Het daarna ondertekende protocol omvatte in het kort de volgende punten: (1) Erkenning van de col-lectieve rechten op grond, en afbakening op basis van de natuurlijke begrenzing; (2) Wan-neer het nationaal belang daarom vraagt, kan grond worden onteigend, maar niet zonder inspraak vooraf van de bevolking; (3) Een bepaald percentage voortkomend uit punt 2 komt in een speciaal daarvoor ingesteld Fonds dat ten goede komt van de ontwikkeling van de betrokken gemeenschap.<sup>100</sup>

Nadat de boslanddignitarissen uit de stad waren vertrokken, werd het weer rustig rond de binnenlandkwestie. De consultatie van binnenlandgroeperingen, zoals vermeld in het protocol, zou uiteindelijk niet plaatsvinden (Kambel & MacKay 2003: 118; zie ook De Vries 2005: 124-125).<sup>101</sup>

---

Wetboek aan te vragen; in plaats daarvan functioneert het Bureau VIDS als de werkmarm met rechtspersoonlijkheid. Als traditioneel gezag hebben ze dus ook heel duidelijk een mandaat van de Inheemse dorpen, iets wat niet van OIS of Sanomaro Esa gezegd kan worden. Persoonlijke mededeling Ellen-Rose Kambel, Rotterdam, 2006.

<sup>100</sup> Uit een later interview door journalist Iwan Brave met de voorzitter van de VIDS op radio ABC, en ook uit een eigen gesprek met de voorzitter van Sanomaro Esa, bleek dat de Inheemsen tegenover het proto-col een houding hadden van: 'Dit hebben we alvast, want je weet tenslotte nooit wat een volgende rege-ring zal gaan doen.'

<sup>101</sup> Ik ben mij bewust van het feit dat de internationale juridische dimensie een belangrijke plaats heeft inge-nomen in de kwestie rond grondenrechten en binnenlandbewoners. Ik verwijs daarvoor graag naar Kambel 2002 en Kambel & MacKay 1999, 2003.

In Paramaribo ging men opnieuw over tot de orde van de dag.<sup>102</sup> De Inheemsen en Marrons brachten zelf wel enkele zaken in gang. Zo zijn er vijf VIDS-conferenties georganiseerd waarbij Inheemse dorpschoufden samenkwamen. Tijdens de laatste drie conferenties participeerden ook de Wayana en de Trio.<sup>103</sup> In 1997 zijn de Trio begonnen hun gebied in kaart te brengen (geïnitieerd door de VIDS en Sanomaro Esa, later overgenomen door Conservation International en het Amazon Conservation Team); in 1999 volgden de Inheemsen van de Beneden-Marowijne. Ook de Saramakaners deden dit voor hun woongebied (zie verder Kambel 2006 voor de IDB).

Vlak na de Boslanddagen van 2000 barstte de politieke strijd in het kader van de verkiezingen van mei in alle hevigheid los. De Inheemse APS haalde de kiesdrempel niet; toen niet en opnieuw niet in 2005. In dat jaar behaalden de gebundelde Marronpartijen met hun A-combinatie wel drie zetels in het Surinaamse parlement.

Het is moeilijk om een eenduidig antwoord te formuleren op de in het begin van dit hoofdstuk gestelde vraag hoe de Wayana cq. de Inheemsen in het algemeen, cq. de Inheemsen en Marrons in het algemeen, zich in de afgelopen twee decennia zijn gaan verhouden tot de Staat en tot elkaar, en wat dat heeft betekent voor de identiteit van de Wayana. De conclusie dat er nog altijd een kloof bestaat tussen binnenland en kustgebied, tussen Marrons en Inheemsen aan de ene kant en de Staat aan de andere, waarbij het binnenland een achtergestelde positie tegenover het kustgebied inneemt, staat helaas als een huis. Maar de bewustwording van de positie en daaruit voortvloeiende emancipatie van de binnenlandbewoners (Marrons en Inheemsen) is eveneens een feit. Het feit dat de A-combinatie van de Marrons sinds 2005 onderdeel uitmaakt van de regering is een sterk voorbeeld van die emancipatie.

De relatie tussen Marrons en Inheemsen blijft gevoelig, maar ook hier zijn de partijen vanaf het midden van de jaren negentig dicht bij elkaar gekomen, met de twee *Gran Krutu's* van 1995 en 1996, die hebben geleid tot een gezamenlijke standpuntbepaling, als hoogtepunten (zie Kambel & MacKay 2003)

Toch is er geen sprake van eenheid, behalve op bepaalde momenten en in bepaalde situaties. De kloof tussen de Wayana (en Trio) van het zuiden en de Inheemsen in het kustgebied is niet gedicht, al komen zij met name onder aanvoering van de VIDS, die zich de laatste jaren zeker sterk heeft geprofessionaliseerd, wel regelmatig bij elkaar en is de onderlinge communicatie de laatste jaren verbeterd. De verspreide ligging van de dorpen in het binnenland, hun slechte bereikbaarheid en daardoor hoge transportkosten, de verschillen in opleiding en het feit dat de groepen diverse talen spreken, vormen stuk voor stuk barrières die onderling overleg en een gezamenlijke standpuntbepaling bemoeilijken. De verschillende etnische groepen voelen de noodzaak wel om die barrières hoe dan ook te overwinnen of te omzeilen, met als voornaamste doel het in gezamenlijkheid agenderen van de nog altijd onopgeloste discussie over de grondenrechten en de gewenste ontwikkeling vorm te geven.

---

<sup>102</sup> Wel laait het conflict tussen Inheemsen en overheid af en toe weer op. Zo berichtte de *Weekkrant Suriname* in 2001: 'Een groep van 20 personen, die zeggen strijders te zijn geweest van de toenmalige Tucajana Amazonas, hebben een open brief aan de regering gestuurd, waarin wordt bedreigd West-Suriname af te sluiten, als de regering niet deze week maatregelen treft om de houtkap nabij de inheemse dorpen af te sluiten. De groep wil dat het reeds tien jaar geleden gesloten vredesakkoord wordt nageleefd.' De brief maakt melding van het feit dat er ongecontroleerd gebruik wordt gemaakt van Inheems grondgebied. Er wordt volgens de actievoerders nog steeds 'over het Inheemse ras heen gelopen' (*Weekkrant Suriname*, 26 september 2001).

<sup>103</sup> De laatste keer heeft granman Asongo van de Trio een van de werkgroepen geleid en de resultaten gepresenteerd.



## 8. Stroomversnellingen aan de Wayanarivieren (1991-2005)

Dit hoofdstuk geeft een laatste momentopname van de Wayana in het grensgebied van de Lawa. In deze laatste momentopname zal de nadruk liggen op de periode vanaf het einde van de binnenlandse oorlog tot ongeveer 2005. De specifieke thema's zijn: geldeconomie, goud, toerisme en politiek; thema's die inherent zijn aan de processen van verhoogde interactie, modernisering en globalisering waarin de Wayana na de binnenlandse oorlog verhevigd en onmiskenbaar werden meegezogen. De Lawa is een *global village* geworden. Tegelijkertijd dringt zich het beeld op van een *frontier society* (Colchester 1997; Schmink & Wood 1984), een samenleving in een grensgebied, letterlijk en figuurlijk. Veranderingen lijken in dit bijzondere gebied intenser en sneller dan ooit plaats te vinden, op zich een interessant onderzoeksgegeven. Ik ben het met Fay eens als hij stelt dat 'veel geleerd kan worden door te focussen op liminaliteit, op grensgebieden, op de botsingen van groepen en ideologieën, gedwongen om zich te vermengen en te confronteren' (1996: 231). Ik gebruik de genoemde thema's als bruggenhoofden ter beschrijving van de interactie tussen Wayana en niet-Inheemsen, zoals de Aluku, Braziliaanse goudzoekers en individuen en organisaties uit Paramaribo of Cayenne.<sup>1</sup>

De laatste paragraaf van dit hoofdstuk beschrijft de voortgaande confrontatie en vermenging van Wayana met andere ethniciteiten als gevolg van deze verhoogde interactie en de hierbij optredende verwarring: wie behoren er in dit nieuwe millennium nog tot de Wayana en wie niet, wat maakt iemand tot een Wayana?

### 8.1 Een grensgebied

De huidige situatie aan de Lawa vertoont alle kenmerken van globalisering, waarbij eenieder in toenemende mate afhankelijk van elkaar wordt.<sup>2</sup> Tegelijkertijd voldoet het gebied aan de kenmerken van een *frontier society*, een *borderland*, een samenleving in een grensgebied waar wet- en regelgeving, zoals die wel in andere delen van het land gelden, afwezig zijn. Voor de Wayana is de globalisering vooral zichtbaar op economisch, sociaal en cultureel gebied; met de verhoogde sociale interactie, de diversificatie van actoren en de aanwezigheid van de goudindustrie is de wereld ook voor hen groter geworden.

Er bevinden zich meer mensen in het gebied, er worden meer talen gesproken, andere gebruiken hebben hun intrede gedaan, of oude zijn weer opgeleefd. De culturele mores van de Wayana veranderen, passen zich aan, worden diffuus en vermengen zich met gebruiken van degenen met wie ze in contact staan. Concreet betekent dat beïnvloeding van de Wayana vanuit de Franse, de Surinaamse, de Braziliaanse (soms zelfs Haïtiaanse, Dominicaanse) of de Amerikaanse cultuur, naast beïnvloeding vanuit de Aluku- of Aukaanse cultuur, of door andere Inheemse groepen die al eerder bestonden.

---

<sup>1</sup> Ik zal daarbij, waar relevant, vergelijkingen trekken naar Guyana, aangezien zich onder de Inheemsen in het westelijk buurland van Suriname soortgelijke situaties voordoen. Ik baseer me daarbij met name op de beschrijvingen en publicaties van Reinders (2000); Forte (1999); Forte & Melville (1998); Roopnaraine (2002); International Work Group for Indigenous Affairs (2003).

<sup>2</sup> Achterhuis stelt in dit verband: 'Globalisering voltrekt zich op politiek, economisch, sociaal en cultureel gebied. Een strak onderscheid tussen de vier valt echter niet te maken, aangezien ze elkaar aanvullen en versterken' (2003: 13).

Al snel na de aankomst van de Brazilianen kenden de mannen Portugese woorden. De Wayana nemen ook stijlen die zij interessant vinden over, getuige bijvoorbeeld het huis in Braziliaanse stijl op Kawemhakan als gevolg van de relatie van een Wayanaman met een Braziliaanse vrouw. Andere voorbeelden van incorporatie, zoals van het christelijk geloof, van de geldeconomie en van externe culturen, zijn bijna onuitputtelijk. Een Wayanadorp zonder koelkasten, tv's, dvd-spelers, audio-installaties, Heineken- of Coca-colablikjes, of dorpelingen in jeans en op sportschoenen, bestaat niet meer. De Wayana, zo is uit voorgaande hoofdstukken naar voren gekomen, hebben – net als de andere Amazone Inheemsen – vanuit hun overlevingswens een neus voor vernieuwing en een talent voor aanpassing; een talent ook, om snel te herkennen wat interessant en binnen de eigen cultuur toepasbaar is. Maar de ruimte om vrij uit het aanbod te kiezen, om zelf te selecteren, wordt kleiner; veel lijkt hen in deze globaliserende wereld – met name rond de goudindustrie – ook simpelweg te 'overkomen'.

De term *frontier society* is oorspronkelijk afkomstig van Frederick Jackson Turner. Hij gebruikte deze in 1893, ter gelegenheid van de viering van vierhonderd jaar ontdekking van Amerika door Columbus. De term had betrekking op de territoriale expansie in Noord-Amerika, waarbij de grens vanuit de oostkust steeds verder naar het (wilde) westen opschoot. Deze grens vormde de ontmoetingsplaats van verschillende werelden, van 'savagery and civilization'. Met de migranten – pioniers, handelaren, landbouwers – kwamen nieuwe ideeën en met name democratische grondbeginselen naar de nieuwe gebieden, zo stelt Turner. De principes van de Noord-Amerikaanse Inheemsen in die gebieden, of het feit dat zij daar al eeuwen hun bestaan hadden, waren daarbij van ondergeschikt belang. Voor Turner was het Amerikaanse karakter gevormd door en verbonden aan het begrip *frontier*.<sup>3</sup>

De term *frontier society* is sinds Turner onderwerp van debat; ook Van Lier (1949) hanteerde die in zijn beschrijving van het multi-etnische Suriname. Met enige aanpassingen is dit begrip opnieuw hanteerbaar ten aanzien van de gebeurtenissen in bijvoorbeeld Amazonia, waar sprake is van een ingrijpende kolonisatie. In Amazonia staan de grenzen onder druk en schuiven zij op als gevolg van bevolkingsdruk, expansiedrift, de behoefte aan land (voor vee- of soyateelt) en aan natuurlijke delfstoffen, zoals hout en mineralen (Schmink & Wood 1984; Goodman & Hall 1990). Voor veel Inheemse volken in Amazonia is de toegang tot en beschikking over land, water en bos een dagelijkse strijd geworden (Pansters 1992: 18). Een strijd met de overheid en met de nieuwkomers in hun traditionele woongebieden. Voor de Wayana is het – de Amerikaanse zendelingen even buiten beschouwing gelaten – met name de goudindustrie die de grenzen verlegt, met in haar kielzog kapitaal en commercie, handelaren en goudzoekers, sekswerkers, spanning en conflict. Democratische grondbeginselen worden niet overgebracht met deze migranten, wel ijver, kapitalisme, individualisme, geweld en soa's. De gevoelde noodzaak tot het (leren) opkomen voor grondenrechten en tot organisatievorming is een van de gevolgen.

Een grensgebied kenmerkt zich door een aantal factoren. De variatie in interactiepatronen is er hoog. Mensen met verschillende sociale en culturele achtergronden, met verschillende bestaanswijzen, en verschillende veronderstellingen en doelen ontmoeten elkaar en moeten het op de een of andere manier met elkaar zien te redden. Deze interactie speelt zich met name af op lokaal niveau; de actoren staan in direct contact en beïnvloeden elkaar. Hun wereld is een wereld op zichzelf. Lokale beslissingen hebben grote gevolgen voor de omstandigheden van de inwoners van het gebied; invloeden van buitenaf hebben

<sup>3</sup> 'The presence and predominance of numerous cultural traits [...] that coarseness and strength combined with acuteness and acquisitiveness; that practical inventive turn of mind, quick to find expedients; that masterful grasp of material things [...] that restless, nervous energy; that dominant individualism' (Turner 1893). Het expansionisme is met het bereiken van de westelijke kust niet tot een einde gekomen, zoals Turner in zijn tijd meende te constateren.



mondiale effecten op de interacties op lokaal niveau maar bepalen die niet. Een voorbeeld in dit verband: de ambitie van de huidige *préfet* van Frans-Guyana, Ange Mancini, om in 2005 de illegale goudwinning in Frans-Guyana te laten stoppen en het gebruik van kwik te verbieden, betekent waarschijnlijk dat de illegale goudzoekers zich (tijdelijk) zullen verplaatsen naar de overkant van de rivier; naar Suriname, waar die controle niet plaatsvindt.

Tot slot leidt verhoging van de intensiteit van de interacties in veel gevallen tot conflicten, in sommige gevallen van gewelddadige aard (criminaliteit), die vervolgens weer een hoge dynamiek tot gevolg hebben. De conflicten aan de Lawa zijn divers van aard. Vaak zijn ze gebaseerd op ruzies over (de verdeling, of diefstal van) goud. Het Wayanagebied is de afgelopen jaren steeds meer een plek geworden waar gevestigde normen en regels niet worden toegepast, een ‘wildwestsituatie’, een apart gebied binnen verschillende nationale staten, buiten de directe invloed van de overheid.<sup>4</sup> Het voortbestaan van een etnische groep als de Wayana is in een dergelijke situatie onzeker, gezien het enorme verschil in macht tussen hen (en Emerillon, Apalai en Trio) en de anderen. Fay (1996: 234) stelt in dit verband terecht: ‘contact tussen verschillende culturen is niet altijd heilzaam, het kan soms verwoestend zijn’.

Historisch en geografisch gezien is een situatie als die aan de Lawa niet uniek. De Inheemse bewoning van gebieden die belangrijke natuurlijke delfstoffen herbergen is bijna overal in de wereld in strijd met het nationaal belang van het desbetreffende land. De conflicten tussen de Staat en de Inheemse bevolking rond de winning en export van gas in Bolivia zijn een actueel voorbeeld (Assies 2004). Persoon (1994: 1) vermeldt in dit kader dat het voortbestaan van tribale volken binnen onafhankelijke staten een van de meest controversiële sociaal-politieke problemen in wereldwijd verband is. Het controversiële ligt volgens hem in ‘de definiëring van het “onvermijdelijke” karakter van deze incorporatie processen, in het vaststellen van de waarde en betekenis van culturele verscheidenheid en in de rechten van inheemse volken op zelfbeschikking inclusief de rechten op hun traditionele hulpbronnen’. Het probleem is controversieel, omdat het voortbestaan van een Inheems volk een conflict in zich herbergt met de nationale samenleving, met de belangen van de natie als geheel. Tenzij de belangen van de regering en het Inheemse volk één worden, zoals – de toekomst zal het moeten uitwijzen – in Bolivia nu het geval lijkt (Assies & Salman 2005). Je hebt daar wel een kritische (Inheemse) massa voor nodig; kiezers dus. Inheemse volken vormen echter over het algemeen – zeker in Amazonia – slechts een kleine minderheid.

Fay zegt over dit soort conflictueuze situaties: ‘De hoofdboodschap van de ethiek van het interactionisme is: verbind je ermee, leer ervan, pas je aan – of verga. Intercultureel contact – meestal in de context van fundamentele machtsverschillen – zal plaatsvinden, ongeacht wat de participanten zelf willen. De vraag is hoe dit contact te begrijpen en wat de beste manier is om erop te reageren’ (1996: 234). Dit laatste is de crux van het verhaal. Het veronderstelt bepaalde vaardigheden en kennis van zaken.

De stelling zoals verwoord door Persoon dat het voortbestaan van Inheemse volken in conflict is met het nationaal belang, is van toepassing op de Wayana, zij het met een kanttekening. De Wayana wonen in een strategisch belangrijk gebied, vanwege de enorme rijkdom aan biodiversiteit en de vele delfstoffen. Hierdoor is er een enorme potentie voor ecotoerisme (Tapanahoni). Theoretisch zou dit gegeven kunnen inhouden dat de Wayana hiervan de vruchten plukken, mits zij beschikken over voldoende grond, toegang tot kapitaal en de nodige kennis en vaardigheden.

Door de afwezigheid van de overheid en doordat de Wayana zelf geen zeggenschap hebben over de grond die zij bewonen, en het hen voorsnog ontbreekt aan capaciteit,

---

<sup>4</sup> Het noordwesten van Guyana, waar Kari’na aan de Baramarivier wonen, een ‘lawless place, outside the pale of State and Church’ (Forte 1999: 62), komt in vele opzichten overeen met de situatie aan de Lawa. Ook in het zuidwesten, waar de Wapishiana en Macushi wonen, is dit het geval.

worden de natuurlijke hulpbronnen vooral door anderen op individuele (en merendeels illegale) basis ontgonnen. Het is juist deze diversiteit aan actoren die ook bij de Wayana heeft geleid tot uiteenlopende reacties. Ze konden niet anders dan flexibel zijn; ‘pas je aan of verga’ is immers het motto. Zoals uit dit hoofdstuk zal blijken, is er geen sprake meer van een door alle Wayana gedeelde visie op hun habitat en toekomst. Een gegeven dat hun onderhandelingspositie als groep tegenover grotere partijen uiteindelijk niet ten goede komt.

Overleven als individu, eventueel samen met de directe verwantengroep, wordt het eerste doel in een onzekere situatie zoals die momenteel aan de Lawa heerst. Het voortbestaan als etnische groep lijkt op gezette tijden hieraan ondergeschikt te raken. Dit proces van individualisering wordt bovendien gevoed doordat enkelen de beschikking hebben over geld; op basis hiervan zijn zij bijvoorbeeld zelf actief goud gaan mijnen of hebben zij een handel opgezet. Enkele Wayana kunnen zich hierdoor meten met de in het gebied aanwezige niet-Wayana-actoren, zoals met Brazilianen en Aluku, terwijl het hun de gelegenheid biedt de eigen etnische groep en identiteit tot op zekere hoogte te ontstijgen of anders in te vullen. Ook een persoonlijke relatie met iemand van een andere etniciteit biedt soms deze kans.

De diversiteit aan belangen en ambities onder de Wayana tekent zich steeds duidelijker af. Forte schrijft over de uiteenlopende reacties van Inheemsen in Guyana:

‘Hun eigen reacties hebben vele gezichten: sommigen hebben banen gevonden bij multinationals of andere buitenlandse bedrijven; en velen, geïnfecteerd door de goudkoorts, delven zelf; terwijl anderen, met name de Braziliaanse Makushi, actief betrokken zijn bij het protest tegen de invasie, en de effecten van het mijnen op het geografische en sociale landschap’ (1999: 74-75).

Deze verschillende reacties op de ontwikkelingen kennen de Wayana ook. Zo komt een klein deel van hen sinds het einde van de jaren negentig vrij assertief in opstand tegen concessiehouders en anderen die een stuk grond in hun leefgebied claimen voor de houtkap, dierenhandel, maar bovenal de goudindustrie.<sup>5</sup> Hierbij is er geen sprake van een gewapende strijd of rebellie, zoals elders in Zuid-Amerika, wel wordt de concessiehouders de toegang tot Wayanadorpen geweigerd, worden zij publiekelijk uitgescholden, of via Inheemse of milieuorganisaties aangeklaagd.

Het conflict met de Staat over met name de grondenrechtenproblematiek bevordert in sommige situaties een duidelijke stellingname. Het verzet tegen staats- of particuliere belangen die conflicteren met die van de Wayana vormt zo voor enkele Wayana een factor in de vorming van een groepsidentiteit – in sommige situaties zelfs een nationale of regionale Inheemse identiteit. Dit aarzelende *pan-indigenage* gevoel geldt overigens slechts voor enkelen; voornamelijk voor degenen die persoonlijk met Inheemsen van andere landen hebben kennisgemaakt en daarbij een gevoel van wederzijdse herkenning hebben ervaren.

Zoals gezegd, eigenbelang speelt onder de meerderheid van de Wayana aan de Lawa in toenemende mate een rol, met name bij de groep jongeren onder de vijfendertig jaar. De directe financiële beloning van goudwinning is voor hen belangrijker dan de wat abstractere strijd of het verzet tegen de nationale Staat. Want ook aan de hedendaagse Lawa geldt: zonder financiële middelen geen ‘macht’, geen vooruitgang en geen of nauwelijks aanzien. Voor de enkelen die zich niet hieraan willen overgeven (of zich niet willen laten uitspelen), is het de vraag hoe lang ze de druk van een echtgenote, het gezin, de familie of de dorpsgenoten nog kunnen weerstaan, in een tijd waarin de meeste Wayana zich de moderne geldeconomie lijken te hebben eigen gemaakt en een zekere mate van rijkdom in goederen en cash de standaard is geworden.

<sup>5</sup> Een resultaat van de bewustwording van de eigen positie tegenover de andere groepen binnen de nationale samenleving, als gevolg van de binnenlandse oorlog (zie ook hoofdstuk 7; De Vries 2005).

## 8.2 Opnieuw goud aan de Lawa

Ondanks de eerdere constatering dat de goudvoorraad in het Lawagebied lang niet is wat men ervan had verwacht (zie hoofdstuk 3), blijkt de (illegale) goudkoorts sinds begin jaren negentig weer een nieuwe hausse te beleven (Hoogbergen & Kruijt 2005, 2006). Dit was het gevolg van de ontdekking van een omvangrijke goudmijn in Serra Pelada in het Braziliaanse Amazonegebied (Veiga 1997). Van daaruit verspreidde de goudkoorts zich naar de buurlanden Venezuela, Guyana, Frans-Guyana en Suriname, waarbij pushfactoren (zoals het toegangsverbod tot de Braziliaanse goudmijnen voor *garimpeiros*), alsook de stijging van de goudprijs sinds 1970, resulteerden in een opleving van de kleinschalige goudwinning in die landen (De Theije 2005).<sup>6</sup> De betrekkelijke rust in het gebied aan de Boven-Lawa waarvan eerder sprake was, is met de nieuwe ‘goldrush’ sinds halverwege de jaren negentig voorbij.

Vanaf het begin van de jaren negentig, dus nog tijdens de binnenlandse oorlog, kwamen de Braziliaanse *garimpeiros* of *porcnokkers*<sup>7</sup> in het Surinaamse binnenland werken. Ook in de buurlanden Frans-Guyana en Guyana was dit het geval.<sup>8</sup> Veiga (1997: 6) schat het aantal goudzoekers in Suriname in het midden van de jaren negentig op 15.000 personen, van wie tweederde tot driekwart uit Brazilië afkomstig zou zijn. Anderen schatten hoger en noemen getallen van 25.000 tot 30.000 personen. Zeker is dat deze aantallen gedurende de jaren negentig – met name vanaf 1995 – alleen maar zijn toegenomen (zie ook De Theije 2006; Hoogbergen & Kruijt 2005).

De Braziliaanse gedrevenheid, spaarzaamheid en werklust – ‘het zijn net mieren, zo hard werken ze’ observeerde in het Lawagebied opererende concessiehouder Henk Naarendorp van Nana Resources NV – zijn voor Surinamers en Fransen redenen om hen in dienst te nemen. Brazilianen genieten veruit de voorkeur boven andere etnische groepen, die of te duur, of te veeleisend, of te langzaam zijn.<sup>9</sup> In 1992, het jaar waarin de binnenlandse oorlog tot een einde kwam, namen ook artisanale gouddelvers met een Marronachtergrond in de Surinaamse goudindustrie een belangrijke plaats in (Heemskerk 2000; Peterson & Heemskerk 2001; Hoogbergen & Polimé 2002; Hoogbergen & Kruijt 2005, 2006). De jarenlange ontwrichting van het binnenland, het gebrek aan kansen (nauwelijks onderwijs, geen werkgelegenheid) en de behoefte aan harde valuta of goud (dat een gangbaar betaalmiddel was geworden in regio), brachten de Braziliaanse migranten en de binnenlandbewoners eigenlijk als vanzelf samen (Hoogbergen & Kruijt 2005).

---

<sup>6</sup> Ook Guyana beleeft sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw een hausse: ‘Gold mining in Guyana has been seriously undertaken since approximately 1840. In the 1980’s as elsewhere on the South-American continent and the world, gold mining found a renewed interest [...]. The rise in the gold price and the critical economic situation of Guyana were two factors contributing to the local gold boom’ (Reinders 2000: 6). Ook Forte (1999: 74) maakt melding van de hausse in Guyana: ‘Beginning in the 1980s, the Guiana Shield has attracted large number of mineral prospecting companies, many of which have operations, or shareholding stakes, in a number of countries.’

<sup>7</sup> Kleinschalige goudzoekers. De *garimpeiros* waren voor een groot deel arme (landloze) boeren, die uit armoede wegtrokken uit met name het Braziliaanse Paradijckdistrict om hun geluk te zoeken in een van de drie relatief gemakkelijk toegankelijke Guyana’s (zie ook De Theije 2006; Roopnaraine 2002).

<sup>8</sup> ‘The prominence of Brazilians in the gold mining industry [...] has been of particular concern to the Guyanese government. The borders between Guyana, Brazil and Venezuela are notoriously porous. This poses a serious challenge to the Guyanese government’s ability to police the interior environment effectively and control plundering and pillaging’ (Roopnaraine 2002: 87). De Brazilianen die zich rond de Oyapock, de grensrivier tussen Brazilië en Frans-Guyana vestigen, zijn voornamelijk landbouwers.

<sup>9</sup> Persoonlijke mededeling Henk Naarendorp van Nana Resources NV, Antino, 2000. ‘Werkgevers’ van Surinaamse origine, die betaalde krachten zoeken om in het binnenland werk te verrichten, omschrijven de Wayana van de Lawa als ‘te duur’. Ze werken liever met de minder prijsbewuste Wayana uit andere gebieden of met de Trio.

Centra van goudwinningactiviteiten aan de Lawa zijn Benzdorp, Antino en het De-Goeje-gebergte op de Surinaamse oever, en Maripasoula en de Tampok- en Ininirivier aan de Franse kant.<sup>10</sup> Grote maatschappijen, zoals het Canadese Cambior, spelen hierbij in toenemende mate een belangrijke rol. Daartussendoor zoeken grote aantallen illegale kleinschalige goudzoekers, soms in dienst van deze maatschappijen, hun geluk.<sup>11</sup> De *garimpeiros* of *porcnokkers* opereren verspreid door het hele gebied, zowel langs kreken en rivieren als in het bos. Niet alleen de Alukudorpen in de nabijheid van Benzdorp en Maripasoula, ook enkele dorpen van de Wayana en Emerillion, bevinden zich min of meer te midden van de goudzoekers. Het lijkt alsof hun activiteiten, die zich in eerste instantie ten noorden of op de grens van het Wayanagebied afspeelden, zich gaandeweg verplaatsen naar het zuiden, dwars door hun gebied heen en daarbij een spoor van verandering, maar ook vernieling achterlatend. Wayana (en Emerillion) zijn daarmee volledig geïncorporeerd in de *frontier society*. Goudindustrie en conflict lijken overal hand in hand te gaan (zie bijvoorbeeld Colchester 1997; Roopnaraine 1995; Homer-Dixon 1999; Moody 1992; Pansters 1992; International Work Group for Indigenous Affairs 2003, 2005), zo ook in het Lawagebied.

### 8.2.1 Milieu- en gezondheidsproblemen

De milieudegradatie als gevolg van deze kleinschalige mijnactiviteiten, waarbij overvloedig gebruikgemaakt wordt van kwik, blijft niet uit. Deze situatie doet zich overigens in de gehele Guyanaregio voor (zie ook Roopnaraine 1995, 2002<sup>12</sup>; Colchester 1997; Quik-Stregels 2000). Het gebruik van kwik bij de kleinschalige goudwinning heeft ernstige gevolgen voor mens en milieu, die nu zichtbaar worden bij de Inheemse gemeenschappen.<sup>13</sup> Halverwege de jaren negentig luidden met name medici aan de Franse kant de noodklok over kwikvergiftiging van de Wayana in het Lawagebied. Dit leidde in 1997 tot een groter onderzoek naar de relatie tussen dieet en kwikvergiftiging onder de Wayanagemeenschappen aan de Franse kant.<sup>14</sup> De gegevens bevestigden dat de excessieve blootstelling aan kwik werd veroorzaakt door het Wayanadieet, dat rijk is aan verontreinigde vis. Resultaten van samples toonden aan dat 57 procent van de Wayana een concentratie van kwik had dat boven de door de World Health Organization (WHO) gestelde veilige grens ligt. De situatie in het dorp Kayode aan de Tampokrivier, waarheen een deel van de voormalige bewoners van Kawemhakan waren gemigreerd, heette ernstig.<sup>15</sup>

Maar ondanks deze constatering en de op basis van het onderzoek gedane aanbevelingen (verbeteringen in de sanitatie, aanpak van het kwikgebruik) gebeurde er niets. Een Inheem-

<sup>10</sup> Voor andere regio's, zoals aan de Marowijne en Tapanahoni, verwijs ik naar Heemskerk 2000; Peterson & Heemskerk 2001; Hoogbergen & Polimé 2002; Hoogbergen & Kruijt 2005.

<sup>11</sup> Tijdens een bezoek aan Suriname in mei 2003 vertelde een taxichauffeur mij dat hij de dag daarvoor een Braziliaan had rondgereden die vijftig kilo goud had gevonden aan de Sarakreek. Drie kilo daarvan had de Braziliaan verkocht binnen Surinaamse grenzen, de rest nam hij mee naar huis, naar Brazilië dus, zo had hij de taxichauffeur verteld. Deze sprak er schande van en had op basis hiervan besloten in de toekomst niet meer te gaan stemmen, omdat de regering volgens hem niets aan dit soort praktijken deed (zie ook Hoogbergen & Kruijt 2005 over informele circuits in de goudsector; en De Vries Robbé 2005 voor de informele/illegale economie in Suriname).

<sup>12</sup> Roopnaraine (2002: 85): 'Guyana's main waterways have become sponges for uncontrollable discharges of hazardous waste laced with mercury that undermines river banks, changes the natural flow of rivers, disturbs and destroys endangered river ecosystems, deposits poisonous tailings into waterways, and threatens established river rain communities and other denizens in the area.'

<sup>13</sup> Gezondheidsklachten: 'Exposure to mercury poisoning causes breathing difficulties, nausea, diarrhea, rashes, insomnia, memory problems, vision loss, severe tremors, brain damage, and death' (Roopnaraine 2002: 86).

<sup>14</sup> De studie werd uitgevoerd in zeven dagen in twee verschillende seizoenen in de vier dichtstbevolkte Wayanadorpen aan de bovenstroom van de Marowijnerivier (in totaal 521 mensen; 70 procent van de Wayanapopulatie in Frans-Guyana).

<sup>15</sup> Fréry et al. 2001. Zie verder: <http://ehpnet1.niehs.nih.gov/docs/2001/109p449-456frery/abstract.html> en <http://www.invs.sante.fr/presentations/contacts.html>.

se federatie aan de Franse kant (zie over FOAG bijvoorbeeld International Work Group for Indigenous Affairs 2003: 442-444) kwam in actie tegen de situatie onder de Wayana en Emerillion en spande in 2000, samen met de Amazon Alliance Guyana Shield Working Group, een kort geding aan tegen de Franse Staat. Zij eisten stopzetting van de goudwinningsactiviteiten in het gebied en compensatie aan de bewoners van de getroffen dorpen. President Jacques Chirac heeft vanaf die tijd aandacht voor de kwikvergiftigingsproblematiek onder Inheemse volken (International Work Group for Indigenous Affairs 2003: 443), zij het zonder resultaat voor de Wayana en Emerillion. In 2004 verweten ‘Inheemsen *watchers*’ de Franse overheid opnieuw nalatigheid met betrekking tot de bescherming van de Inheemse volken op haar grondgebied: ‘door haar passieve houding jegens illegale goudmijnen op Inheems grondgebied, is de Franse overheid medeverantwoordelijk voor de sterke toename aan miskramen en misvorming van nieuwgeborenen (Minamataziekte<sup>16</sup>) onder de Inheemsen. Zonder onmiddellijke interventie, zal dit leiden tot genocide van de betrokken Wayana en Teko [Emerillion], die nog steeds afhankelijk zijn van traditionele visvangst’.<sup>17</sup>

Naast kwikvergiftiging is er sprake van een stijging van het aantal malariagevallen in het gebied, een tendens die zich heeft ingezet sinds het uitbreken van de binnenlandse oorlog<sup>18</sup>, en van het aantal soa/hiv/aids-slachtoffers in verband met de toestroom van sekswerkers uit Haïti, Guyana, Brazilië en de Dominicaanse Republiek en de daaraan gerelateerde toename van (incidentele) seksuele contacten. Ook in Guyana groeit het aantal hiv-gevallen zichtbaar in de context van de goudactiviteiten (Roopnaraine 2002: 89). Forte (1999) maakt in dit verband melding van een toename in polygamie en prostitutie onder de Kari’na van de Baramarivier in Noordwest-Guyana. Wayanamannen die werkzaam zijn in de goudindustrie of in de buurt daarvan wonen, bezoeken prostituees in de goudkampen of – met hun verdiende geld – in de stad Paramaribo.<sup>19</sup> Franse artsen die in het Lawagebied werken, zijn momenteel alert op de ernst van de gezondheidssituatie en besteden bijvoorbeeld extra aandacht aan zwangere Wayana- en Emerillionvrouwen.<sup>20</sup>

De gevolgen van de hausse in de goudwinning lijken, zeker op de lange termijn, overwegend negatief uit te pakken voor de Wayanagroep, ook al zullen enkele individuen er – zeker op korte termijn – beter, dat wil zeggen: rijker, van worden. Onderzoekers en andere betrokkenen die met de Inheemsen werken, alsook enkele Inheemse organisaties zelf, zijn overwegend somber gestemd.

---

<sup>16</sup> Vernoemd naar de gevolgen van kwikvergiftiging voor de inwoners van Minamata in Japan.

<sup>17</sup> <http://www.fpcn-global.org/modules.php?op=modload&name=News&file=index&catid=&topic=17>.

<sup>18</sup> Tot 1986 was malaria redelijk onder controle in het binnenland. Maar met het uitbreken van de binnenlandse oorlog werd het binnenland grotendeels onbereikbaar en moesten de bestrijdingsprogramma’s worden stopgezet. Zie ook De Vries (2005: 116): ‘Een grillige grafiek met pieken en dalen toont duidelijk aan dat aan het begin van de oorlog medio 1986 het aantal malariagevallen beduidend minder was in het binnenland: om en nabij de 1.316. In 2002 werden 12.227 gevallen geregistreerd. [...] Toename is niet alleen toe te schrijven aan het gebrek aan preventie en het in elkaar storten van de voorlichtingscampagne, maar ook aan de goudkoorts die al tijdens maar vooral na de oorlog opflakkerde.’ De toename van het aantal malariagevallen is sterk gerelateerd aan de opengekapte kale plekken in het oerwoud die zich vullen met stilstaand water, dat vervolgens als een kweekvijver voor malariamuggen fungeert (zie ook Hoogbergen & Polimé 2002). Ook Roopnaraine (2002: 87) constateert dit voor Guyana: ‘Additionally, gold mining operations have left pools of stagnant water that increase the likelihood of malaria.’

<sup>19</sup> Het is mij nooit ter ore gekomen dat Wayanamannen hun vrouwen of dochters als prostituees aanbieden aan andere mannen, zoals Forte (1999) en Reinders (2000) dat voor de Kari’na in de Baramaregio beschrijven. Het Franse vangnet van uitkeringen in euro’s zou deze stap in elk geval in financieel opzicht overbodig maken.

<sup>20</sup> Ook een hiv-test behoort standaard tot het Franse pakket.

8.2.2 *Inheemsen als goudzoekers*

Inheemsen uit het zuiden participeren tot nu toe nog maar op hele beperkte schaal en op individuele basis in de goudindustrie. Over de laatste vijftien jaar is wel een stijging waarneembaar, in navolging van de Marrons. Wayana worden niet alleen ‘getroffen’ door de schadelijke effecten van de goudindustrie, steeds meer zijn zijzelf intussen ook in de ban van het goud.<sup>21</sup> Waar de eerdere goudkoorts aan het begin van de twintigste eeuw en de opleving halverwege die eeuw min of meer aan de Wayana voorbijgingen, werken Wayanamannen sinds de jaren tachtig voor grote multinationals en de laatste jaren ook als individu in de goudindustrie.

Het zijn nu de Brazilianen die Wayana vragen als gids met hen samen te werken. Daarbij leren zij hen diverse machines te bedienen en andere technieken; beide partijen brengen zo hun kennis in tijdens deze (tijdelijke) samenwerkingsrelatie, waarbij de Brazilianen de positie van voorman innemen.<sup>22</sup> De Brazilianen lijken de woongebieden en de traditionele rechten op grond van de Inheemsen te respecteren en daarom samenwerking als noodzakelijk te zien (zie ook De Theije 2006). Net als in de samenwerking tussen Brazilianen en Marrons (Hoogbergen & Kruijt 2005) is er met de Wayana weinig sprake van competitie of conflict, tenzij een partij haar verplichtingen niet nakomt.

De Inheemsen, de Wayana, Emerillion en Apalai, vormen samen een minderheid in hun eigen habitat tegenover de goudzoekers die hun gebied doorkruisen.

Vanaf 1993 verschenen goudzoekers in de buurt van Kawemhakan aan de Lawa: voor het eerst sinds het einde van de binnenlandse oorlog. Vóór die oorlog hadden dezelfde mensen, uit Paramaribo afkomstige Surinamers, even verder stroomopwaarts van Kawemhakan een *pondo* liggen, een groot ‘vlot’ met daarop alle voor de alluviale goudwinning benodigde apparatuur in continue dienst, feitelijk een drijvende goudmijn. Aan de Surinaamse kant van de Lawa vond men het ‘normaal’ dat deze stadse mensen terugkwamen. De sfeer was in eerste instantie gemoedelijk; er ontwikkelden zich zelfs oppervlakkige vriendschappen tussen de Wayanamannen van Kawemhakan en de goudzoekers.

*Figuur 8.1 Pondo bij Kawemhakan*



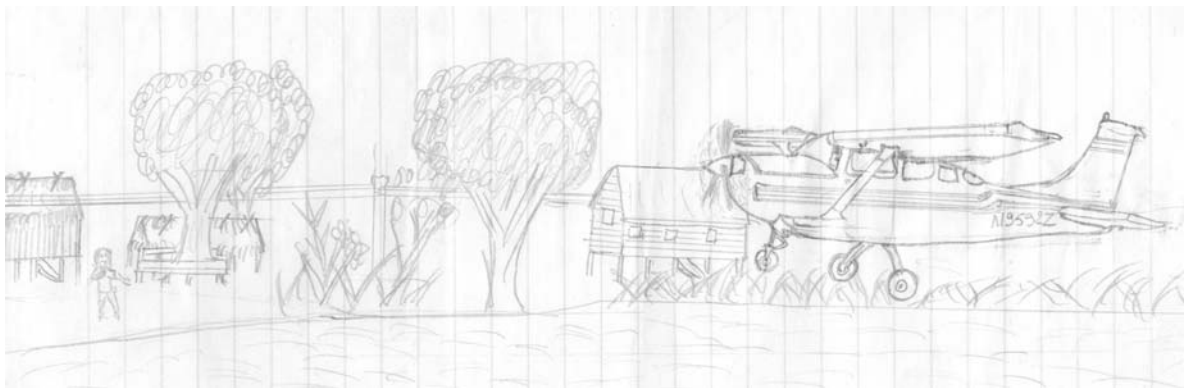
*Foto: eigen collectie*

<sup>21</sup> Wayana dragen zelf, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Aluku, nauwelijks gouden sieraden. De voorkeur gaat nog altijd uit naar zelfgemaakte armbanden en kettingen van kralen. Begin jaren negentig was het wel hip om een gouden tand te laten zetten, naar het voorbeeld van de Marrons en creolen. Daarvoor vloog men naar Paramaribo.

<sup>22</sup> De voorman is ook degene die de financiële risico's draagt (zie ook Hoogbergen & Kruijt 2005).

Hoewel er aanvankelijk niet veel goud werd gevonden, landde in maart 1993 elke dag een vliegtuigje dat de goudzoekers bevoorraadde met brandstof en voedsel. Enkele Wayanmannen werden als betaalde arbeiders in dienst genomen: Dosu, Monki, Olasi en Asiweike. Behalve dat zij arbeidskrachten nodig hadden, was dit een strategische zet van de goudzoekers; op deze manier creëerden zij immers een alliantie met de jonge dorpsbewoners. De vele vliegtuigen, de nieuwe werkgelegenheid en de cadeaus, feitelijk betalingen, die af en toe werden verdeeld onder de dorpsbewoners – zakken witbrood, Parbobier en frisdranken, een grasmaaimachine om de *airstrip* mee te onderhouden<sup>23</sup> – wekten de suggestie dat Kawemhakan zich op een goudberg bevond en dat de jaren van voorspoed waren aangebroken.

*Figuur 8.2 Aankomst van een vliegtuig*



*Bron: tekening van een Wayanakind*

Vrachtvaart over de rivier verving op een gegeven moment de dure luchtcharters tussen Paramaribo en Kawemhakan. Vrijwel voortdurend voer een korjaal tussen Albina en Kawemhakan heen en weer voor met name het brandstoftransport. Maar na enkele maanden liep de samenwerking ten einde door toenemende conflicten met de Wayana, mede doordat er steeds minder naar goud werd gezocht. De stadse heren hadden ondertussen ook meer interesse gekregen in de Wayanafeesten dan in het duiken naar goud.

Vrij snel na het vertrek van de Surinamers dienden zich andere belangstellenden aan, met name Braziliaanse *garimpeiros* die in kleine groepen het gebied – via Paramaribo of Cayenne – binnentrokken. De Wayana keken nieuwsgierig toe en oefenden hun kennis van de Portugese taal, waarbij de taalvaardigheden van recent gearriveerde Wayana/Apalai-familieleden van de Parurivier goed van pas kwam. De winkeltjes op Kawemhakan (zie hoofdstuk 6) draaiden steeds beter en de eigenaren moesten met grote regelmaat naar Paramaribo om nieuwe goederen in te slaan. Kawemhakan leefde op en er was een en al – zij het illegale – bedrijvigheid.

In 1995 steeg de goudkoorts verder.<sup>24</sup> Naast de maatschappij Golden Star, die bezig was met exploratie van het De-Goejegebergte, werkten *garimpeiros* met Aluku en Wayana op de rivier vlakbij Kawemhakan. De *garimpeiros* hielden zich specifiek bezig met het duiken naar goud; zij golden op dat punt als de onvoltroffen *connaisseurs*. De Aluku stonden in voor de locatie – de Lawa is immers een ‘Alukurivier’ zo stellen zijzelf – en de Wayana leverden allerlei hand- en spandiensten, tegen betaling. Er werd gezegd dat de goudzoekers een kilo goud per week vonden. Die geruchtenstroom lokte opnieuw mensen uit Para-

<sup>23</sup> De Wayana kregen geen deel van het goud.

<sup>24</sup> Ook De Theije (2006) noemt 1995 als het jaar waarin grote aantallen *garimpeiros* Suriname binnentrokken.



maribo naar de Lawa, alsook richting Oelemaririvier, waar nog grotere goudreserves dan aan de Lawa werden verondersteld. Opnieuw leek eldorado nabij.

*Figuur 8.3 Moderne Wayanamannen met hun Aluku vriend*



*Foto: eigen collectie*

Golden Star beëindigde haar exploratiefase bij het De-Goejegebergte echter al snel en vertrok stroomafwaarts naar Antino, een locatie bij Benzdorp. Alle Wayana in dienst van Golden Star, die een salaris in Franse francs verdienden, werden op slag werkloos. Antino werd vanaf die periode, halverwege de jaren negentig, het centrum van de goudactiviteiten aan de Lawa.<sup>25</sup> Leden van verschillende etniciteiten werkten daar samen, allemaal met één doel: zo veel mogelijk geld verdienen.

De Wayana zelf zaten in die tijd niet stil. Zo vond de Wayanaman Kauwet een partner in Paramaribo, de eigenaar van een Chinese winkel in de wijk Rainville, die wel wilde investeren en enkele machines aanschafte.

Kauwet ging als voorman, financieel gesteund door zijn Chinese partner, verder bij het De-Goejegebergte, gebruikmakend van het voorwerk van Golden Star. Ook ontstonden verscheidene partnerschappen tussen Wayana en *garimpeiros*. Zo gingen de broers Ipo-madi en Dosu in augustus 1995 naar Paramaribo om een concessie aan te vragen, waarop zij samen met de *garimpeiros* naar goud wilden zoeken. Die hoop vervloog onmiddellijk toen bleek dat het gebied al als concessie was aangevraagd door Nana Resources NV, het bedrijf van Naarendorp.

<sup>25</sup> En is dat nog steeds. *De Ware Tijd* van 30 januari 2006 vermeldt: 'In het Benzdorpgebied aan de Lawarivier is Nana Resources gestuit op een potentiële goudader op zijn Antino 1-concessie. De eerste analyses zijn zeer hoopgevend [...]. Inmiddels heeft de Canadese maatschappij New Sleeper Cold Corporation belangstelling getoond en Laurentian Mountain Investments, als partner van Nana Resources, uitgekocht.' In september 2006 werken alle goudzoekers in het gebied van Naarendorp met een kwikretort, waardoor het kwik niet rechtstreeks in het milieu terecht komt.



*Figuur 8.4 Kauwet met zijn dochter*



*Foto: eigen collectie*

Maar het meest verontwaardigd waren de Wayana nog over het feit dat Kawemhakan midden in de door Nana Resources aangevraagde concessie bleek te liggen. In 1996 verkreeg deze maatschappij twee aan elkaar grenzende exploratieconcessies, samen een oppervlakte van 68.050 hectare. Dit terrein omvat het gehele Wayana woon- en leefgebied aan Suri-naamse zijde; vanaf de Nyamkreek tot aan de splitsing van de Lawa met de Oelemaririvier.<sup>26</sup> De concessiehouder en Wayana zouden in de daaropvolgende jaren herhaaldelijk met elkaar in conflict komen. Zo arriveerde Naarendorp in november 1999 met politiemannen op Kawemhakan in verband met de goudwinningsactiviteiten van voorman Kauwet en zijn medewerkers rond het De-Goejegebergte. De politie verbood Kauwet om nog verdere activiteiten te ontplooiën, aangezien hij geen rechten hiertoe had. De frustratie aan Wayanazijde hierover was groot.

De gezondheidssituatie als gevolg van deze goudwinning werd ondertussen steeds nijpender. Toen ik in februari 2000 een gesprek had met Sonja, Akwaio en Kulapa, die voor een paar dagen in Paramaribo waren, werd de ernst van de situatie me duidelijk. ‘Het water aan de Inini, maar ook aan de Lawa heeft als gevolg van het mijnen met *pondo's* [waarvoor modder en zand van de bodem worden omgewoeld en het water vertroebelt] de kleur van koffie met melk. Als je te lang in het water baadt, krijg je huidirritaties; allemaal pukels’, zo vertelde Sonja, de dochter van Anapaikë. Haar armen zaten inderdaad vol uitslag. De Franse artsen hadden de Wayana gewaarschuwd bepaalde soorten vis niet meer te eten. Een hele straf, aangezien vis de belangrijkste en meest gewaardeerde bron van proteïne is.

<sup>26</sup> De ligging doet denken aan de vroegere concessie in 1898-1928 van de Fransman Le Blond; de Wayana woonden toen echter nog verder stroomopwaarts.

Een vrouw van Kayode kreeg een baby zonder oren en met een vreemd vervormde mond, zo ging Sonja verder. De baby overleed na twee maanden. Andere bewoners van het dorp konden niet goed meer lopen.

Aan de Inini en de Tampok, zijrivieren van de Lawa, zijn het met name Aukaners, Aluku en Brazilianen die goud zoeken. De Surinaamse overheid is niet in staat hun activiteiten beheersbaar te houden of de (milieu)problematiek, en met name de gewelddadigheden rond de illegale goudzoekers, onder controle te krijgen.<sup>27</sup> De Fransen lukt dat in het grensgebied tot nu toe evenmin, al ondernemen zij daartoe wel verwoede pogingen. De *gendarmes* patrouilleren met boten over de rivier en jagen de goudzoekers naar de Surinaamse kant. Zij zijn nu met regelmaat ook op het Emerilliondorp Kayode zelf om daar de goudzoekers tegen te houden. Die verplaatsen zich echter steeds minder vaak via de rivier, maar kiezen ervoor door het bos te lopen. Zo blijven ze ongezien. Ook hebben ze buitenboordmotoren die op een accu kunnen draaien en in vergelijking met de dieselgestuurde motoren bijna onhoorbaar zijn. Ze zijn als ‘jungles’ [als het Jungle Commando van Brunswijk], ongrijpbaar voor de *gendarmes*, zo stelden mijn Wayanagesprekspartners, toch met een vleugje bewondering.

### 8.3 Kansen en bedreigingen

De beschrijvingen die de Wayana mij van het stroomafwaarts van Kawemhakan gelegen goudzoekersgebied rond Benzdorp hadden gegeven, bleken op alle fronten de werkelijkheid te weerspiegelen. Het bos rond Benzdorp lag op vele plaatsen open; de bomen waren verwijderd en de aarde was opgespoten. Meer dan tweehonderd Brazilianen werkten op deze ene locatie met indrukwekkende machines en slangen en hadden op een steenworp afstand daarvan hun eigen kampen, voorzien van diverse gemakken, zoals keukenpersoneel en tv's met schotelantennes, waardoor Brazilië gewoon binnen bereik en in beeld was. Bordelen, supermarkten en bars waren met heuvelige bospaden aan elkaar verbonden en bereikbaar per *all terrain vehicle* (ATV), een uit de kluiten gewassen gemotoriseerde driewieler. Bospaden die goudmijnen en rivier met elkaar verbonden, werden bewaakt door zwaarbewapende mannen: Aukaners en Aluku, onder aanvoering van Saramakaners.

In augustus 2000 werd ik gevraagd door ‘Running Man’, drie journalisten die een website en een documentaire maakten over ‘avontuurlijk’ Suriname’, hen te begeleiden naar de Wayana aan de Lawa. Het was mede hun bedoeling in deze regio een dialoog tot stand te brengen tussen concessiehouder Naarendorp en de Wayanagemeenschap. Naarendorp gaf tijdens de totstandkoming van de reportage aan bereid te zijn tot een gesprek met de Wayana en ook tot een zekere compensatie, in de vorm van een bijdrage aan de ontwikkeling

<sup>27</sup> Wel waren in oktober 2004 enkele ontwikkelingen te melden. Het Surinaams Bosbouwbeleidsplan is, onder regie van het ministerie van Natuurlijke Hulpbronnen, 's Land Bosbeheer en Bostoezicht en het Centrum voor Landbouwkundig Onderzoek in Suriname, door de raad van ministers en het parlement goedgekeurd. WWF heeft een regionaal programma op het gebied van duurzaam bosbeheer, kleinschalige goudwinning en conservering van natuurgebieden in de Guiana's. De Amerikaanse ambassade is, in samenwerking met Nederland en andere donoren, bezig met een gezamenlijke aanpak om de problematiek van de illegale goudwinning (met negatieve effecten als kwikverontreiniging, toename van criminaliteit, hiv/aids, malaria) in kaart te brengen en hoger op de agenda van de Surinaamse regering te plaatsen.

In januari 2006 nam de in 2005 aangetreden Surinaamse minister van Justitie & Politie Santokhi een actieplan in ontvangst van de taakgroep ‘Ordening Binnenland’. Leger en politie zullen gezamenlijk de toegenomen criminaliteit in het Surinaamse binnenland moeten aanpakken. ‘De toename van economische en andere activiteiten in het binnenland en de afwezigheid van overheidscontrole (het ontbreken van structurele controle op 's lands water- en luchtwegen en grenzen), hebben tot gevolg dat er een onaanvaardbare situatie op het grootste gedeelte van het grondgebied van Suriname is ontstaan, die zich verder negatief ontwikkelt. Het is de bewindsman van Justitie & Politie ernst [...] eerder genoemde dreiging een halt toe te roepen’ (NIBA7 januari 2006).

van de gemeenschap. Maar de Wayana van Kawemhakan gaven aan dat hij niet welkom zou zijn op het dorp. In 2000 waren zij nog altijd woedend over het feit dat hun woon- en leefgebied in het concessiegebied van Nana Resources lag, zonder daarover te zijn geconsulteerd. Woedend was ook nog steeds Kauwet, omdat hij door de politie was verwijderd uit een gebied dat hij als zijn eigen habitat beschouwde.

De in een klein decennium opgedane ervaringen rond de goudwinning hadden duidelijk geleid tot een hardere opstelling van de Wayana. Voor mensen als Naarendorp zou het dorp gesloten blijven, zo stelden de Wayana voor de camera van de journalisten. Maar er bleken voor de concessiehouder meerdere wegen te vinden die naar Kawemhakan leidden. In februari 2001 bezocht hij met een aantal Canadezen Kawemhakan en voerde een gesprek met het dorpsbestuur. Een belangrijke rol hierbij speelde Pau, een zoon van Anapaikë, toen nog getrouwd met een Kari'navrouw en verblijvend bij het grensplaatsje Albina. In feite had Pau de Canadese maatschappijen die rond het stadje Mana in Frans-Guyana bezig waren, uitgenodigd naar de Lawa te komen, zonder daarover te hebben overlegd met zijn familie. Op de foto's die na deze missie digitaal werden rondgestuurd aan een groot aantal geadresseerden, schudden alle partijen elkaar de hand. De bezoekers ogen triomfantelijk, de Wayana lijken emotioneel onbewogen. Met moeite verbergen zij tijdens het handenschudden hun woede over de daad van familielid Pau en de in hun ogen onbeschaamde bezoekers die de gemeenschap wisten te splijten, zo vertellen zij later.

In de loop van de jaren negentig verhuisden zoals vermeld verscheidene Wayana naar de overkant (zie tabel 6.3). Gelegen tussen het al bestaande (eiland)dorp Twenkë of Kulumuli, en de dorpen Epoja, Taluwen<sup>28</sup> en Alawataimë eni, ook wel Suskia's kampje genoemd, werden in de jaren negentig de twee dorpjes met de welluidende namen Awalahanpan, de 'plaats van de otters' en Esperance gesticht ( zie figuur 8.5). Het laatste staat symbool voor de gevoelens van hoop op verbetering die leefden onder de Wayana van Kawemhakan na hun oversteek naar Frans-Guyana.

Daarnaast onttaarde de oude vete tussen Anapaikë en Kali, de dochter van Janomalë, in een stevige ruzie en vervolgens in migratie: in 1994 vestigden Kali en haar man Aputu, nota bene de kapitein van Kawemhakan, zich op Kumakahpan. Het feit dat al zoveel mensen de oversteek hadden gemaakt, oefende weer een sociale aantrekkingskracht uit op de twijfelaars die, tegen beter weten in, in Kawemhakan waren gebleven.

Met dit gegeven was Kawemhakan tot voor kort formeel stuurloos, ook in termen van binnenlands bestuur, op enkele oude *basya* na. Pas vlak voor de verkiezingen van mei 2005 is de classificatore zoon van Anapaikë, Ipomadi, er als stamhoofd aangesteld.

### *8.3.1 Hoop op verbetering rond de verkiezingen van 2000*

Rond het nieuwe millennium was er even een periode waarin betrokkenen het gevoel hadden dat er iets in de marginale positie van de binnenlandbewoners zou veranderen. Grondenrechten en het binnenland stonden in Suriname onverwachts op de agenda van de regeringspartijen. De pers besteedde ruim aandacht aan de discussies daarover. Deze plotselinge belangstelling had – in Suriname althans – alles met politiek te maken; in mei 2000 vonden er immers parlamentsverkiezingen plaats. Zo werden op een gegeven moment de *busikondre dei* (Boslanddagen) georganiseerd, maar daar kwam weinig concreets van de grond (zie ook hoofdstuk 7; De Vries 2005: 124-125).

---

<sup>28</sup> In 2004 waren de Fransen op de aan elkaar gegroeide dorpen Epoja en Taluwen gedwongen een nieuwe basisschool te bouwen wegens de enorme toename in het aantal schoolgaande kinderen. Het aantal kinderen per Wayana is sowieso gegroeid. Daarbij opgeteld de leerlingen van de Surinaamse kant, maakte dat de oude voorzieningen niet meer voldeden. Een schoolboot brengt en haalt de nog resterende kinderen van Kawemhakan en uit Kumakahpan op om ze – gekleed in het door de Fransen verplicht gestelde schooluniform, de kleurige rode *kamisa* – naar Taluwen te brengen. Persoonlijke mededeling Dirk Noordam, Paramaribo, december 2004.



*8.5 Luchtfoto van Awalahpan*



*Luchtfoto van Kulumuli, Taluwen en Esperance*







*Foto's: Henk Lutchman*

De Wayana aan de Surinaamse kant kregen rond de verkiezingstijd in 2000 in het volle bewustzijn van hun marginale positie, een zeer pragmatische instelling en formuleerden hun eigen korte termijn 'millenniumontwikkelingsdoelen'. Hun strategische onderhandelingsvaardigheden vierden hoogtij, ingegeven door het besef dat de onderhandelingen over de grondenrechten een proces van lange adem zouden inhouden en de macht van de concessiehouders vooralsnog te groot was, terwijl het water van de Lawa hen naar de lippen steeg.

Om toch hun deel van de koek op te eisen, splitsten de Wayana zich in de eerste maanden van het jaar 2000 op in verscheidene lobbygroepen, om bij de diverse politieke partijen langs te gaan. De Wayana en ook de Trio zagen politieke participatie als een middel om acute noden te lenigen en allianties te sluiten.<sup>29</sup> De politieke partijen maakten hiervan op hun beurt dankbaar gebruik. Ruim een maand voor de verkiezingen in mei concludeerde Ipomadi dat de Wayana en Trio goed in beeld waren bij alle partijen. Ter illustratie daarvan gaf hij aan dat Brunswijk contant geld had uitgedeeld aan de mensen in het binnenland. In diens ABOP, traditioneel een Aukaanse partij, hadden zelfs Inheemsen zitting genomen. Brunswijk zelf was kort daarvoor naar het Triodorp Tëpu geweest en zou ook Kwamalasamutu aandoen.<sup>30</sup>

In mei 2000, vlak voor de verkiezingsdatum, waren er nog steeds groepjes Wayana in de stad. Ze draaiden steeds ploegendiensten; de ene groep ging met twee tot drie personen

<sup>29</sup> Al gedurende de slaventijd werden goederen aangeboden in ruil voor rust op de plantages. Door de politiek zijn deze praktijken overgenomen; goederen in ruil voor stemmen (vergelijk ook De Vries 2005: 147-148). De Inheemsen hebben goed opgelet hoe de overheid zich richting Marrons opstelde en tonen deze neiging tot hulpafhankelijkheid nu ook.

<sup>30</sup> Toen ik in juli 2000 in het Triodorp Kwamalasamutu was, zag ik bijvoorbeeld een grote generator (een lichtmotor) staan, die door Brunswijk in april aan het dorp was geschonken. De generator was niet aangesloten en stond daar in feite 'zomaar'.

naar Brunswijk, een andere naar de NDP van Bouterse, de volgende naar DNP-2000 van Wijdenbosch enzovoorts. Ook de Wayana die permanent aan de Franse kant woonden, kwamen naar de Surinaamse hoofdstad om met de familieleden van de Surinaamse kant achter goederen aan te gaan. Het was hen allemaal duidelijk gemaakt dat ze moesten beloven op de partijen te stemmen in ruil voor goederen.

Toen ik de Wayana vier dagen voor de verkiezingen sprak, waren zij enthousiast over DNP-2000. Zij hadden van deze partij een generator gekregen waarmee de elektriciteitsvoorziening van het dorp weer voor enige tijd gewaarborgd was; verschillende motorzagen en buitenboordmotoren hadden zij al in hun bezit. Allemaal heel zichtbare en concrete goederen. De DNP-2000 was de enige partij die zaken *vooraf* doneerde. Zonder voorwaarden als 'eerst stemmen en dan krijg je een beloning', zoals bij de andere partijen gebruikelijk was. Dit laatste werkte niet, zo stelden de Wayana, omdat de partijen hen direct na de verkiezingen vergeten. De DNP-2000, zo concludeerden zij, hanteerde een verbeterde formule.

Het Nieuw Front onder leiding van Ronald Venetiaan won de verkiezingen; geen combinatie waar de Wayana op hadden ingezet. Op zich maakte dit ze niet zoveel uit, voorlopig konden ze even vooruit met via NDP, ABOP en DNP-2000 verkregen geld en goederen. De hoop op daadwerkelijke verandering van de situatie verdampte spoedig; de aandacht concentreerde zich weer op de dagelijkse realiteit aan de Lawa.

De conflicten over goud tussen de Wayana onderling werden grimmiger in de jaren na het initiatief van Pau in 2000. Individuen kwamen lijnrecht tegenover elkaar te staan. Eind 2002 namen ruzies tussen Ipomadi en Dosu en hun (half)broers, allen zonen van Anapaikë, ernstige vormen aan. De (half)broers wilden tegen een bepaald percentage van de opbrengst grond uitgeven aan de concessiehouders uit de stad om zodoende snel geld te kunnen verdienen. Ipomadi hield dit tegen als vertegenwoordiger van het dorp, in nauw overleg met de VIDS, die hij consulteerde via de radiozender. Ook Kauwet, die aan de Franse kant verbleef, wilde zijn werk als voorman in de goudindustrie weer opnemen in de nabijheid van Kawemhakan. Maar hij stuitte daarbij op openlijk verzet van de bewoners van zijn geboortedorp.

De relaties met de Brazilianen leken op bepaalde momenten soepeler te verlopen dan die tussen de Wayana onderling. Businesspartnerschappen en vriendschappelijke (ook seksuele) contacten tussen Wayana en Brazilianen liepen door elkaar heen. Toch kende deze relatie ook gewelddadige kanten. Zo scholen sinds het begin van de jaren negentig op Kawemhakan regelmatig Brazilianen, op de vlucht voor andere goudzoekers. Gewapende benden van Brazilianen trokken rond en beslechtten ruzies met anderen met veel geweld. Enkele jaren geleden had dit de dood van een oudere Wayanavrouw in het dorp Maripahpan (Elahe) tot gevolg, die bij toeval in een vuurgevecht terecht kwam. In juni 2004 vond opnieuw een moordpartij plaats in het dorp Kayode aan de Tampok. Een met een Emerilion getrouwde Braziliaan werd 'gepakt' door een groepje Brazilianen. Ze brachten hem met zes messteken om het leven en vluchtten vervolgens het bos in, zijn vrouw met zeven kinderen achterlatend.<sup>31</sup> Ook de in de goudindustrie actieve Marrons zijn zwaarbewapend. Na de initiële fase ging Nana Resources van exploratie over tot exploitatie van de goudvoorraden in het De-Goejegebergte. Om brandstof, machines en mensen aan te voeren werd een weg aangelegd van Antino naar het De-Goejegebergte, een weg die op enige afstand achter Kawemhakan langs loopt. Men vreest voor vervuiling van het drinkwater van Kawemhakan dat afkomstig is van een bron uit het nabijgelegen gebergte. Net als op Antino zijn er ondertussen supermarkten, bars en bordelen in het Wayanagebied gekomen, die de Wayanamannen bovendien regelmatig bezoeken. Eenieder probeert iets te halen uit de nieuwe situatie. Van diverse zijden vernam ik dat Wayana intussen bekend zijn geraakt

<sup>31</sup> Op 10 juli 2004 voerde ik een gesprek met enkele bewoners van dit dorp tijdens hun bezoek aan Paramaribo.

met drugs als cocaïne en crack. *Tafia*, de Franse rum, had al tijdens een eerdere fase zijn intrede gemaakt.<sup>32</sup> Kortom, de Lawa, ook het deel dat de Wayana bewonen, is in verschillende opzichten een – illegaal – deel van de *global village* geworden.

### 8.3.2 Wayana tussen het Franse nationale park en Aluku

De discussies over de toegang tot goud heeft ook zijn weerslag op de relaties tussen Wayana en Aluku (beide groepen claimen delen van het Lawagebied als hun woon- en leefgebied), tussen Aluku en de Franse overheid en tussen Wayana en de Franse overheid. De laatste is sinds 1992 bezig het gehele zuiden van Frans-Guyana tot een nationaal park te maken. Maar een deel van de Aluku wil het recht en de vrijheid hebben om daar naar goud te blijven zoeken. De Wayana worden, ingegeven door diverse individuele belangen, heen en weer gezwengeld tussen enerzijds de behoefte aan rust, vrijheid en autonomie en anderzijds de behoefte aan werk en inkomen, aan hun deel van de koek. Een gulden middenweg lijkt in dit gebied, waar inmiddels zoveel actoren actief zijn, moeilijk te vinden. Vluchten, migreren, is geen optie (meer).

In aansluiting op het in 1970 ingevoerde prefectoraal systeem, was men in Frans-Guyana al geruime tijd bezig met de oprichting van het ‘Parc du Sud’; in feite een uitbouw van het eerder ingestelde beschermde gebied tot een ‘reservaat’. De besprekingen rond het ‘reservaat’ hadden als startpunt de Internationale Conferentie van 1992 in Rio de Janeiro over biodiversiteit. Het initiatief legde de nadruk op het behoud van de biologische en de culturele diversiteit: het ‘Parc du Sud’ beoogde een nationaal park te zijn waarbinnen Inheemse volken – de Wayana, de Emerillion en de Wayāpi om precies te zijn – een zeker en beschermd bestaan zouden hebben en culturele waarden en toegang tot natuurlijke hulpbronnen gewaarborgd zouden zijn. Maar de plannen werden, na protesten van Inheemsen, Marrons en milieuorganisaties, in 1996 losgelaten. Ze liepen stuk op discussies rond grondenrechten en goudwinningsactiviteiten van (Canadese) multinationals. Bovendien worden de Inheemse volken in Frankrijk niet als etnische groep erkend; iedereen is Frans staatsburger.

Een nieuw plan voor een nationaal park werd opgesteld, met meer aandacht voor de Inheemsen en Marrons.<sup>33</sup> Voor het managementteam zijn al in de jaren negentig vijf Wayana en Emerillion, alsook Aluku en Fransen geselecteerd. Aimawale Opoya, kleinzoon van de Wayanaleider Janomalë, is een van de leden van het Wayanamanagementteam. Andere leden namens de Wayana zijn Kupi Aloikë, kleinzoon van de Franse ‘chef’, en Lanaki, de zoon van André Cognat.<sup>34</sup> Vrouwen ontbreken vooralsnog in het team door gebrek aan opleiding en een slechte beheersing van de Franse taal. Kupi, een jonge Wayana van in de twintig (zie ook Chapuis & H. Rivière 2003) met meer opleiding dan gemiddeld (gedeeltelijk doordat hij de oogappel was van het begin jaren negentig op Twenkë gevestigde Franse echtpaar Klingelhofer) en de anderen hebben de taak – een redelijk betaalde deeltijdbaan overigens – de mensen voor te lichten en problemen en andere zaken aan te horen en te rapporteren.<sup>35</sup>

Het park zou ook een beheersbare vorm van ecotoerisme mogelijk moeten maken. Dit overigens tot onvrede van enkele belangengroeperingen, die het natuurreservaat liever iets

<sup>32</sup> Bij de Kari’na in Guyana is de situatie weinig anders: ‘There is, at first glance, social degradation and break-down on all sides: pervasive alcoholism, and now increasing evidence of drug abuse, non-stable conjugal unions and widespread neglect of parental responsibilities, neglect of traditional arts and crafts and subsistence agriculture, in a seemingly single-minded pursuit of mining’ (Forte 1999: 76-77).

<sup>33</sup> Zie met name: <http://www.hartford-hwp.com/archives/41/322.htm> en <http://pandora-test.nla.gov.au/archive/2001/Z2001-Feb-28/forests.org/cgi-bin/texis.ex>.

<sup>34</sup> Namens de Emerillion hebben twee personen afkomstig uit de dorpen Maripahpan en Kayode aan de Tampok zitting in het team.

<sup>35</sup> Gesprek met Kupi, Kawemhakan, juli 1999.

noordelijker hadden gezien, in een gebied zonder Inheemse bewoning.<sup>36</sup> Aanvankelijk bestonden ook binnen de Wayanagemeenschap veel bezwaren tegen de instelling van het park, zo wist Kupi. Die vonden mede via een in 1998 door de Franse Wayanagranman Amaipoti getekende persverklaring een weg naar buiten:

‘Jagen, vissen, oogsten en het behoedzame gebruik van de natuurlijke hulpbronnen zijn een deel van ons leven, in harmonie met het omringende bos. Het instellen van een nationaal park en de verwachte instelling van regels en wetten als een gevolg van dit park, staan in tegenstelling tot onze symbiotische levenswijze en onze vrijheid. Dus zijn de Wayana tegenstanders van dit project’ (<http://guyane.lesverts.fr/>).<sup>37</sup>

De vertegenwoordigers van alle Wayana- en Emerilliondorpen, ook die van de Surinaamse kant, tekenden de verklaring.

In 1999, een jaar na dit bericht, wilden de Wayana het park wel, volgens Kupi. Ter illustratie gaf hij aan dat in het in de jaren negentig gestichte dorp Taluwen aan de Franse kant een grote *tukusipan* gebouwd is, met een grote *maluana* in de nok. Dankzij de subsidie, verstrekt in het kader van behoud van culturele diversiteit. De Wayana waarderen deze interventie positief.<sup>38</sup> Bovendien levert de instelling van het park ook werkgelegenheid op. Zo’n twintig personen zouden een aanstelling als ‘wachter’ krijgen, als bewakers van het gebied.

Kortom, de meningen zijn verdeeld. Mensen zijn vóór toerisme in het gebied; mits het een vorm is waaraan zichzelf wat verdienen en waarover zichzelf zeggenschap hebben. Wayana van Kawemhakan en Kumahpan hebben verscheidene personen verzocht hen bij hun plannen voor het opzetten van toerisme te ondersteunen. Anderen zijn absoluut tegen.<sup>39</sup>

Zo worden meningen en wensen naar voren gebracht die regelmatig tot verwarring leiden bij buitenstaanders: óf ze gaan geheel voorbij aan de diversiteit aan meningen binnen de Wayanagroep, óf ze werken slechts één van de gehoorde opinies uit tot een case. Wayana lijken op het ene moment tegen toerisme, op het andere moment voor; ze zijn tegen kwikvergiftiging, tegen vervuiling van het milieu, maar willen wel zelf ook goud kunnen mijnen, of indirect eraan kunnen verdienen. Wayana zijn tegen vreemdelingen die ziekten naar het gebied brengen, maar zien een relatie met een buitenstaander tegelijkertijd als een *asset*, als een kans op een beter leven, als een verrijking. Wayana zijn tegen de instelling van een park als dat een beperking betekent van hun recht op jacht en visserij, van hun *shifting cultivation* technieken<sup>40</sup> en van hun bewegingsvrijheid, maar zij zijn vóór als zij zich verzekerd weten van zorg, onderwijs en een zekere vorm van bescherming.

<sup>36</sup> ‘France intends to establish a national park in the rain forest of French-Guyana before the middle of 2005 and thus to sacrifice an area which is reserved for the Indian population since 1970. The former Indian territory with its 30.000 square kilometres would be lost. If the park is opened for visitors, the Indians would turn into objects of tourist curiosity which will inevitably lead to their ethnocide’ (<http://guyane.lesverts.fr/>).

<sup>37</sup> Bezwaren die Inheemsen overigens vaak uiten bij het instellen van beschermde gebieden; de bewoners zijn bang voor een beperking van hun eigen vrijheden, voor een beperking van hun zelfvoorziening. Dezelfde discussies vonden plaats in 2000 in Bigi Poika, rond de voorbereiding van de instelling van het Coesewijnenatuurreserveaat (zie Teunissen et al. 2001).

<sup>38</sup> Kupi vindt bijvoorbeeld ook dat de kerk het dorp Kawemhakan te veel beïnvloedt. ‘De cultuur gaat helemaal verloren’, zo verweet hij de zendelingen. ‘Bovendien gaat alles nu om geld. Niemand biedt elkaar nog voedsel aan. Als er veel geschoten is dan moet men daarvoor betalen. Er wordt niet meer gezamenlijk gegeten of gedeeld.’ Gesprek met Kupi, Kawemhakan, juli 1999.

<sup>39</sup> ‘A statement of the Indian representative of the Emerillion, Mrs. Ti’iwan, confirms the objections of the Indians concerning tourists [...]: “If we talk about the inherent principle of the national park, we want to make clear that the Indians do not want any tourists in that area, neither in their villages”’ (<http://guyane.lesverts.fr/>).

<sup>40</sup> De Franse landbouwkundige Verwilghen (1998) stelt dat de landbouwtechnieken van de ‘bewoners van het toekomstige park’ zouden moeten worden onderzocht en aangepast in verband met de verande-



Zoveel mensen, zoveel wensen, met bovendien per context wisselende belangen. De diverse belangengroeperingen spelen hierop in, afhankelijk van hun eigen agenda. Het is echter een illusie te denken dat een eenduidig standpunt namens *alle* Wayana kan worden geformuleerd. Dat is er eenvoudig niet.

Granman Adoichini van de Aluku was in 1999 nog tégen het plan om een beschermd gebied in te stellen. Maar Dudu, zijn voormalig concurrent om het granmanschap, was vóór. De Aluku hebben voor het merendeel veel belangen in de goudsector. Om die reden bestaan er naast spanningen tussen Aluku en de Franse overheid ook spanningen tussen hen en de Wayana. Op het moment vormen de Aluku een beduidend grotere populatie dan de Wayana en zijn zij in tegenstelling tot hen over het algemeen goed opgeleid, de Franse taal uitstekend machtig en bovendien kapitaalkrchtig. In het voor de instelling van het nationale park geproduceerde rapport 'Mission pour la création du parc de la Guyane' staat dat de *commune* van Maripasoula 3.500 (geregistreerde) personen telt. De Wayanagemeenschap neemt daarbinnen een vijfde deel voor haar rekening: 800 personen. De Alukuge-meenschap telt er dan 2.700.<sup>41</sup>

Mede door hun verworvenheden en de getalsmatige verhoudingen hebben de Aluku overwicht in bijvoorbeeld politieke besluitvormingsprocessen en in de goudindustrie. Kupi toonde op een kaart de vele goudconcessies in de regio rond Maripasoula; allemaal in handen van Aluku. De Wayana vormen daarbij vergeleken amper partij. Hoewel de Aluku relatieve nieuwkomers waren in het gebied, zong de in de jaren negentig populaire Alukugroep de 'Wailing Roots' uit Maripasoula met een *air* van vanzelfsprekendheid over de Lawa als '*Aluku liba...*', de rivier van de Aluku (zie ook Bilby 1989). De cassettebandjes werden overigens enthousiast afgespeeld door de Wayana. De ondergeschikte positie die de Wayana reeds decennialang innemen tegenover de Aluku, is dankzij hun toenemende mondigheid, als gevolg van contacten met andere actoren, zoals Inheemse organisaties uit het kustgebied, intussen wel aan het afnemen (zie ook Boven 2007).<sup>42</sup>

In een gesprek dat ik in 2004 voerde met de Franse ambassadeur benadrukte deze dat de *sous-préfet* van St. Laurent du Maroni, zelf een man met Inheems bloed, er alles aan doet om de positie van de Inheemsen in Frans-Guyana positief te beïnvloeden. Hij zou daartoe contact hebben met het hoogste Franse niveau, president Chirac zelf.<sup>43</sup> Toch is het de vraag of de in het Lawagebied machtige Aluku dat in de lokale context zouden laten plaatsvinden. Het feit dat het park in 2006 nog steeds niet functioneert, geeft aan dat het geen werkzaam concept is, alsook dat er grote tegenstrijdige belangen in het spel zijn, niet alleen tussen Wayana en Aluku, of tussen Aluku onderling, maar ook tussen de bewoners van het gebied en de concessiehouders.

---

rende omstandigheden. Een sedentaire levenswijze en een demografische toename van de bevolking gaan niet vanzelfsprekend samen met de huidige traditionele *shifting cultivation* technieken.

<sup>41</sup> Een census onder de Wayanabevolking in 1997, uitgevoerd door in het gebied werkzame onderwijzers, verpleegkundigen en de *gendarmerie*, geeft een bevolkingsomvang van ongeveer 750 personen aan. In maart 1997 telden de Franse dorpen Kayode, Twenkë, Taluwen en Antecume pata 521 personen, van wie 286 mannen en 235 vrouwen. 54,3 procent is jonger dan 20 jaar; 5,4 procent is ouder dan 60 jaar (naar Camargo & Morgado 1998). Het getal 800 omvat ook de kleinere dorpen aan de Lawa.

<sup>42</sup> Enkele jaren later, in april 2000, zag ik Wayana en Aluku samen op vliegveld Zorg en Hoop in Paramaribo. De Aluku rijk met goud behangen. Ze stapten op de aanwezige Wayana af en zeiden dat de Wayana en de Aluku binnenkort moesten vergaderen over goudwinning in het Lawagebied. De Wayana antwoordden: 'Ja, dat is goed, maar neem voor die vergadering dan wel veel drank mee.' Deze uitspraak is illustratief voor de *joking relationship* tussen Aluku en Wayana. De Aluku denken dat de Wayana gemakkelijk te paaien zijn en alleen maar aan drank denken, en dat was nu precies wat de Wayana wilden dat de Aluku dachten, zonder daarbij overigens verder veel baat te hebben.

<sup>43</sup> Gesprek met ambassadeur J. Bruno, Den Haag, september 2004.

De aanwezigheid van goud en vooral van diamant, een delfstof die niet of moeilijk ontgonnen zou kunnen worden wanneer het de titel van reservaat draagt, is daaraan mede debet.<sup>44</sup>

#### 8.4 *Duurzame ontwikkelingen aan de Tapanahoni*

Aan de Lawa is het al goud wat er blinkt. In de Wayanadorpen aan de Tapanahoni spelen andere zaken.

Sinds enige jaren staat ecotoerisme, met name survivaltochten en *jungle adventures* met een gecombineerd aanbod van natuur en cultuur, overal ter wereld volop in de aandacht. Zo ook in Guyana, Suriname en Frans-Guyana. Er is aanbod, er is behoefte en er zijn toeristen (Olsder 2004). Vele Wayana zien (eco)toerisme als een mogelijke bron van inkomsten, zonder overigens een duidelijk beeld te hebben van wat dit in relatie tot de gemeenschap eigenlijk inhoudt. Aan de Lawa heb ik meerdere malen geobserveerd dat toeristen die door Wayana zelf (in navolging van de Aluku) voor een flink bedrag vanuit Maripasoula naar Kawemhakan waren gebracht, desondanks een vijandig gestemd welkom van de dorpelingen kregen. ‘Pottenkijkers’ met of zonder fotocamera’s werden door velen niet geduld, terwijl enkele dorpsbewoners tegelijkertijd pogingen ondernamen om souvenirs te verkopen. Ook in andere dorpen zoekt men nog naar de balans tussen de bescherming van privacy en openstelling naar toeristen. Vanwege de aan goud gerelateerde problemen enerzijds, en het Franse protectorale systeem en bovendien de dure euro in het Lawagebied anderzijds, kiezen touroperators uit Suriname, maar ook uit Frans-Guyana, voorlopig hun bestemming niet aan de Lawa, maar wijken zij liever uit naar iets rustiger vaarwater, de Tapanahoni.

Hoewel de Wayana aan de Surinaamse Tapanahoni een vergelijkbaar leven leiden als hun familie en aanverwanten aan de Lawa en Litani, is het bestaan in de dorpen Pileuwimë (Apetina) en Paloemeu minder hectisch en minder omgeven door conflicten. Hier geen *borderland*, geen *frontier society*, geen schemergebied. Niet dat er zich geen goudzoekers, dierenhandelaren en ‘hosselaars’ bevinden, maar qua omvang en invloed is dit bescheiden in vergelijking met de Lawa. Ook speelt mee dat de Tapanahoni geen grensrivier tussen twee nationale staten vormt; daardoor kent het alleen Surinaamse bemoeienissen.

Aan de Tapanahoni wonen de Aukaners en Inheemsen in afzonderlijke dorpen. Trio, Akurio en Wayana wonen wel samen in het dorp Paloemeu, gelegen aan de splitsing van de Tapanahoni en de Paloemurivier. Een deel van de bevolking is met elkaar vermengd. Op Apetina komen ook gemengde Trio-Wayanarelaties voor, maar het dorp is overwegend Wayana. De betere omstandigheden aan de Lawa op het gebied van werkgelegenheid en inkomsten vormden voor de jongeren van de Tapanahoni lange tijd redenen voor migratie. Maar vanwege de problematiek daar verkiezen de meesten tegenwoordig de Tapanahoni. De recentelijk verbeterde toegang tot werkgelegenheid op het gebied van (eco)toerisme vormt daarbij een belangrijke pullfactor voor de jonge mannen.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> De diamantvoorraden zouden kunnen worden gebruikt om de onafhankelijkheid van Frankrijk, die een steeds grotere groep personen wenst, te financieren. In het Surinaamse tijdschrift *KOMPAS* stond in 1996 (jrg. 1, nr. 27, p. 13): ‘Begin maart [van het jaar 1996; KB] is in Dachine, Frans-Guyana, de op een na grootste kimberlietpijp ter wereld ontdekt met een sterke indicatie van diamanten. Kimberlietpijpen zijn zeer oude vulkaanpijpen die in de diepte overgaan in spleten. Kimberliet is de opvulling van deze pijpen waarin diamanten voorkomen. In het oosterbuurland heeft Guyanor Resources, waarvan Golden Star 70% eigenaar is, een rots met een lengte van 3.5 en een breedte van 0.5 km. ontdekt die kimberliet bevat. Intussen hebben monsters uitgewezen dat diamant voorkomt in dit gebied. De potentie van “Dachine” wordt geschat op een waarde van US\$ 100 miljard.’

<sup>45</sup> Aantrekkingskracht gaat ook uit van het onderwijsproject op Paloemeu, waarvoor het MINOV verantwoordelijk is. De Stichting MKF (Margreet Kauffman Foundation) ondersteunt het onderwijs op het gebied van didactiek en leertechnieken. Het gehele jaar zijn er twee stagiaires aanwezig: pabostudenten van

Het Surinaamse staatsbedrijf voor toerisme METS (Movement for Eco-Tourism Suriname), dat in nauwe samenwerking met de Surinaamse Luchtvaart Maatschappij (SLM) opereert, is sinds het beëindigen van de binnenlandse oorlog weer aanwezig in Paloemeu en organiseert met regelmaat ecotours naar dit dorp. Eerder, in de jaren zeventig, was de aanwezigheid van toeristen overigens de reden waarom een deel van de Triobevolking van Paloemeu stroomopwaarts richting Tapanahoni verhuisde om daar het dorp Tëpu te stichten (zie ook Boven et al. 2001).

Naast de METS brengt sinds halverwege de jaren negentig bijvoorbeeld de touroperator 'Cardy Adventures' regelmatig bezoekers naar de Wayana van de Tapanahoni en de Paloemeu. Op hoogtijdagen arriveren maar liefst twee boten per week vol toeristen in Apetina.<sup>46</sup> Ook via het World Wildlife Fund (WWF) wordt een avontuurlijk programma voor toeristen aangeboden met expedities onder leiding van Wayanagidsen.<sup>47</sup>

De activiteiten in Apetina bevinden zich nog in een pril stadium en komen ten goede aan slechts een beperkt aantal mensen in de gemeenschap. Het WWF heeft daarom een project opgestart in samenwerking met de lokale stichting Kuluwajak, dat de ontwikkelingsactiviteiten meer richting zou moeten geven, een inkomen voor de bevolking zou moeten garanderen op basis van een duurzaam gebruik van de natuurlijke omgeving en bovendien de gemeenschap als geheel ten goede moet komen. De ontwikkeling van ecotoerisme in Apetina vormt hiervan een integraal onderdeel.<sup>48</sup>

In aansluiting op de ontwikkelingen in het kader van ecotoerisme heeft de Europese Unie (EU) het 'Suriname Integrated Tourism Development Programma' (ITDP) gefinancierd. Een resultaat is dat de bij ecotoerisme betrokken dorpingen in het binnenland over een 'toerismehandleiding' in hun eigen taal beschikken. In 2005 is deze met de titel 'Welkom in ons dorp' ook gefinaliseerd in het Wayana: *Mëktëk emna patak, Toerisme ipetuk-watoh pëk ëhmelë ëutë kuptë*.

Om met de aanzwellende stroom toeristen ook aan de toenemende vraag naar souvenirs tegemoet te komen, zijn in navolging van de Wayana van de Lawa, die van de Tapanahoni actief geworden op het gebied van souvenirproductie, met name van de in het Caraïbisch gebied inmiddels populaire *maluana*, de ronde houten schijf met kleurrijke mythische voorstellingen.<sup>49</sup> Ook zij, net als andere Inheemsen, hebben hun weg gevonden naar de in

---

diverse hogescholen. Vooral Hogeschool Zuyd (Heerlen, Maastricht) en Fontys (Den Bosch, Tilburg, Sittard, Breda) zijn hier sterk bij betrokken. Regelmatig gaan ook studenten van de afdeling Onderwijsstudies van de Universiteit Leiden voor onderzoek naar Paloemeu (persoonlijke mededeling Margreet Kauffman, Rotterdam, 2006). Onderwijs blijft echter een probleem in de zuidelijke dorpen van het binnenland.

<sup>46</sup> Via 'Cardy Adventures' komen er voornamelijk Franse toeristen, via de METS Nederlanders en Surinamers. De toeristen verblijven in een apart kampje even buiten het dorp.

<sup>47</sup> 'The Wayana guides will join us in Apetina [...]. Their incredible knowledge of the local flora and fauna, as well as their ability to navigate the rapids on the Tapanahoni, are critical to our success. They bring with them exceptional knowledge and experience with wildlife use and trade (especially hunting and fishing techniques), as well as insight into Wayana traditions, land ethic and history' ([www.wwfguianas.org/meet\\_the\\_team](http://www.wwfguianas.org/meet_the_team)).

<sup>48</sup> 'Sustainable Use of Wildlife Resources in Apetina', WWF april 2003. De projectdoelstellingen zijn: 'Research and introduction of wildlife management concepts and programmes, including sustainable fishing methodologies, and initiation of eco-tourism activities in order to reduce the hunting pressure on wild flora and fauna in and around the community of Apetina, and to establish a conservation model for replication in other forest communities in Suriname.' De voortgang verliep moeizaam, een breed draagvlak was moeilijk te verkrijgen.

<sup>49</sup> Toeristen en andere buitenstaanders waarderen de *maluana* onverdeeld positief. In het kader van de vijftiendag van de Republiek Suriname in 2000 zijn *maluana*, toen nog afkomstig van de Lawa, als geschenk aangeboden aan de hoogwaardigheidsbekleders die Suriname bezochten. Zo heeft minister Els Borst, die Nederland als vicepremier vertegenwoordigde bij deze gelegenheid, een *maluana* als nationaal geschenk van Suriname ontvangen. President Venetiaan verkeerde overigens in de veronderstelling dat de *maluana* tot de Marronkunst behoort. Marcel Meijer, voorzitter van de Vereniging Su-

Paramaribo gevestigde souvenirhandel Readytex<sup>50</sup>, om daar hun producten voor de verkoop aan te bieden, naast de verkoop aan de toeristen die in de dorpen zelf komen.

*Figuur 8.6 Maluanaproductie Tex en Agi*



*Foto's: eigen collectie*

De jonge Wayana van de Lawa zoeken hun inkomsten nu eerder in de goudwinning dan in de souvenirproductie, of leven eenvoudig van de uitkeringen die ze via de Franse kant ontvangen.<sup>51</sup> In de huidige souvenirproductie zijn de mensen van de Tapanahoni die van de Lawa voorbijgestreefd. Zo komt het dat de bij Readytex verkochte *maluana* tegenwoordig door Wayana van de Paloemeu en Tapanahoni zijn gemaakt. Zelfs door Trio, zo bleek tijdens mijn bezoek aan de winkel in januari 2004.<sup>52</sup> Opnieuw een illustratie van hoe culturele uitingen met groot gemak van elkaar overgenomen worden. De *maluana* is niet langer een met rituelen omgeven symbool dat een verband vertegenwoordigt tussen verleden en heden, tussen de geesten- en mensenwereld.<sup>53</sup>

---

rinaams Bedrijfsleven (VSB), biedt op zijn reizen door het Caraïbisch gebied *maluana* aan als relatiegeschenk.

Opvallend is het gebruik van *maluanasymbolen* in allerlei hoedanigheden en door verschillende organisaties: de achterflap van tijdschrift *OSO*, het briefpapier van het KITLV, het logo van 'Access travel agency', de METS-folder is ermee versierd, zelfs een aidsinformatiefolder voor reizigers naar de tropen, uitgegeven door SOA Stichting Utrecht, gebruikt *maluanamotieven* ter opfleuring. Overigens zonder te melden aan wie de intellectuele eigendomsrechten toebehoren. Alsof de *maluana* illustratief is voor alles wat exotisch is, Inheems, en/of riekt naar avontuur, maar tegelijkertijd politiek neutraal is. Uit dit wijdverspreide gebruik zou je haast kunnen concluderen dat de Wayana een volk van invloed is.

In 2000 ontvingen de Wayana van Surinaamse zijde een *award* voor 'de beste handicraft van Suriname'. Deze belangstelling voor hun product is de Wayana, ook van de andere rivieren, niet ontgaan; zij hebben daarop op commerciële wijze gereageerd.

<sup>50</sup> Zie website Readytex: [www.readytexartgallery.com](http://www.readytexartgallery.com).

<sup>51</sup> Lugard, Liu en Kulapa, die aan de Surinaamse kant wonen, beklagden zich hierover. Zij zijn het die planken zagen voor Cognat. Een plank per meter leverde hen in 2000 7 Franse francs op. Aan de Franse kant doen weinig mensen meer iets omdat ze daar allemaal kinderbijslag krijgen, zegt Lugard. Cognat kan nog moeilijk Wayana in het dorp vinden om de klussen te klaren. Aan de Surinaamse kant daarentegen is iedereen aan het 'hosselen' om aan een inkomen te komen. De sociale stratificatie tussen Frans-Guyana en Suriname tekent zich af.

<sup>52</sup> Deze verschuiving in herkomst van de producenten blijft niet onopgemerkt; de kleuren zijn totaal anders dan voorheen. Terwijl de Wayana van de Lawa ze nog enigszins traditioneel hielden (al werkte men met synthetische verf in plaats van met rivierklei), verven de Trio zelfs met paars of oranje. Ook de figuren en de composities veranderen.

<sup>53</sup> Toen Wanëk, de oudste zoon van wijlen Anapaikë, enkele jaren geleden aan de Surinaamse zijde met zijn *maluanaproductie* begon, waarschuwden de oudere Wayana hem dat hij als gevolg van zijn bezigheden direct oud zou worden. Vroeger mochten *maluana* alleen door oudere mannen worden gemaakt,

Het is geen toeval dat de twee belangrijkste mythische wezens op de *maluana*, de ‘monsterlijke’ rupsen *kuluwajak* en *tokokosi* (Hussak van Velthem 1976, 1983, 1992, 1994; Boven 1997a), sinds enige jaren de eigennamen zijn van de stichtingen van respectievelijk Apetina en Kawemhakan. De besturen van beide dorpen hebben besloten een stichting op te richten om zo in een vorm van gemeenschappelijkheid de Wayanadorpen tot een door de Wayana zelf gewenste richting van ontwikkeling te brengen. Om politiek-strategische redenen zijn enkele ‘zwarte jongens’ in het bestuur van Tokokosi van de Lawa opgenomen, onder wie een van de zonen van Anapaikë, de in verband met de goudproblematiek al genoemde Pau.<sup>54</sup> Granman Nowahe, gevestigd in Apetina, benoemt en ontslaat de bestuursleden van beide stichtingen; waarmee hun bestaansrecht gekoppeld is aan het traditioneel gezag.

Figuur 8.7 Wayanabestuurders

<i>Tapanahoni – Stichting Kuluwajak</i>	<i>Stamhoofd Nowahe</i>	<i>Lawa – Stichting Tokokosi</i>
Kapitein Same (Tutukreek) Kapitein Pesaife (Paloemeu) Kapitein Japanale (Apetina) Kapitein Meteli (Apetina)		Hoofdkapitein Ipomadi (Kawemhakan) <sup>55</sup> Kapitein Kanailu (Lensidede) Kapitein Aputu (Kumakahpan) Kapitein Dosu (Kawemhakan)

Granman Nowahe, die bekendstaat als een rustig en bedachtzaam persoon, heeft verscheidene malen aangegeven zich grote zorgen te maken over wat de Wayana aan de Lawa overkomt, waarbij hij met name doelt op de sociale onrust die het grote aantal goudzoekers teweegbrengt. De twee stichtingen moeten onder zijn toeziend oog een alternatief perspectief bieden voor de goudkoorts; de rust en saamhorigheid onder de Wayana herstellen; en de ontwikkeling van de twee gemeenschappen faciliteren, in plaats van het individuele eigenbelang.<sup>56</sup> Tokokosi, zo is de hoop van menigeeen, zal de wederopbouw van Kawemhakan stimuleren, in die mate dat de mensen die naar de Franse kant zijn verhuisd, zullen terugkeren. De vraag is of het daarvoor inmiddels niet te laat is.

Op Apetina heeft stichting Kuluwajak al verschillende successen geboekt in het kader van het opstarten van gemeenschapsontwikkeling. Nowahe was géén familie van de dorpsleider Apetina, naar wie het dorp is vernoemd. Zijn carrière als voorganger van de kerk heeft hem tot stamhoofd van de Wayana gemaakt. Dat maakt zijn positie soms moeilijk, maar de belangstelling die hij in de internationale donorgemeenschap voor zijn dorp weet te genereren, wekt vertrouwen. Zo vond in september 2004 de opening plaats van een polikliniek

---

jongeren mochten het werk niet eens zien. Tegenwoordig helpen jongeren en zelfs vrouwen bij de productie.

<sup>54</sup> Pau is voorzitter; secretaris is een andere zoon van Anapaikë, Abrahams. Penningmeester is Olasi, zoon van Iliwa. Ondervoorzitter is Lugard, zoon van Sintaman en Ulukaniu. Tweede penningmeesters zijn Kulapa en zijn zus Kwaiku. De zittingsduur is drie jaar. Bij de Surinaamse Bank is een bankrekening geopend.

<sup>55</sup> Ipomadi Pelenapin is in augustus 2005 benoemd tot hoofdkapitein. In de volksmond wordt hij echter aangesproken als stamhoofd van de Wayana van de Lawa. Hiermee is een ingewikkelde situatie ontstaan: terwijl Noahe gold als stamhoofd van alle Wayana van Suriname, en aan de Franse kant Amaipoti geldt als ‘stamhoofd’ van de Wayana van de Lawa, is er nu een nieuw stamhoofd bij gekomen. Het is een weerslag van de opvatting dat elk dorp een autonome eenheid vormt, die niet door een ‘algemeen leider’ te vertegenwoordigen is.

<sup>56</sup> Kuluksai, dochter van granman Nowahe, is voorzitter van stichting Kuluwajak. Ipomadi houdt als vertegenwoordiger van het dorpsbestuur van Kawemhakan toezicht op stichting Tokokosi. De in het begin van de jaren negentig opgerichte stichting Ukukjai (‘ik zal het proberen’) is opgedoekt. Stichting Kuluwajak van de Tapanahoni beschikt al over een gebouw, inclusief computer, gefinancierd door het WWF. Het ligt in de bedoeling dat het Bruijnzeelhuis van wijlen Anapaikë het kantoor van stichting Tokokosi wordt.

## HOOFDSTUK 8

voor traditionele medicijnen, een samenwerkingsproject tussen het dorp, de Medische Zending van Suriname en het Amazon Conservation Team (ACT), een niet-gouvernementele Amerikaanse organisatie onder leiderschap van de in Amazonia bekende etnobioloog Mark Plotkin (1993; Plotkin & Cherry 1998). Het was granman Nowahe die, na verkennende gesprekken met het ACT, een verzoek tot oprichting van deze polikliniek had ingediend. In navolging van de Triodorpen Kwamalasangutu en Tëpu.

*Figuur 8.8 Feestelijke opening van de ACT polikliniek in het Triodorp Kwamalasangutu*



*Foto: eigen collectie*

De jaarlijkse Bijbelconferenties georganiseerd door de Amerikaanse zendelingen bieden Wayana, Trio, Akurio en andere groepen uit Kwamalasangutu kennelijk de mogelijkheid om ook op andere terreinen een blik in elkaars keuken te werpen. Tijdens deze conferentie, een ritueel dat de oude is gaan vervangen, wordt het Inheems-zijn herbevestigd. Men drinkt cassavebier en eet cassave, er wordt gefeest en geroddeld, men gaat tijdelijke seksuele relaties aan, potentiële huwelijkspartners ontmoeten elkaar. Precies zoals op de oude traditionele feesten, maar dan binnen een ander kader. Zolang de zendelingen dit blijven organiseren en bekostigen, zullen de Wayana hieraan blijven deelnemen. Ideeën die zij hierbij opdoen, kunnen inspireren tot activiteiten in het eigen dorp; zo ook met dit project.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Op zich is het verzoek van Nowahe voor een ‘traditionele polikliniek’ opzienbarend; hij was vroeger voorganger in de kerk, nog aangesteld door de eerste Amerikaanse zending Ivan Schoen. De kerk heeft de traditionele geneeskunst, zoals die werd gepraktiseerd door de *pïyai* in de jaren zeventig, uitgebannen (zie hoofdstuk 4). Met dit specifieke ACT-project keren de *pïyai* en hun kennis weer terug in de gemeenschap en maken zij een fase van herwaardering door, een proces dat doet denken aan een *reinvention of traditions*. In het project ligt de nadruk op de botanische kennis van de *pïyai* en het gebruik van flora bij processen van genezing. Niet op het contact met de geestenwereld; een wezenlijk verschil met de vroe-

Het ACT heeft in 2004, naast het project op het gebied van traditionele medicinale kennis, samen met de OAS een multinationaal project ingediend. De doelstelling is ‘samen met de Trio/Wayana in Suriname, de Trio/Katxuyana en Wayana/Apalai in Brazilië bij te dragen aan het behoud van cultuur en aan duurzame ontwikkeling van de natuurlijke hulpbronnen, het verbeteren van bosbeheer, lokale capaciteitsopbouw, en waar passend gezondheidszorg en veiligheid’.<sup>58</sup>

Een onderdeel van dit project is het demarqueren van het woon- en leefgebied van de genoemde volken.<sup>59</sup> Dit lijkt een positieve interventie gezien de vele conflicten die er momenteel rond recht en beschikking op grond spelen, en waarbij de Wayana in termen van macht – net als de overige binnenlandbewoners in Suriname – vooralsnog aan het kortste eind trekken. Door middel van demarcatie van het leefgebied, of liever van het gebied waarmee ze zichzelf associëren, wordt de onderhandelingspositie van de Wayana en andere betrokken Inheemsens tegenover de Staat versterkt. Anno 2006 heeft een schriftelijk document als een gedetailleerde kaart meer waarde dan een orale vertelling over de historische bewoning van een gebied.

Toch is voorzichtigheid rond demarcatieprojecten geboden; in de geschiedenis zijn diverse voorbeelden te vinden waar etnische groepen werden gekoppeld aan gefixeerde en afgebakende territoria, zoals de reservaten van de Noord-Amerikaanse Inheemsens. Het gevaar van politisering van afbakening van een gebied in relatie tot etniciteit is altijd aanwezig.<sup>60</sup> Elk verhaal heeft een keerzijde; maar het is hier de vraag welke opties de Wayana nog hebben gezien de huidige situatie in hun leefgebied, een situatie waarin de nood aan de man is.

Naast OAS, ACT, WWF en de EU heeft ook het Community Development Fund Suriname (CDFS) van de Inter American Development Bank (IDB) zijn ogen op Apetina gericht. Een CDFS-project is goedgekeurd voor de bouw van een school en onderwijzerswo-

---

gere praktijken van de *pīyai*. Wayana zien het bestaan van beide activiteiten naast elkaar – de kerk en de terugkeer naar traditionele medicijnkennis – als mogelijk, zij het dat zij er veel vragen over hebben. Ik maakte zelf de oplevering van het ACT-project mee op Kwamalasamutu. Er heerste daar oprechte verraaiing onder de mensen, want *pīyai* en hun praktijken waren decennialang verboden geweest door de zending. De Trio vroegen zich af wat de sancties van God, of erger nog, van de zendelingen zouden zijn, als zij zich weer met deze *pīyai*zaken zouden gaan bezighouden. Toch schijnt het project succesvol te verlopen. Het ironische in dit specifieke geval is dat beide activiteiten door Amerikanen, die in deze lijnrecht tegenover elkaar staan, zijn geëntameerd.

<sup>58</sup> “Sustainable Development and Biocultural Conservation in the Brazil-Suriname Border Region” was officially launched in Suriname, on Monday 26th January, 2004. Among the expected outputs are: promotion and integration of traditional medicine and improvement of healthcare in border communities; well-designed monitoring and protection plans in indigenous areas; local institutions trained in specific skills for land management and land-use monitoring; increased level of participation of the indigenous population in regional/national conservation strategies; updated maps of protected areas and indigenous communities; development of conservation activities related to the carbon/credit market; and the development of a proposal for submission to the Global Environmental Fund to develop a strategy and activities for the conservation of biodiversity in the region. It is a collaborative effort by the Amazon Conservation Team (ACT), the Sustainable Development and Environment Unit of the OAS, and the Governments of Suriname and Brazil.’

<sup>59</sup> Het leefgebied van bovengenoemde groepen in Brazilië, het ‘Parque do Tumucumaque’, is al door het ACT in kaart gebracht. Zie daarvoor: [www.amazonteam.org](http://www.amazonteam.org).

<sup>60</sup> Rapport en Overing (2000: 100) stellen hierover: ‘a common strategy of nation-states is the fixing of cultural identities (in the name of ethnicity) within its territorial boundaries toward the end of centralized control and domination’. En verder (Id.: 101): ‘In Amazonia, people who never lived before within a bounded universe are today instructed by national governments to devise boundaries for themselves – and to live in accordance to their “authentic” cultures; many peoples who had no singular self-denominations are now creating them in order to deal with national governments, and are recognized by government agents only insofar as they display the practice of their “authentic” culture [...]’



ningen in Apetina.<sup>61</sup> Alle genoemde organisaties ondersteunen of voeren activiteiten uit op Apetina met als doel duurzame ontwikkeling.<sup>62</sup> De betrekkelijke rust in het gebied maakt het voor donoren aantrekkelijk om er activiteiten te ondernemen – uiteraard ieder met zijn eigen belangen. Eerder vielen bovenlandse Inheemsen voortdurend ‘buiten de boot’, vanwege hun geografische ligging, cultuur- en taalverschillen en kleine populatie (zie ook hoofdstuk 7).<sup>63</sup> Kennelijk is het tij onder de donoren gekeerd en is de ontwikkeling van Apetina, met toerisme als motor, een interessant doel van grotere ontwikkelingsorganisaties geworden (vergelijk Pansters 1992: 20-23).

Het is duidelijk dat voor de gemeenschap van Apetina een positieve impuls uitgaat van de aandacht van de donoren en de diverse activiteiten op het gebied van duurzame ontwikkeling. Vanuit de donoren gezien zijn de kansen op duurzame resultaten simpelweg groter aan de Tapanahoni dan aan de Lawa. Toch is migratie van de mensen van de Lawa naar het rustiger Tapanahonigebied geen optie, want dit betekent in de ogen van de Wayana van de Lawa vooral gezichtsverlies. En gezichtsverlies is voor een Wayana, zo is in hoofdstuk 6 al ter sprake gekomen, onacceptabel. Dit geldt voor het individu, maar ook voor de groep. De Lawa was in tegenstelling tot Apetina en Paloemeu altijd meer ontwikkeld; de inwoners waren zich meer bewust van wat er in de wereld te koop was. De prijs daarvan wordt nu duur betaald.<sup>64</sup>

Toch kunnen deze projecten, met overwegend een ad-hockarakter, uiteindelijk ook weer een belemmering vormen voor werkelijke politieke stellingnamen ten aanzien van een integrale ontwikkeling van het binnenland. Het feit dat men in Suriname spreekt over de uitvoer van het ‘Jaikreekproject’, waarbij een dam in de Tapanahoni geplaatst zou worden om de toevoer van water naar het Brokopondostuwmeer te vergroten, en daarmee de energiecapaciteit voor het kustgebied, is illustratief in dit verband. Apetina zal, als dit project doorgang vindt, waarschijnlijk in de stroom van de Tapanahoni ten onder gaan.<sup>65</sup>

### 8.5 *Stroomversnellingen aan de Lawa en de Tapanahoni*

Als we kijken naar de voorgaande paragrafen over de recente ontwikkelingen vallen enkele zaken op. Allereerst het verschil dat is ontstaan tussen de Wayanaleefgemeenschappen aan de Tapanahoni (en Paloemeu) enerzijds en aan de Lawa anderzijds, en aan de Lawa zelf tussen de dorpen aan de Franse en aan de Surinaamse kant. Interactie met de buitenwereld vindt plaats in alle Wayanadorpen en overal anticiperen of reageren de Wayana daar an-

<sup>61</sup> Het project had in oktober 2005 van start moeten gaan. De monitoring is in handen van stichting Kuluwajak. De mensen van Apetina die hun kinderen naar school willen sturen gaan tot die tijd naar Paloemeu.

<sup>62</sup> Duurzame ontwikkeling ‘aims to bridge the gap between environmentalists and those primarily concerned with poverty alleviation and basic needs, i.e. with (socio-)economic development’ (Pansters 1992: 20).

<sup>63</sup> De ondersteuning van de Inheemse organisaties uit het kustgebied is volgens de Wayana (nog?) minimaal. Zij hebben geopperd dat er een overkoepelende organisatie voor de Wayana en Trio zou moeten komen, aangezien zij andere problemen en belangen hebben dan de Inheemsen in het kustgebied. Overigens bestaat er wel een Stichting voor Bovenlandse Indianen, onder auspiciën van Triokenner Cees Koelewijn. Deze stichting opereert echter vanuit Nederland (Katwijk) en beweegt zich niet op het terrein van de grondenrechtenproblematiek, maar meer op dat van onderwijs en capaciteitsopbouw. De Wayana van de Lawa zijn overigens niet bekend met deze stichting. In juni 2005 blijkt er zelfs een tweede Stichting voor de Bovenlandse Inheemsen in oprichting; initiator is de Surinaamse politicus Marten Schalkwijk.

<sup>64</sup> In de Franse dorpen Awalahan en Esperance springen de veranderingen bij de Wayana onder invloed van geld direct in het oog: overal lopen kinderen, weinigen nog verzekerd van de aandacht van hun ouders, en rondom liggen afval en in onbruik geraakte objecten. De Wayana die ikzelf in december 2004 in Paramaribo ontmoette, waren allemaal flink van postuur, sommigen vertoonden zelfs de neiging tot overgewicht. De eerste gevallen van suikerziekte hadden zich al aangediend.

<sup>65</sup> Uitvoerder van het project is Suralco. Zie verder *De Ware Tijd*, 15 december 2005.



ders op. Het aantal, de aard en de intenties van de actoren die in de veranderingsprocessen een rol spelen, verschillen in de diverse dorpen. Het maakt, simpel gezegd, wel wat uit of er goudzoekers, of deskundigen van het WWF of de IDB in je dorp rondlopen.

Ook de mate van invloed op en de beheersbaarheid van dit proces door de Wayana zelf is bepalend. Aan de ene kant zijn de Wayana van de Lawa mondig te noemen, maar voor het grootkapitaal of voor de criminaliteit en zware wapens van de rondtrekkende benden zijn zij geen partij. Behalve dat speelt de al genoemde diversiteit aan belangen onder de Wayana zelf een rol. De geldeconomie heeft dit onderstreept; sterker aan de Lawa dan aan de Tapanahoni, waar nog sprake is van een breder gedragen gemeenschapsgevoel.

De Wayana in Kawemhakan en de overige dorpen aan de Surinaamse kant komen er in vergelijking met de andere dorpen het slechtst vanaf: niet in beeld bij de Surinaamse overheid, al jaren zonder onderwijs, zonder ontwikkelingsinterventies vanuit de internationale donorgemeenschap, zijn zij volledig teruggeworpen op hun eigen vaardigheden – met als motto ‘pas je aan of verga’ – om zich te midden van de actoren in het gebied staande te houden. Deze moeilijke positie nemen zij al enige tijd in, wellicht is dat ook de reden waarom zij als het meest mondig en bewust worden gezien, zeker in vergelijking met de Wayana van de Tapanahoni, die meer timide en volgzaam heten te zijn.

De veranderingen, waarvan bovenstaande een weerslag vormt, voltrekken zich razendsnel. Het is moeilijk te voorspellen waarheen dit alles zal leiden. Dit gezegd hebbende, kan men zich afvragen wat overblijft van de Wayana zoals we die tot nu toe hebben leren kennen in dit goudmijnende grensgebied aan de Lawa, waar Aluku, *garimpeiros*, concessiehouders en zovele anderen zich een rol hebben toegeëigend. Of, als we spreken over de Tapanahoni, aan een rivier waar toeristen en internationale donoren steeds meer invloed krijgen en het globaliseringsproces zich voltrekt.

In deze door een hoge dynamiek en diversiteit gekenmerkte wereld zijn het vooral nog de Wayanavrouwen die de samenleving bij elkaar weten te houden (zie ook Molendijk & Boven 1995). Zij zijn immers degenen die minder interactie hebben met buitenstaanders dan hun vaders, echtgenoten of zonen (zie over gender en Inheemse vrouwen ook Kambel voor Sanomaro Esa 1997, 1999), hoewel zij ook goed op de hoogte zijn wat in Paramaribo of in Cayenne te koop is. De vrouwen houden zich net als vroeger voornamelijk bezig met activiteiten binnenshuis, in het dorp, op het gebied van de huishouding, de voedselbereiding en de opvoeding van de kinderen – en in de tuinen op het gebied van landbouw. Zij zijn degenen die de kinderen opvoeden tot Wayana, die ze als een Wayana leren denken, handelen en spreken en die hun dochters of kleindochters nog de *ëputop* laten ondergaan (zie paragraaf 5.4). De positie van de vrouwen heeft ook alles te maken met het ene essentiële aspect dat nog niet of nauwelijks is veranderd in de Wayanasamenleving: de verbouw van gewassen en met name de verbouw en de verwerking van cassave, traditioneel de taken van vrouwen. Opnieuw is hier een vergelijking te trekken naar Guyana: ook daar blijven de Kari’na hun bittere cassave verbouwen, al is het maar om de eventuele tegenvallende opbrengsten uit de goudeconomie te kunnen opvangen (naar Forte 1999: 77).<sup>66</sup>

Alles zal veranderen bij de Wayana, maar niet de cassave; ‘cassave zal blijven’, zo stelden de Wayana zelf al op mijn vragen naar hun oordeel over de veranderingen die zich in het dorp voltrokken. De verbouw en het gebruik van cassave is bovendien, zoals in hoofdstuk 1 aangegeven, één van de meest typerende kenmerken van de Wayana-identiteit. Zolang de Wayana hun cassave blijven verbouwen, zoals nu nog steeds het geval is, zullen zij in ieder geval voor dat deel zelfvoorzienend zijn, onafhankelijk van de geldeconomie.

---

<sup>66</sup> Ook Reinders gaat hierop in: ‘Farming is considered to be the most important household resource activity by the Caribs. This importance is attributed to farming because it is the most secure resource activity. [...] Money does not last and shops usually do not give credit and besides shop goods are very expensive [...] in gold-mining areas’ (2000: 16).

Cassave zal hen ook in staat stellen via de distributie van cassavebier de onderlinge sociale relaties te onderhouden, binnen het dorp en tussen de dorpen aan eenzelfde rivier, zoals dat al eeuwenlang gebeurt.

*Figuur 8.9 Wayana vrouwen bewerken cassave*



*Foto's: eigen collectie*

Mannen zullen door het hiermee samenhangende prestige hun vrouwen blijven stimuleren (meer) cassave te verbouwen. Rijst, zoals de Marrons veelal eten, of de bij de Brazilianen geliefde bonen, zullen die plaats niet kunnen innemen. Een Wayana heeft niet gegeten zolang hij geen cassave en peperwater heeft genuttigd.

Kortom, cassave en vrouwen lijken een constante factor in de samenleving en waarborgen de sociale reproductie van de Wayana als etnische groep. Voorlopig althans. Ondanks het enorme belang van cassave, en dus de arbeid van de vrouwen, voor de Wayana-identiteit, worden geld en goud, voor het merendeel de verdiensten van mannen, hoger gewaardeerd. Het gevaar bestaat dan ook dat de positie van vrouwen en hun arbeid, door de toenemende waardering van geld, goud en consumptiegoederen, verder zal marginaliseren. Het is ook goed mogelijk dat de sociale stratificatie in de Wayanadorpen verder zal toenemen. Het is niet ondenkbaar dat degenen die over geld beschikken, cassavebrood of cassavebier kopen van degenen die minder geld hebben. Hiermee zou het oude *peitos*-systeem (zie hoofdstuk 6) dan een nieuwe invulling krijgen.

### *8.5.1 De huidige omvang van de Wayanagroep*

Anno 2006 lijkt Kawemhakan na een uitzonderlijk bestaan van ongeveer vijfenveertig jaar, op sterven na dood. Ondanks de dramatische leegloop en migratie naar de Franse kant registreerde de Medische Zending in 2004 maar liefst 134 personen op het dorp. Daaruit valt te concluderen dat de Wayana zich blijkbaar graag aan beide zijden van de rivier laten re-

gistreren, om op die manier zeker van hun zaak te zijn, in dit geval van toegang tot gezondheidszorg. De typische pragmatische opstelling van de Wayana toont zich hier opnieuw.

Tegelijkertijd heeft de Medische Zending – en deze organisatie overigens niet alleen – kennelijk moeite zicht te krijgen en te houden op de mobiliteit van de Wayana. Ik geef hieronder de data van de Medische Zending weer en ter vergelijking de getallen van de andere twee Wayanadorpen in Suriname. Het is waarschijnlijk dat de inwoners van Kuma-kahpan, alsook die van Tukanu's kampje, dat zich ook aan Surinaamse zijde bevindt, zijn opgeteld bij die van Kawemhakan. Desondanks ligt het aantal van 134 personen ruim naast de werkelijke huidige situatie.

*Tabel 8.1 Geregistreerde personen naar polikliniek in drie Wayanadorpen, augustus 2004*

Dorp	0- < 5		5 - < 12		12 - < 18		> 18		Totaal aantal Wayana in de dorpen
	V	M	V	M	V	M	V	M	
Kawemhakan	10	13	9	12	15	8	34	33	<b>134</b>
Paloemeu	12	19	15	20	18	11	45	50	<b>190</b>
Apetina	26	20	41	28	21	17	88	65	<b>306</b>
<b>Totaal aantal Wayana in Suriname</b>									<b>630</b>

*Bron: Medische Zending Suriname*<sup>67</sup>

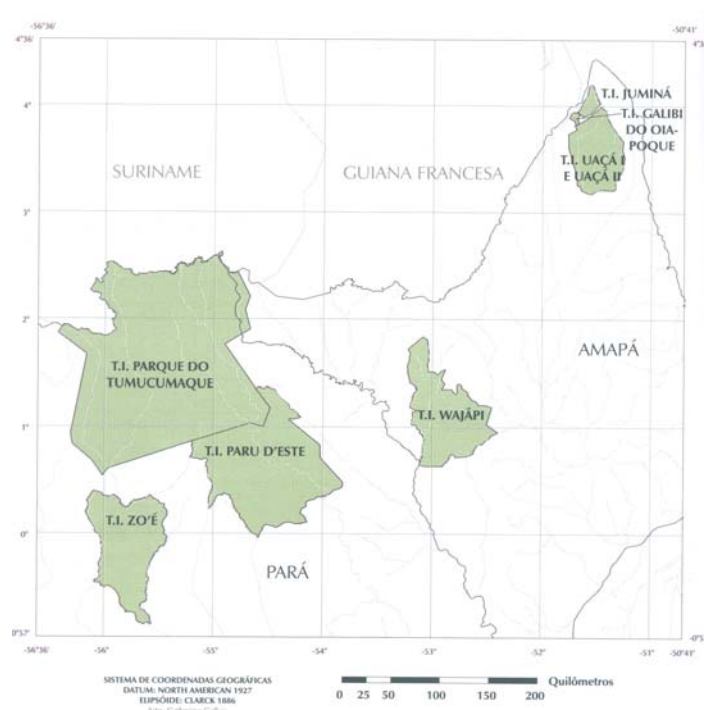
Kawemhakan, hoe ironisch, is van de Wayanadorpen op dit moment opnieuw uitzonderlijk, omdat het een van de kleinste dorpen is geworden, met de minste voorzieningen. Eerdere cijfers van de Medische Zending gaven aan dat in 1998 in totaal 465 Wayana in Suriname woonden, van wie 171 aan de Lawa en 294 aan de Tapanahoni en de Paloemeu samen. In vergelijking met tabel 6.1 is het totaal aantal Wayana in zes jaar tijd fors toegenomen. Maar de situatie aan de Lawa laat zien dat de cijfers niet te nauw moeten worden genomen. De verbeterde levensomstandigheden hebben zeker een rol gespeeld in de toename van de bevolkingsomvang, waarbij de hoofdrol echter is voorbehouden aan de Franse kinderbijslag.

Aan de Paru in Brazilië, ter aanvulling op het bovenstaande, lijkt ook sprake van een groei van de bevolking, na jaren van migratie naar het noorden. In de periode 1996-1998 vermelden zowel Rauschert (persoonlijke mededeling) als Morgado en coauteurs (1996) het bestaan van veertien volledig gemengde Wayana/Apalaidorpen aan de Braziliaanse Parurivier, met in totaal 199 personen. Het FUNAI-reservaat is ondertussen onderdeel geworden van het 'Parque do Tumucumaque' (direct ten zuiden van Suriname gelegen) en het op dit park aansluitende 'Paru d'Este' (Gallois & Grupioni 2003).

In het Parque do Tumucumaque wonen Apalai, Trio, Katxuyana, Wayãpi en Wayana samen, en in het Paru d'Este Apalai, Wayãpi en Wayana (Id.). In 2003 zouden er in totaal zeventien dorpen zijn, waarvoor 552 personen worden genoteerd, verdeeld over vijf etniciteiten (Id.: 29).

<sup>67</sup> Met dank aan Henna Guicherit voor het delen van de informatie.

Figuur 8.10 De parken 'Tumucumaque' en 'Paru d'Este'



Bron: Gallois & Grupioni 2003: 12

Hoe dan ook, schattingen van het aantal Wayana lopen tegenwoordig uiteen van ongeveer 1.200 tot 1.500 personen, waarbij in het laatste getal ook Apalai en Emerillion zijn meegeteld.

Tabel 8.2 (Geschatte) totaal aantallen Wayana

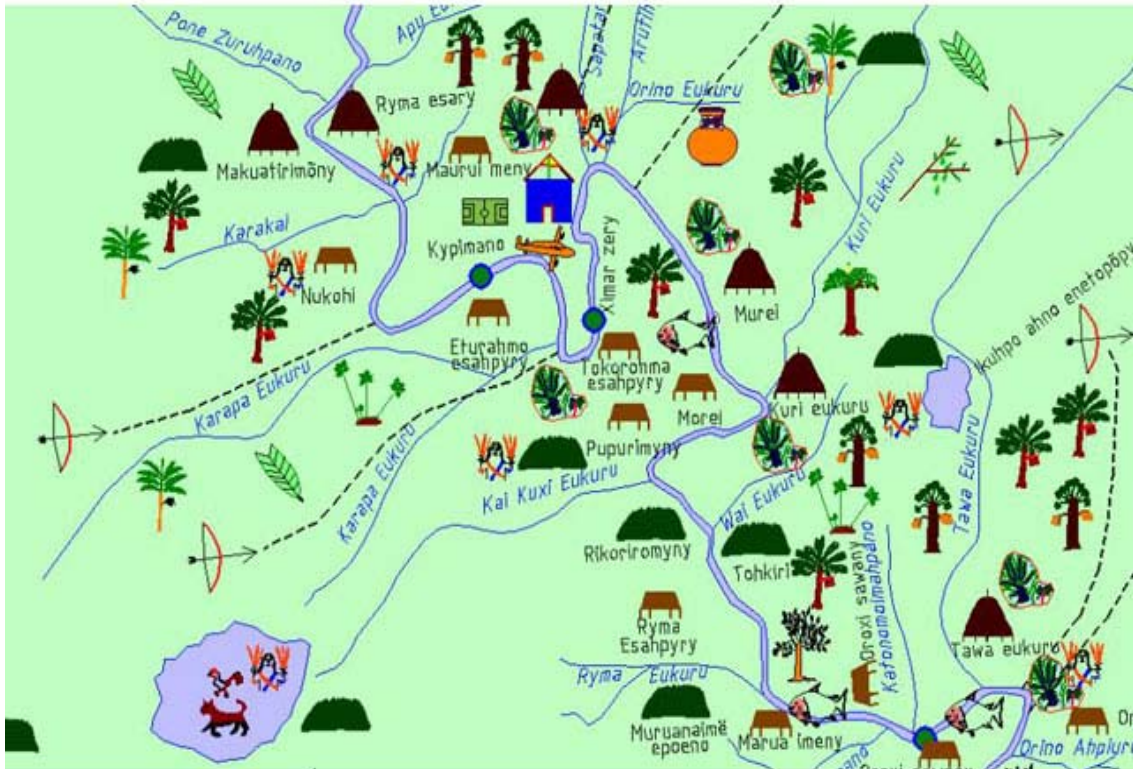
Rivier/land	Aantallen personen
Aan de Paru in Brazilië	± 200 Wayana en Apalai
Aan de Tapanahoni/Paloemeu in Suriname	± 500 Wayana (deels vermengd met Trio)
Aan de Tampok/Lawa grensgebied Frans-Guyana / Suriname	750-800 Wayana en Emerillion en Apalai
<b>Totaal aantal Wayana</b>	<b>± &lt; 1500</b>

Belangrijk gegeven in relatie tot deze Braziliaanse reservaten is het feit dat ze in een grensgebied liggen. Voor de Brazilianen impliceert dit dat militaire aanwezigheid vereist is en gerechtvaardigd. Men is op het moment druk doende binnen dit kader van (militaire) gebiedscontrole een weg, de Arco Norte, aan te leggen waarmee de steden Georgetown, Paramaribo, Cayenne, St. Georges, Macapa en Boa Vista met elkaar verbonden zijn, of zullen worden (Van Dijck 2003). 'Om de bescherming van het gebied tegen illegale invasies en bezetting te verbeteren' is de belangrijkste reden voor het wegnen (Id.: 102).<sup>68</sup> Dat deze weg een enorme invloed zal hebben op de tot nu toe meest onaangedane regenwouden van Amazonia en de in dit gebied wonende mensen is een punt van zorg. De Wayana/Apalai van de Paru hebben zelf hun eigen habitat op de kaart vastgelegd, maar of dit een garantie vormt voor het behoud van hun leefgebied is de vraag.

<sup>68</sup> Daarnaast geldt dat: 'Improved infrastructure is expected to contribute to investment in het region in food crops, the tourism sector and particularly in the development of an industrial zone in Boa Vista' (Van Dijck 2003: 101-102).



Figuur 8.11 Het leefgebied aan de Paru in kaart gebracht



Bron: Amazon Conservation Team

### 8.5.2 Wayana-etniciteit opnieuw gezien

Er is meer. Naast de besproken sociale veranderingen die zich in een steeds hoger tempo lijken te voltrekken, is er immers in toenemende mate sprake van vermenging tussen mensen van verschillende etniciteiten. Vroeger konden de Wayana duidelijk onderscheiden wie een Upului was, een Apalai, een Kukuyana; zij vormden aparte volken waartegen men oorlog voerde. Nu maken zij volledig geïntegreerd deel uit van de Wayana en zijn voorheen typische Upuluikenmerken gemengd met die van de Wayana. Hetzelfde geldt voor de andere groepen die oorspronkelijk afzonderlijk van de Wayana leefden. De Inheemsen hadden hierbij voorkeur voor degenen die tot dezelfde etnische en dus taalgroep behoorden, op basis van herkenning.

Op het moment vermengen de Wayana aan de Lawa zich – zo is in de hoofdstukken 5 en 6 beschreven – echter ook met de Emerillion, die behoren tot de Tupitaalfamilie. Ze zijn daarin anders dan bijvoorbeeld de Trio, die de noodzaak daartoe wellicht minder voelen.<sup>69</sup> Wayana zelf stellen dat bij gemengde huwelijken altijd de Wayanataal wordt gesproken. Dat is bevestigd door observatie.<sup>70</sup> Vanuit deze observatie voortredenerend zou dit inhou-

<sup>69</sup> Op Kwamalasamutu trouwen de mensen wegens de etnische heterogeniteit nog altijd bij voorkeur binnen de eigen etnische groep en niet daarbuiten (persoonlijke mededeling Eithne Carlin, Leiden, 2006).

<sup>70</sup> De Emerillion hebben zelfs sommige meervoudsmarkeerders bij zelfstandige naamwoorden overgenomen uit het Wayana (persoonlijke mededeling Eithne Carlin, Leiden, 2006).

Een voorbeeld van een taal waarin sprake is van structurele beïnvloeding vanuit tot verschillende taalfamilies behorende talen, is het Mawayana in Kwamalasamutu. Het Mawayana is een Arowaktaal die is veranderd onder invloed van de Caraïbische talen het Waiwai en het Trio (zie verder Carlin 2006).

den dat Apalai en Emerillion als talen zullen verdwijnen, althans bij de Emerillion die in het zuidwesten van Frans-Guyana aan de Lawa en haar zijrivieren wonen en bij de Apalai aan de Lawa.<sup>71</sup> De kinderen van Anapaikë (een Wayana, zijn moeder was overigens een Apalai) en Atani (half Emerillion), bijvoorbeeld, spreken geen Emerillion. Maar sinds de jaren negentig wonen zij wel vanwege hun Emerillionverwantschap op Kayode aan de Inini. Ook het dorp Maripahpan, waar de Inini samenvloeit met de Lawa, is volledig gemengd Wayana en Emerillion. De mannen spreken wel enige Emerillionwoorden, maar leren de taal niet spreken, terwijl de vrouwen de Wayanataal wel leren.

Het Wayana lijkt daarom dominant in deze gemengde relaties. Het spreken van een bepaalde taal lijkt hier een belangrijk onderscheidend criterium.<sup>72</sup> Mensen van gemengd bloed worden al snel genoemd naar hun, vanuit de Wayana gezien, afwijkende afstamming. De vader van Atani, de eerste vrouw van Anapaikë, Wempi (ook wel Sampati genoemd), was een Wayana. Atani's moeder was Emerillon. Maar Atani werd door alle bewoners van Kawemhakan als behorende tot de Emerillion aangeduid, omdat zij die taal machtig was. Daarnaast sprak zij overigens vloeiend Wayana. Over afstamming is het – anders dan in algemene termen – moeilijk praten met de Wayana. Niet omdat ze het niet zouden willen, maar omdat het verleden in nevelen lijkt gehuld. Wayana kunnen wel tot hoogstens twee generaties terug met naam aangeven wie de familieleden waren, maar over de etniciteit van de voorouders bestaat veel onduidelijkheid.

Ter illustratie het volgende. Eén van mijn buurmannen op Kawemhakan, Akoi, vertelde over zijn (voor)ouders<sup>73</sup>: ‘Mijn vader was een Upului van de Jari. Diens vader was ook een Upului. Mijn moeder was Wayana en haar ouders waren ook beiden Wayana. De moeder van mijn vrouw [Makalena] was Wayana en haar vader was Taponte [oud-Wayanaleider; geen verdere aanduiding over etniciteit].’ Akois dochter Ikine weet echter over de herkomst van haar ouders te vermelden: ‘De vader van mijn vader was een Apalai, de moeder van mijn vader was half Trio-half Apalai, de vader van mijn moeder was een Wayana, de moeder van mijn moeder was een Apalai.’ Een totaal ander verhaal dan wat haar vader beweert over zijn afstamming.

Dit voorbeeld staat niet op zichzelf. Wayana zijn op dit moment zo sterk onderling vermengd dat ze niet meer precies weten wie wat was of is, ook al beweren enkelen het wel nog belangrijk te vinden te weten tot welk volk men behoort. In de praktijk vergeet men het snel; het is óf niet meer relevant of men gaat er pragmatisch mee om.

Maar er vinden ook veranderingen plaats die (nog) op zichzelf staan en bovendien uiterlijk waarneembaar zijn. Ik bedoel hier niet in kleding, huizenbouw, taal, lichaamsbeschrijvingen of kapsel, maar in fysieke verschijning. Door etnische vermenging vervaagt of vervalt de onderlinge herkenbaarheid op basis van uiterlijke kenmerken. ‘Wayana-zijn’ betekende behalve een bepaalde taal en een bepaalde visie op de wereld en daaruit voortvloeiende gebruiken en gewoonten, lange tijd ook een bepaalde uiterlijke verschijning; duidelijk herkenbaar voor allen die de Wayana-etniciteit deelden en waarmee zij zich wisten te onderscheiden van anderen. Immers: ‘To be an *x* is precisely not to be a *y* or *z*. [...] In this way your identity is shaped by your relations to entities from which you differ’ (Fay 1996: 229).

De huidige etnische vermenging strekt zich steeds vaker uit tot buiten de categorie die samenvalt met het Inheemse uiterlijk. Daarmee verandert de wellicht eeuwenlange, onder-

<sup>71</sup> Er wonen immers ook nog Emerillion aan de Oyapock in Zuidoost-Frans-Guyana en Apalai in Brazilië. Zolang er dochters worden geboren, en deze dochters bovendien in hun geboortedorp blijven wonen, zullen de ouders de Emerilliontaal (kunnen) blijven doorgeven.

<sup>72</sup> De rivier waaraan je geboren bent, geeft in feite aan tot welke subgroep of etniciteit je behoort: ‘D’ailleurs, un Wayana incline son identité en énonçant le nom du fleuve où il est né, ou d’où ses ascendants sont originaires [...]. Le simple fait d’énoncer le nom du fleuve Jari renvoie à une connaissance collective qui est celle de “la région occupée jadis par les Upuluis” (Camargo 2005: 6).

<sup>73</sup> Gesprek met Ikine, Paramaribo, mei 1999.

linge herkenning op uiterlijke kenmerken als postuur, haarkleur en -textuur, mate van lichaamsbehaar, huidskleur, kleur en stand van de ogen. Maar de huidige etnische en uiterlijke veranderingen verlopen niet helemaal vanzelf. Niet iedereen lijkt ze te kunnen interpreteren of te plaatsen. Bij sommigen is er zelfs sprake van openlijke verwarring.

Tijdens mijn verblijf aan de Lawa kreeg ik regelmatig vragen over etniciteit en identiteit voorgelegd waarmee de Wayana worstelden. Waar deel je bijvoorbeeld de *dogla's* in: de personen van duidelijk zichtbare gemengde afkomst, het resultaat van vermenging van Inheemse en zwarte of witte mensen. Dat deze nieuwe 'categorie' met een Surinaamse term werd aangeduid, *dogla's*, geeft al aan dat Wayana niet wisten waar ze hen moesten plaatsen; ze hadden er geen term voor. Dit is vergelijkbaar met observaties onder de Kari'na (Kloos 1971).

De vragen die Wayana mij stelden, gaven mij inzicht in de aspecten die zijzelf als kenmerkend beschouwden voor hun identiteit. Zo vroeg een Wayana: 'Hij ziet eruit als een Wayana, maar hij spreekt de taal niet, wat is hij dan?' Of: 'Hij ziet eruit als een zwarte man, maar spreekt Wayana en gedraagt zich als een Wayana. Hoe kan dat?' Er waren ook Wayana die duidelijk hun afkeer uitspraken over bepaalde uiterlijke kenmerken. Dat deden zij door deze te vergelijken met die van dieren. Ter illustratie beschrijf ik hier enkele individuele gevallen.

Wayana worden bespot als brulaap wanneer na vermenging tussen een witte mens en een Wayana de kleur van de haren van de nakomeling bruinrood, *alawata katip*, als een brulaap, in plaats van zwart uitvallen. In het ergste geval kan een persoon worden uitgemaakt voor *ëlukë*, rups. Een categorie waarin bijvoorbeeld ook de geestelijk en lichamelijk gehandicapten vallen (zie ook hoofdstuk 5). Het hebben van een 'atypisch Wayana-uiterslijk' is in enkele gevallen duidelijk ongewenst.

Aba is een triest voorbeeld. Zijn moeder overgoot hem met peperwater toen bleek dat hij een lichte huidskleur had met rood haar; zijn gezicht is hierdoor blijvend verminkt. Omdat hij verder wel is opgegroeid te midden van de Wayana wordt hij toch als Wayana beschouwd; hij heeft de *ëputop* meerdere malen ondergaan, is (daardoor) een uitstekend jager en gaat als gids mee op expedities. Maar hij vormt wel een blijvend onderwerp van gesprek. Aba heeft nooit een huwelijkskandidaat gevonden, omdat hij daarvoor niet als volwaardig sociaal mens geldt.

Een Apalaivrouw op Antecume pata heeft een wit kind met groene ogen, *mimi katip*, als van een kat. Men noemt het kind *yellow-man*, naar een bekende albinoreggaezanger met dezelfde uiterlijke kenmerken. Zijn moeder houdt vanwege zijn uiterlijk niet van hem, zo beweerden mijn informanten. Anjole, een ander voorbeeld, is voortgekomen uit de relatie tussen een Wayanavrouw en een Aukaanse man van de Tapanahoni. Anjole heeft duidelijk een andere kleur, met kroeshaar, en is groter en gespierder dan de 'gewone' Wayanajongens. Hij is door zijn moeder echter als Wayana opgevoed en daarom in alle opzichten Wayana. De jongen vormde na zijn komst naar de Lawa maandenlang een attractie.

Enkele Emerillion van het dorp Kayode zijn ondertussen getrouwd met Braziliaanse *garimpeiros* en hebben samen kinderen gekregen. Wayanamannen kijken belangstellend naar de Braziliaanse dames in de goudmijnerskampen en knopen tijdelijke seksuele relaties met hen aan. In Brazilië was al eerder sprake van vermenging tussen Brazilianen (door de Wayana Kalaiwa genoemd) en Wayana/Apalai (zie hoofdstuk 4) en ook in Paramaribo konden de in bars werkzame Braziliaanse dames al in de jaren negentig rekenen op belangstelling van Wayanamannen, zonder dat er toen overigens kinderen uit die relaties voortkwamen. Brazilianen en Wayana, Apalai of Emerillion gedeien goed met elkaar. Mogelijk vormt de gewenning en vermenging die Brazilianen hebben gehad met de Inheemsen in Amazonia een reden.

Daarnaast hebben verscheidene Wayanamannen een relatie met een witte vrouw. Zo zijn de jongemannen Grankie, Tex en Sondu 'getrouwd' met in het Wayanagebied gestati-

oneerde Franse onderwijzeressen. Enkelen hebben al kinderen. Didier, een Fransman die als onderwijzer op Maripahpan werd gestationeerd, leeft met een Emerillionvrouw. De witte mens wordt interessant gevonden, juist vanwege die bleke kleur, die men ziet als een belangrijke factor voor het verkrijgen van een redelijke materiële welvaart. Er zijn inderdaad maar weinig witte mensen die het materieel minder hebben dan een Wayana; in elk geval niet binnen het gebied waarop de Wayana zicht hebben.

Relaties met zwarte mensen zijn minder aantrekkelijk (zie ook hoofdstuk 3). De Wayana beschouwen zichzelf als vele malen mooier dan de *meikolo*. Bij de Kari'na in Guyana is de vermenging tussen zwart en Inheems al sinds 1940 gaande, een resultaat van de openlegging van Inheems woongebied voor mijnactiviteiten. Forte beschrijft dat onder individuen van gemengde herkomst de neiging bestaat om weer met 'pure' (niet-vermengde) Kari'na te trouwen, aangezien dit de groep is waarmee ze zich bij voorkeur identificeren.<sup>74</sup> Ook onder de Kari'na van Suriname is een dergelijke attitude merkbaar, waarbij de Kari'na van Galibi en omstreken zichzelf als puur, niet-vermengd beschouwen, terwijl de Kari'na van Midden- en West-Suriname van gemengd bloed, 'mulatten' zijn, en hierdoor een lagere rang zouden innemen (Boven 1998b).

Toch hebben de Marrons ook aantrekkingskracht en worden zij door enkele Wayanamannen 'echt' genoemd (uitspraken van Akwaio en Kulapa). 'Echt', niet alleen wegens hun krachtige lichamen en bijzondere cultuur, waarvoor de Wayana veel respect en bewondering hebben, maar vooral door hun assertieve karakter en hun handelsgeest, waarmee de Marrons – zo weten de Wayana – een steeds belangrijker positie weten in te nemen binnen de Surinaamse en Frans-Guyanese samenleving.

Eén Wayanadorp springt er de laatste jaren uit: Abunasunga of Lensidede, het dorp van kapitein Kanailu, degene die zich in de jaren tachtig van Kawemhakan afscheidde (zie paragraaf 6.2.2). Abunasunga, in feite in Alukugebied gelegen, bevindt zich in een proces van vermenging tussen Wayana en Aluku. In juli 2004 ontmoette ik in Paramaribo twee jongemannen uit dit dorp; één was ontegenzeggelijk Wayana, de ander Aluku; beide mannen waren zwagers van elkaar en waren samen inkopen aan het doen in de stad. Onderling spraken ze een in elkaar overvloeiende mix van Aluku en Wayana. Het dorp, met circa veertig tot vijftig inwoners, heeft verder weliswaar nog altijd een typisch Wayanavoorkomen, compleet met *tukusipan* en *maluana*, maar de bevolking verandert qua uiterlijk (zie ook Boven 2007).

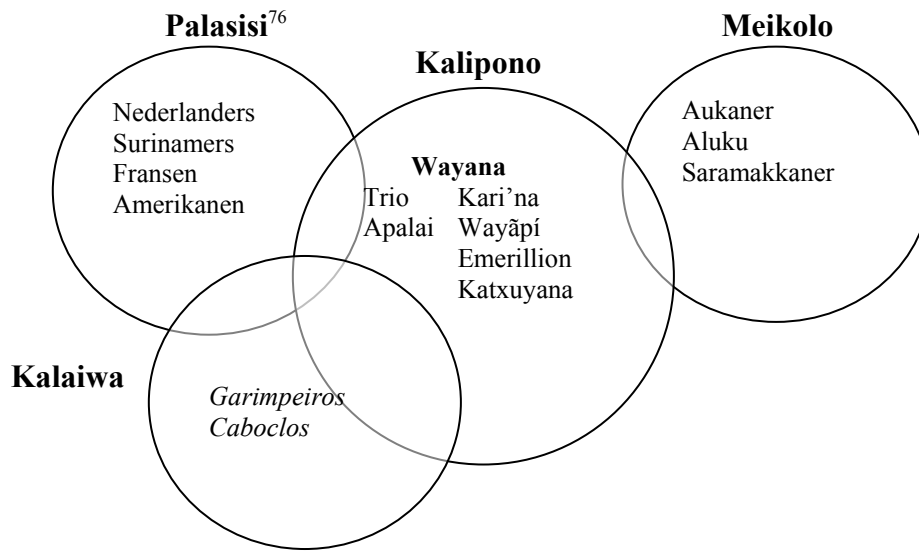
De Wayana van Kawemhakan, op dezelfde plaats met mij aanwezig, zag ik vol afschuw naar de Alukuman kijken. Voor hén was vermenging met Aluku nog een brug te ver. Ook aan de Tapanahoni lijkt vermenging tussen Wayana of Trio met Aukaners, een enkele uitzondering daargelaten, nog onmogelijk of ongewenst, al neemt men al eeuwenlang cultuuraspecten van elkaar over. Terwijl de interetnische contacten tussen de verschillende Inheemse volken redelijk *soepel* verliepen en verlopen, namelijk op basis van wederzijdse herkenning, vergen de contacten met de Marrons, Fransen, Nederlanders of Surinamers in al hun etnische verscheidenheid wat meer energie en aanpassing.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Janet Forte, persoonlijke mededeling, Georgetown, 1999.

<sup>75</sup> Ik geef enkele concrete voorbeelden die deze gradaties van herkenning voor wat betreft de Wayana illustreren: de Trio en Kari'na staan in de Wayanaoptiek dichterbij de Wayana dan de Arowakken doordat de Trio- en Kari'natalen tot de Caraïbische familie behoren en het Arowak niet. Taal is dus een belangrijk onderscheidend criterium. De Trio staan weer dichterbij de Wayana dan de Kari'na doordat Wayana en Trio in het verleden een woongebied deelden en nu elkaars naaste burens zijn in het zuiden van Suriname.



Figuur 8.12 Vermenging van 'categorieën' mensen



Veranderingen in wereldbeelden, in identiteit, in zelfwaardering ook, komen tot stand op basis van interactie met anderen, binnen wisselende contexten. Een relatie aangaan met een persoon uit deze groepen kan een individuele Wayana die zich daarvan bewust is perspectieven bieden voor een betere toekomst. In die toekomst zullen de huidige Wayanasubgroepen qua gedeelde identiteit steeds verder van elkaar af komen te liggen; ze zullen meer gericht zijn op de eigen context en onderling minder sociale interactie hebben, maar waarschijnlijk des te meer met de andere etnische groepen waarmee ze hun leefgebied delen. Het behoren tot de grotere *kaliponogroep* wordt, in relatie tot deze groepen althans, steeds minder relevant.

De gedeelde Wayanahistorie – de *uhpak eitoponpë* – de ‘vroegere staat van zijn’ (cf. Overing 1990), komt steeds verder van het heden te staan, mede doordat de rituelen die de verschillende subgroepen met elkaar verbonden en die hen fysiek bij elkaar brachten, grotendeels aan het verdwijnen zijn of al zijn opgehouden te bestaan.

Fay vat het dynamische en continue proces van interactie en vermenging tussen etnische groepen als volgt samen: ‘Menselijke geschiedenis is deels het verhaal van altijd weerkerende vormen van vermenging van vreemdelingen die [...] partners of vijanden worden of een nieuwe vorm. Zelfs in lange termijn conflicten die gekenmerkt worden door haat en bedreiging worden traditionele vijanden deel van elkaars identiteit [...]’ (1996: 231). Uit de huidige en toekomstige contacten zullen nieuwe groepen voortkomen: Apalai-Wayana-Katxuyana-Wayâpi, vermengd met *cablocos* in het ‘Parque do Tumucumaque’ en het ‘Paru d’Este’ in Brazilië. Wayana-Trio in Paloemeu en op de lange termijn mogelijk in Apetina, wellicht in de toekomst met de Aukaners van de Tapanahoni. Een vermenging van Wayana-Emerillion-Apalai-Aluku-*garimpeiros* en een enkele witte mens aan de Lawa.

<sup>76</sup> Camargo maakt een ruimtelijke indeling voor enkele van deze categorieën. Palasisi zijn degenen die uit het noorden kwamen (Engelsen, Nederlanders, Amerikanen); Kalaiwa kwamen uit het zuiden; Portugezen, de latere Brazilianen (Camargo 2005).

## HOOFDSTUK 8

De nakomelingen van Kailawa en de zijnen die ooit voor de huidige Wayana de mythische monsters en vijanden rond het Tumakhumakgebergte overwonnen en Kuyuli en Mopo als hun mythische cultuurhelden beschouwen, zullen overleven. Maar als het hierboven beschreven proces zich voortzet wél met een ander uiterlijk, misschien een andere taal sprekend en wellicht niet meer onder de naam Wayana. Etnogenese is een continu proces.

## 9. Ten slotte

### 9.1 *Terugblik*

In dit boek beschreef ik talloze interne en externe aspecten die aanleiding waren voor een continu proces van verandering bij de Wayana. Veranderingsprocessen zijn inherent aan het Inheemse leven, was mijn betoog. Ook vóór de komst van de Europeanen was dat zo. Viveiros de Castro (1996: 193) waarschuwt ons voor een visie die de Inheemsen voornamelijk als slachtoffers van de Europese invasie ziet. Hiermee zouden wij hen het vermogen ontzeggen zelf de geschiedenis te veranderen en vorm te geven. Deze stelling omvat de kern van mijn betoog. De Wayana waren niet slechts slachtoffers van de omstandigheden, maar ook zelfstandige actoren in het maken van hun eigen geschiedenis. Wayana zochten bepaalde veranderingen bewust en waren in die gevallen *actoren van sociale verandering*. Binnen de voorhanden zijnde opties kozen zij ervoor bepaalde handelsrelaties aan te gaan, te migreren of zich schuil te houden, zich te vermengen met andere volken, zelf aan goudwinning te doen of aansluiting te zoeken bij andere Inheemse organisaties. Kortom, zij hebben actief deel uitgemaakt van hun eigen wordingsgeschiedenis.

Het concept ‘slachtofferschap’ en de statische visie op de Wayana behoefde daarom hoognodig een correctie. Die is in dit boek - voor wat de Wayana betreft - aangedragen.

#### 9.1.1 *De centrale vragen opnieuw bekeken*

De centrale vragen in dit boek waren: Welke lokale, regionale, mondiale, alsmede ecologische, historische en/of sociale factoren zijn in verleden en heden van invloed (geweest) op de etnogenese van de Wayana en welke zijn van invloed (geweest) op veranderingen binnen en rond de Wayanagroep? Welke actoren speelden en spelen daarbij een rol en waarom? Wat waren de belangen, de motieven of afwegingen van de Wayana daarin? Hoe hebben zij hun bestaan tot op heden veilig weten te stellen?

Voor het antwoord op deze vragen heb ik gekeken naar enkele Wayana-individueen, naar families, naar het dorp Kawemhakan, naar de diverse dorpen aan de grensrivier de Lawa die samen een gemeenschap vormen en naar de positie van de Wayana in de nationale samenleving. De nadruk lag daarbij op de groep die in Suriname en Frans-Guyana woont. Het boek behandelt de contactsituaties tussen verschillende individuen en groepen. Ik besprak in die context situaties als oorlog, huwelijk, handel, onderzoeksexpedities, zending, goudwinning en politiek.

De Wayana opereren niet altijd als één gesloten groep. Dat aspect heeft de nodige nadruk gekregen. Er zijn verschillen tussen de Wayana in de diverse woongebieden en tussen individuen. Bovendien laat elke context, elke situatie, een andere houding van Wayana zien. Dorpen, families en individuen maken waar mogelijk verschillende afwegingen, op basis van het doel dat zij willen bereiken en de interne of externe kansen of bedreigingen die daarbij een rol spelen (zie ook Zoomers 1999: 18). Zoveel mensen zoveel wensen. Die meerstemmigheid, die diversiteit in het Wayanaleven, leidde tot aandacht voor zowel de groep (het dorp) als het individu.

#### 9.1.2 *Verandering en vernieuwing*

De Wayana-etnogenese zoals in dit boek beschreven, kent vele momenten van zoeken naar situaties van vernieuwing of verandering. Inheemse Amazoneculturen zoeken continu naar

vernieuwing: van kennis (*braingain*), van materiaal, van contacten, van relaties. Het creëren van allianties met zo veel mogelijk verschillende etnische en sociale groepen ligt in deze zoektocht besloten. Het doel of het streven is een vitale groep te vormen die in staat is zich te reproduceren; kortom, te overleven. De Wayana zijn hierin niet uniek, zo geven ook de studies van andere Inheemse Amazonegroepen als de Waiwai, Trio, Makushi en Wayãpí aan.

Om de kern van mijn betoog bondig te presenteren, geef ik in dit slotwoord de historie van de Wayana op hoofdlijnen weer en verweef deze met de centrale vragen.<sup>1</sup>

Het jaar 1769 vormt het beginpunt van de gedocumenteerde geschiedschrijving. Het was het jaar van de eerste directe ontmoeting van een Wayana met een Europeaan, een Fransman. In Frankrijk zelf (en in navolging daarvan in heel Europa) zouden rond die periode grote omwentelingen plaatsvinden. De theorieën over de ‘nobeles wilde’ van de Franse filosoof Rousseau en de niet aflatende wens eldorado te vinden, inspireerde avonturiers en onderzoekers tot zoektochten naar onbekende volken in Zuid-Amerika. Deze expedities resulteerden in etnografische verslagleggingen, waarmee de geschiedschrijving van diverse volken een aanvang nam. Maar de medaille had ook een keerzijde.

Diverse Europeanen eisten een deel van de koek op, elk met verschillende doelen en methoden. Het uitbreiden van handelsnetwerken, het opzetten van een plantage-economie en het kerstenen van de nobele maar ‘primitieve wilden’ waren enkele van die doelen. Engelsen, Fransen en Nederlanders stonden daarbij anders tegenover Inheemsen dan Spanjaarden en Portugezen. In Portugeze gebieden vonden bijvoorbeeld slavenraids plaats onder de Inheemsen om hen daarna als arbeidskracht in te schakelen. De Nederlanders of de Engelsen zochten hen om handelsnetwerken te helpen opzetten, te vergroten of te beschermen. De één joeg Inheemse volken op, de ander haalde ze juist aan. Elke situatie en context kende een geheel eigen reactie van de kant van de diverse Inheemse groepen.

De groep die wij nu kennen onder de naam Wayana woonde in de achttiende eeuw rond de bronnen van de Oyapock in het huidige Frans-Guyana. De Wayana leefden daar te midden van kleine andere groepen met wie zij of vriendschappelijke of juist vijandelijke banden onderhielden. Daarvóór hadden zij gewoond aan de Jari en de Paru, zijrivieren van de Amazone. Een deel van hen bleef daar wonen.

De Wayana hebben verschillende reacties getoond op de komst van de Europeanen. In eerste instantie ontweken zij hen, gealarmeerd door het van wapens voorziene buurvolk Wayãpí, dat voor de Portugezen slavenraids onder omringende groepen uitvoerde. Als reactie op de dreigingen organiseerden de Wayana zich op militaire wijze en stonden onder leiding van een oorlogsleider, de *yapoto*. De Europeanen Patris, Tony en Leblond troffen hen in deze situatie aan.

Door demografische uitdunning, het opschuiven van de ‘grenzen’ door migraties en de enorme veranderingen die regionaal tussen de Amazone en de Wilde Kust plaatsvonden, zijn de Wayana op een gegeven moment overgegaan tot een etnische reorganisatie. Dat vond plaats onder Kailawa, een *píyai*, strateeg en wreed oorlogsleider, die hedendaagse evenbeelden kent onder de *kanaimà* van de Guyana’s (zie Whitehead 2001). Deze periode van etnische reorganisatie onder leiding van Kailawa maakt een intrinsiek deel uit van de Wayana-etnogenese; een selectie van verschillende kleine etnische groepen werd door de Wayana opgenomen. Het was een vorm van sociale reproductie ter afsluiting van het verleden om opnieuw te kunnen beginnen. De Wayana trokken zich terug in het bos, aan de bovenlopen van kreken, en hielden zich schuil nabij rotspartijen en in grotten in het Tumukhumakgrensgebergte.

<sup>1</sup> Ik laat mij daarbij met name leiden door de geschreven bronnen over de Wayana en begin daarom bij het moment dat zij voor het eerst door Europeanen worden vermeld.

Aangetrokken door nieuwe goederen, die zij indirect via contacten met buurvölkeren al hadden gezien, en door de wens tot vernieuwing, trokken de Wayana vervolgens over de bergen naar het noorden. Toen de Fransen Coudreau en Crevaux hen ontmoetten, was de periode van militaire organisatie voorbij. De Jaririvier symboliseerde het verleden, de Litani en de Lawa de toekomst. Daarna volgde een periode waarin zij nieuwe handelspartners, nieuwe kennis en nieuwe technologieën leerden kennen.

Het liep tegen het einde van de achttiende eeuw. De Europese vraag naar suiker, koffie, tabak, citrus, specerijen en katoen groeide. Europa had zich diverse gebieden in de nieuwe wereld toegeëigend waar deze producten, met de inzet van lokale – onvrijwillige – arbeid, werden geteeld. Slaven, voornamelijk uit West-Afrika aangevoerd, gingen de Inheemsen gaandeweg als arbeidskracht op de plantages vervangen. Zij die de slavernij wisten te ontvluchten (Marrons), zochten en vonden een schuilplaats in het oerwoud. Inheemse volken die daar eerder woonden, trokken zich op hun beurt verder terug in het bos.

De Wayana, aangetrokken door nieuwe goederen, schoven zelf hun grens op naar het noorden en migreerden naar de Marrons toe. Aan de Marouinirivier, waar Boni, de leider van de Alukumarrons uiteindelijk omkwam in de strijd tegen de koloniale overheid, woonden Aluku en Wayana enige tijd samen. Zij kregen een hechte relatie waarbij vriendschap, onderlinge steun en een intensieve handelsrelatie werden afgewisseld met conflicten, wantrouw en achterdocht. Hun betrekkelijke verbondenheid bestaat tot op de dag van vandaag. Decennialang vormden de Aluku een buffer tussen de Wayana en het kustgebied. Dat kreeg hierdoor weinig informatie over de Wayana. Een deel van de Wayanagroep van de Paru zakte de Paloemurivier af en sloot een vergelijkbare alliantie met de Ndyukamarrons die zich aan de Tapanahoni hadden gevestigd.

De wereldwijde goudkoorts bracht in de loop van de negentiende eeuw ook de eerste goudzoekers naar het hart van Amazonia, waaronder Suriname. Wayana werden er slechts indirect in betrokken en bleven ook zelf op afstand. Het conflict tussen Frankrijk en Nederland rond de grensgebieden in de koloniën werd beslecht door tussenkomst van een Russische tsaar. De in het grensgebied wonende Wayana kwamen met het vastleggen van de grenzen tussen Suriname en Frans-Guyana zowel op Franse als op Nederlandse bodem terecht. Pas in de loop van de twintigste eeuw zou dit verdere consequenties krijgen. De Wayana bleken ondertussen niet bestand tegen nieuwe ziekten die de Marrons en goudzoekers overbrachten. De groep werd steeds kleiner en dreigde uit te sterven.

Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog ontstond in het kustgebied behoefte aan overzicht, ordening en controle. De bauxietproductie, belangrijk voor de vliegtuigindustrie, moest in Suriname worden veiliggesteld. De Amerikanen hielden daartoe een oogje in het zeil. Het Surinaamse binnenland, zo besloot men samen, moest worden gereguleerd en tot verzorgingsgebied gemaakt. Dat bracht bescherming en verzorging voor de bewoners van die gebieden, maar ook de eis van registratie. Het erkennen en respecteren van de grenzen tussen Suriname en Frans-Guyana was in dat verband een belangrijke kwestie. Niet door het plaatsen van grenspalen, maar wel door het bemensen van grensposten: rond 1950 werden Maripasoula aan de Franse kant van de Lawa en Benzdorp aan de Surinaamse kant opgericht.

De hechte relatie tussen Suriname en de Amerikanen rond de bauxietproductie plaveide het pad voor de Amerikaanse zending. Deze startte, net zoals in vele andere gebieden in Amazonia en de Guyana's, haar werkzaamheden in Suriname. Daar kreeg de zending het gebied ten zuiden van de vierde breedtegraad als werkterrein. Het werk bestond voornamelijk uit taalonderzoek, het vertalen van de Bijbel en het kerstenen van de Inheemsen. In Frans-Guyana was er door de invloed van enkele prominente sociale wetenschappers ook aandacht voor de Inheemse bewoners. Dat leidde tot het instellen van een beschermd gebied, inclusief een regulering en tempering van het aanbod van externe impulsen; toeristen en andere avonturiers kregen daardoor geen of nauwelijks toegang.

De periode van betrekkelijke rust na de bemoeienissen van de zending en de overheid, betekende de redding van de door ziekten gedecimeerde Wayana. De toegang tot gezondheidszorg voor de met name aan tuberculose leidende Wayana, maar ook tot nieuwe goederen, kennis (scholen) en technologie, nieuwe contacten en relaties was gewenst. Zij werd zelfs zo bewust gezocht dat in de jaren vijftig een migratie vanuit de Jari naar het noorden, naar Suriname en Frans-Guyana volgde. De Jari is sindsdien niet meer bewoond.

De groep Wayana die aan de Paru bleef, werd door de Braziliaanse overheid, met name de FUNAI, 'in bescherming genomen' en van onderwijs en gezondheidszorg voorzien. Die groep, ondertussen sterk vermengd met vooral de naburige Apalai en enkele *caboclos*, Braziliaanse boeren, woont daar nog steeds. Het gebied in Brazilië is opgedeeld in twee reservaten, waarin naast Wayana ook andere Inheemse volken leven. Men verdient een inkomen met de souvenirhandel of met tijdelijk werk. De grenzen van de reservaten staan echter onder druk, vooral door de recent aangelegde Arco Norte, die via een rondweg de noordelijke Guyana's met enkele Amazonesteden verbindt.

De vestiging in grotere, meer permanente, woonkernen, rond *airstrips* en voorzieningen zoals een polikliniek en een school, vanaf circa 1960, had een behoorlijke sociale invloed. Wayana verschoven opnieuw zelf de grenzen van hun habitat door te verhuizen naar plaatsen stroomafwaarts van de grote stroomversnellingen. Dit vergemakkelijkte enigszins het contact met de buitenwereld. Zij maakten kennis met diverse actoren, met de nationale samenleving en met de nationale talen. Amerikanen en Nederlanders in Suriname, en Fransen in Frans-Guyana, bemensten de kerken, de scholen en de poliklinieken.

Via deze contacten vond de introductie van de geldeconomie plaats. Wayana leggen zich – daartoe gestimuleerd door de aanwezige buitenstaanders – toe op souvenirproductie. Een enkeling begeeft zich tot ver buiten het gebied in het kader van tijdelijke arbeid. De goudindustrie trekt jongemannen aan, zowel in Frans-Guyana als in Suriname.

Met de door Wayana gegenereerde inkomsten deden diverse consumptiegoederen hun intrede. Maar ook alcohol en drugs. De komst van de geldeconomie maakte ook de Wayanasamenleving individualistischer. De grote collectieve rituelen, zoals het steekritueel, de *ëputop*, verdwenen gaandeweg, werden minder relevant, ook al zijn er buitenstaanders die hun best doen om ze te conserveren. De Wayana maakten in feite een selectie: ze pasten rituelen aan, vernieuwden ze (eventueel op onderdelen) of gooiden ze als ballast overboord. Sommige Wayana hebben daarmee geen moeite, andere wel; elk individu denkt daarover het zijne. En die individuele vrijheid om zaken op eigen wijze in te vullen is er tot op zekere hoogte ook. In de zendingsdorpen aan de Lawa en Tapanahoni waren de grote rituelen al grotendeels vervangen door kerkdiensten en aanverwante rituelen.

De binnenlandse oorlog in Suriname van 1986 tot 1992 bracht de al in gang gezette veranderingen in het grensgebied in een stroomversnelling. De Wayana kozen ervoor zich in de binnenlandse strijd overwegend afzijdig te houden, tenzij het niet anders kon. Het verre binnenland lag gelukkig buiten het gevechtsterrein. Wel betekende dit een verder isolement. De Amerikaanse zending vertrok, zij het tijdelijk; de Surinaamse overheid – toch al vrijwel geheel afwezig – verloor de controle over het binnenland, met de nodige gevolgen voor de aanwezige infrastructuur. Het Nationaal Leger (met de geallieerde Tucujana Amazonas) en het Jungle Commando van Ronnie Brunswijk bevochten elkaar. In het verder verdiepte vacuüm trokken *garimpeiros* en andere illegale handelaren massaal het Lawagebied binnen. Daarbij schoven de grenzen vanuit het kustgebied verder op en kwamen zij in het Wayanagebied te liggen. Het Wayanagebied is in relatie tot die nieuwe migranten in fysiek opzicht steeds kleiner geworden.

De binnenlandse oorlog plaatste de Wayana midden in een grensgebied met uiteenlopende actoren met dubieuze motieven en een nauwelijks bestaande wet- en regelgeving. Dat leverde de Franse *gendarmarie* veel werk. Zij patrouilleerde over de rivier en zette stevast iedere illegaal naar de Surinaamse zijde uit. Men kon echter niet beletten dat intensief naar

goud werd gezocht aan de Tampok, de Inini en de Lawa, met alle gevolgen van dien. De rivier veranderde van kleur, de vissen werden giftig en de Wayana kregen gezondheidsproblemen. Criminaliteit en geweld deden hun intrede in het gebied.

Het onderhandelen met handelaren, goudzoekers en concessiehouders heeft de Wayana in een versneld tempo mondig gemaakt. De binnenlandse strijd, het opschuiven van de grenzen en de confrontatie met zoveel diverse actoren, ieder met zijn of haar eigen belangen, heeft de Wayana van zowel de Lawa als de Tapanahoni tegelijk bewust gemaakt van de marginale positie van de Inheemsen in de samenleving; alsook van de noodzaak tot samenwerking met andere Inheemse groepen (zoals in VIDS-verband aan de Surinaamse kant of met de FOAG aan de Franse) of met de Marrons (zoals tijdens de Gran Krutu van 1995 en 1996). Dit proces van bewustwording en emancipatie is in lijn met de mondiale ontwikkelingen onder Inheemse volken. De Inheemsen, ook zij die in het zuiden wonen, zijn zich zeer bewust geworden van de grondenrechtenproblematiek. En zij nemen sindsdien – ondanks de taalproblemen en gevoelde verschillen in opleiding – deel aan landelijke, regionale, zelfs internationale bijeenkomsten rond dit thema. Overigens zonder dat dit in Suriname of Frans-Guyana al tot de gewenste resultaten heeft geleid.

Wayana zijn zich bewust van hun recht op onderwijs, op gezondheidszorg, op een menswaardig bestaan. Ook zijn zij zich bewust van het belang van kapitaal en van het nut van politieke participatie. Zij volgen verkiezingen nauwlettend en kritisch; en gebruiken die strategisch om materiaal te vernieuwen en elektriciteit, onderwijs, gereedschappen te verkrijgen.

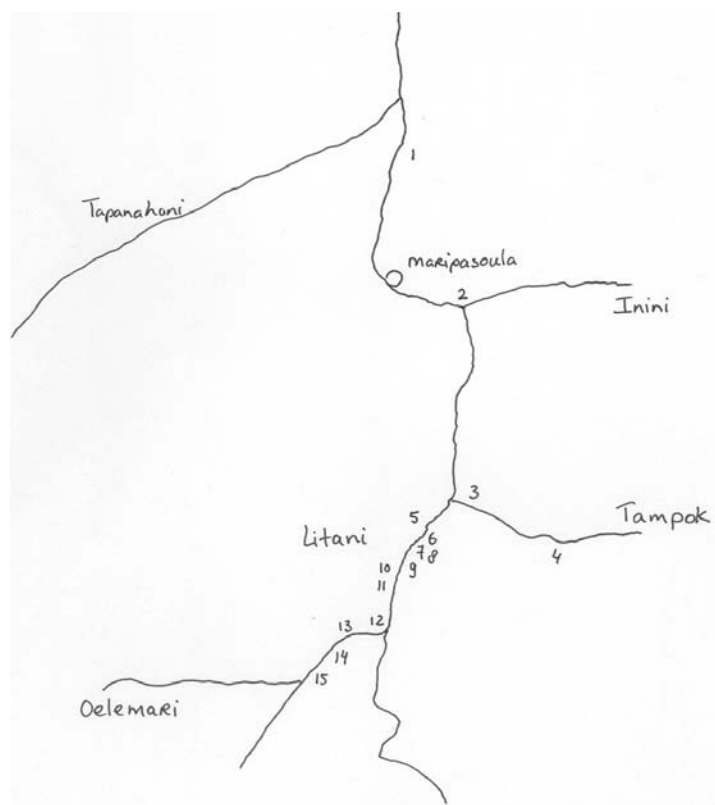
Om de toegang tot geld veilig te stellen, heeft iedereen tegenwoordig wel iets om handen. Er is geen Wayana meer die zonder geld kan leven, mannen en vrouwen verrichten daartoe allerlei werkzaamheden. Met name aan de Tapanahoni is het ecotoerisme in opkomst.

De tegenwoordig door de Fransen verstrekte uitkeringen zijn zeer gewild. Mede daardoor migreerden de Wayana na de binnenlandse oorlog in groten getale naar de Franse oever. Daar zijn ze – in vergelijking met hun stamgenoten in Suriname en Brazilië – beduidend beter af. Niet alleen in materieel opzicht, maar ook op het gebied van onderwijs.

Sinds het begin van de jaren negentig zijn diverse nieuwe dorpen aan de Franse zijde gesticht. Wayana blijken nog altijd, net zoals vroeger, toen ze nog niet in grote woonkernen gevestigd waren, te migreren wanneer er sprake is van conflicten of verslechterde omstandigheden. En zo kan het dat Kawemhakan, eens het grootste en invloedrijkste dorp aan de Lawa, nauwelijks meer bestaat.

In hoog tempo passen de Wayana zich aan en spelen zij in op de veranderende omstandigheden. De reacties zijn divers: de één wordt goudzoeker, de ander strijdt om grondenrechten, weer een ander gaat in de handel, verzorgt transport of migreert en begint elders opnieuw. Ook op het gebied van sociale relaties verandert het nodige. Trouwen met een *cross-cousin*, een neef of nicht, lange tijd de voorkeur van de Wayana, gebeurt steeds minder. Aantrekkelijker lijkt een relatie met een Braziliaanse goudzoeker, prostituee of kok, of met een Franse onderwijzer. Wayana vermengen zich sterker dan de afgelopen decennia het geval is geweest met relatieve buitenstaanders, niet-Inheemsen wel te verstaan. De nakomelingen uit deze relaties voeden en verbreden de multi-etnische samenstelling van de groep opnieuw.

Figuur 9.1 Ligging van de Wayanadorpen rond 2006



Dorpsnamen bij figuur 9.1			
1 Abunasunga	5 Kawemhakan	9 Taluwen	13 Pëleya
2 Telamali	6 Alawataimë enĩ	10 Kulumuli	14 Palimino
3 Maripahpan	7 Esperance	11 Kumakahpan	15 Pidima
4 Kayode	8 Ĕpoja	12 Antecume pata	

De historie van de Wayana is een uniek, specifiek Wayanaverhaal. Maar tegelijkertijd is de etnogenese van de Wayana in grote lijnen herkenbaar bij andere (omringende) volken in Amazonia en qua problematiek zelfs voor Inheemse (tribale) volken in het algemeen. Het opschuiven van de grenzen onder druk van de bevolking, uit behoefte aan grond, macht en controle, komt voor in de Guyana's, in Amazonia, alsook in de Andesregio (Zoomers 1999). Vergelijk ook de veranderingen die plaatsvinden bij de Bakairĩ in de Braziliaanse staat Matto Grosso (Picchi 2000). Daar worden zij omringd door Braziliaanse veetelers, verdwijnt het bos in hoog tempo en zijn de Inheemsen zelf ook begonnen met veeteelt. Het is een willekeurig voorbeeld, maar wel een van de vele in een tijd waarin de globalisering alle volken beïnvloedt en tot aanpassen dwingt.

Het bovenstaande demonstreert de wisselwerking tussen mondiale en regionale gebeurtenissen en de effecten daarvan op het lokale niveau, *in casu* op de Wayana-individuen, -families en -dorpen. Duidelijk is dat het één niet los kan worden gezien van het ander. Wayana zijn meegegaan in die historische veranderingsprocessen door daarin waar mogelijk op basis van hun eigen – individuele dan wel groepsgebonden – afwegingen, op te gaan of niet. Zij zagen verandering in de meeste gevallen als een verbetering van hun positie, als een mogelijkheid tot verdere ontwikkeling. Daarmee wil ik overigens niet suggereren dat de Wayana de consequenties van alle gezochte veranderingen volledig of deels konden overzien. Dat zal zelfs voor het merendeel van de gevallen niet zo zijn geweest. Het zoeken naar veranderingen betekent niet dat die (altijd) het resultaat zijn van welover-



wogen en strategisch gedrag (zie ook Zoomers 1999: 18), maar eerder het resultaat zijn van een flexibele opstelling waarbij men zich mee laat voeren door de stroomversnellingen die zij op hun tocht tegenkwamen.

Dit dynamische perspectief op Inheemse volken in Amazonia, met veel oog voor verandering, is anders dan die enkele decennia geleden gangbaar was.

## 9.2 Waar staan de Wayana nu?

‘Zolang er cassave wordt geplant en *kasiri* gedronken, blijven de Wayana bestaan.’ ‘Zolang we onze tradities, zoals het steekritueel, voortzetten, zullen we onze identiteit en spirituele kracht behouden. Als het steekritueel verdwijnt, dan verdwijnen de Wayana.’ ‘De toename van individuele en exogame voorkeuren zal de stabiliteit in de gemeenschap ondermijnen. Verdere assimilatie [aan de Franse nationale samenleving] zal leiden tot sociale degradatie, tot alcoholisme en tot prostitutie.’

Het zijn de uitspraken van respectievelijk een Wayanaman, een tot Wayana geworden Fransman en een wetenschapper.<sup>2</sup> Elk legt andere accenten, afhankelijk van de eigen wensen, behoeften, motieven en de eigen interpretaties van het waargenome. Hoe verschillend de uitspraken ook mogen zijn, alle geven zij uiting aan het besef dat er intensieve veranderingen gaande zijn. Veranderingen die het voortbestaan van de Wayana als etnische groep uitdagen en aan de grenzen van hun bestaan duwen en trekken.

Waar staan de Wayana nu, vergeleken met een paar eeuwen en enkele decennia geleden? Hun opties zijn niet zo sterk, gezien hun geringe bevolkingsomvang, hun beperkte of ontbrekende politieke macht en hun gebrek aan grondenrechten en kapitaal. Daarbij kampen zij ook nog met een overwegend lage opleiding en een gebrekkige kennis van de nationale talen. Vluchten of terugtrekken, zoals zij in het verleden deden, kan niet meer. Hun woongebied is inmiddels relateerd aan een bepaalde locatie, aan een plek op de landkaart. Pas je aan of verga, is het motto. En met dat eerste zijn de Wayana actief bezig. Geen enkele Wayana wil terug naar vroeger, al hebben de ouderen daaraan soms nostalgische herinneringen en wordt het roemruchtige verleden van Kailawa en andere cultuurhelden gekoesterd en – zij het in steeds mindere mate – overgeleverd aan het nageslacht.

Wat is er veranderd sinds de contacten in de achttiende en negentiende eeuw, sinds de expeditieverslagen van de reizigers Patris en Tony, Leblond, Coudreau en Crevaux? Allereerst moet ik opmerken dat deze reizigers in hun beschrijving van de Wayana een momentopname vastlegden. Zij brachten geen veranderingen in beeld. In hun geschriften ligt de nadruk op collectieve rituelen, traditionele gebruiken en vertellingen, de militaire organisatie, demografische gegevens, taal, materiële goederen, de ligging, omvang en aantallen dorpen. Wayana hadden destijds al andere etnische groepen geïncorporeerd, gaven de voorkeur aan exogame huwelijken en waren betrokken in regionale handelsnetwerken. De groep was redelijk omvangrijk. In ieder geval fors groter dan het aantal mensen dat de groep tegenwoordig telt.

Ook in de twintigste-eeuwse studies van Ahlbrinck en De Goeje ligt de nadruk nog op (materiële) cultuur, rituelen en taal. Diverse auteurs en opstellers van encyclopedieën zullen deze beschrijvingen overnemen en nog lang de beeldvorming over de Wayana in Suriname bepalen.

Hurault, die medio twintigste eeuw bij de Wayana verbleef, heeft meer te melden over verandering. Zijn onderzoek speelt zich af in de periode – in feite een transitiefase – waarin de Wayana nauwer in contact komen met de Franse en de Nederlandse/Surinaamse overheid. Dit is de periode waarin zij zich vestigen in grotere dorpen boven de grote watervallen en worden geregistreerd. Zij komen in aanraking met nieuwe actoren, nieuwe

<sup>2</sup> Ipomadi Pelenapin (1993); André Cognat in *National Geographic* (1983) en J. Hurault (1968).

technologieën en met de geldeconomie. Hurault ziet de Wayana op een tweesprong staan, met één been in het verleden, het andere in de toekomst. Het is nog maar een kleine groep. Bovendien meent Hurault dat de labiele psychische en emotionele gesteldheid van de Wayana de overheden dwingt tot bescherming en verzorging. Een beschermde omgeving waarbinnen zij hun eigen sociale structuur, hun cultuur en hun gebruiken kunnen behouden. Assimilatie aan de Franse cultuur, waarvan in Frans-Guyana toch werk wordt gemaakt, wijst Hurault voor de Wayana stellig af. Ook onderwijs vormt een probleem; de leerkrachten die van buiten komen, nemen met hun intrek in het Wayanadorp externe invloeden mee. En die kunnen allemaal schadelijk uitpakken.

Hurault schetst in het laatste hoofdstuk van zijn *Les Indiens Wayana de la Guyane Française* een zeer somber beeld van de toekomst zoals hij die rond 1960 voorziet voor de Wayana als zij niet in de beschermde omgeving blijven zoals hij die voorstaat. Alcoholmisbruik, apathie en prostitutie liggen volgens hem in het verschiet als Wayana zich bijvoorbeeld gaan inlaten met de geldeconomie, uitkeringen ontvangen, onderwijs volgen en nauwe contacten met buitenstaanders onderhouden. Bijna drie decennia na zijn onderzoek kan worden vastgesteld dat de onafhankelijke en vrijheidslievende Wayana zich niet laten 'beschermen' als zij dat niet zelf (meer) willen. Zij zijn mondiger geworden dan Hurault ooit had kunnen voorzien; juist door die contacten met de buitenwereld.

De Wayana hebben Frans leren spreken, al dacht Hurault dat die taal te moeilijk voor hen zou zijn. Een deel volgt een opleiding in Maripasoula of in Cayenne; Wayana praten mee in het managementteam van het nationale park. Er zijn poliklinieken en zonnepanelen, goed voorziene voetbalteams en netjes gemaaide grasvelden.

Van demografische afname zoals halverwege de vorige eeuw het geval was, lijkt geen sprake meer. Tenzij zich (meer) onverhoopte milieurampen voltrekken of er bijvoorbeeld een hiv-epidemie uitbreekt, lijken de aantallen Wayana alleen maar te groeien. De toegang tot gezondheidszorg, vermenging met (en opname van kleinere) andere groepen en de bijna explosieve toename in aantallen kinderen, dragen hieraan bij. De groep omvat tussen de 1.200 en 1.500 personen; een behoorlijke toename sinds het dieptepunt medio twintigste eeuw.

Maar verder dan dat gaat de ontwikkeling helaas niet. De verzorging is er wel, maar van een eigen stem in de ontwikkelingsrichting is nauwelijks sprake. Natuurlijk zijn er ook gevallen van apathie en alcohol- en drugsmisbruik. Het zijn overigens met name de felbegeerde Franse uitkeringen – waar Hurault ook tegen was – die dit in sterke mate bevorderen. De beschikking over geld vlakkt de onderlinge wederkerigheidsrelaties af. De dorpelingen worden in feite steeds onafhankelijker van elkaar, waarmee de sociale binding duidelijk anders is komen te liggen. Geld is niet bevorderlijk voor de sociale cohesie; anders dan vroeger is er meer sociale stratificatie.

De toenemende individualistische levenswijze resulteert ook in de keuze voor andere dan traditionele huwelijkspartners. Datgene waarvoor Hurault zo bang was, namelijk individuele vrijheid en exogamie, lijkt door jongeren meer en meer te worden nagestreefd. Wayana onderhouden niet alleen contacten met buitenstaanders, maar vermengen zich ook met hen. Ook dat heeft consequenties voor de sociale cohesie binnen de gemeenschap, zonder daaraan een waardeoordeel te willen verbinden. Rivière stelde dat de sociale structuur *onveranderlijk* was en *fundamenteel*. Maar op het moment dat Wayana huwelijkspartners uit andere etnische groepen kiezen, zoals de Aluku, Fransen, Surinamers uit het kustgebied of Brazilianen, en vervolgens daar gaan wonen waar werkgelegenheid, goed onderwijs en een inkomen gegarandeerd zijn, in plaats van de voorkeur te volgen voor matri-lokale vestiging of überhaupt in een Wayanadorp, dan lijkt daarmee het einde van die ene fundamentele zekerheid in zicht gekomen. De hamvraag op het punt van etniciteit is: blijven zij een te onderscheiden etnische groep? Beroepen de nakomelingen uit de gemengde relaties zichzelf op hun Wayana-afkomst? Is de Wayana-etniciteit dominant over Apalai,

Wayapi, Emerillion of Trio? Het onderscheid tussen de etnische groepen in Amazonia is altijd een glijdende schaal geweest. Of kiezen zij voor de verzamelterm ‘Inheemsen’? ‘Cariben’? ‘Binnenlandbewoner’? Of wordt het Aluku? Of Surinamer (of Braziliaan of Fransman), *caboclo*, boer?

Cassave, om terug te keren naar een van de eerdere uitspraken, is nog altijd het hoofdbestanddeel op het menu. Een dag geen cassave gegeten, is een dag niet geleefd in Wayanaogen. De *kasiri* vloeit rijkelijk en nog altijd op basis van wederkerigheid; en daarmee is het nog altijd hét sociale bindmiddel tussen de verschillende individuen en families in een dorp, maar ook tussen dorpen. Cassave is niet specifiek voor de Wayana; het is voor veel Inheemse volken het hoofdbestanddeel van het voedsel. Wel zegt het iets over de beleving van het Wayana-zijn; andere rituelen kunnen zonder problemen verdwijnen, maar cassave, zoals in het verleden ook aangehaald door Basso (1977), blijft een belangrijk aspect van het Inheems-zijn. De geciteerde uitspraken van de twee buitenstaanders blijken door de geschiedenis te zijn ingehaald. De verschillen tussen de Wayanagroepen onderling zijn wel veel prominenter geworden dan zij enkele decennia geleden waren. De eerdere subgroepen identificeren zich met het stroomgebied van één bepaalde rivier. Hierdoor vormden zich geleidelijk Paru-, Tapanahoni- (voormalig woonachtig aan de Paru) en Lawa/Litani- (voormalig woonachtig aan de Jari) groepen die zich uiteindelijk onderscheiden naar dialect, kennis van traditionele zaken, mogelijkheden tot het volgen van een opleiding, mate van aanpassing aan de nationale samenleving (bijvoorbeeld het wel of niet beheersen van een nationale taal) en materiële welvaart. In de toekomst zal de gedeelde identiteit van de subgroepen steeds verder afbrokkelen; de groepen zullen meer gericht zijn op de eigen context en minder onderlinge sociale interactie kennen, maar waarschijnlijk des te meer met de andere etnische groepen waarmee zij hun leefgebied delen. De gedeelde Wayana-historie, zo mooi verwoord in de orale tradities, komt steeds verder van het heden te staan, mede doordat de rituelen die de verschillende subgroepen met elkaar verbonden en hen fysiek bij elkaar brachten, grotendeels aan het verdwijnen zijn of al niet meer bestaan.

Welke factoren hebben de Wayana tot nu toe laten overleven? Hun flexibiliteit, hun vermogen tot aanpassing en hun veranderingsgerichte attitude zijn op zich niet uniek in de Amazoneregio. Andere Inheemse groepen, zowel binnen als buiten Suriname, die nu nog als etnische groep voorkomen, hebben dat vermogen ook. Wellicht was het ook een voordeel dat de bevolkingsomvang klein was en dat de vermenging met andere groepen, noodzakelijk in verband met de reproductie, redelijk soepel verliep. Wel waren het – voor zover valt te achterhalen – altijd de Wayana die andere groepen in zich opnamen.

Belangrijker in de overlevingskunst van de Wayana is hun vermogen tot aanpassing. Een vermogen dat inherent is aan de *Weltanschauung* van een Inheems volk als de Wayana. Die staat voor het zoeken naar vernieuwing, naar bronnen van vitaliteit en sociale reproductie en het in stand houden van de groep, waarvoor relaties met anderen moeten worden aangegaan, terwijl men tegelijkertijd intensief werk maakt van het socialiseren van de nieuwkomers tot Wayana. Vidal noemt bijvoorbeeld, wanneer zij spreekt over Inheemse groepen rond de Orinoco, ook vloeibaarheid, flexibiliteit en onderlinge verwevenheid als karakteristieken voor hun sociopolitieke structuren (1999: 526).

De vloeibaarheid en flexibiliteit ten spijt, de bestaanszekerheid van de Wayana als etnische groep staat de laatste tijd opnieuw sterk onder druk. Vragen die hierbij relevant zijn: Weten zij toegang te verkrijgen tot politieke besluitvormingsprocessen? Slagen zij erin grondenrechten te verkrijgen? Zullen zij voldoende onderwijs kunnen volgen om als volwaardige burgers te kunnen meepraten en -beslissen? Of blijven zij een minderheid binnen een minderheid? Een gemarginaliseerde groep, zonder stem, zonder gezicht?

### 9.3 Toekomstperspectieven

‘De laatste drie decennia van de twintigste eeuw laten een opmerkelijke opleving zien van activisme door en ten behoeve van de Inheemse volken in Latijns-Amerika’, zo stelt Assies (2003: 1). ‘Staten hebben daarop gereageerd door de *indigenismo* assimilatiepolitiek formeel af te schaffen en hun wetten te hervormen, om de pluri-etnische en multiculturele samenstelling van hun bevolking te erkennen. De regio valt bovendien op doordat van de zeventien landen die de ILO Conventie 169 hebben geratificeerd, er dertien in Zuid-Amerika liggen. De grondwettelijke hervormingen en het ratificeren van de ILO Conventie leveren een wettelijk kader voor het ontstaan van autonome structuren voor Inheemse volken’ (Id.). Het zijn dynamische woorden die Assies gebruikt om de situatie van de Inheemse volken in Zuid-Amerika te beschrijven. Tegelijkertijd schetst hij de kern van de problematiek waarvoor navolgende regeringen in Suriname en Frans-Guyana zo bang zijn, namelijk ruimte voor autonomie van Inheemse groepen, voor zelfbeschikkingsrecht, voor rechten op grond.

Suriname vormt een eiland dat betrekkelijk weinig relaties heeft met wat er in de omliggende landen op het continent en met name in de Andeslanden gebeurt. Het is het enige land op het westelijk halfrond dat de ILO Conventie niet heeft geratificeerd. Suriname is zeer afhankelijk van de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen, en die bevinden zich veelal in de woongebieden van Marrons of Inheemsen.

De emancipatie van de binnenlandbewoners heeft geresulteerd in de participatie in regionale en internationale fora en biedt perspectief op toekomstige verbeteringen. Het dwingt Suriname aandacht aan de binnenlandbevolking te besteden. Een goed voorbeeld in dit verband is de ‘Moiwana zaak’: het Inter-Amerikaans Hof heeft Suriname veroordeeld wegens nalatigheid jegens de slachtoffers van de Moiwana moorden.<sup>3</sup>

Ook via de inter-Amerikaanse ontwikkelingsbank (IDB), die sinds de jaren negentig prominent aanwezig is en veel ontwikkelingssamenwerkingsprogramma’s financiert, zoals het Community Development Fund Suriname (CDFS), wordt druk uitgeoefend op Suriname. ‘Nieuw IDB-beleid beschermt rechten Inheemsen’ kopt de Surinaamse krant *De West* op 14 maart 2006. Overheden die de rechten van de Inheemsen niet hebben erkend, zouden geen geld meer kunnen lenen bij de bank. De IDB spreekt in deze kwestie zeer klare taal.<sup>4</sup> Een ander pressiemiddel ligt in de politiek. De Marrons, die intussen al bijna vijftien procent uitmaken van de totale Surinaamse bevolking, hebben drie zetels in de regering Venetiaan III. Het is in toenemende mate een groep om rekening mee te houden, zo is het algemene gevoel. De aandacht voor het binnenland is met hun deelname aan de regering toegenomen. Het wachten is op Inheemse deelname aan de politiek.

In mei 2006 overstroomden de stroomgebieden van de Tapanahoni, de Boven-Suriname en de Marowijne. Marron- en Inheemse (ook Wayana)dorpen kwamen (gedeeltelijk) onder water te staan. Deze overstroming van grote delen van het binnenland, in combinatie met de participatie van de Marronpartijen in de regering, deed de aandacht voor het binnenland weer toenemen. Televisiebeelden openden de ogen van velen. Met name de slechte en gebrekkige staat van de infrastructuur in het binnenland kwam in beeld; veel kinderen volgen zelfs geen onderwijs, zo kon men constateren.

Met het zakken van het water en het beëindigen van de noodhulpfase discussieert over de verdere ontwikkeling van het binnenland. Men spreekt over het aanleggen van wegen,

<sup>3</sup> De regering Venetiaan III heeft de nabestaanden op 15 juli 2006, ruim een jaar na het vonnis, excuses aangeboden en is overgegaan tot uitbetaling van de financiële schadevergoeding aan de nabestaanden.

<sup>4</sup> ‘De Inter-American Development Bank heeft een strategie goedgekeurd en operationeel beleid ontworpen om de rechten van de inheemsen in Latijns Amerika en het Caraïbisch gebied te beschermen. De ontwikkeling van hun identiteit en hun actieve participatie in het ontwikkelingsproces worden ondersteund, terwijl hun natuurlijke bezittingen en culturele erfenis worden gerespecteerd. Het nieuwe IDB-beleid voorziet in verzachting en compensatie van projecten die de bank financiert.’

over het opbouwen van woonkernen, het clusteren van dorpen. In die grotere woonclusters zouden scholen, ziekenhuizen en internaten moeten komen.

Er zal moeten worden nagedacht over lokale werkgelegenheid, alleen al om te voorkomen dat grote groepen vanuit het binnenland naar de stad of het kustgebied trekt, zoals al in zoveel andere landen in Zuid- en Midden-Amerika het geval is, en waar de stedelijke armoede landen weer voor nieuwe problemen plaatst.

Een eerste stap zou moeten zijn het beginnen van een dialoog met de mensen die het binnenland bewonen. Wat willen zij? Hoe zien zij de toekomst? Hoe kunnen zij daaraan een bijdrage leveren? Om die antwoorden te verkrijgen, zullen de mensen om wie het gaat, moeten kunnen meedenken en -praten in de taal waarin zij zich kunnen uitdrukken en waarin er naar hen wordt geluisterd. Zij moeten bewuste keuzen kunnen maken en diverse opties kunnen overzien. Dat vergt tijd, geduld, maar vooral ook gedegen onderwijs, training en opleiding en begeleiding.

Terug nu naar de Wayana. Het bovenstaande geeft aan dat hun overleving in een brede context staat. De strijd om te overleven wordt niet alleen op lokaal niveau gevoerd, maar ook in een nationale, regionale en mondiale context. De positie en de belangen van de Wayana zijn op hoofdlijnen gelijk geworden aan die van de Inheemsen van Suriname, van de binnenlandbewoners van Suriname en Frans-Guyana, van Inheemse volken in Amazonia, en van Inheemse tribale volken wereldwijd. Wayana maken deel uit van een globaliserende wereld. En zij willen daarvan deel uitmaken, om redenen die in dit boek zijn uiteengezet, en wel als volwaardige spelers.

Contact tussen verschillende culturen is niet altijd goedaardig of gunstig, het kan zelfs vernietigend zijn, stelt Fay (1996). Dat weten de Wayana; zij zijn door ervaring wijs geworden. Toch zullen ook de hedendaagse Wayana contacten met anderen blijven zoeken. In de overtuiging dat de vermenging met andere etnische groepen en de aansluiting bij nationale, regionale of internationale belangengroepen hen in staat zullen stellen allianties te smeden waarmee zij hun toekomst kunnen veiligstellen.



## Annex 1

## Acroniemen

ABOP	Algemene Bevrijdings en Ontwikkeling Partij
ACT	Amazon Conservation Team
ADB	Algemeen Diaconaal Bureau
Alcoa	Aluminium Company of America
Apitu	Associacion dos Povos Indigenas Tumucumaque
APS	Amazone Partij Suriname
ATV	All terrain vehicle
BIS	Stichting voor Bovenlandse Indianen Suriname
BO	Bestuurs Opzichter
BRGM	Bureau de Recherches Géologiques et Minières
Caway	Culture Artisanat WAYana
CDFS	Community Development Fund Suriname
CI	Conservation International
CJDM	Commissie Juridische Deskundigen Mensenrechten
COB	Commissie Ontwikkeling Binnenland
Coica	Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
DA'91	Democratisch Alternatief '91
DC	Districts Commissaris
DNP-2000	Democratisch Nationaal Platform 2000
EBG	Evangelische Broeder Gemeenschap Suriname
ECOSOC	Economic & Social Council (VN)
EU	Europese Unie
FOAG	Fédération des Organisations Autochtones de Guyane
FOB	Fonds Ontwikkeling Binnenland
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GMD	Geologisch Mijnbouwkundige Dienst
GZA	Gezondheids Assistent
Hiv	Human immunodeficiency virus
IDB	Inter American Development Bank
IPR	Intellectual Property Rights
ITA	Inter Tropical Aviation
ITDP	Integrated Tourism Development Programme
IWGIA	International Working Group for Indigenous Affairs
KANO	Kari'na, Arowak Organisatie
KITLV	Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
KTPI	Kaun Tani Persatuan Indonesia
MAF	Missionary Aviation Fellowship
Medizebs	Medische Zending der Evangelische Broedergemeente in Suriname
METS	Movement for Eco-Tourism Suriname
MINOW/MINOV	Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen/Volksontwikkeling
MZS	Medische Zending Suriname
NF	Nationaal Front
Ngo	Niet-gouvernementele organisatie

NDP	Nationaal Democratische Partij
NMR	Nationale Militaire Raad
NPS	Nationale Partij Suriname
OAS	Organisatie van Amerikaanse Staten
OIS	Organisatie van Inheemsen Suriname
PAS	Pater Ahlbrinck Stichting
PIO	Progressieve Indianen Organisatie
PSV	Progressieve Surinaamse Volks Partij
RLA	Regeling Laag frequente Aandoeningen
ROB	Raad voor de Ontwikkeling van het Binnenland
SAP	Structureel economisch aanpassingsprogramma
SARAC	Zuid-Amerikaanse Roodhuiden en Afstammelingen Corporatie
SEP	Surinaamse Eenheids Partij
SIL	Summer Institute of Linguistics
SL	Sustainable Livelihood
SLM	Surinaamse Luchtvaart Maatschappij
SOA	Seksueel overdraagbare aandoening
SPA	Surinaamse Partij van de Arbeid
SPI	Serviço de Proteção dos Índios
SPS	Stichting Planbureau Suriname
STD	Sexually transmitted diseases
Suralco	Suriname Alcoa
TRIS	Troepenmacht in Suriname
UNDP	United Nations Development Programme
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees
Unicef	United Nations Children's Emergency Fund
VHP	Vooruitstrevende Hervormings Partij
VIDS	Vereniging van Inheemse Dorpshoofdsen in Suriname
VIP	Verenigde Indiaanse Partij
VN	Verenigde Naties
VPS	Vooruitstrevende Partij Suriname
VSB	Vereniging Surinaams Bedrijfsleven
WHO	World Health Organization
WIC	West-Indische Compagnie
WIM	West Indies Mission
WWF	World Wildlife Fund (Wereld Natuur Fonds)
ZZG	Zeister Zendings Genootschap



## Annex 2 Woordenlijst

Wayana (tenzij anders vermeld)	Nederlands
Aimala (Sr.: Anjoemara)	Vissoort; <i>Hoplias aimara</i> , erythrinidae
Ahpan	Leugenaar (Ahpan tamu = hele erge leugenaar)
Ahpe	Niet waar
Ahpela	Echt waar (Lett.: niet niet-waar)
Ajun	Ui
Akawak	Vogelsoort; <i>Pénélope marail</i> , cracidae
Akoeris	Oude benaming voor alle in het binnenland wonende Inheemse volken
Alama	Bijensoort
Alawata	Brulaap; <i>Alouatta seniculus</i> , cebidae
Alawata katip	Als een brulaap, een brulaap gelijkend
Alesi	Rijst
Alime	Kaaiman
Alimi	Slingeraap; <i>Ateles paniscus</i> , cebidae
Alua	Spiegel
Alume	Lucifer
Amolephak	Snel
Anumhak	Sterk, potig, moedig
Apētumhak	Snel, doeltreffend, efficiënt
Asi	Peper (verzamelnaam)
Asikame	Boos
Awolemilahela	simpel, zonder hoogmoed
Azeima (Surinaams; Sr.)	Bloedzuigende vleermuis
Bacove (Sr.)	Banaansoort
Bakaa-gudu (Sr.)	Westerse goederen, producten van witte mensen
Basya (Sr.)	Helper van de kapitein; functie binnen het traditioneel gezag
Bigisma (Sr.)	Belangrijke mensen; ouderen
Boei (Aukaans)	Rituele bescherming
Bonuman (Sr.)	Medicijnman, sjamaan
Busikondredei (Sr.)	Boslanddag
Caboclos (Portugees)	Afstammelingen van Inheemsen, vermengd met andere ethniciteiten; vaak landloze boeren in Brazilië
Curare (Sr.)	Pijlgif
Dogla (Sr.)	Persoon van gemengde afkomst
Ĕ-he (wai)	Ik wil jou
Ĕhewake	Vrolijk, opgeruimd
Ĕilela	Aimabel, niet boosaardig
Eitop	Verhaal, staat van zijn
Ekēmhak	Krachtig, handig, bekwaam
Ĕkī Ĕkī	Een ziekte (mogelijk polio)
Ĕkī Ĕkī umīt	Baas over de ziekte Ĕkī Ĕkī(specialist)
Ekuīme	Uitzonderlijk grote slang, anaconda

Ēlemi	(Magische) lied
Elīpupot	Schaamhaar van een vrouw (Lett.: vagina schaamhaar)
Elukē	Rups, slangachtige (monster; gevaarlijk wezen)
Ēnep	Dansstok
Ēpamtop	Middel om zich te wennen aan
Ēpamtop hemīt	Bekoringsmiddel (Engels: charm) die het wennen aan elkaar stimuleert / voor de liefde
Ēputop	Initiatieritueel waarbij initiandi (te initiëren personen) gestoken worden door mieren of wespen
Ētupila	Vastberaden
Ēutē	Dorp
Ēutēlamna	Dorpsplein
Ēwok (Sr.: Powisi)	Boskalkoen; <i>Crax alector</i> , cracidae
Ewotpē	Tante van vaderskant, schoonmoeder
Floup (Frans)	Waterijsje
Fri fri fri (Sr.)	Vrede, in vrede
Garimpeiros (Portugees)	Goudzoekers
Granman (Sr.)	Opperhoofd (Wayana: kalaman)
H(s)akula	Zoete cassave / zoete cassavedrank
Hakan	Oever
Halihali (Sr.: Neku)	Natuurlijk visvergift; <i>Lonchocarpus chrysophyllus</i> Klein.
Hamele	Kleine veren hoofdtooi
Hapa	Houwer, kapmes
Hapēm	Rechtschappen, eerlijk
Hapo	Hoed, pet
Hawihawi	Grote bacoenbanaan
Hekehe	Gedienstig, bereidwillig
Hemīt	Magisch bekoringsmiddel
Hosselen (Sr.)	Handel drijven
Ihpēmhak	Een zekere mate van welstand bezittend
Ije	Moeder van - (ije = mijn moeder)
Ījelut	Mijn nichten, schoonzussen
Ilak	Mierensoort; <i>Paraponera clavata</i> Fabr.
Imē	Tuin, kostgrond
Imē pakolo	Verblijf (kampje) bij de tuin
Īnnelumman	Mijn mogelijke (passende) echtgenoot
Īnnenot	Mijn schoonmoeder, de grootmoeder van mijn kinderen
Īnnetamo	Mijn schoonvader, de grootvader van mijn kinderen
Inau	Pleiaden (sterrenconstellatie)
Ingi (Sr.)	Inheems persoon (Indiaan)
Ipale	Zustersdochters (nichten), schoondochters
Ipalum	Zusterszonen (neven), schoonzonen
Īpawana	Mijn handelspartner
Ipēmikumela	Rijp, volwassen, op zijn leeftijd vooruitlopend
Īpi	Mijn oudere broer
Īpītman	Mijn mogelijk (passende) echtgenote

Ipo	Watergeest
Ipok	Goed (ipokela = niet goed)
Ipokan	Goed mens
Iphakela	Fortuinlijk, geluk hebbend
Ipoptēmela	Vredelievend, geen herrieschopper
Isoli (Sr. Sula)	Waterval, stroomversnelling
Īwēlisi	Mijn zusje
Iyuk	Mierensoort; <i>Neoponera commutata</i> Rog.
J(Y)apotoli	Mijn oorlogsleider
J(Y)olok	(Bos) geest
Jakon	Mijn broertje of mijn zusje; aanspreekvorm
Jakono	Aanspreekterm voor Kari'namannen, 'broeders'
Jesu	Jezus
J(Y)olok pileu	Geestespijl
Ka	Vis (algemene benaming)
Kaikui	Tijgerachtige
Kajan	Grote bacoventbanaan
Kalaiwa	Braziliaan
Kalaiwaulu	Cassavesoort, speciaal voor drank
Kalau	Episch lied / vogelsoort; <i>Daptrius americanus</i> , Falconidae
Kali	Oorsprongsgebied van Inheemsen bij de Orinocodelta
Kalipono	Mens, Inheems persoon, zij van Kali
Kami	Kind
Kamisa	Rode katoenen lendendoek (oorspronkelijk Spaans voor katoen)
Kanawa	Korjaal, boot van een uitgeholde boomstam / Groep dansers
Kanawaimē	Vliegtuig; Lett.: hele grote boot
Kapasi (Sr.: kapasi)	Gordeldier; <i>Dasyus novemcinctus</i> Dasypodidae
Kapau jetpē	Hertenbot
Kaphew	Wespensoort
Kapiten ulu	Cassavesoort; Lett. cassave van de kapitein
Kapoe ta-no; Kapu tamo	Grootvader van de hemel
Kapu	Hemel
Kasilitpē	Cassave met veel knobbels op stengel
Kasiri	Cassavebier
Katali	Draagmand
Kawai	Plantensoort, waarvan de zaden worden gebruikt; <i>Thevetia peruviana</i> (Pers.) K. Schum.
Kawai alekan	Cassavesoort, speciaal voor drank
Kawē	Hoog
Kawina (Sr.)	Muziekstijl
Kēlinkēlin	Cicade
Ketikoti (Sr.)	Viering afschaffing van de slavernij; 1 julfest
Kori	Aanspreekvorm voor Triovrouw
Kololo	Laag houten bankje
Konko	Oom van moeders kant, schoonvader

Kono	Neven, zwagers
Kule	Vrede, goed
Kulekule tikai	Het goed maken, vrede sluiten, allianties aangaan, akkoord gaan met
Kuloponme	Slecht voortekenen, een ongewone situatie
Kulumuli	Rietsoort
Kuluwa	Gevlochten mand waarin rituele attributen worden opgeborgen
Kuluwaj(y)ak	Mythisch monster, rups (staat op de maluana)
Kumaka alekan	Cassavesoort speciaal voor drank
Kumaka(h) (Sr.: Kankantri)	Boom (Ceiba)
Kumtau	Monding (van een rivier)
Kumu (Sr.: Kumbu)	<i>Oenocarpus bacaba</i> , Arecaceae; palmsoort. Kumuwet = ceremonie rond kumu
Kunana	Gevlochten rieten mat waarin mieren of wespen worden vastgezet
Kuni	Oma, grootmoeder
Kutei	Fles
Kutulitpë	Cassavesoort
Kuyaliputpë	Soort banaan
Kwepi	Slijpsteentje voor het polijsten van aardewerkpotten
Lo	Onderwereld / (in het Aukaans: clan)
Lobi (Sr.)	Liefde
Luwe	Fluit
Magasin	Opslagplaats, magazijn, schuurtje
Maikaman	Bittere banaan
Mainakauwu	Cassavesoort, speciaal voor drank
Maipuli	Tapir; <i>Tapirus terrestris</i> , Tapiridae / Container waarin cassave wordt bewaard/ Groep dansers
Maipuliwotkalan	Grote bacovenbanaan
Maja(Sr.: Manja)	Mango
Malak (Kari'na: Maraka)	Gewijde ratelaar
Malalia	Palmladeren van de <i>Geonoma baculifera</i>
Malikasi	Cassavesoort, speciaal voor drank
Maluana	Ronde houten nokschijf met mythische afbeeldingen
Mamhali (Sr.: Kamikami)	Trompetvogel; <i>Psophia crepitans</i> , Psophidae
Maninkole	Cassavesoort, speciaal voor drank
Maripa (Sr.: Maripa)	<i>Maximiliana maripa</i> (Arecaceae); palmsoort
Masuwana	Amazonerivier
Mau	Katoen
Mawapë	Witte cassave
Meikolo	Zwarte mens, Marron
Meikolo katip	Als een Marron, een Marron gelijkend
Meku	Capucijneraap
Meleyo ulu	Cassavesoort; Lett.: cassave van de Emerillion, speciaal voor drank
Mimi katip	Als een kat, een kat gelijkend
Mimina	Grote bacovenbanaan

Mimne	Beschermende bladerenhut van sjamaan tijdens zijn seance
Moitën	Gehoorzaam aan ouderen en regels
Monta	Huistype met ronde vorm
Mule	Kind
Nunuwë	Maan
Obia (Sr.)	Rituele bescherming
Oha	Grote aarden kookpot
Okalat	Mantel van repen boomschors
Okome(ë)jot	Wespensoort
Olok	Hoge gekleurde veren hoofdtooi
Ololi	Leguaan
Onot	Rode kleurstof; <i>Bixa orellana</i>
Onpë	Oud
Opoto	Gevlochten mat waarop cassavebrood wordt gedroogd
Pakil(r)a	Bosvarken; <i>Tayassu tacaju</i> , Tayassuidae
Pakolo	Huis
Palalisi pitani	Kind van een blanke / van een vreemdeling
Palankuta	Grote bacovenbanaan
Palasisi (Kari'na: Palana akilī / Parana agyry)	Vreemdelingen, buitenstaanders (ieder die van buiten komt en niet Inheems of zwart is); Geesten van over de zee (Europeanen)
Palu	Verzamelnaam voor banaan
Paluluiimë	Grote bacovenbanaan
Palupepta	Bittere banaan; Lett. grote banaan
Pan	Plaats, plek
Pangi (Sr.)	Wikkeldoek van de Marrons
Pani	Schoonzus
Pasik	Versiersel met araveren voor op de bovenarm
Pata	Dorp, plek
Pawana iwehto/ iweitop	(Handels-)partner zijn van iemand
Poinëke	Bosvarken; <i>Tayassu pecari</i> , Tayassuidae
Peinom	Kinderen
Peito (pöito)	Onderhorige, slaaf, ondergeschikte
Peitopit	Kinderen, ondergeschikten
Pëkëla	Onafhankelijk
Pëlē	Pad; <i>Bufo marinus</i>
Pëli	Bittere banaan
Pepta	Groot
Pepta tuna	Groot water, zee
Pëtuku	Mooi, knap
Pidgin (Engels)	Mengtaal, handelstaal
Pilakilei	Bosslang
Pimu	Tor, vlieg
Pitani (Aluku)	Kinderen
Piyai	Sjamaan, medicijnman
Piyukukupë	Cassavesoort
Poinëkë	Bosvarken (peccarisoort)

Poku (Sr.)	Muziek (stadse muziek)
Pondo (Sr.)	Vlot met apparatuur waarmee goudzoekers de bodem van de rivier afzoeken
Pono	Zweepdans
Pupot	Schaamhaar
Redimusu (Sr.)	Vrije slaven die op weglopers joegen; Lett.: 'rode mutsen',
Sambura (Kari'na)	Kari'nadrum
Satume	Grote bacoventbanaan
Seitën	Satan
Sipali (Sr.: Spari)	Pijlstaartrog
Sipiki (Sr.: Spikri)	Spijker
Sirityoyana	Boodschapper van de Pleyades en geesten van het droge seizoen
Sisijakan	Gebakken cassavebrood (gedroogd in de zon)
Soft (Sr.)	Frisdrank
Sopi (Sr.)	Sterke drank
Srefidensi (Sr.)	Onafhankelijkheidsviering, 25 novemberfeest
Sweri (Sr.)	Verbondseed, ritueel bloedverbond
Tafia (Frans)	Zeer sterke Franse rum
Takini (Kari'na)	Latex
Takīphakan	Levendig, fris, dynamisch
Takoewa-man	Hoe maak je het
Takupi	Gedroogde peper
Talilimantom	Zwarten (Marrons)
Taluakem	Naam van een berg, 'als een spiegel' berg
Tamo	Opa
Tamok	Naam van een dans waarbij maskers werden gebruikt
Tamu	Heel erg
Tamusi	Leider, familieoudste, hoofdman, oude man
Tapakula	Cassavesoort (zoet), speciaal voor drank
Tapu-a-uku (Sr.)	Op de hoek
Tasi	Oudere zus
Tawaman	Gele peper
Tēnkala	Dynamisch
Tēpiem	Te initiëren persoon
Tēpiem pakolo	Huis waar de geïnitieerden na de ēputop in afzonderling verblijven
Tēpihem	Eten, voedsel
Tēpu	Steen, rots, rotsberg
Tepuhe	Steken (van mieren, muggen, wespen)
Tepulēe (Trio)	Vergelijkbare proef als de ēputop van de Wayana
Tēwētasikai	Ceremoniële, beheerste manier van uiting van boosheid; 'boos praten', maar ook 'vervloeken'
Tikajalikem	Sterk, energiek
Tokai (Kari'na)	Hut waarbinnen sjamaan contact heeft met zijn geesten
Tokokosi	Mythisch monster, rups (staat op de maluana)
Tolopīt	Vogel (algemene naam)

Tucajana	Geest als tussenpersoon tussen hemel en aarde
Tucajana Amazonas	Politieke Inheemse groepering ten tijde van de Binnenlandse Oorlog
Tukui	Kolibrie
Tukusimë	Grote ooievaar
Tukusipan	Koepelvormig gemeenschapshuis
Tuma	Peperwater waarin vlees of vis bereid is
Uhpak	Lang geleden
Uhpak eitoponpë	Vroegere staat van zijn
Ukukjai	Ik zal het proberen
Ulana	Bakbanaan
Ulu	Bittere cassave
Ulukuya	Markoesa(passievrucht)
Ululukan	Dik en zacht cassavebrood
Umani	Cassavedrank bereid met beschimmelde cassave (speciaal voor rouwceremonies)
Umït	Baas/leider(specialist)
Urali	Pijlgif
Uwa	Nee
Uwatop	Dans tijdens ëputop
Uwatop anïmtop	Eerste dans tijdens ëputop
Waitakala	Fluit met een lage toon
Wama	Pijlrriet
Wapot	Vuur
Wapot pakolo	Kookhuis (Lett.: vuur huis)
Wapu (Sr.: podosiri)	Palmsoort; <i>Euterpe oleracea</i> Arecaceae; Wapuwet = ceremonie rond wapu
Watau (Sr.: Kumalu)	Vissoort; Serrasalmidae
Watili	Cassave met veel knobbels op stengel
Wayaname / Wayana katip	Net als (een) Wayana, een Wayana gelijkend
Weju	Schaamschort
Wëkï	Mijn familie
Wiwïhman	Grote veren hoofdtooi voorbehouden aan mannen die al eerder een ëputop hebben doorstaan
Yepe	Mijn vriend (epe = vriend)
Yuku	Vader van, baas over – (Kari'na: vader van de mieren)
- la	Niet, geen (ontkennend)
- top	Ding, werktuig
- wini	Water, rivier
- yana/jana	Volk
- yenne/jenne	Volk

## Annex 3 Figuren en tabellen

### Inleiding

- Figuur 0.1 De huidige Wayana leefgebieden  
Figuur 0.2 De leerlingen van de basisschool van Kawemhakan in 1991

### Hoofdstuk 1

- Figuur 1.1 Statische beeldvorming van de Wayana  
Figuur 1.2 Een kostgrond met cassaveaanplant  
Figuur 1.3 Wayanavrouw bewerkt cassave (tekening)  
Figuur 1.4 Dorp, tuinen, bos en rivier op een horizontale as  
Figuur 1.5 Wayana drinken *kasiri* (tekening)  
Figuur 1.6 Activiteitenprofiel naar sekse  
Figuur 1.7 Kesu luistert met aandacht

### Hoofdstuk 2

- Figuur 2.1 Van de Orinoco tot de Amazone  
Figuur 2.2 El Dorado, de verguldene
- Tabel 2.1 Inheemse volken rond de midden- en benedenloop van Surinaamse rivieren, begin zeventiende eeuw  
Tabel 2.2 Inheemse volken aan de bovenstroom van de Marowijne, begin zeventiende eeuw

### Hoofdstuk 3

- Figuur 3.1 Het woongebied van Inheemse groepen tussen de Amazone en de Oyapock, begin achttiende eeuw  
Figuur 3.2 Een plant met magische krachten, *hemit*  
Figuur 3.3 Een *maluana* in de nok en het gemeenschapshuis  
Figuur 3.4 Twee vlechtwerkmotieven  
Figuur 3.5 Uitzicht vanaf de kale rotstop Taluakem aan de bron van de Litani  
Figuur 3.6 Dorpen aan de Litani en Oelemari (1939)
- Tabel 3.1 Hoofd- en subgroepen van de Wayana  
Tabel 3.2 Paru en Jari versus Litani  
Tabel 3.3 Europese bezoekers en de Wayana in de achttiende eeuw  
Tabel 3.4 Europese bezoekers en de Wayana in de negentiende eeuw  
Tabel 3.5 Wayanadorpen ten noorden van de Tumukhumak in 1940  
Tabel 3.6 Europese bezoekers en de Wayana in eerste helft twintigste eeuw

### Hoofdstuk 4

- Figuur 4.1 Landschapsfoto van het Lawagebied  
Figuur 4.2 Janomalë, Wayana opperhoofd  
Figuur 4.3 Kuni Mokolepka  
Figuur 4.4 Ligging van elf Wayanadorpen aan de Litani in 1964  
Figuur 4.5 De polikliniek van Kawemhakan en van het Triodorp Tëpu  
Figuur 4.6 Een *piyaisessie* (tekening)  
Figuur 4.7 De 'profeet' Pidima  
Figuur 4.8 Kerkgangers voor de kerk van Kawemhakan



Tabel 4.1 Europese bezoekers en de Wayana in tweede helft twintigste eeuw

### Hoofdstuk 5

- Figuur 5.1 Luchtfoto's van Kawemhakan
- Figuur 5.2 Traditionele huizen op Kawemhakan
- Figuur 5.3 Onkruid en chaos in het dorp
- Figuur 5.4 Relatie plaats, tijd en activiteiten
- Figuur 5.5 Plattegrond Kawemhakan anno 1993
- Figuur 5.6 Een *cross-cousin* huwelijk
- Figuur 5.7 *Cross-cousin* via gemeenschappelijke grootvader Tepeputse
- Figuur 5.8 *Cross-cousin* via gemeenschappelijke grootvader Anapaikë
- Figuur 5.9 *Cross-cousin* via overgrootvader Toko Ipomadi
- Figuur 5.10 Afstamming met als oogmerk toegang tot Franse papieren
- Figuur 5.11 De jonge Aniwa en haar schoonzus
- Figuur 5.12 Wayanameisje bij de steekproef
- Figuur 5.13 *Éputop* met dansers (tekening)
- Figuur 5.14 Een *Kunana*, een mierenmat

Tabel 5.1 Demografisch overzicht bevolking Kawemhakan

Tabel 5.2 De inwoners van Kawemhakan

Tabel 5.3 Kwaliteiten van een goede Wayana

### Hoofdstuk 6

- Figuur 6.1 Wayana kookkampje
- Figuur 6.2 De naaste familie van Anapaikë
- Figuur 6.3 Familie van Mokolepka, Janomalës zus
- Figuur 6.4 De kerngroep van Kawemhakan
- Figuur 6.5 Ulukaniu en haar familie
- Figuur 6.6 Anapaikë en zijn kleindochter Susina
- Figuur 6.7 Akoi maakt *kawaikniebanden*
- Figuur 6.8 Iliwa in de winkel
- Figuur 6.9 Wayana spelen tafelfootbal

Tabel 6.1 Indeling naar belangrijkste familiegroepen op Kawemhakan

Tabel 6.2 Overzicht migratie vanuit Kawemhakan in de jaren tachtig

Tabel 6.3 Overzicht migratie vanuit Kawemhakan in de jaren negentig

### Hoofdstuk 7

- Figuur 7.1 Een vertegenwoordiger van de OAS interviewt het dorpsbestuur
- Figuur 7.2 Het wapen van Suriname
- Figuur 7.3 Het standbeeld van de Inheemsen in Albina
- Figuur 7.4 Commandant Thomas Sabajo in Bigi Poika
- Figuur 7.5 Leerlingen in de dorpschool ten tijde van het noodhulpprogramma
- Figuur 7.6 Aniwa met *kasiripan* in NDP-shirt
- Figuur 7.7 Het Nationaal Leger en het Jungle Commando op het dorpsplein van Kawemhakan
- Figuur 7.8 President Wijdenbosch te midden van Wayana

- Tabel 7.1 Aantallen Inheemsen in volkstellingen  
Tabel 7.2 Inheemse politieke partijen of organisaties  
Tabel 7.3 Stembusuitslagen van enkele stembureaus, 1991

## **Hoofdstuk 8**

- Figuur 8.1 Pondo bij Kawemhakan  
Figuur 8.2 Aankomst van een vliegtuig (tekening)  
Figuur 8.3 Moderne Wayanamannen en hun Alukuvriend  
Figuur 8.4 Kauwet met zijn dochter  
Figuur 8.5 Luchtfoto's van Awalahpan, Kulumuli, Taluwen en Esperance  
Figuur 8.6 *Maluanaproductie* Tex en Agi  
Figuur 8.7 Wayanabestuurders  
Figuur 8.8 Feestelijke opening van de ACT polikliniek in het Triodorp Kwamalasangutu  
Figuur 8.9 Wayana vrouwen bewerken cassave  
Figuur 8.10 De parken 'Tumucumaque' en 'Paru d'este' in Brazilië  
Figuur 8.11 Het leefgebied aan de Paru in kaart gebracht  
Figuur 8.12 Vermenging van 'categorieën' mensen
- Tabel 8.1 Geregistreerde personen naar polikliniek in drie Wayanadorpen, augustus 2004  
Tabel 8.2 (Geschatte) totaal aantallen Wayana

## **Hoofdstuk 9**

- Figuur 9.1 Ligging van de Wayanadorpen rond 2006

## Samenvatting

De Wayana, die behoren tot de grote groep van Caraïbisch sprekende volken, leven verspreid over drie landen: Brazilië, Frans-Guyana en Suriname. Zij bewonen daarbinnen een gebied dat in het oosten wordt begrensd door de Tampok, in het (noord)westen door de Tapanahoni en Paloemeu en in het zuiden door de Paru en Jaririvieren. De Wayana vormen in elk van de drie nationale staten een minderheid binnen de Inheemse minderheid. Het aantal Wayana in de drie landen tezamen schommelt tussen de 1.200 en 1.500 personen, en voor zover in de oude bronnen valt na te gaan, is de groep altijd van bescheiden omvang geweest. In haar grootste omvang heeft de groep mogelijk een totaal van 3.000-4.000 personen geteld.

De Wayana als individu ziet zichzelf nog altijd als behorend tot één etnische groep met een gemeenschappelijke identiteit, ook al wonen die individuen in drie verschillende staten en in verschillende leefgebieden en zijn ze bovendien uit diverse etnische groepen voortgekomen. ‘Wayana’ is feitelijk een verzamelnaam voor diverse etnische groepen die zich vanaf het einde van de achttiende eeuw, waarschijnlijk om hun overlevingskansen te vergroten, onder één autonoom hebben samengevoegd. De drie grootste groepen die de basis vormden voor de huidige Wayana zijn: de Upul(r)ui, de Opagwana(i) en de Kuku(i)yana. Wanneer de verschillende groepen zich met elkaar vermengden, valt niet nauwkeurig te achterhalen. Het is zeer waarschijnlijk dat de Wayana ook vóór het samengaan van de drie genoemde groepen al met andere groepen waren vermengd of zich daarvan juist hadden afgesplitst. Veranderingen van naam en etnische samenstelling kwamen in geheel Amazonia regelmatig voor; er bestaat geen significante etnische continuïteit tussen Inheemse groepen van het verleden en het heden, ondanks het voorkomen van bepaalde culturele gebruiken.

Etniciteit was en is een fluïde begrip; indien nodig, of wellicht daartoe gedwongen, kan een Inheemse groep gemakkelijk onder een andere naam verder leven. De naam Wayana is pas in een later stadium eigen geworden. Ook de Wayana zelf hebben geen ideeën (meer) over de herkomst of betekenis van hun eigenaam.

De Wayana-samenleving is opgedeeld naar verwanten en aangetrouwden, huwbaren en niet-huwbaren, sekse (gender) en leeftijdsgroepen. Zij kent diverse regels die het in beginsel problematische, maar nu eenmaal onontkoombare, samenleven tussen verwanten en niet-verwanten moeten reguleren. In het onderhouden van die sociale relaties is ‘reciprociteit’ het sleutelbegrip.

Het dorp vormt het kader voor de sociale relaties van de Wayana. Verscheidene dorpen aan één (hoofd)rivier vormen met elkaar ook weer een gemeenschap. Hoewel een dorp – zeker in economisch opzicht – autonoom is, zijn de contacten tussen de dorpen essentieel voor het voortbestaan van de etnische groep, zeker wanneer de dorpen zelf klein zijn. Dat kunnen ook contacten met dorpen van een andere etnische groep zijn, als dat noodzakelijk is om te kunnen overleven.

De Wayana zijn nog in belangrijke mate zelfvoorzienend en koesteren die onafhankelijkheid. Zij leven hoofdzakelijk van bittere cassave, visvangst en de jacht. In hun levenswijze verschillen zij niet veel van andere Inheemse volken in het Amazonebekken. Contacten tussen Wayana en de nationale samenlevingen zijn vanaf medio vorige eeuw geïntensiveerd. Wayana werden geregistreerd, kregen onderwijs en gezondheidszorg en maakten kennis met de geldeconomie.

In Suriname hebben velen zich door het Wayanavolk laten inspireren tot kunstuitingen van diverse soort: boeken, schilderijen en foto's. De omvang daarvan is verbazingwekkend, in aanmerking genomen hoe klein het Wayanavolk is. De spectaculaire rituelen van de Wayana bijvoorbeeld, vervulden buitenstaanders eeuwenlang met verbazing en ontzag. Gaandeweg werden zij als 'exotische ander' gepresenteerd en op die manier tot curiositeit, tot 'object' gemaakt. Deze werkwijze creëerde een mythisch-exotische maar vooral ook statische beeldvorming. Een *emic view* over de Wayana ontbreekt; zij werden geobserveerd in hun doen en laten, er werd over hen gesproken met mensen die hen van nabij hadden gekend, maar nauwelijks met of door hen. Het is een benadering waarin voor een volk als de Wayana slechts een passieve en reactieve rol lijkt weggelegd.

Lange tijd dacht men dat Inheemse volken zoals de Wayana alleen veranderden als gevolg van externe invloeden. Verandering van binnenuit, vanuit de mensen zelf, zou niet aan de orde zijn. Als men die externe beïnvloeding beperkt kon houden, zo was het idee, kon men daarmee ook volken 'conserveren' en behouden voor de toekomst. In de tijd dat ik de Wayana beter leerde kennen, kwamen zij juist over als redelijk mondige, zelfbewuste mensen die zaken tot op zekere hoogte naar hun hand wisten te zetten. Zij bleken geenszins passieve slachtoffers, maar eerder *actors of social change*. Zij streefden zelf actief verandering, vernieuwing en ontwikkeling na.

Hedendaagse antropologische studies van Amazonia geven aan dat zowel lokale als globale processen verantwoordelijk zijn voor veranderingen die de Inheemse samenlevingen doormaken. Inheemse samenlevingen zijn niet zozeer, en niet alleen, bepaald door de natuurlijke omgeving waarin zij leven, maar vooral ook door regionale en historische dynamiek en sociale interactie en door politieke besluitvormingsprocessen. Dat dit ook geldt voor de Wayana is één van de hoofdthema's van dit boek.

Om de sociale interactie en veranderingsprocessen van de Wayana te kunnen beschrijven, combineer ik een historische (Hill 1996a&b) met een etnografische, contextuele (Rapport & Overing 2000) benadering, met nadruk op het interactionisme (Fay 1996). Tegenwoordig is in de studie van Amazonevolken sprake van een synergetische uitwisseling tussen structurele en historische benaderingen. Het is een nieuwe synthese die de verzamelde kennis op het gebied van 'human ecology', sociale antropologie, archeologie en geschiedenis kan integreren (Ingold 2000; Bird-David 1990, 1992; Århem 1996; Viveiros de Castro 1996; Hulme & Whitehead 1992; Boucher 1992; Ferguson & Whitehead 1992; Hill 1996a&b; Rival & Whitehead 2001; Heckenberger 2005). Dit boek wil aan de hand van deze benadering de statische beeldvorming ten aanzien van de Wayana nuanceren en bijstellen.

De centrale vragen zijn: Welke lokale, regionale, mondiale, alsmede ecologische, historische en/of sociale factoren zijn in verleden en heden van invloed (geweest) op de ethnogenese van de Wayana en welke zijn van invloed (geweest) op veranderingen binnen en rond de Wayana-groep? Welke actoren speelden en spelen daarbij een rol en waarom? Wat waren de belangen, de motieven of afwegingen van de Wayana daarin? Hoe hebben zij hun bestaan tot op heden veilig weten te stellen? En naar de toekomst toe: Wat zijn de huidige opties voor de Wayana om hun voortbestaan als etnische groep te garanderen?

Verregaande veranderingen hebben al tijden geleden plaatsgevonden, zo blijkt uit oude bronnen over en orale tradities van de Wayana, maar ook uit de literatuur over andere Inheemse volken in de regio. Al ver voor de aankomst van de Europeanen op het Zuid-Amerikaanse vasteland waren er interacties tussen de diverse, al of niet taalkundig verwante, groepen in het gebied tussen Orinoco en Amazone. Langs bepaalde routes werden contacten onderhouden of gelegd, goederen verhandeld, ideeën en kennis uitgewisseld, allianties gesmeed of verbroken, en vond migratie plaats. Handel was een aspect van sociale interactie, oorlog was het andere uiterste op het continuüm van sociale interacties. Oor-

logsvoering en zelfs een militaire organisatie waren bekende gegevens onder de Inheemsen. Ook de Wayana voerden met enige regelmaat oorlog met omliggende volken.

De huidige Inheemse groepen van de Guyana's zijn qua wordingsgeschiedenis in te passen in verschillende categorieën. Inheemse groepen werden vanaf ongeveer 1500 ieder op eigen wijze gevormd. Óf door (na een periode van strijd) een alliantie met Europeanen aan te gaan, zoals de Caraïben woonachtig aan de kust dat deden, waardoor zij op hun beurt de Arowakken konden overheersen; óf juist door het vermijden van contact met Europeanen, zoals bij de Wayana het geval was. De eersten maakten met wapens krijgsgevangenen onder Inheemse volken in het binnenland, de laatsten gingen voor hen op de vlucht. Het zijn historische momenten die voortleven in het collectieve geheugen van iedere groep. Deze historie van 'de Inheemse gemeenschap' vormt in Suriname de basis voor de nog altijd gevoelde tweedeling tussen de Inheemse bewoners van het kustgebied en de bewoners van het zuiden.

De Wayana hebben het twijfelachtige voorrecht gekend om in het verleden verscheidene malen door (niet-Inheemse) buitenstaanders bezocht en beschreven te zijn. Sommige informatie is gedetailleerd en kent een opvallende historische diepte. Een expeditie onder leiding van de Franse botanicus Patris ontmoette in 1769 de Wayana in het huidige Frans-Guyana. Dit was de eerste directe ontmoeting tussen Wayana en Europeanen. De Wayana waren toen al enige tijd actief op het gebied van oorlogsvoering. Zij waren in oorlog met de door Portugezen bewapende Wayãpi, een Tupi-buurvolk. Patris beschrijft het centraal militair georganiseerde systeem van de Wayana.

Twintig jaar na zijn landgenoot Patris arriveerde Leblond in het gebied. In 1789 reisde hij van de Oyapock naar de Litani. Hij trof de Wayana nog steeds als een militair goed georganiseerd volk aan. Korte tijd daarna kwamen de Wayana in contact met de Alukumarrons, een groep van plantages in Suriname weggevluchte slaven. Die Aluku stonden toen onder leiding van de legendarische Boni en voerden van 1768 tot 1793 een hevige strijd tegen de Surinaamse planters en hun legers. De Wayana en Boni's volgelingen bouwden een intensieve (handels)relatie op. De levens van de twee volken zouden nauw met elkaar verweven raken, waarbij de Aluku als een buffer fungeerden voor de Wayana. Direct contact met het kustgebied bleef hierdoor voor de Wayana tot in de twintigste eeuw beperkt.

Ongeveer honderd jaar na Leblond, in 1877, bezocht de Fransman Crevaux de Wayana, gevolgd door Coudreau in 1887. Ten tijde van de aanwezigheid van Coudreau was de militaire organisatievorm verleden tijd, klaarblijkelijk overbodig geworden. Een kleine groep Wayana, afkomstig van de Paru, had zich op uitnodiging van de Ndyuka-marrons ondertussen aan de Tapanahoni gevestigd, waar ze in nauw contact met het Trio-buurvolk verder zouden leven. Wayana en Upului hadden zich aan de Litani gevestigd. In de vorige eeuw bezochten De Goeje (1907, 1937), Ahlbrinck (1938) en Geijskes (1939) de Wayana en beschreven diverse aspecten van de Wayana-cultuur.

Vanaf de jaren 1950 veranderde er veel. De 'Operatie Sprinkhaan' legde het Surinaamse binnenland open. Ook de intensiever wordende bemoeienissen aan de Franse kant doorbraken het isolement van de Wayana. Een en ander had tot gevolg dat de leefomstandigheden van de Wayana ten noorden van de Tumukhumak aanzienlijk gingen verschillen van die van hun Braziliaanse 'stam'-genoten. In de laatste decennia vormde de Lawa ook steeds meer een *grensrivier*, tussen de (jonge) onafhankelijke republiek Suriname en het bij de rijke Europese Unie behorende Frans-Guyana. Gaandeweg ontstond een duidelijk onderscheid tussen de Surinaamse Wayana en die aan Franse zijde, alsook tussen hen die aan de Lawa woonden en de groepen aan de Tapanahoni- en Paloemeu-rivieren.

De Braziliaanse Wayana van de Paru ontwikkelden zich apart verder en vermengden zich sterk met het buurvolk de Apalai. In 1968 werd in Brazilië de stichting voor Inheemse volken, FUNAI (Fundação Nacional do Índio) opgericht, mede om de groeiende internati-

onale kritiek op het (negatieve) Braziliaanse beleid voor de Inheemsen te pareren. Dat kon niet voorkomen dat er tussen 1955 en 1971 een migratie van de Braziliaanse Wayana van de Jari naar de Litani plaatsvond, aangetrokken door het aanbod van voorzieningen (met name gezondheidszorg), de toegang tot werkgelegenheid (de opkomende goudindustrie) en tot kennis en goederen. Het FUNAI-reservaat is ondertussen onderdeel geworden van het 'Parque do Tumucumaque' en het op dit park aansluitende 'Paru d'Este'. In deze parken leven de Wayana/Apalai in enige mate geïsoleerd en beschermd.

Fransen, Nederlanders, Surinamers of Amerikanen gaven ten noorden van het Tumakhumak gebergte na 1950 in belangrijke mate richting aan de ontwikkelingen bij de Wayana, die zich op hun beurt pragmatisch opstelden, omdat die buitenstaanders het een en ander te bieden hadden. Zo gaven de Wayana van de Litani en Oelemari gehoor aan de oproep van de overheid en de zending zich meer benedenstrooms aan de Lawa te vestigen. Dit vergemakkelijkte de registratie van de bewoners en faciliteerde de gezondheidszorg, maar ook de kerstening. Zendingswerk onder de Inheemsen in het zuiden van Suriname (zowel onder de Trio als onder de Wayana) paste binnen de heersende (christelijke) tijdgeest; via de zending werden de Inheemse groepen 'verzorgd'.

De Wayana waren bovendien door vele epidemieën demografisch uitgedund en verzwakt. Het idee in een groot dorp te wonen onder de hoede en zorg van blanke Amerikanen moet de Wayana aanvankelijk hebben aangesproken, waardoor Kawemhakan (Anapaikë) een van de belangrijkste Wayanadorpen in Suriname kon worden. Het dorp werd uiteindelijk de spiegel van de sociaal-economische veranderingen die zich in de Wayanagemeenschap zouden voltrekken.

De zendelingen in Suriname keurden alle vormen van 'eigen' culturele identiteit sterk af. 'Traditionele' cultuuruitingen als de mieren-of wespuproef verdwenen om vervolgens plaats te maken voor andere gebruiken, zoals kerkdiensten. De Fransen daarentegen legden juist de nadruk op het 'behoud van de tradities' en ondersteunden dit met subsidies.

De openlegging van het binnenland leidde echter hoe dan ook tot modernisering. Door tijdelijke arbeid in de goudwinning of houtkap, door de verkoop van vis of wild in aangrenzende dorpen, de verkoop van souvenirs aan toeristen in Cayenne of Paramaribo, maar ook dankzij de via de Franse kant verstrekte uitkeringen, weten de Wayana zich sindsdien een inkomen te verschaffen waarmee zij goederen in de lokale winkels of in een van de genoemde steden kunnen kopen. Hun samenleving verandert in hoog tempo sinds hun participatie in de geldeconomie. Nieuwe goederen, kennis en behoeften doen hun intrede. De gemeenschap individualiseert.

Vanaf het moment dat de voorzieningen afnamen en de aanwezigheid van de zendelingen minder frequent werd, traden binnen de gelederen van de Wayanagemeenschap veranderingen op: netwerken werden verlegd en uitgebreid, Paramaribo en Cayenne kwamen dichterbij. Aan de basis van die meer recente veranderingen ligt de binnenlandse oorlog van 1986-1992. Geweld en conflict, verpaupering, trauma's, maar ook bewustwording en (politieke)emancipatie zijn de trefwoorden om die periode te duiden. De discussie over 'recht op grond' staat sindsdien prominent op de agenda van de Inheemse volken in Suriname en Frans-Guyana. De binnenlandse oorlog en met name het gebrek aan controle zou ook de weg vrijmaken voor andere spelers in het Lawagebied, in het bijzonder goudzoekers en illegale handelaren.

Met het wegvallen van de voorzieningen na de binnenlandse oorlog bleek het merendeel van de Wayanafamilies geen reden te hebben om aan de Surinaamse kant van de Lawa te blijven. Individuele personen maar ook hele families deden wat ze in het verleden ook altijd hadden gedaan in tijden van conflict, of als zij op elkaar of op de omgeving uitgekeken waren: zij gingen uit elkaar en bouwden ergens anders een nieuw bestaan op. Vanaf medio 1990 is dat bij voorkeur in Frans-Guyana.

Vanaf de binnenlandse oorlog kwamen zaken in een stroomversnelling: de geldeconomie, het goud, het toerisme en de politiek bepalen steeds sterker het Wayana-leven aan de Lawa. Het zijn thema's die inherent zijn aan de processen van verhoogde interactie, van modernisering en globalisering waarin de Wayana na de binnenlandse oorlog werden meegezogen. De Lawa is een *global village* geworden. Tegelijkertijd dringt zich het beeld op van een *frontier society*, letterlijk en figuurlijk. Veranderingen lijken in dit bijzondere gebied intenser en sneller dan ooit plaats te vinden. De voortgaande confrontatie en vermenging van Wayana met andere etniciteiten als gevolg van deze verhoogde interactie is intussen een feit. Momenteel vermengen zij zich sterk: met de naburige Emerillion, met Braziliaanse goudzoekers en met Franse onderwijzers.

Als antwoord op de centrale vragen van dit boek kan worden gesteld dat het inderdaad een breed scala aan lokale, regionale, mondiale, alsmede ecologische, historische en/of sociale factoren is, die invloed hebben (gehad) op de etnogenese van de Wayana. Wayana waren en zijn daarbij geenzins weerloze of passieve 'slachtoffers' van de omstandigheden, al zullen zij de consequenties van hun handelen niet altijd even goed hebben kunnen inschatten.

De Wayana voeren strijd om te overleven, niet alleen op lokaal of individueel niveau, maar ook in een nationale, regionale en mondiale context. De positie en de belangen van de Wayana zijn op hoofdlijnen gelijk geworden aan die van de Inheemsen van Suriname, van de binnenlandbewoners van Suriname en Frans-Guyana, van Inheemse volken in Amazonia, en van Inheemse tribale volken wereldwijd. Wayana maken deel uit van een globaliserende wereld. En zij willen daarvan deel uitmaken, om redenen die in dit boek zijn uiteengezet, en wel als volwaardige spelers.

Contact tussen verschillende culturen is niet altijd goedaardig of gunstig, het kan zelfs vernietigend zijn, zo leert de geschiedenis. Dat weten de Wayana; zij zijn door ervaring wijs geworden. Toch zullen ook de hedendaagse Wayana contacten met anderen, vernieuwing en verandering blijven zoeken. In de overtuiging dat de vermenging met andere volken en de aansluiting bij nationale, regionale of internationale (belangen)groepen hen – net als in het verleden – in staat zullen stellen allianties te smeden en kennis en vaardigheden te vergaren waarmee zij hun toekomst kunnen veiligstellen. Als individu, en bij voorkeur als nog altijd unieke etnische groep, onder de naam Wayana.





## Summary

The Wayana, who belong to the large group of Caribbean speaking peoples, live dispersed over three countries: Brazil, French Guyana and Suriname. They occupy an area bounded on the east by the Tampok river, on the (north)west by the Tapanahoni and Palumeu and on the south by the Paru and Jari rivers. In each of these states the Wayana constitute a minority within an Indigenous minority. The number of Wayana living in the three countries varies from 1200 to 1500 people, and as far as can be ascertained from historical sources, the group has always been rather limited in number. At its height the group possibly numbered a total of 3000 to 4000 members.

The Wayana as an individual still thinks of himself as belonging to one ethnic group with a common identity, even if those individuals live in three different states and in different habitats and have descended from several ethnic groups. 'Wayana' is in fact a generic name for several ethnic groups which, probably in order to increase their chances of survival, have joined forces under one autonym since the end of the eighteenth century. The three largest groups from which the present-day Wayana have descended are: the Upul(r)ui, the Opagwana and the Kuku(i)yana. It is difficult to determine exactly when the three groups amalgamated. It is very likely that the Wayana, even before the merging of the three groups mentioned above, had already intermingled with other groups or, on the contrary, had split off from them. Changes of name and ethnic composition were of frequent occurrence in the whole of Amazonia; there is no significant ethnic continuity between past and present Indigenous groups in spite of the prevalence of certain cultural practices. Ethnicity was and still is a fluid conception; if necessary, or perhaps forced to, an Indigenous group can easily go on living under another name. The name Wayana only became their proper name at a later stage. Even the Wayana themselves do not entertain ideas (anymore) about the origin or the meaning of their own name.

Wayana society is divided according to kinsmen and non-kinsmen, marriageable and non-marriageable members, gender and age groups. There are various rules to regulate the inherently problematic, yet inevitable cohabitation of kinsmen and non-kinsmen. Key principle in maintaining these social relations is 'reciprocity'.

The village provides the framework for the social relations of the Wayana. Several villages on one (main) river together constitute yet another community. Although a village is autonomous - especially as regards economics - contacts between villages are essential for the continuance of the ethnic group, particularly when the villages themselves are small. These could be contacts with villages which are part of another ethnic group, if that is necessary for survival.

To a considerable extent the Wayana are still self-sufficient and they cherish this independence. For their livelihood they mainly depend on bitter cassava, fishing and hunting. Their way of life is not that much different from that of other Indigenous peoples in the Amazon basin. Contacts between the Wayana and the nation states have increased since the middle of the last century. The Wayana have been registered, have received education and health care and have become acquainted with monetary economy.

In Suriname the Wayana people have inspired many different kinds of artistic expressions, such as books, paintings, and photographs. The volume of such work is amazing, considering the limited number of Wayana. For a long time outsiders have stood in wonderment and in awe at the spectacular rituals of the Wayana. Gradually they grew to be

represented as the 'exotic other' and thus made into a curiosity, an 'object'. This way of thinking created a mythical-exotic, but above all, a static picture. An emic view of the Wayana is lacking: they were observed in their actions, they were discussed with people who had come to know them from close quarters, but they were not addressed directly or encouraged to talk about themselves. It is an approach which seems to allow a people like the Wayana only a very passive and reactive part.

For a long time it was thought that changes among Indigenous peoples, like the Wayana, could only be brought about by outside influences. Changes from within, coming from the people themselves, would not be possible. If that outside influence could be contained, such was the reasoning, Indigenous peoples could be 'preserved' and kept safe for the future. During the time that I became better acquainted with the Wayana, they appeared to be quite emancipated and self-confident people who managed to a certain extent to shape things as they wished. They were clearly not passive objects, but rather *actors of social change*. Moreover, they themselves actively sought change, innovation and development.

Present-day anthropological studies of Amazonia indicate that the changes which the Indigenous communities are undergoing, should be ascribed to both local as well as global processes. Indigenous communities are not so much - and not only - determined by their natural surroundings, but even more by regional and historical dynamics as well as social interaction, and by political decision making. One of the main themes of this book is that this also applies to the Wayana.

In order to describe the social interaction and the processes of change of the Wayana I have combined the historical (Hill 1996a&b) with the ethnographical, contextual approach (Rapport and Overing 2000), emphasising interactionism (Fay 1996). Presently the study of Amazonian peoples is characterized by a synergetic exchange of structural and historical approaches. It is a new synthesis, which can integrate the knowledge acquired in the fields of 'human ecology', social anthropology, archaeology and history. (Ingold 2000; Bird-David 1990, 1992; Arhem 1996; Viveiros de Castro 1996; Hulme and Whitehead 1992; Hill 1996a&b; Rival and Whitehead 2001; Heckenberger 2005). On the basis of that approach this book intends to qualify and adjust the static picture of the Wayana.

The key questions of this book are: Which local, regional, global, as well as ecological, historical and/or social factors in the past and in the present have influenced the ethnogenesis of the Wayana and which factors have been or are still responsible for changes within and around the Wayana group? Which actors have played and still play a role and why? What have been the interests, motives and considerations of the Wayana in this? How have they managed to safeguard their existence up till now? And then as regards the future: what are the present options for the Wayana to guarantee their continuance as an ethnic group?

Far-reaching changes already took place a long time ago, as appears from historical sources and from the oral traditions of the Wayana, but also from the literature on other Indigenous peoples in the region. Long before the arrival of the Europeans on the South-American continent interactions took place between the various groups – whether or not linguistically related - in the area between the Orinoco and the Amazon. Contacts were maintained or established, goods traded, ideas and knowledge interchanged, alliances forged or violated along certain routes. Migration also followed these routes. Trade was an aspect of social interaction. War was at the very other end of the continuum of social relations. Indigenous peoples were quite familiar with warfare and even with a military organisation. The Wayana more or less regularly went to war against the peoples surrounding them.

The present Indigenous groups living in the Guyana's can be fitted into different categories according to their genesis. Indigenous groups were formed each in its own way.

Either by entering into an alliance with the Europeans (after a period of war), as the Caribs living on the coast did, which enabled them in their turn to dominate the Arawaks; or on the contrary, by evading all contact with the Europeans, as was the case with the Wayana. The first used weapons to make captives among the Indigenous peoples in the inland, the latter fled from them. These are historical moments, which live on in the collective memory of each group. This history of the 'Indigenous community' is still at the root of the divide still perceived between the Indigenous occupants of the coastal area and those living in the south.

The Wayana have enjoyed the dubious privilege of having been visited and described several times in the past by (non-Indigenous) outsiders. Some information is very detailed and of a remarkable historical depth. An expedition led by the French botanist Patris met the Wayana in what is now French Guyana in 1769. This was the first direct meeting between Wayana and Europeans. At that moment the Wayana had already been on the warpath for some time. They were at war with the Wayãpi, a neighbouring Tupian people, who were armed by the Portuguese. Patris described the central military organised system of the Wayana.

Twenty years later his compatriot Leblond arrived in the area. In 1789 he travelled from the Oyapock to the Litani. He still found the Wayana a military well-organised people. Shortly thereafter the Wayana came into contact with the Aluku Maroons, a group of slaves who had fled from the plantations in Suriname. The Aluku were led by the legendary Boni and put up a fierce fight against the Suriname planters and their armies between 1768 and 1793. The Wayana and Boni's followers established strong (trade) relations. The lives of the two peoples were to become closely interwoven, with the Aluku acting as a buffer for the Wayana. Thus contacts between the Wayana and the coastal area remained limited until the twentieth century.

About a hundred years after Leblond, in 1877, the Frenchman Crevaux visited the Wayana, followed by Coudreau in 1887. At the time of the Coudreau expedition the military organisation already belonged to the past, obviously having become superfluous. Meanwhile a small group of Wayana, coming from the Paru, had settled along the Tapanahoni at the invitation of the Ndyuka. They would live there in close contact with the neighbouring Trio people. Wayana and Upului had meanwhile settled along the Litani. In the past century De Goeje (1907, 1937), Ahlbrinck (1938) and Geijskes (1939) visited the Wayana in Suriname and described certain aspects of their culture.

From 1950 onwards many changes took place. 'Operation Grasshopper' opened up the interior of Suriname. The increasing interventions of the French in French Guyana put an end to the isolation of the Wayana. As a result the living conditions of the Wayana north of the Tumuchumac came to differ significantly from those of their Brazilian fellow 'tribesmen'. In the last decades the Lawa became more and more a *border* river between the (young) independent republic of Suriname and French Guyana, which is part of the rich European Union. Gradually a marked difference grew between the Surinamese Wayana and those on the French side, as well as between those who lived on the Lawa and the groups on the Tapanahoni and Palumeu rivers.

The Brazilian Wayana living on the Paru followed a separate course and intermingled to a large extent with the neighbouring Apalai people. In Brazil the foundation for Indigenous peoples, FUNAI (Fundação Nacional do Índio) was established in 1968, partly to counter the increasing international criticism of the (negative) Brazilian policy concerning the Indigenous. This move could still not prevent a migration of the Brazilian Wayana from the Jari to the Litani (French Guyana) between 1955 and 1971. They were drawn by the social services (health care in particular), the access to employment (the rising gold industry) and by the availability of knowledge and goods. The FUNAI reservation

meanwhile has become part of the 'Parque do Tumucumaque' and the adjoining 'Paru d'Este'. To a certain extent the Wayana/Apalai live isolated and sheltered in these parks.

After 1950 the French, the Dutch, the Surinamese, and the Americans, to a large degree, set the course for the development of the Wayana north of the Tumuchumac mountains. The Wayana took a pragmatic position, as these outsiders did have something to offer. Thus the Wayana on the Litani and the Oelemari answered the call from government and the Christian mission to settle further downstream on the Lawa. This made registration of the villagers easier and facilitated not only health care, but also Christianization. Missionary work among the Indigenous in the south of Suriname (both among the Trio and the Wayana) was in keeping with the prevailing Christian spirit of those times; the mission 'took care' of the Indigenous groups.

The Wayana, moreover, were demographically depleted and weakened by many epidemics. The idea of going and living in a large village, protected and cared for by the white Americans must have initially appealed to the Wayana, which meant that Kawemhakan (Anapaikë) would become one of the most important Wayana villages in Suriname. The village eventually became the mirror of the socio-economic changes taking place in the Wayana community.

The missionaries in Suriname strongly disapproved of all expressions of a 'native' cultural identity. Traditional cultural usages, such as the ant or wasp trial, disappeared to make place for other practices, such as church services. The French, on the other hand, emphasized the 'preservation of traditions' and supported this with subsidies.

The opening up of the hinterland inevitably led to modernization. Through temporary employment in gold mining or in timber-felling, by selling fish or game in neighbouring villages, by the sale of souvenirs to tourists in Cayenne and Paramaribo, but also due to the social welfare benefits paid out by the French side, the Wayana have succeeded in acquiring an income which can be used to buy goods in local stores or in one of the cities mentioned above. Since the Wayana entered a monetary economy, their community has been changing rapidly. New goods, knowledge and needs have come to the fore. The community is individualizing.

From the moment that the social services decreased and the presence of the missionaries became less frequent, changes took place among the Wayana: networks were shifted or expanded, Paramaribo and Cayenne came nearer. The war of the interior in Suriname from 1986 – 1992 is at the root of those more recent changes. Violence and conflict, pauperization, traumas, but also self-awareness and (political) emancipation are the catchwords applicable to that period. From that time on the discussion on 'right to land' figures prominently on the agenda of Indigenous peoples in Suriname and French Guyana. The war of the interior and even moreso the absence of legal authority would also pave the way for other players in the Lawa area, especially gold diggers and illegal traders.

The cessation of social services after the war of the interior meant that the majority of the Wayana families no longer saw any reason to remain on the Surinamese side of the Lawa river. Individuals, but also whole families did what they had also done in the past in times of conflict or when they became tired of each other or their surroundings: they went their separate ways and built up a new life somewhere else. From the middle of 1990s there is a strong preference among the Wayana for living in French Guyana.

Since the war of the interior changes have gained momentum: monetary economy, gold, tourism, and politics have more and more come to define Wayana life. These are themes inherent to processes of increased interaction, of modernisation and globalisation in which the Wayana were carried along after the war of the interior. The Lawa has become a global village. At the same there is no escaping the impression of a frontier society, both literally and figuratively. Changes in this special area seem to be more profound and to be taking

place faster. The ongoing confrontation and the intermingling of the Wayana with other ethnicities as a result of this interaction has become a fact.

To answer the key questions of this book it can be argued that indeed a wide range of local, regional, global as well as ecological, historical and/or social factors have influenced the ethnogenesis of the Wayana and still do. The Wayana are in no way the defenceless or passive 'victims' of circumstances, even if they might not always have been able to foresee the consequences of their actions.

The Wayana struggle to survive, not only on an individual or local level, but also in a national, regional and global context. The position and the interests of the Wayana have in the main become similar to those of the other Indigenous peoples of Suriname, of the other inhabitants of the interior of Suriname and French Guyana, of the Indigenous peoples of Amazonia and of Indigenous tribal people worldwide. The Wayana are part of a globalising world. And they want to be part of that world, for reasons discussed in this book, but as equal players.

The meeting of different cultures is not always benevolent or beneficial, it can also be devastating. The Wayana know that; they have learned from experience. Yet the present-day Wayana will continue to seek contacts with others, as well as innovation and change. They are convinced that the intermingling with other peoples and the joining of national, regional and international (interest) groups will enable them - as in the past - to forge alliances and to acquire skills and knowledge with which they can safeguard their future. As an individual and preferably still as a unique ethnic group, under the name Wayana.



## Literatuur

- ABS, Algemeen Bureau voor de Statistiek, 2005  
*Zevende Algemene volks- en Woningtelling in Suriname; Landelijke resultaten, deel. 1 & 2.* Censuskantoor. Paramaribo, ABS.
- Achterhuis, H., 2003  
*Werelden van tijd.* Stichting maand van de filosofie en Hans Achterhuis.
- Afoichini, J., 1992  
In de voetsporen van Boni; Regionaal Ontwikkelingsplan Aluku/Wayana regio's. Manuscript.
- Ahlbrinck, W.C.ss. R., 1931  
*Encyclopaedie der Caraïben; Behelzend taal, zeden en gewoonten dezer Indianen.* Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde nieuwe reeks, deel XXVII, no. 1. Amsterdam.
- Ahlbrinck, W.C.ss.R., 1956  
'Op zoek naar de Indianen; Verslag van een expeditie naar de zuidgrens van Suriname ter opsporing en bestudering van twee onbekende indianenstammen: de Wama's en de Wajanikoele's.' In: *Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling no. CXVIII, Afdeling Culturele en Fysische Anthropologie, no. 52.*
- Amstel, H. van, 1946  
*De laatsten der Wajarikoele's in Suriname.* Bussum: Uitgeverij Paul Brand.
- Andel, T. van, 2000  
*Non-timber Forest Products of the North-West District of Guyana.* Dissertatie (twee delen). *Tropenbos-Guyana Series 8A.* Georgetown: Tropenbos-Guyana Programme.
- Andel, T. van & A. MacKinven & O. Banki, 2003  
*Commercial Non-Timber Forest Products of the Guiana Shield; An Inventory of Commercial NTFP Extraction and Possibilities for Sustainable Harvesting.* Amsterdam: IUCN.
- Århem, K., 1996  
'The Cosmic Food Web; Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon.' In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and Society; Anthropological Perspectives.* Londen: Routledge, pp. 185-204.
- Århem, K., 2001  
'From Longhouse to Village; Structure and Change in the Colombian Amazon.' In: L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière.* Oxford: Oxford University Press, pp. 123-157.
- Assies, W.J., 2003  
Two Steps Forward, One Step Back; Indigenous Peoples and Autonomies in Latin America. Paper.
- Assies, W.J., 2004  
'Bolivia; A Gasified Democracy.' *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 76: 25-45.
- Assies, W. & T. Salman, 2005  
'Ethnicity and Politics in Bolivia.' *Ethnopolitics* 4 (3): 269-297.
- Aubert, M.Cl., 1972  
*Paradis en enfer; La Guyana Française.* Paris: Robert Laffont.
- Binnendijk, C. van & P. Faber (eds.), 1992  
*Sranan, Cultuur in Suriname.* Amsterdam/Rotterdam: KIT/Museum voor Volkenkunde.
- Basso, E.B. (ed.), 1977  
'Carib Speaking Indians; Culture, Society and Language.' In: *Anthropological Papers of the University of Arizona, no. 28.* Tucson: University of Arizona Press.

- Baud, M., et al., 1994  
*Etniciteit als strategie in Latijns-Amerika en de Caraïben*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bilby, K.M., 1989  
 'Divided Loyalties; Local Politics and the Play of States among the Aluku.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 63 (4): 143-173.
- Bilby, K.M., 1990  
*The Remaking of the Aluku; Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*, 2 delen. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bilby, K.M., 1992  
 'Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica; Two Maroon Cases.' In: J.D. Hill (ed.), *History, Power, and Identity; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 119-142.
- Bilby, K.M., 1997  
 'Swearing by the Past, Swearing to the Future; Sacred Oaths, Alliances and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons.' *Ethnohistory* 44 (4): 655-689.
- Bird-David, N., 1990  
 'The Giving Environment; Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters.' *Current Anthropology* 31: 189-196.
- Bitterli, U., 1989  
*Cultures in Conflict; Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*. Oxford: Polity Press.
- Boer, J. de, 1995  
 Herinneringen van een vergeetachtige. Etnohistorie van de Trio indianen van Suriname. Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht.
- Boer, M.W.H. de, 1970  
 'Report of a Contact with Stone-age Indians in southern Surinam.' *Nieuwe West Indische Gids* 47: 249-259.
- Boomert, A., 1980  
 'The Sipaliwini Archeological Complex of Surinam; A Summary.' *Nieuwe West Indische Gids* 54(2): 94-107.
- Boomert, A., 1987  
 'Gifts of the Amazons; "Green stone" Pendants and Beads as Items of Ceremonial Exchange in Amazonia and the Caribbean.' *Antropologica* 67: 33-54.
- Boomert, A., 2000  
*Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere; An Archeological/Ethnohistorical Study*. Dissertatie, Universiteit Leiden.
- Bos, G., 1973  
 'Communale hutten bij de Trio Indianen.' *Nieuwe West Indische Gids* 49(3): 143-162.
- Bos, G., 1998  
*Some Recoveries in Guiana Indian Ethnohistory*. Dissertatie, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Boucher, Ph.P., 1992  
*Cannibal Encounters; Europeans and Island Caribs, 1492-1763*. Johns Hopkins Studies in Atlantic History and Culture. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Boven, K.M., 1992  
 'De Wayana.' *SWI-Forum voor Wetenschap en Cultuur* 9 (1/2): 145-161.
- Boven, K.M., 1995  
*Over jagers, volken en geesten in het zuidelijk bos; Wajana Nekalëtpitom/Wayana verhalen*. Paramaribo: Leo Victor.
- Boven, K.M., 1996  
 'Sukutumulu; Initiatieproeven bij de Wayana.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 15 (1): 18-29.



- Boven, K.M., 1997a  
 'Een monster als inspiratiebron voor Wayana kunst.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 16 (1): 18-29.
- Boven, K.M., 1997b  
 The Role of Language in the Formation of Cultural Identity. Paper for the 49th Congress of Americanists. Quito, Ecuador.
- Boven, K.M., 1998a  
*Hunters and Spirits in the Southern Forest; Cazadores y espíritus en la selva meridional.* Paramaribo: Cultuur Studies.
- Boven, K.M., 1998b  
 Leadership Qualities in Relation to a Communal Ceremony; The Annual Festivities of a Kari'na Village in Suriname. Paper for the Workshop on Carib Studies. Georgetown, Guyana.
- Boven, K.M., 1999a  
 'Handicrafts as Markers of Identity or Loss of Traditional Culture? The Case of the Wayana.' *SWI-Forum voor Wetenschap en Cultuur* 15/1 en 16/1: 27-41.
- Boven, K.M., 1999b  
 'Mopo, een cultuurheld van de Wayana.' In: M. van Kempen (ed.), *Mama Sranan* (Surinaamse proza). Amsterdam/Antwerpen: Contact, pp. 40-46.
- Boven, K.M., 1999c  
 'Van jachttopzichter tot genezer; De Wayana piyai.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 18 (2): 187-195.
- Boven, K.M., 2007  
 'Aluku en Wayana aan de Lawa; een ambigue relatie'. In: P. Meel & H. Ramsoedh (eds.), *Ik ben een haan met een kroon op mijn hoofd; Pacificatie en verzet in koloniaal en postkoloniaal Suriname.* Amsterdam: Bert Bakker.
- Boven, K.M. & M. van Nie, 1988a  
 'A Wayana Shaman, Sessions and Spirits.' *Revindi, revista latino-Americano* 2: 3-17.
- Boven, K.M. & M. van Nie, 1988b  
 Exercities; theorieën over sjamanisme bij Indianen van de Guyana's. Doctoraalscriptie, Universiteit Utrecht.
- Boven, K.M. & M. van Nie, 1994  
 De Wayana. Niet-gepubliceerd manuscript.
- Boven, K.M. & J. Morohashi (eds.), 2002  
*Best Practices Using Indigenous Knowledge.* Den Haag: Nuffic & Unesco/Most.
- Boven, K.M. & R. Morroy, 1999  
 'Indigenous Languages of Suriname.' In: F. Queixalos & O. Renault-Lescure (eds.), *As Linguas Amazonicas hoje.* São Paulo: Instituto Socioambiental: pp. 377-385.
- Boven, K.M. & Triogemeenschappen van Tëpu en Kwamalasamutu, 2001  
*Samuwaka herdacht; Een geschiedenis van het Trio volk.* Paramaribo: Amazon Conservation Team & Center for the Support of Native Lands.
- Boven K.M., M. van Nie & B. Veth, 1989  
 'Drie verhalen van de Lokono (Arawakken).' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde en Geschiedenis* 8 (2):143-149.
- Brana-Shute, G., 1993  
 'Inside-out Insurgency; The Tukuyana Amazonas of Suriname.' *Journal of Commonwealth and Comparative Politics* 32-2: 97-119.
- Brands, A. et al., 1969  
 Notities betreffende de sociologie en de landbouw der Bovenlandse Indianen in Suriname. Leusden: Algemeen Diakonaal Bureau.
- Brett, W., 1868  
*The Indian Tribes of Guiana; Their Condition and Habits.* Londen: Bell & Daldy.
- Bruijne A. de & A. Schalkwijk, 2005  
 'The Position and Residential Patterns of Ethnic Groups in Paramaribo's Development in the Twentieth Century.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 79 (3/4): 239-272.

- Bruijning, C.F.A. & L. Lichtveld, 1957  
*Suriname, geboorte van een nieuw volk*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij N.V.
- Bruijning, C.F.A. & J. Voorhoeve (eds.), 1977  
*Encyclopaedie van Suriname*. Amsterdam: Elsevier.
- Bruin, H. de, 1992  
*Orino; 25 indiaanse liederen*. Paramaribo: Afdeling Cultuurstudies.
- Bruwier, M., 1991  
*Indios Adios; Le corsaire de la forêt amazonienne. Récit d'aventures vécues*. Paris: Filipacchi.
- Bubberman, F.C., 1973  
 'Rotstekeningen in de Sipaliwini Savanne; Een bijdrage tot de archeologie van Suriname.'  
*Nieuwe West Indische Gids* 49 (3): 129-142.
- Bubberman, F.C., 1974  
 'Uit Suriname's prehistorie; Archeologie, de basis onzer kennis.' *Suralco Magazine* 1: 1-10.
- Buddingh', H., 1999  
*Geschiedenis van Suriname*. Utrecht: het Spectrum.
- Buitenlandse Zaken, ministerie van, 1998  
 Nederland en Suriname; Ontwikkelingssamenwerking van 1975 tot en met 1996. Den Haag.
- Burger, J., 1987  
*Report from the Frontier; The State of the World's Indigenous Peoples*. Cambridge/Massachusetts.
- Butt Colson, A., 1964a  
 Notes Presented to the Government of Suriname Relating to Research Among the Wayana Indians; Lawa and Itany River Area.
- Butt Colson, A., 1964b  
 'The Sky Pilot.' *The Sunday Times Colour Magazine*, 5 juli 1964, p. 33.
- Butt Colson, A., 1966  
*The Present State of Ethnology in Latin America; The Guianas*. Proceedings of the 36st International Congress of Americanists, vol. 3, Sevilla.
- Butt Colson, A., 1969  
*Comparative Studies of the Social Structure of Guiana Indians and the Problem of Acculturation*. Paper for symposium no. 45: 'The Ongoing Evolution of Latin American Populations'.
- Butt Colson, A., 1973  
 'Inter-tribal Trade in the Guiana Highlands.' *Antropologica* 34: 1-70.
- Butt Colson, A., 1977  
 'Land Use and Social Organization of Tropical Forest Peoples of the Guianas.' In: J.P. Garlick & R.W.J. Keay (eds.), *Human Ecology in the Tropics; Symposium of the Society for the Study of Human Biology, vol. XVI*. London.
- Butt Colson, A., 1988  
 Some Fundamental Concepts of the Kapon and Pemon in the Circum-Roraima Area of the Guianas; The Nature of Being. Paper for the 46st International Congress of Americanists, Amsterdam.
- Butt Colson, A., 1998  
*Fr. Cary-Elwes S.J. and the Alleluia Indians*. Guyana: Amerindian Research Unit.
- Butt Colson, A., 2001  
 'Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure.' In: L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 221-235.
- Buve, R., 1961  
 De positie van de Indianen in de Surinaamse plantagekolonie gedurende de 17<sup>e</sup> en de 18<sup>e</sup> eeuw; Een poging tot sociaal-historische studie. Doctoraalscriptie, Universiteit Leiden.
- Buve, R., 1966  
 'Gouverneur Johannes Heinsius; De rol van Van Aerssens voorganger in de Surinaamse Indianenoorlog, 1678-1680.' *Nieuwe West Indische Gids* 45: 14-26.

- Cabenda, I.R., 1986  
Rapport terzake van voorstellen tot Re-Organisatie van de Stichting Medische Zending voor Suriname. MZS manuscript. Paramaribo.
- Camargo, E., 1997  
Identidade étnica, identidade lingüística: o bilingüismo entre os Wayana e os Aparai. *Multilingüismo em foco*, “Estudos da linguagem: limites e espaços”, Mesas-Redondas do VI Congresso da ASSEL-Rio, Rio de Janeiro, UFRJ, pp. 89-99.
- Camargo, E., 2005  
Lieu et langue : paramètres d’identification et d’attribution du Soi et de l’Autre en wayana (caribe). Léglise, I. & B. Migge (eds.), *Attitudes et pratiques linguistiques en Guyane française*. Paris, PUF.
- Camargo, E., 2006  
‘Lexical categories and word formation processes in Wayana (Cariban language).’ V. Vapnarsky & X. Lois (eds.), *Lexical categories and Root Classes in Amerindian Languages*. Frankfurt etc.: Peter Lang, pp.147-188.
- Camargo, E. & P. Morgado, 1996  
‘A escola e a evangelização: dois projetos paralelos entre os Wayana e Aparai.’ *Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo, Instituto Socio-Ambiental, (NHII-USP), pp. 292-296.
- Camargo, E. & P. Morgado, 1998  
*Tëwehepînephe lêken. Osepinonohnôko zairokene. Tratando-se bem - Guia prático de termos e expressões relativas a sintomas clínicos em wayana e aparai*. São Paulo: NHII/FFLCH-USP.
- Camargo, E. & P. Morgado, 2005  
Os Povos do Tumucumaque, M. Miranda (eds.) *Ponte entre Povos*, São Paulo : SESC, pp. 208-388.
- Camargo, E. & H. Rivière, 2001  
Trois chants de guerre wayana, *Amerindia* 26, Langues de Guyane, Paris, AEA, pp. 1-36.
- Campbell, A.T., 1995  
*Getting to Know Waiwai; An Amazonian Ethnography*. Londen: Routledge.
- Campbell, L., 1997  
*American Indian Languages: The historical Linguistics of Native America*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Carlin, E.B., 1997  
‘Nominal Possession in Trio.’ In: J. Coerts & H. de Hoop (eds.), *Linguistics in the Netherlands*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 25-36.
- Carlin, E.B., 1998  
‘Speech Community Formation; A Sociolinguistic Profile of the Trio of Suriname.’ *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 72(1/2): 4-42.
- Carlin, E.B., 2004  
*A Grammar of Trio; A Cariban Language of Suriname*. Duisburg Papers on Research in Language and Culture, 55. Frankfurt etc.: Peter Lang.
- Carlin, E.B., 2006  
‘Feeling the Need; The Borrowing of Cariban Functional Categories into Mawayana (Arawak).’ In: A.Y. Aikhenvald & R.M.W. Dixon (eds.), *Grammars in Contact; A Cross-Linguistic Perspective*, Explorations in Linguistic Typology, vol. 4. Oxford: Oxford University Press.
- Carlin, E.B. & J. Arends, 2002  
*Atlas of the Languages of Suriname*. Leiden/Kingston: KITLV Press/Ian Randle.
- Carlin, E.B. & K.M. Boven, 2002  
‘The Native Population; Migrations and Identities.’ In: Carlin & Arends (eds.) *Atlas of the Languages of Suriname*. Leiden: KITLV Press, pp. 10-45.
- Casas, B. de las, 1552  
*Brevissima relación de la destrucción de las Indias*.

- Castaneda, C., 1974  
*Journey to Ixtlan; The Lessons of Don Juan*. London: Penguin Books.
- Castaneda, C., 1988  
*De macht van de stilte; Verdere lessen van Don Juan*. Katwijk aan Zee: Servire Uitgevers B.V.
- Caway; Culture Artisanat Wayana, 1988  
 Folder. Twenkë.
- Caway; Culture Artisanat Wayana, 1992  
*Jenunu. Légende Wayana*. Twenkë - Cayenne.
- Centro Ecumenico de Documentacao e Informacao (CEDI), 1983a  
*Wayana-Aparai; Povos Indigenas do Brasil*, vol. 3, pp. 139-173. São Paulo: CEDI.
- Centro Ecumenico de Documentacao e Informacao (CEDI), 1983b  
*Aparai do Jari; Povos Indigenas do Brasil*, vol. 3, pp. 175-181. São Paulo: CEDI.
- Centro de Cultura Aparai Waiana, 2000  
*Pake Ahtao Oturutopõpo Poko; Histórias Antigas dos Aparai-Waiana*.
- Chagnon, N., 1983  
*Yanomamö; The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Chapin, M., 2004  
 'A Challenge to Conservationists.' *World-Watch, Vision for a Sustainable World*, nov/dec.
- Chapuis J., 1998  
 La personne Wayana entre sang et ciel. Dissertatie, Université d'Aix-Marseille.
- Chapuis J., 2001  
 'Du végétal au politique: étude des plantes à pouvoir chez les Indiens Wayana du Haut-Maroni.' *Journal de la Société des Américanistes* 87: 113-136.
- Chapuis J. & H. Rivière, 2003  
*Wayana eitoponpë; (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Guyane: Ibis Rouge Éditions.
- Chaumeil, J.P., 1983  
*Voir, savoir, pouvoir; Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études et Sciences Sociales.
- Chodkiewicz, J.-L., 1980  
 Gasoline and Proteins. Paper, University of Manitoba.
- Chodkiewicz, J.-L., 1981  
 Assessment of the Nutritional and Health Status of the Wayana. Paper, University of Manitoba.
- Chodkiewicz, J.-L., 1983  
 The Ecology of Domination. Paper, University of Manitoba.
- Cipolletti, M.S. & P. Schreiner (eds.), 2000  
*Aufbruch in eine neue Vergangenheit; Die Aparai-Wayana Brasiliens. Lehr- und Studien-sammlung*. Bonn: Institut für Altamerikanistik und Ethnologie.
- Cirino, Th.C., 2001  
 Maatschappelijke participatie van Inheemsen binnen de Surinaamse samenleving middels Inheemse organisaties. Doctoraalscriptie Anton de Kom Universiteit Suriname.
- Clifford, J., 1988  
*The Predicament of Culture; Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Cognat, A., 1977  
*Antecume ou une autre vie*. Parijs: Éditions Robert Laffont.
- Coll, C. van, 1903  
 'Gegevens over Land en Volk van Suriname.' *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* 55: 451-650.
- Collomb, G. & F. Tiouka, 2000  
*Na'na Kali'na; Une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit-Bourg, Guadeloupe: Ibis Rouge Éditions.
- Colchester, M., 1997  
*Guyana, Fragile Frontier; Loggers, Miners and Forest Peoples*. London. Latin American Bureau / World Rainforest Movement .

- Cordier, S. et al., 1998  
 'Mercury Exposure in French Guiana; Levels and Determinants.' *Arch. Environmental Health*, 53 (4): 299-303.
- Coudreau, H., 1893  
*Chez nos Indiens; Quatre années dans la Guayane française (1887-1891)*. Paris: Hachette.
- Coudreau, O., 1903  
*Voyage au Rio Curua*. Paris: A. Lahure.
- Crevaux, J.N., 1883  
*Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette.
- Crocker, C., 1985  
*Vital Souls; Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. University of Arizona Press.
- Csecher, D., 1982  
 Van moshiro tot productie-coöperatie; De visserij coöperatie WOTO als case-study. Doctoraalscriptie, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Darbois, D., 1956  
*Yanamale; Village of the Amazon*. London: Collins.
- Descola, Ph., 1986  
*La nature domestique; Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Devillers, C., 1983  
 'What Future for the Wayana Indians?' *National Geographic Magazine* 163 (1): 66-83.
- Dijck, P. van, 2003  
 'The Impact of Arco Norte on Northern Amazonia and the Guiana Shield; Methodological Reflections.' *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 75: 101-109.
- Dijck, P. van, 2004  
 'Arco Norte; De noordelijke "rondweg" van Amazonia.' *La Chispa. Magazine over Latijns-Amerika en de Cariben* 303: 20-23.
- Donders, Y., 2002  
 'ILO Conventie 169 inzake Inheemse en Tribale Volken.' *VN Forum* 2002-2, pp. 41-45.
- Donner, F., 1982  
*Shabono*. Amsterdam: Rainbow Pockets.
- Donovan, T.W., 2004  
 The Marouini River; Tract and Its Colonial Legacy in South America. Paper, Guyana.
- Dostal, W. (ed.), 1972  
*The Situation of the Indian in South America; Contributions to the Study of Inter-ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*. Publications of the Department of Ethnology, University of Berne, No. 3. Genève: World Council of Churches.
- Dragtenstein, F., 1993  
 'Indiaanse opperhoofden rond 1700.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 12 (2): 188-198.
- Droogleever Fortuyn, A.B., 1946  
*Some Data on the Physical Anthropology of Oajana Indians*. Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeeling no. LXIX, Afdeling Volkenkunde No. 22. Amsterdam: Indisch Instituut.
- Duchemin, Ph., 1972  
 'La situación de los grupos indios de la Guayana Francesa en 1971.' *La situación del indígena en América del Sur* (eds. George Grünberg). Montevideo: Tierra Nueva, pp. 489-493.
- Duin, S., 2003  
 'A Wayana Potter in the Rainforest of French Guyana/Suriname.' *Newsletter of the Department of Pottery Technology (Leiden University)* 18/19, 2000/2001, pp. 45-58.
- Duin, S., 2004  
 'Wanneer de sterren op aarde vallen; Sterrenkunde bij de Wayana.' *Zenit*, pp. 476-478.

- Duin, S., 2005a  
 'Nieuwe etno-archeologische vindplaatsen in het grensgebied van Suriname, Frans-Guyana en Brazilië.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 24 (2): 289-303.
- Duin, S., 2005b  
 Wayana Architecture; Constructing after the Myth of Origin. Leiden: Paper presented at the SOJA seminar.
- Dumont, J.-P., 1976  
*Under the Rainbow; Nature and Supernature Among the Panare Indians.* Austin: Texas University Press.
- Dumont, J.-P., 1978  
*The Headman and I; Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience.* Austin: University of Texas Press.
- Elias, M., 1998  
*Traditional Management of Biodiversity; The Case of Cassava Cultivation Among the Makushi Amerindians of Guyana.* Paper for the Workshop on Carib Studies, Georgetown, Guyana.
- Eliade, M., 1972  
*Shamanism; Archaic Techniques of Ecstasy.* Bollingen Series LXXVI. Princeton University Press.
- Elsass, P., 1992  
*Strategies for Survival; The Psychology of Cultural Resilience in Ethnic Minorities.* New York: New York University Press.
- Essed, H.A.M., 1984  
*De binnenlandse oorlog in Suriname 1613-1793.* Paramaribo: Anton de Kom Universiteit.
- Farabee, W.C., 1919  
 'The Apalai.' *The Museum Journal* 10(3): 102-116.
- Fay, B., 1996  
*Contemporary Philosophy of Social Science; A Multicultural Approach.* Cambridge Mass., Blackwell Publishers.
- Ferguson, R.B. & N.L. Whitehead (eds.), 1992  
*War in the Tribal Zone; Expanding States and Indigenous Warfare.* Advanced seminar series. Santa Fe: School of American Research.
- Feriz, H., 1957  
*Suriname, een reisverslag; Verslag van een korte archeologische studiereis naar Suriname in het voorjaar van 1957.* Amsterdam: KIT Publishers.
- Findlay, D.G.A., 1976  
*Trio en Wayana Indianen in Suriname.* Overdrukken uit *De West*. Paramaribo: De West.
- Fleury, M., 1996  
 Rapport de mission chez les Wayana en Guyane Francaise (Litany). Manuscript. Programme Européen CC-DG VIII
- Fock, N., 1963  
*Waiwai; Religion and Society of an Amazonian Tribe.* Kopenhagen: National Museum of Denmark
- Forest Peoples Programme, 1997  
 Suriname Licences Illegal Garimpeiros; Indigenous and Tribal Communities Suffer the Consequences. Information Update, Moreton-in-March (april).
- Forrest, L.A., 1987  
*Economics and the Social Organisation of Labour; A Case Study of a Coastal Carib Community in Suriname.* Dissertatie, University of London.
- Forte, J., 1999  
 'Karikuri; The Evolving Relationship of the Karinya People of Guyana to Gold Mining.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 73 (1/2): 59-82.
- Forte, J. & I. Melville (eds.), 1998  
*Amerindian Testimonies.* Guyana.

- Fransen-Herderschee, A., 1905a  
 ‘Verslag van de Gonini-Expeditie.’ *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 22: 1-159.
- Fransen-Herderschee, A., 1905b  
 ‘Verslag van de Tapanahoni-Expeditie.’ *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 22: 847-985.
- Fréry, N. et al., 2001  
 ‘Gold Mining Activities and Mercury Contamination of Native Amerindian Communities in French Guiana; Key Role of Fish in Dietary Intake.’ *Environmental Health Perspectives* 109 (5): 449-456.
- Frikel, P., 1958  
 ‘Ometanimpe, os “transformados”.’ Acculturacao intertribal na Regiao do Tumucumaque; Actos y memorias del 35 Congreso internacional de Americanistas, Mexico. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi Belém* 17 (3): 317-322.
- Frikel, P. 1961  
 ‘Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque.’ *Antropologica* 16: 1-17. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Belém*.
- Frikel, P., 1973  
 Os Tiriyo; Seu sistema adaptativo. *Völkerkundliche Abhandlungen* 5. Hannover: Kommissionsverslag Münstermann-Druck K.G.
- Gallois D. T. & D.F. Grupioni (eds.), 2003  
*Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará. Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* São Paulo/Macapá: Iepé, Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena,
- Geijskes, D.C., 1942  
 ‘Wespen- en mierenproef der Oayana-Indianen.’ *Suriname waakt* 1(7).
- Geijskes, D.C., 1957  
 ‘Met de Oajana’s op stap; Verslag van een reis naar de Litani (Boven Marowijne) in Suriname.’ *Vox Guyanae* 2 (5/6): 193-300.
- Geijskes, D.C., 1970  
 ‘Documentary Information about the Suriname Wama or Akurio Indians.’ *Nieuwe West Indische Gids* 47 (3): 259-285.
- Gildea, S., 1998  
*On Reconstructing Grammar; Comparative Cariban Morphosyntax*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Gillin, J., 1934  
 ‘Crime and Punishment Among the Barama Carib of British Guiana.’ *American Anthropologist*; N.S., 36: 331–344.
- Gillin, J., 1948  
 ‘Tribes of the Guianas and the left Amazon Tributaries.’ In: J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (143): Bureau of American Ethnology, pp. 799-860.
- Glanville, E.V. & R. A. Geerdink, 1970  
 ‘Skinfold Thickness; Body Measurements and Age Changes in Trio and Wayana Indians of Surinam.’ *American Journal of Physical Anthropology* 32: 455-462.
- Goeje, C.H. de, 1906  
 ‘Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamsche Indianen.’ Supplement van *Internationales Archiv für Ethnographie*, Band XVII.
- Goeje, C.H. de, 1908a  
 ‘Verslag der Toemoekhoemak-expeditie.’ *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 25: 943-1169. Leiden: Brill
- Goeje, C.H. de, 1908b  
*Beiträge zur Völkerkunde von Suriname*. Paper for the 16th International Congress of Americanists, Wenen.

- Goeje, C.H. de, 1909  
 'Études Linguistiques Caraïbes I.' *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam, Afd. Lett.* 28(2).
- Goeje, C.H. de, 1924  
*Guayana and Carib Tribal Names.* Proceedings of the 21st International Congress of Americanists, Den Haag.
- Goeje, C.H. de, 1934  
 'Suriname Ontdekt.' *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 2(1). Amsterdam: K.N.A.G.
- Goeje, C.H. de, 1941  
 'De Oayana Indianen.' *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 100: 69- 125. Den Haag: Nijhoff.
- Goeje, C.H. de, 1942  
 'De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken (Guyana) in tekst en mythe.' *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 101.
- Goeje, C.H. de, 1943a  
 'Neolitische Indianen in Suriname.' *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* Tweede reeks, dl. LX(3). Amsterdam: K.N.A.G.
- Goeje, C.H. de, 1943b  
 'Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries.' *Intren. Archiv f. Ethnographie*, XLIV, pp. 1-136.
- Goodman, D. & A. Hall (eds.), 1990  
*The future of Amazonia: Destruction or Sustainable Development?* London: Macmillan.
- Gortzak, W., 2003  
*Nederland- Suriname; De herkansing.* Amsterdam: Wiardi Beckman Stichting
- Goslinga C. Ch., 1985  
*The Dutch in the Caribbean and the Guianas, 1680-1791.* Assen: Van Gorcum.
- Gouka, A., 1948  
*Over oost en west, in het Surinaamse oerwoud; Het leven in de goudvelden.* Den Haag: Hoeve.
- Gow, P., 1991  
*Of Mixed Blood; Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press.
- Gow, P., 1994  
 'River People; Shamanism and History in Western Amazonia.' In: C. Humphrey & N. Thomas (eds.), *Shamanism; History and the State.* Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 90-113.
- Gow, P., 1995  
 'Piro Designs; Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World.' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5: 229-246.
- Grenand, F., 1982  
*Et l'homme devint jaguar; Univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane.* Paris: L'Harmattan (Coll. Amérindienne).
- Grenand, P., 1982  
 'Ainsi parlaient nos ancêtres; Essai d'ethnohistoire wayãpi.' *Travaux et Documents de l'ORSTOM*, no. 148. Paris: ORSTOM.
- Grenand, P., 1995  
 'De l'arc au fusil : un changement technologique chez les Wayãpi de Guyane'. F. Grenand & V. Randa (eds.), *Transitions plurielles : exemples dans quelques sociétés des Amériques*, coll. Langues et sociétés d'Amérique Traditionnelle, 4: 21-48. Paris: Péeters.
- Grenand, P. & F., 1979  
 'Les Amérindiens de Guyane Française Aujourd'hui; Eléments de compréhension.' *Journal de la Société des Américanistes* 66: 361-382.
- Grenand, P. & F., 1985a  
 'Les Wayana.' *Ethnies; Droits de l'homme et peuples autochtones* 1 (1/2): 23-24.



- Grenand, P. & F., 1985b  
 'Les Wayãpi.' *Ethnies; Droits de l'homme et peuples autochtones* 1 (1/2): 25-26.
- Grenand, P. & F., 1996  
 'Il ne faut pas trop en faire : contrôle social et contrôle écologique chez les Wayãpi, Amérindiens de Guyane', in Ressources naturelles renouvelables : pratiques et représentations, *Cahiers des Sciences Humaines*, Orstom, Paris, vol. XXXII, n°1-96 : 51-64.
- Groot, R. de, 2004  
*Drie miljard verwijten; Suriname los van Nederland 1974-1980*. Amsterdam: Boom.
- Guyon, S., 2002  
 'Mission de Survival en Guyane.' *Survival International* 45.
- Haagse Post Extra, 1981  
 'Suriname. De nieuwe orde.' In: *Suriname een jaar na de coup; Een dictatuur in zakformaat*. pp. 32-41.
- Hall, A.L., 1992  
 'Putting People Last; A Sociological Perspective on Development Policies for Brazilian Amazonia and the Question of Sustainability.' In: W. Pansters (ed.), *Amazonia; Ecology and Sustainable Development*. Utrecht: ISOR, pp. 110-131.
- Hammen, M.C. van der, 1991  
 El Manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana. Dissertatie. Universiteit van Utrecht.
- Hammen, M.C. van der, 2003  
*The Indigenous Resguardos of Colombia; Their Contribution to Conservation and Sustainable Forest Use*. Amsterdam: IUCN.
- Harris, C.A. (ed.), 1928  
*A Relation of a Voyage to Guiana by Robert Harcourt, 1613*. London: Hakluyt Society.
- Harris, R.L., 2002  
 'Resistance and Alternatives to Globalization in Latin America and the Caribbean.' *Latin American Perspectives* 29 (6): 136-151.
- Hartsinck, J.J., 1770  
*Beschryving van Guiana of de Wilde Kust in Zuid-America (1770)*. 2 delen. Amsterdam: Gerrit Tielenburg (heruitgegeven in 1974. Amsterdam: Emmering).
- Heckenberger, M., 2005  
*The Ecology of Power; Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge.
- Heemskerk, M., 2000  
 Driving Forces of Small-Scale Gold Mining Among the Ndjuka Maroons; A Cross-Scale Socioeconomic Analysis of Participation in Gold Mining in Suriname. Dissertatie, University of Florida.
- Heemskerk, M. & A. Norton & L. de Dehn, 2004  
 'Does Public Welfare Crowd Out Informal Safety Nets? Ethnographic Evidence from Rural Latin America.' *World Development* 32 (6): 941-955.
- Helman, A., 1983  
*De foltering van Eldorado; Een ecologische geschiedenis van de vijf Guyana's*. Den Haag: Nijgh & Van Ditmar.
- Henley, P., 1982  
*The Panare; Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven: Yale University Press.
- Henley, P., 1983-1984  
 'Intergenerational Marriage Amongst the Carib-Speaking Peoples of the Guianas; A Preliminary Survey.' *Antropológica* 59/62: 155-181.
- Hill, J.D., 1988  
 Time, Narrative and Ritual; Poetic Transformations of Narrative Discourse in an Amazonian Society. Paper for the 46<sup>th</sup> International Congress of Americanists, Amsterdam.

- Hill, J.D., 1993  
*Keepers of the Sacred Chants; The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hill, J.D. (ed.), 1996a  
 'Introduction; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.' In: J.D. Hill (ed.), *History, Power, and Identity; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 1-19.
- Hill, J.D. (ed.), 1996b  
 'Ethnogenesis in the Northwest Amazon; An Emerging Regional Picture.' In: J.D. Hill (ed.), *History, Power, and Identity; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 142-160.
- Hira, S., 1982  
*Van Priary tot en met De Kom; De geschiedenis van het verzet in Suriname 1630-1940*. Rotterdam: Futile.
- Hirschland, F., 1990  
*Dossier Moengo '290 uur'*. Den Haag: Cast Publishing.
- Hoefte, R. & G.J. Oostindie (eds.), 1996  
*Echo van Eldorado*. Leiden: KITLV Press.
- Hoff, B.J., 1995  
 'Language Contact, War, and Amerindian Historical Tradition; The Special Case of the Island Carib.' In: N. Whitehead (ed.), *'Wolves from the Sea' Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. KITLV Caribbean Series 14. Leiden: KITLV Press, pp. 37-60..
- Homer-Dixon, Th. F., 2001  
*Environment, Scarcity, and Violence*. Princeton University Press.
- Hoogbergen, W.S.M., 1985  
*De Boni-oorlogen 1757-1860. Marronage en guerrilla in Oost-Suriname*. Utrecht: Centrum voor Caraïbische Studies.
- Hoogbergen, W.S.M., 1989  
 'Aluku.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 63 (3/4): 175-198.
- Hoogbergen, W.S.M., 1990  
*The Boni-Maroon Wars in Suriname*. Leiden: E.J. Brill.
- Hoogbergen, W.S.M., 1992a  
 'De Bosnegers zijn gekomen!' *Slavernij en rebellie in Suriname*. Amsterdam: Prometheus.
- Hoogbergen, W.S.M., 1992b  
 'Origins of the Suriname Kwinti Maroons.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 66(1/2): 27-60.
- Hoogbergen, W.S.M., 1996  
*Het kamp van Broos en Kaliko; De geschiedenis van een Afro-Surinaamse familie*. Amsterdam: Prometheus.
- Hoogbergen, W.S.M., 2001  
 'De basya, de zwarte opzichter op plantages in Suriname; Een veranderde visie.' *Kleio, Tijdschrift van de vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland* 42 (5): 14-18.
- Hoogbergen, W.S.M. & J. Hoeree, 1984  
 'Oral History and Archival Data Combined; The Removal of the Saramakan Granman Kofi Bosuman as an Epistemological Problem.' *Communication and Cognition* 17 (2/3): 245-289.
- Hoogbergen, W.S.M. & D. Kruijt, 2004  
 'Gold, "Garimpeiros" and Maroons; Brazilian Migrants and Ethnic Relationships in Post-War Suriname.' *Caribbean Studies* 32 (2): 3-44.
- Hoogbergen, W.S.M. & D. Kruijt, 2005  
 'Ethnic Relations in the Marowijne Region, Suriname; Maroons, Indigenous Peoples and Brazilian Garimpeiros.' *Wadabagei; A Journal of the Caribbean and Its Diaspora* 7 (2): 27-48.

- Hoogbergen, W.S.M. & D. Kruijt, 2006  
 'Maroon Migration and Brazilian Garimpeiros; New Forms of Ethnic and Cultural Relations in Post-War East Suriname,' In: R. Gowricharn (ed.), *Caribbean Transnationalism; Identities, Transnationalism and Social Cohesion*. Lanham: Lexington Books.
- Hoogbergen, W.S.M. & Th. Polimé, 2002  
 'Oostelijk Suriname 1986-2002.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 21 (2): 225-242.
- Hornborg, A., 2005  
 'Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia Toward a System Perspective.' *Current Anthropology* 46 (4): 589-620.
- Horst, L. van der, 2004  
*Wereldoorlog in de West; Suriname, de Nederlandse Antillen en Aruba, 1940-1945*. Hilversum: Verloren.
- Howard, C.V., 2001  
 Wrought Identities; The Waiwai Expeditions in Search of the 'Unseen Tribes' of Northern Amazonia. Chigaco: Dissertatie, University of Chicago.
- Hugh-Jones, C., 1978  
*From the Milk River; Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S., 1979  
*The Palm and the Pleiades; Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S., 1995  
 'Inside-out and Back-to-front; The Androgynous House in Northwest Amazonia.' In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the House; Lévi-Strauss and Beyond*. New York: Cambridge University Press, 227-252.
- Hulme, P. & N.L. Whitehead (ed.), 1992  
*Wild Majesty; Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day*. An Anthology. Oxford: Clarendon Press.
- Hurault, J., 1965a  
 'La population des Indien de Guyane Francaise III.' *Population* 20 (4): 603-632.
- Hurault, J., 1965b  
 'La population des Indien de Guyane Francaise III.' *Population* 20 (5): 801-828.
- Hurault, J., 1965c  
*La vie matérielle des noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut Maroni (Guyane Franc)*. Paris: ORSTOM.
- Hurault, J., 1966  
 'La population des Indien de Guyane Francaise III.' *Population* 21 (2): 333-356.
- Hurault, J., 1968  
*Les Indiens Wayana de la Guyane Française; Structure sociale et coutume familiale*. Paris: ORSTOM
- Hurault, J., 1972  
 The Indians of French Guiana and the Policy of Assimilation. In: W. Dostal (ed.), *The Situation of the Indian in South America*. Genève: World Council of Churches, pp. 358-370.
- Hurault, J., 1989  
*Français et Indiens en Guyane. 1604-1972*. Cayenne: Guyane Presse Diffusion.
- Hussak van Velthem, L., 1976  
 'Representações graficas Wayana-Aparai.' *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 64, NS *Antropologia*, pp. 1-19.
- Hussak van Velthem, L., 1984  
 A pele de Tulupere; Estudos dos trançados Wayana-Aparai. Dissertatie, Universidade São Paulo.
- Hussak van Velthem, L., 1990  
 'Os Wayana, as águas, os peixes e a pesca.' *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropol.* 6 (1): 107-116.

- Hussak van Velthem, L., 1992  
 'Das cobras e lagartas; A iconografia Wayana.' In: L. Vidal (ed.), *Grafismo Indigena; Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp.
- Hussak van Velthem, L., 1994  
 'Arte indigena; Referentes sociais e cosmologicos.' In: L. Donisete Benzi Grupoioni (ed.), *Indios no Brasil, SMC*. Brasília, Min. da Educação e do Desporto, pp. 83-92.
- Hussak van Velthem, L., 1995  
 'A mulher wayana, seus espaços de transformação e fabricação.' In: Alvares & D'Incao (eds.), *A mulher existe? Belem: GEPEM/ Museu Paraense Emílio Goeldi*, pp. 51-56.
- Im Thurn, E.F., 1883  
*Among the Indians of Guiana*. Dover Publications.
- Ingold, T., 1999  
 'On the Social Relations of the Hunter-gatherer Band.' In: R.B. Lee & R. Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 399-410.
- Ingold, T., 2000  
*The Perception of the Environment; Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London/NewYork: Routledge.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2003  
*The Indigenous World*. Copenhagen.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2006  
*The Indigenous World*. Copenhagen.
- Jaakko Poyry Consulting, 1999  
*Assessment of Economic Development Opportunities of Hinterland Communities in Suriname*. Rapport voor de Inter American Development Bank (IDB) Paramaribo.
- Jackson, W.S., 1972  
 'A Wayana Grammar.' In: J.E. Grimes (ed.), *Languages of the Guianas, no. 35*. University of Oklahoma, pp. 47-77.
- Jara, F., 1988  
 'Monos y Roedores; Rito, cosmología y nociones zoológicas de los turaekare de Surinam.' *América Indígena XVIII(1)*: 9-26.
- Jara, F., 1989  
 'Alemi Songs of the Turaekare of Southern Suriname.' *Latin American Indian Literatures Journal 5(2)*: 4 -14.
- Jara, F., 1990  
*El camino del kumu; Ecología y ritual entre los akuriyo de Surinam*. Utrecht, ISOR Universiteit Utrecht.
- Jara, F., 1995  
 'Bees and Wasps; Ethno-Entomological Notions and Myths Among the Andoke of the Caqueta River in Colombian Amazon.' *Latin American Indian Literatures Journal 11 (2)*: 305-332.
- Jara, F., 1996  
 'Conversations About Ethnography; Fieldwork: Barter and Bargain around Information.' *Journal of Intercultural Studies 23*: 171-184., Kasai University of Foreign Studies Publication, Japan.
- Jara, F. & C. van der Hammen, 1992  
 'Native Models of Regional Forest Management; The Akuriyo of Surinam and the Yukuna of Colombia.' In: W. Pansters (ed.), *Amazonia; Ecology and Sustainable Development*. Utrecht: ISOR, pp. 28-60.
- Jara, F. & E. Magaña, 1982  
 'The Carib Sky.' *Journal de la Société des Américanistes 68*: 115-132.
- Jara, F. & E. Magaña, 1983  
 'Star Myths of the Kaliña (Carib) Indians of Surinam.' *Latin American Literatures Journal 7 (1)*: 20-37.

- Jara, F. & E. Magaña, 1985  
 'Carib Myths on the Origin of Some Animal Species.' *Latin American literatures Journal* 1 (1): 13-27.
- Johnston, H. Sir, ca. 1905  
*Pioneers in Tropical America*. Londen/Glasgow: Blackie & Son Ltd.
- Jubithana, A.N., 1972  
 Standpunt Indiaanse bevolkingsgroep ten aanzien van de algemene zelfstandigheid van Suriname. Paramaribo.
- Kambel, E.-R., 1997  
*Inheemse rechten, vrouwen en empowerment in Suriname; Verslag van een gender onderzoek in het Blakawatra gebied*. Paramaribo: Stichting Sanomaro Esa.
- Kambel, E.-R. (ed.), 1999  
*Indigenous Rights; Women and Empowerment in Suriname*. Paramaribo: Stichting Sanomaro Esa.
- Kambel, E.-R., 2002  
*Resource Conflicts, Gender and Indigenous Rights in Suriname; Local, National and Global Perspectives*. Dissertatie, Universiteit Leiden.
- Kambel, E.-R., 2005  
 Policy Note on Indigenous Peoples and Maroons in Suriname. Rapport voor de Inter-American Development Bank (IDB). Paramaribo.
- Kambel, E.-R., 2006  
 Consultation Meeting with the Traditional Authorities of the Indigenous Peoples and Maroons of Suriname. Rapport voor de Inter-American Development Bank (IDB). Paramaribo.
- Kambel, E.-R. & F. MacKay, 1999  
*The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname*. Kopenhagen: IWGIA Document No. 96.
- Kambel, E.-R. & F. MacKay, 2003  
*De rechten van Inheemse volken en Marrons in Suriname*. Leiden: KITLV Press.
- Kanhai, I & J. Nelson (ed.), 1993  
*Strijd om grond in Suriname; Verkenning van het probleem van de grondenrechten van Indianen en Bosnegers*. Paramaribo.
- Kate, H. ten, 1887  
 'Observations anthropologiques recueillies dans la Guyana et le Venezuela.' *Revue d'Anthropologie* 2(II).
- Kempen, M. van (ed.), 1999  
*Mama Sranan; 200 jaar Surinaamse verhaalkunst*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Ketwaru, S. & K.M. Boven, 1998  
 Preparation and Evaluation of a Methodology Guide for Gender Analysis in the Amazon Region. Paramaribo: FAO/REPEM/Amazon Cooperation Treaty.
- Khemradj, R., 2002  
*Jagernath Lachmon; Een politiek testament*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Kiban, R. J., 1966  
*Muziek, zang en dans van de Karaiben in Suriname*. Paramaribo: Stichting Etnologische Kring Suriname.
- Klerk, J. de, circa 1965  
*Grietjebie, schoonheid van Suriname; Een reis langs oerwouden en rivieren*. Haarlem: Toorts-contacten.
- Kloos, P., 1968  
 'Becoming a piyei; Variability and Similarity in Carib Shamanism.' *Anthropologica* 24: 3-25.
- Kloos, P., 1971  
*The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen: Van Gorcum.
- Kloos, P., 1972  
 'Amerindians of Surinam.' In: W. Dostal (ed.), *The Situation of the Indian in South America*. Genève: World Council of Churches, pp. 348-357.

- Kloos, P., 1973  
 ‘Johannis Sneebeling over Surinaamse Indianen; Een manuscript uit de 18<sup>e</sup> eeuw.’  
*Mededelingen van het Surinaams Museum no. 10.*
- Kloos, P. 1974  
*Het Indianenprobleem in Zuid-Amerika.* Assen: Van Gorcum & Comp. B.V. Cop.
- Kloos, P., 1977a  
 ‘The Akuriyo Way of Death.’ In: E. Basso (ed.), *Carib Speaking Indians; Culture, Society and Language.* Anthropological Papers of the University of Arizona, no. 28. Tucson, University of Arizona Presspp. 114-122.
- Kloos, P., 1977b  
*The Akuriyo of Surinam; A Case of Emergence from Isolation.* Kopenhagen: International Work Group on Indigenous Affairs.
- Klooster, C. Van ’t, & J.C. Lindeman & M.J. Jansen-Jabobs, 2003  
 ‘Index of Vernacular Plant Names of Suriname.’ *Journal of Plant Taxonomy and Plant Geography. Blumea Supplement 15.*
- Kloosterman, J., 1993  
*Inheemse Identiteit: ‘Tussen Romantiek en Werkelijkheid’; Het recht op zelfbeschikking en land in het Resguardo Muellamues, Zuid-Colombia.* Utecht: ISOR.
- Koehn, E.H. & S.S. Koehn (eds.), 1995  
*Vocabulario Basico Apalai-Portugues; Dicionario da Lingua Apalai.* Brasilia.
- Koelewijn, C. (Keisi), 1984  
*Tarëno tamu inponopï panpira.* 2 delen. Leusden: Algemeen Diakonaal Bureau.
- Koelewijn, C., 2003  
*Tëmeta Inponopihpë Panpira (Testament van Tamenta); 90 verhalen en een autobiografie van de Surinaamse Trio Indiaan, ex-sjamaan en meesterverteller Tëmeta Wetaru.* Katwijk: Van den Berg.
- Koelewijn, C. & P. Rivière, 1987  
*Oral Literature of the Trio Indians of Surinam.* Foris publications. Caribbean Series 6. Leiden: KITLV Press.
- KOMPAS, 1996  
*Goud.* Jrg. 1, nr. 27.
- Kottak, C.Ph., 2000  
*Cultural Anthropology.* University of Michigan.
- Kruijt, D. & M. Maks, 2003  
 Een belaste relatie; 25 jaar ontwikkelingssamenwerking Nederland-Suriname 1975-2000. Den Haag: Ministerie van Buitenlandse Zaken.
- Krumeich, A., 1984  
 Ziektepreventie in een Caraïbendorp in Suriname. Doctoraalscriptie, Universiteit van Amsterdam.
- Küss, D. & J. Torton, 1988  
*L’Amazonie. Mythes et Legendes.* Paris : Hachette, Jeunesse.
- Lapointe J., 1970  
 Residence Patterns and Wayana Social Organization. Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Layrac X. & A.M. & J. Andrieux, 1994  
*Wayanas; Les indiens du fleuve.* Paris: Gallimard.
- Leblond, J.B., 1813  
*Description abrégée de la Guyane française (1787).* Paris.
- Léry, J. de, 1578  
*Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil autrement dite Amerique/le tout recueilli sur les lieux par Jean de Léry.* Genève. [1990, *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America.* Translated from the French and Introduced by Janet Whatley. Berkeley (etc.): University of California Press.]
- Lévi-Strauss, C., 1981  
*Het Wilde Denken.* Essay. Amsterdam: Uitgeverij Meulenhoff.

- Lévi-Strauss, C., 1985  
*Het Trieste der Tropen; Reisverslag van een antropoloog.* Amsterdam: SUN.
- Lévi-Strauss, C., 1986  
*The Raw and the Cooked; Introduction to a Science of Mythology.* Londen: Penguin Books.
- Libretto, H.R.M., 1990  
*Het Gezags- en Bestuursstelsel in het binnenland van Suriname.* Paramaribo: De West.
- Lier, R.A.J. van, 1949  
*Samenleving in een grensgebied; Een sociaal-historische studie van Suriname.* Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Lizot, J., 1985  
*Tales of the Yanomami; Daily Life in the Venezuelan Forest.* Cambridge: Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme.
- Lotens, W., 1999  
 'Inheemsen van de "Wilde Kust" roeren zich.' *LA Chispa* 260: 11-13.
- Loth, W.L., 1893  
 'Verslag van eene reis naar de Lawa tot het verkennen van het terrein tusschen die rivier en de Tapanahoni en van dat tusschen de Toso- en de Sara- kreek gedaan van januari tot mei 1892.' *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap* 10: 73-87.
- Magaña, E., 1987  
*Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas.* Amsterdam: CEDLA.
- Magaña, E., 1988  
*Orión y la mujer Pléyades; Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Suriname.* Amsterdam: CEDLA.
- Magaña, E., 1992  
*Literatura de los pueblos del amazonas; Una introducción wayana.* Madrid: MAPFRE.
- Magaña, E., 1992-1993  
 'European Vegetal Gods; A Wayana Theory.' *Indiana*: 169-178.
- Magaña E. & P. Mason, 1986  
*Myth and the Imaginary in the New World.* Amsterdam: CEDLA.
- Malajuwara, F.J., 1990  
 'Een Indiaanse visie op 1992.' *De Gids* 153 (10-11): 826-829.
- Mann, C.C., 2006  
*1491; De ontdekking van Precolumbiaans Amerika.* Nieuw Amsterdam/Manteau.
- Marshall, D. 1977  
 'A Survey of the Carib Language Family.' In: E. Basso (ed.), 'Carib Speaking Indians; Culture, Society and Language.' *Anthropological Papers of the University of Arizona* 28: 23-38. Tucson: University of Arizona Press.
- Maybury-Lewis, D., 1967  
*Akwe-Shavante Society.* Oxford: Clarendon Press.
- Meel, P., 1999  
*Tussen autonomie en afhankelijkheid; Nederlands-Surinaamse betrekkingen 1954-1961.* Leiden: KITLV Press.
- Meira, S., 1998a  
*A Reconstruction of Proto-Taranoan; Phonology and Inflectional Morphology.* Dissertatie, Rice University.
- Meira, S., 1998b  
*Some Observations on Comparative Cariban Kinship Terminology.* Paper for the Workshop on Carib Studies. Georgetown, Guyana.
- Metraux, A., 1967  
*Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Paris: Gallimard.

- Molendijk, M. & K.M. Boven, 1993  
Arowakse, Karaïbse en Wayana vrouwen in het Surinaamse binnenland; Een onderzoek naar de dagelijkse activiteiten, rollen, posities, belangen en toekomstverwachtingen van vrouwen in Tapuripa, Corneliskondre en Kawemhakan. Rapport voor de Nederlandse Ambassade te Paramaribo.
- Molendijk, M. & K.M. Boven, 1994  
‘Het leven van de inheemse vrouw in het Surinaamse binnenland.’ Paramaribo, *SWI-Forum voor Wetenschap en Cultuur* 10/2 & 11/1: 9-21.
- Molendijk, M. & K.M. Boven, 1995  
‘Arowakse, Caraïbse en Wayana vrouwen in het Surinaamse binnenland; Een onderzoek naar de dagelijkse activiteiten, rollen, posities, belangen en toekomstverwachtingen.’ Universiteit van Amsterdam (Instituut voor Sociale Geografie)/ Paramaribo (Leo Victor): Reeks *Surinaamse Verkenningen*.
- Molendijk-Dijk, E.F. & M.A. Smulders, 1992  
*Indianen in Zeeuwse bronnen; Brieven over Indianen in Suriname tijdens het Zeeuwse bewind gedurende de periode 1667-1682* (transcriptie). Paramaribo: Stichting 12 oktober.
- Morgado, P., 1994  
‘O Pluralismo Médico Wayana-Aparai; A intersecção entre a tradição local e a global.’ *Cadernos de Campo, São Paulo*, pp 441-469.
- Morgado, P., 1999  
‘O sentido das Missões entre os Wayana e Aparai do Paru.’ In R. Wright (ed.) *Transformando os Deuses – os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editoria da Unicamp, Campinas, pp. 217-254.
- Morgado, P. & E. Camargo, 1993  
Wayana e Aparai ; Etnias caribe do Paru de Leste. Manuscript. São Paulo/Paris.
- Morgado, P. & E. Camargo, 1997  
Wayana e Aparai ; Etnias caribe do Paru de Leste. Manuscript. São Paulo/Paris.
- Morgado, P., E. Camargo & G.C. Barbosa, 1996  
‘População Wayana-Aparai nas areas do p.i. Tumucumaque e a.i. Paru de Leste.’ NHII-FFLCH da USP.
- Mutuyama, 1991  
‘Verworpenen van de Nieuwe Wereld, 1492-1992.’ Surinaams tijdschrift voor cultuur en geschiedenis. *Sranan Buku* 2(3).
- MZS (Medische Zending Suriname), 1971  
Manuscript. Paramaribo.
- Navet, E., 1985  
‘Les Emerillon.’ *Ethnies; Droits de l’homme et peuples autochtones* 1 (1/2): 18-19.
- Nederlands Committee, International Union for the Conservation of Nature (IUCN), 1999  
‘The Guiana Shield Initiative; A new, Multi-Level Approach for the Ecologically and Financially Sustainable Management of a Unique Region in the World.’ In: P. van Dijk (ed.), *Suriname en het Guiana Shield Initiative; Naar een duurzaam ontwikkelingsmodel voor het regenwoud*. Amsterdam: CEDLA reader, pp. 1-29.
- Nie, M. van, 1993  
‘Voordat er *piyais* waren; Toen de sjamanen nog *aliliman* heetten en toen er nog geen tabak was.’ *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 12 (2): 227-239.
- Nimuendaju, C., 1944  
*Mapa Etno-Histórico do Brasil e regioes adjacentes*. Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- Oemari (Stichting), 1985  
*Atamygano Warery; Pyjai liederen*. Paramaribo.
- Olsder, K., 2004  
*Sustainable Ecotourism in the Guiana Shield Region; A Working Document for the Guiana Shield Initiative*. Amsterdam: IUCN & Guyana Shield Initiative.



- Oostindie, G.J., 1998  
*Het paradijs overzee; De 'Nederlandse' Caraïben en Nederland.* Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Oostindie, G.J. (ed.), 1996  
*Ethnicity in the Caribbean; Essays in Honor of Harry Hoetink.* Hong Kong: Macmillan Caribbean.
- Oostindie G.J. & I.A.J. Klinkers, 2001  
*Knellende Koninkrijksbanden; Het Nederlandse dekolonisatiebeleid in de Caraïben, 1940-2000.* Deel II. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Organisatie van Amerikaanse Staten (OAS) & Vereniging van Inheemse Dorpshoofden Suriname (VIDS), 1995  
 Enige richtlijnen voor de opvolging van het traditioneel gezag in Inheemse gemeenschappen. Rapport, Paramaribo.
- Organisatie van Inheemsen in Suriname, 1999  
 Workshop Landrights and Establishment of the indigenous University Amazonica. Manuscript, Paramaribo.
- Overing, J., 1984  
 "‘Today I Shall Call him Mummy’; Multiple Worlds and Classificatory Confusion.’ In: J. Overing (ed.), *Reason and Morality. ASA monographs 24.* London/New York: Tavistock Publications.
- Overing, J., 1986  
 ‘Men Control Women? The “Catch 22” in the Analysis of Gender.’ *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2): 135-156.
- Overing, J., 1990  
 ‘The Shaman As a Maker of Worlds; Nelson Godman in the Amazon.’ *Man, New Series* 25 (4): 602-619.
- Overing, J., 1996  
 In Praise of the Everyday; Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community. Inaugurele rede, Department of Social Anthropology, University of St. Andrews.
- Pakosi, A.R.M., 2005  
 ‘De Marrons van Suriname.’ *SIBOGA* 15 (1).
- Pansters, W. (ed.), 1992  
*Amazonia; Ecology and Sustainable Development.* Utrecht: ISOR.
- Patris, J.B., 1767  
*Relation abrégée d’un voyage fait dans l’intérieur de la Guyane Française en remontant l’Oyapock.* Paris.
- Penard, F.P. & A.P. Penard, 1907-1908  
*De Menschetende Aanbidders der Zonneslang.* Drie delen. Paramaribo: H.B. Heyde.
- Persoon, G.A., 1994  
*Vluchten of veranderen; Processen van verandering en ontwikkeling bij tribale groepen in Indonesië.* RijksUniversiteit Leiden.
- Peterson, G.D. & M. Heemskerk, 2001  
 ‘Deforestation and Forest Regeneration Following Small-Scale Gold Mining in the Amazon; The Case of Suriname.’ *Environmental Conservation* 28 (2): 117-126.
- Petitjean R.H., 1989  
*50 sites de montagnes en Guyane Française.* Proceedings of the 12th Congress of the International Association of Caribbean Archeology, pp. 241-259.
- Picchi, D., 2000  
*The Bakairi Indians of Brazil. Politics, Ecology and Change.* Illinois: Waveland Press.
- Pinton, F., 2003  
 Traditional Knowledge and Areas of Biodiversity in Brazilian Amazonia. Paper, Unesco.
- Plotkin, M.J., 1993  
*Tales of a Shaman’s Apprentice; An Ethnobotanist Searches for New Medicines in the Amazon Rain Forest.* Harmondsworth: Penguin Books.

- Plotkin, M.J & L. Cherry, 1998  
*The Shaman's Apprentice; A Tale of the Amazon Rain Forest*. Mexico; Gulliver Green Book.
- Polak, J.A., 1908  
*Historisch overzicht van de goudindustrie in Suriname*. Den Haag: Nijhoff.
- Polimé, T.S. & H.U.E. Thoden van Velzen, 1988  
*Vluchtelingen, opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988*. Bronnen voor de studie van Afro-Surinaamse Samenlevingen, deel 13. Utrecht, Instituut voor Culturele Antropologie.
- Posey, D.A., 1976  
 'Entomological Considerations in Southeastern Aboriginal Demography.' *Ethnohistory* 23 (2): 147-160
- Posey, D.A., 1984a  
 'A Preliminary Report on Diversified Management of Tropical Forest by the Kayapó Indians of Brazil.' *Advances in Economic Botany* 1: 112-127.
- Posey, D.A., 1984b  
 'Hierarchy and Utility in a Folk Biological Taxonomic System; Patterns in Classification of Arthropods by the Kayapo Indians of Brazil.' *Ethnobiology* 4 (2): 123-139.
- Posey, D.A., 1985  
 'Indigenous Management of Tropical Forest Ecosystems; The Case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon.' *Agroforestry Systems* 3(2):139-158.
- Posey, D.A., 2002  
*Kayapó Ethnoecology and Culture*. Routledge Harwood Anthropology (K. Plenderleith ed.).
- Posey, D.A. & W. Balee (eds.), 1989  
*Resource Management in Amazonia; Indigenous and Folk Strategies*. *Advances in Economic Botany* 7.
- Price, R., 1983  
*First Time; The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Price, R., 1995  
 'Executing Ethnicity; The Killings in Suriname.' *Cultural Anthropology* 10 (4): 437-471.
- Price, S., 1984  
*Co-wives and Calabashes*. University of Michigan Press.
- Price R. & S., 1992  
*Equatoria*. New York: Routledge.
- Putten, A. van, 1990  
 'De Lawa-Spoorweg; Een voortijdige poging tot industrialisatie.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 9 (1): 57-74.
- Putten, L. & M. Molendijk, 1993  
*Wonebory/da-dogotua; Inheemse culturen van Suriname*. Paramaribo: Stichting Surinaams Museum.
- Quik-Stregels, M.P.A, 2000  
 Kwik en kleinschalige goudwinning in Suriname. Verslag van de workshop kwik en kleinschalige goudwinning. Paramaribo: Anton de Kom Universiteit van Suriname, Centrum voor milieuonderzoek & WWF.
- Raffles, H., 2002  
*In Amazonia; A Natural History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Raleigh, W. Sir, 1596  
 The Discoverie of the Large, Rich and Bevvtifil Emphyre of Guviana.
- Rapport N. & J. Overing, 2000  
*Social and Cultural Anthropology; The Key Concepts*. Londen/New York: Routledge.
- Rauschert, M. I., 1967  
 'Materialen zur geistigen Kultur des ostkaraibischen indianerstämme.' *Anthropos* 62, pp. 165-206.

- Rauschert, M. I., 1982  
Die Krankenbehandlung bei den Aparai-Wajana Indianer. *Ethnologia Americana*, 18 /4 , 102.
- Rauschert, M. I., 1994  
Zauberer, Heiler und Ärzte; Traditionelle und moderne krankenbehandlung bei den Aparai-Wajana Indianen. Manuscript. Bonn.
- Rauschert, M. I., 1997-1998  
‘Der lange weg der Aparai-Wajana; Eine Landkarte und ein Atlas als Einstiegshilfen für den Geschichtsunterricht in Indianerschulen.’ *Bulletin of the International Committee on urgent anthropological and ethnological research* 39. Unesco.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971  
*Amazonian Cosmos; The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1975  
*The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1976  
‘Desana Curing Spells; An Analysis of Some Shamanistic Metaphors.’ *Journal of Latin American Lore*, 2(2): 157-219.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1978  
*Beyond the Milky Way; Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. UCLA Latin American Studies, Volume 42. Los Angeles.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1978  
‘Desana Animal Categories; Food Restrictions and the Concept of Color Energies.’ *Journal of Latin American Lore* 4 (2): 243-291.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1985  
‘Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon.’ In: G. Urton (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Utah, University of Utah Press, pp. 107-143.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1986  
‘A Hunter’s Tale from the Colombian Northwest Amazon.’ *Journal of Latin American Lore* 12 (1): 65-74.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1996  
*The Forest Within; The Worldview of the Tukano Amazonian Indians*. Themis Books.
- Reinders, M., 1997  
Cassava and Gold. Beggars, Suppliers and Clients in Kariako, a Carib village along the Barama river, Guyana. Paper for the 49th Congress of Americanists. Quito, Ecuador.
- Reinders, M., 2000  
Carib Heartland or Carib Squatters; Can Carib Livelihoods in a Gold-Mining Frontier Environment have a Future? Niet-gepubliceerd manuscript, Universiteit van Utrecht.
- Rival, L.M., 2001  
‘Seed and Clone: The Symbolic and Social Significance of Bitter Manioc Cultivation.’ In: L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 57-81.
- Rival, L.M. & N.L. Whitehead , 2001  
‘Forty Years of Amazonian Anthropology: The contribution of Peter Rivière.’ In: L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-19.
- Rivière, H., 1994  
‘Les Instruments de musique des indiens Wayana du Litani (Surinam, Guyane Francaise).’ *Anthropos* 89: 51-60.
- Rivière, P., 1963  
An Ethnographic Survey of the Indians of the Divide of the Guianese and Amazonian River Systems. Dissertatie, University of Oxford.

- Rivière, P., 1966  
 'A Policy for the Trio Indians of Surinam.' *Nieuwe West Indische Gids* 45 (2-3): 95-120.
- Rivière, P., 1969  
*Marriage among the Trio; A Principle of Social Organisation*. Oxford: Clarendon Press.
- Rivière, P., 1970  
 'Factions and Exclusions in Two South American Village Systems.' In: M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. ASA Monographs, no. 9. London: Tavistock, pp. 245-256.
- Rivière, P., 1984  
*Individual and Society in Guiana; A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. New York: Cambridge University Press.
- Rivière, P., 1987  
 'Of Women, Men and Manioc.' In: H.O. Skar & F. Salomon (eds.), *Natives and Neighbours in South America*. *Etnologiska Studier* 38. Gothenburg Ethnographic Museum, pp. 179-201.
- Rivière, P., 1994  
 'WYSINWYG in Amazonia.' *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25(3): 225-262.
- Rivière, P., 1995  
 'Ambiguous Environments.' *Proceedings of the 48th International Congress of Americanists*, Stockholm. Threatened peoples and environments in the Americas (M. Morner & M. Rosendahl ed.).
- Rivière, P., 1995  
 'Houses, Places and People; Community and Continuity in Guiana.' In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (ed.), *About the House; Levi-Strauss and Beyond*. New York: Cambridge University Press., pp. 189-205.
- Roessingh, C., 1998  
*De Belizaanse Garifuna; De contouren van een etnische gemeenschap in Midden-Amerika*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Roopnaraine, T., 1995  
 'Shout on the Border; Minerals, Social Tension and the Frontier.' *Journal of Archeology and Anthropology* 10: 36-42.
- Roopnaraine, T., 2002  
 'Wounding Guyana; Gold Mining and Environmental Degradation.' *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 73: 83-91.
- Roth, W.E., 1974 (1924-1929)  
 'Trade and Barter Among the Guiana Indians.' In: P.J. Lyons (ed.), *Native South Americans; Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little Brown and Company, pp. 159-165.
- Ruijter, A. de, 1979  
*Een speurtocht naar het denken; Een inleiding tot het structuralisme van Claude Lévi-Strauss* (Terreinverkenningen in de Culturele Antropologie). Assen: Van Gorcum.
- Rutgers, W., 1993  
 'De Indiaan in Albert Helman.' *OSO, Tijdschrift vor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 12 (2): 161-167.
- Samsam, 1993  
 Kawem Hakan, het hoge dorp. In: *Samsam*, no.3 'Suriname', pp. 18-23.
- Sausse, A., 1951  
*Populations Primitives du Maroni (Guyane Française)*. Paris: Institut Géographique National.
- Schmidt, B., 2006  
*Innocence Abroad; The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670*. New York: Cambridge University Press.
- Schmidt, L. & G. Stahel, 1942  
 'Verslag van drie Reizen naar de Bovenlandsche Indianen.' *Bulletin* 58, *Departement Landbouw proefstation*, Paramaribo.

- Schmink M. & C. H. Wood (eds.), 1984  
*Frontier expansion in Amazônia*. Gainesville: University of Florida Press.
- Schoen, I. & D., 1966  
 Wayana/English Medical Dictionary and Phrase Book; Prepared for Medische Zending and the West Indies Mission.
- Schoen, I. & D., 1979a  
*Helë kan pampilan; Kan nimoipotom ihjan*. Florida: Coral Gables. World Team.
- Schoen, I. & D., 1979b  
 I Will Build my Church. Florida: Door to Life Mission/West Indies Mission.
- Schoen, I. & D., 1981  
*Tulakanem pampilam; Wegwijs in het Wayana*. Paramaribo: SIL.
- Schoepf, D., 1971  
 'Essai sur la plumasserie des Indiens Kayapo, Wayana et Urubu, Brésil.' *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève* 14: 15-68.
- Schoepf, D., 1972  
 'Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil.' *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève* 15: 33-64.
- Schoepf, D., 1976  
 'Le japu faiseur de perles: un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil.' *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève* 19: 55-82.
- Schoepf, D., 1979  
*La marmite Wayana; Cuisine et société d'une tribu amazonienne*. Genève: Musée d'Ethnographie.
- Schoepf, D., 1985  
 'Pourquoi la plume? Ordre, esthétique et identité dans les cultures amérindiennes.' In: (D. Schoepf ed.) *L'art de la plume Brésil*. Genève/Paris: Musée d'Ethnographie / Museum National d'Histoire Naturelle, pp. 19-29.
- Schoepf, D., 1987  
 'Le récit de la création chez les Wayana-Aparai du Brésil.' *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève* 29: 113-138.
- Schoepf, D., 1994  
 'Une étrange massue pour affronter les Wayapi ou les avatars de la technologie chez les Wayana de la région Brésil-Guyane.' *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 57-58, 1993-1994: 69-88.
- Schoepf, D., 1998  
 Le domaine des colibris; Accueil et hospitalité chez les Wayana (Région des Guyanas). *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1): 99-120.
- Scholtens, B., 1992  
*Bosnegers en overheid in Suriname; De ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992*. Paramaribo: MINOV.
- Schomburgk, R.H., 1845  
 'Journal of an Expedition from Pirara to the Upper Corentijne, and From Thence to Demerara.' *Journal of the Royal Geographical Society of London* 15: 1-104.
- Seeger, A., 1981  
*Nature and Society in Central Brazil; The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- Slicher van Bath, B.H., 1992  
*Indianen en Spanjaarden; Een ontmoeting tussen twee werelden, Latijns Amerika 1500-1800*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Speiser, F., 1926  
*Im Döster des brasilianischen Urwalds*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

- Staats, S. K., 1996  
 'Fighting in a Different Way; Indigenous Resistance through the Alleluia Religion of Guyana.'  
 In: J.D. Hill (ed.), *History, Power, and Identity; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*.  
 Iowa City: University of Iowa Press, pp. 161-179.
- Starr, C.K. & M.E. Bozzoli de Willie, 1990  
 'Social Wasps among the Bribri of Costa Rica.' In: W.L. Overall (ed.), *Ethnobiology; Implications and Applications*. Part B. Ethnzoology. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi.
- Steward, J. (ed.), 1946-1950  
*Handbook of South American Indians*. Deel 3. Washington.
- Stichting Planbureau Suriname, 1988  
*Suriname Planatlas*. Washington D.C.
- Stipriaan, A. van, 1993  
*Surinaams Contrast; Roofbouw en overleven in een Caraïbische plantage-economie, 1750-1863*. Leiden: KITLV Press.
- Stølen, K.A., 2004  
 'The Reconstruction of Community and Identity among Guatemalan Returnees.' *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 77: 3-25.
- Strobel, M.B., 1989  
 'At Home with a Prospector in French Guiana; A Sketch.' *New West Indian Guide / Nieuwe West Indische Gids* 63 (3/4): 223-236.
- Tacoma, J., 1963  
 American Indians from Suriname; A Physical Anthropological Study. Dissertatie, Universiteit Utrecht.
- Taussig, M.T., 1980  
*Shamanism, Colonialism and the Wild Man; A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M.T., 1987  
*The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Terborg J. & K.M. Boven, 1999  
 Factors Influencing Sexual Behaviour and Sexually Transmitted Diseases Among Populations in the Hinterland of Suriname. Paramaribo. Studie in opdracht van de Medische Zending van Suriname / Europese Unie.
- Terpstra, W.J., 1972  
 Intestinal Parasites in Amerindians of the Interior of Surinam. Dissertatie, Universiteit Leiden.
- Teunissen, P.A. et al, 1999  
 Gids voor het Stuwmeer gebied en Tonka eiland. Paramaribo: Amazon Conservation Team.
- Teunissen, P. & D. Noordam & K.M. Boven & J. Nieuwendam & K. Janki, 2001  
 Management plan boven-Coesewijne Nature Reserve in Suriname, 2001-2005. Paramaribo: WWF.
- Tony, C., 1842  
 'Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane chez les Indiens Roucouyennes.' *Essais et notices pour servir a l'histoire ancienne de l'Amérique*. Paris.
- Traa, A. van, 1946  
*Suriname 1900-1940*. Deventer: W. van Hoeve.
- Tractatenblad van het Koninkrijk der Nederlanden, 1992  
 nr. 3, p. 4. Artikel 3.
- Theije, M. de, 2005  
 Insecurity Prospers; The Lives of Brazilian Migrants in Suriname. Paper Presented at the Anthropology of Human Security, Amsterdam.
- Theije, M. de, 2006  
 'Transnationalism in Surinam; Brazilian Migrants in Paramaribo.' In: R. Gowricharn (ed.), *Caribbean Transnationalism; Migration, Socialization, and Social Cohesion*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Thoden van Velzen, H.U.E., 2003  
 'Een koloniaal drama; De grote staking van de Marron vrachtvaarders, 1921.' *Bronnen voor de studie van Suriname. Deel 23.* Amsterdam, Rozenberg Publishers.
- Thoden van Velzen, H.U.E., 2005  
 'De rol van de goden bij de Binnenlandse Oorlog.' *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 25 (1): 114-131.
- Thompson, A.O., 1991  
 'Amerindian-European Relations in Dutch Guyana.' In: H. Beckles & V. Shepherd (eds.), *Caribbean Slave Society and Economy. A Student Reader.* Kingston: IRP ; London : James Currey, pp. 13-27.
- Tucajana Amazonas, 1989  
*Informatiepakket.* Paramaribo.
- Turner, F.J., 1893  
*The Frontier in American History.*
- Unifem/Unicef, 2000  
*Participatory Assessment of the District of Brokopondo in Suriname; Using the Sustainable Livelihoods Approach to Plan.* Paramaribo.
- Upper Mazaruni Amerindian District Council, Amerindian Peoples Association of Guyana & Forest Peoples Programme, 2000  
 Indigenous Peoples, Land Rights and Mining in the upper Mazaruni. Rapport, Global Law Association, Nijmegen.
- Vaalburg, K., 1982  
*Etî pêh kutatëo, wame kuweitopkome?* Paramaribo.
- Veiga, M.M., 1997  
*Artisanal Gold Mining Activities in Suriname.* Report United Nations Industrial Development Organization. Vancouver: University of British Columbia.
- Verdrag Akkoord tussen Surinaamse regering, Jungle Commando en Tucajana Amazonas, 1992
- Vernooij, J., 1989  
*Indianen en Kerken in Suriname; Identiteit en autonomie in het binnenland.* Paramaribo: Stichting Wetenschappelijke Informatie.
- Vernooij, J., 1992  
*Powaka, woonplaats van Lokonon.* Paramaribo: 75 jaar St. Wilhelmusschool.
- Vernooij, J., 1995  
*Recht voor een, recht voor allen. Grondenrechten in Suriname.* Paramaribo: Stichting Wetenschappelijke Informatie.
- Versteeg, A.H., 1980  
 'Archeologisch onderzoek te Kwamalasamutu (Zuid-Suriname).' *Mededelingen Surinaams Museum* 30: 22-46.
- Versteeg, A.H., 2003  
*Suriname Before Columbus.* Libri Musei Surinamensis 1. Paramaribo: Stichting Surinaams Museum.
- Versteeg, A.H. & F.C. Bubberman, 1992  
 'Suriname Before Columbus.' *Mededelingen Surinaams Museum* no. 49A. Paramaribo: Stichting Surinaams Museum.
- Versteeg, A.H. & S. Rostain, 1999  
 'A Hafted Amerindian Stone Axe Recovered from the Suriname River.'  
<http://www.caribbeanarcheologie.net/guianas/bijl.htm>.
- Verwilghen, A., 1998  
 'Quel avenir pour l'agriculture itinérante en pays amérindien Wayana? Rôle et évolution de l'agriculture de défriche brûlis au sein du système d'activités Guyane Française, Haut Maroni.'  
 In: *Résumés des Mémoires de stage des étudiants du Centre National d'Etudes Agronomiques des Régions Chaudes (CNEARC),* No. 15.

- Veth, B., 1991  
 ‘Kinderen van de maniok; De betekenis van *Manihot esculenta* voor de Wayana Indianen in Suriname en Frans Guyana.’ In: E. Hitters & W. de Vols (ed.), *Promotieonderzoek aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen*, jaargroep 1991, Universiteit Utrecht. Utrecht: ISOR.
- Veth, B., 1994  
 Amerindians, Initiation and Spirits; Changing Culture among the Wayana Amerindians of Surinam and French Guiana. Paper presentatie CEDLA Workshop/CERES Summerschool, Amsterdam.
- Veth, B., 1999  
 ‘Kids and Crops; The Concept of Fertility among the Wayana Indians in the Guyana Amazon.’ *Latin American Indian Literatures Journal* 15 (1): 1-21.
- Veth, B. & M. Reinders, 1995  
 ‘Planten zijn als mensen. Genezen met medicinale planten bij de Warao en Wayana Indianen in de Guiana’s.’ *Indigo, Tijdschrift over Inheemse volken*. Apotheek ‘Het Regenwoud’ (5): 4-7.
- Vidal, S.M., 1999  
 ‘Amerindian Groups of Northwest Amazonia; Their Regional System of Political-Religious Hierarchies.’ *Anthropos* 94: 515-528.
- Villiers, M. de, 1920  
 ‘Journal inédit de Voyage du Sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Jari 1728-1729.’ *Journal de la Societe des Americanistes* 12: 115-126.
- Viveiros de Castro, E., 1992  
*From the Enemy’s Point of View; Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E., 1996  
 ‘Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology.’ *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
- Viveiros de Castro, E., 1998  
 ‘Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.’ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.
- Volker, G., 1998  
 De Surinaamse Burgeroorlog, 1986-1992. *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 17 (2): 157-168.
- Vries A. de, ± 1960  
 Panokko en zijn vrienden (1); Panokko en de wildernis (2); Panokko en de witte mensen (3). Drie delen uit de serie: *Kinderen van het oerwoud*. Nijkerk: G.F. Callenbach.
- Vries, E. de, 2005  
*Suriname na de Binnenlandse Oorlog*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Vries Robbé, E. de, 2004  
 Onverantwoord ondernemen; Een economisch-antropologische analyse van de informele, illegale en criminele economie van Suriname. Doctoraalscriptie, Universiteit van Utrecht.
- Vries Robbé, E. de, 2005  
 ‘Goud en drugs in Suriname.’ *OSO, Tijdschrift voor Surinamistiek* 24 (2): 303-323.
- Wekker, J.B., 1976  
 ‘Surinaamse toponiemen.’ *Mededelingen Surinaams Museum no. 19 & 20*. Paramaribo.
- Wekker, J.B., 1978  
 ‘De geschiedenis van onze grens.’ *Mededelingen Surinaams Museum no. 23 & 24*. Paramaribo.
- Wekker, J. & M. Molendijk & J. Vernooij, 1992  
*De eerste volken van Suriname*. Paramaribo: Stichting 12 oktober 1992.
- Wekker, J. 1993  
 ‘Indianen en pacificatie.’ *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis* 12 (2): 188-198.
- Wentholt, A. (ed.), 2003  
*In kaart gebracht met kapmes en kompas met het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap op expeditie tussen 1873 en 1960*. Utrecht: ABP/K.N.A.G.



- Whitehead, N.L., 1984  
 'Carib Cannibalism; The Historical Evidence.' *Journal de Société des Américanistes* 70: 69-88.
- Whitehead, N.L., 1988  
*Lords of the Tiger Spirit; A History of Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820.*  
 Dordrecht: Foris Publications.
- Whitehead, N.L., 1991  
 'The Transformation of Native Surinam, 1499-1681.' (draft 'Indianen van Suriname', ed. P. Kloos).
- Whitehead, N.L., 1992  
 'Tribes Make States and States make Tribes; Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. In: R.B. Ferguson & N.L. Whitehead (ed.), *War in the Tribal Zone*. Santa Fe/Oxford: School of American Research Press/James Currey, pp. 127-150.
- Whitehead, N.L., 1993  
 'Recent Research on the Native History of Amazonia and Guyana.' *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 495-506.
- Whitehead, N.L. (ed.), 1995  
*Wolves from the Sea; Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. KITLV, Caribbean Series 14. Leiden: KITLV Press.
- Whitehead, N.L., 1996  
 'Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Suriname, 1499-1681.' In: J.D. Hill (ed.), *History, Power, and Identity; Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 20-36.
- Whitehead, N.L., 1998  
 Who is Carib? What is Carib Society? *Ethnology, Ethnicity and History*. Paper for the Workshop on Carib Studies. Georgetown, Guyana.
- Whitehead, N.L., 2001  
 Kainamà; Shamanism and Ritual Death in the Pakaraima Mountains, Guyana. In: L. Rival & N.L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material; The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 235-247.
- Wilbert, J., 1986  
 'Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism.' In: E. Magaña & P. Mason (eds.), *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA, pp. 427-459.
- Wilson, E.O., 1971  
*The Insect Societies*. Massachusetts/Londen: Harvard University Press/Belknap Press.
- Wilson, W.M., 1997  
 Why Bitter Cassava? Productivity and Perception of Cassava in a Tukanoan Indian Settlement in the Northwest Amazon. Dissertatie, Universiteit van Colorado.
- Woerlee J. M., 1987  
 'Maraké, initiatie bij Wajana Indianen.' In: P. van Dongen, Th. Leyenaar en K Vos (eds.), *De Jaargetijden van de mens*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, pp. 37-43.
- Woersem, B. van & K.M. Boven & W. Ramautarsing & U. Sno, 2000  
 Fonds Ontwikkeling Binnenland Suriname; rapport van de Evaluatiemissie. Paramaribo, Nederlandse ambassade.
- Wolbers, J., 1861  
*Geschiedenis van Suriname*. Amsterdam. H. de Hoogh.
- Wolf, E.R., 1982  
*Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, R.M., 2005  
*História indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. São Paulo.
- Ypey, F.M., 1996  
 Indiaans Suriname. Doctoraalscriptie. Archeologie van Indiaans Amerika..
- Zevenbergen, W. & M.C., 1992  
 Discussienota Ontwikkeling Binnenland Suriname. Missierapport. Arnhem: Development Perspectives.

Ziel, van der K., 1997

Hoe kwam het Woord woord dichtbij. Utrecht: Doctoraalscriptie theologie.

Zoomers, A., 1999

*Linking Livelihood Strategies to Development; Experiences from the Bolivian Andes.*  
Amsterdam: KIT Publishers/CEDLA.

Zwart, E., 1981

Mogelijkheden en onmogelijkheden voor de ontwikkeling van de Bovenlandse Indianen in Suriname. Paramaribo, Manuscript voor de Medische Zending van Suriname.

### **Geraadpleegde websites:**

[www.amazonteam.org](http://www.amazonteam.org)

[www.wwfguianas.org/ecoreg\\_tepuis.htm](http://www.wwfguianas.org/ecoreg_tepuis.htm)

[www.wwfguianas.org](http://www.wwfguianas.org)

<http://guyane.lesverts.fr/>

[www.dwt.net](http://www.dwt.net)

[www.coica.org](http://www.coica.org)

<http://www.suriname.nu/niba0/niba0.php>

<http://www.iwgia.org/graphics/Synkron->

[Library/Documents/publications/Downloadpublications/IndigenousWorld/IW%202006/IW2006%28573pages%29.pdf](http://www.iwgia.org/graphics/Synkron-Library/Documents/publications/Downloadpublications/IndigenousWorld/IW%202006/IW2006%28573pages%29.pdf)

<http://www.noticias.nl/inheems.php>

<http://ehpnet1.niehs.nih.gov/docs/2001/109p449-456frery/abstract.html>

<http://www.invs.sante.fr/presentations/contacts.html>

[\[global.org/modules.php?op=modload&name=News&file=index&catid=&topic=17\]\(http://www.fpcn-global.org/modules.php?op=modload&name=News&file=index&catid=&topic=17\)](http://www.fpcn-</a></p></div><div data-bbox=)

[www.wwfguianas.org/meet\\_the\\_team](http://www.wwfguianas.org/meet_the_team)

[www.readytexartgallery.com](http://www.readytexartgallery.com)

[www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)

<http://www.hartford-hwp.com/archives/41/322.htm>

<http://pandora-test.nla.gov.au/parchive/2001/Z2001-Feb-28/forests.org/cgi-bin/texis.ex>

<http://www.maroons-suriname.com/De%20Marrons%20uit%20Suriname.pdf>

[http://www.blada.com/chroniques/2005/560-Eputop,\\_un\\_marake\\_wayana.htm](http://www.blada.com/chroniques/2005/560-Eputop,_un_marake_wayana.htm)

<http://www.caribbeanarcheologie.net/guianas/bijl.htm>

## Dankwoord

Woorden van dank gaan allereerst naar de Wayana aan weerszijden van de Lawarivier in Zuidoost-Suriname. Mijn ontmoetingen met hen zijn de meest intense uit mijn leven. Ik dank de inwoners van de dorpen Antecume pata (ook wel bekend als Cognat), Kulumuli (Twënke), Maripahpan (Elahe), Taluwen (Epoja), Awalahpan, Esperance, Alawataimë eni (Sukia's kampje), Kumakahpan en van de voormalige dorpen Aloikë en Pileike. Tussen 1986 en 2000 verbleef ik voor korte of langere tijd in deze dorpen. Dank aan al degenen in wier huis ik mijn hangmat hebben mogen ophangen en die mij hebben uitgenodigd een maaltijd of een pan *kasiri* met hen te gebruiken.

Bovenal dank ik de mensen van Kawemhakan (Anapaikë), het dorp waar ik het langst heb gewoond en waar mijn relatie met de Wayana het meest intens en rijk is geweest. Zonder hun kenmerkende gastvrijheid, tolerantie, humor, nieuwsgierigheid, kennis en wijsheid, aspecten die het veldwerk voor mij zo bijzonder en waardevol maakten, zonder ook hun zorgzaamheid en waakzaamheid over mij – Wayana hebben mij verschillende keren letterlijk gered uit benarde situaties – was dit boek er nooit gekomen.

Hoewel ik alle Wayana wil danken die ik op mijn pad heb ontmoet en die mij met open geest tegemoettraden, noem ik enkele personen met name. Vanzelfsprekend als eerste 'mijn kompas in Wayanaland' Ipomadi Toko Pelenapin; zijn leven is door onze kennismaking net zo ingrijpend veranderd als dat van mijzelf. We hebben enige jaren als levenspartners doorgebracht en samen een dochter gekregen. Onze vriendschap koester ik.

De familie op Kawemhakan met wie ik zo verbonden ben geraakt, memoreer ik hier: Ulukuya (†), Bemba en hun dochter Malena, Mokolepka (†) en Usa, Misali en haar man Liu, met Susina en Kennet, Dosu en zijn vrouw Kuyala (†) en hun zoon Tex, Anataka en Nowa en hun gezinnen. Ik at met hen, sliep met hen onder één dak, baadde met hen in de rivier, reisde naar andere dorpen met hen, vierde verjaardagen met hen, we warmden ons samen aan het vuur en oogstten en schilden gezamenlijk vele cassaveknollen. Dankzij hun geduld en inspanningen leerden ik de basisprincipes van het leven als een Wayana kennen. Dank ook aan Wanëk, Sonja en Kulimën, allen kinderen van granman Anapaikë, die over mijn welzijn waakten. Voorts noem ik Kulapa (Carlo) Itoewaki, zijn dochter Melissa en vrouw Iliwa en zijn broers Kauwet en Lugard. Ook met hen heb ik vele uren samen doorgebracht. Ik herinner mij de warmte, de gesprekken en de goede zorgen. Ook Ikiné en Kesu werden vrienden met wie ik kon lachen en praten, en mijn gevoelens tot op zekere hoogte delen.

Op deze plaats memoreer ik ook mijn belangrijkste informanten over de verschillende jaren: de *pïyai* Pileike (†), Alupki, Akoi, Kuliempë, Moloko (†), Ewaho, Pidima en Tukanu. Voorts de verhalenvertellers Iliwa, Sintaman, Kalapaimë (†), Nalo (†), Aleyatani, Mokolepka (†) en de liedzangers kapitein Aputu en Antiki. En al de vrouwen, oud en jong, die hun levensgeschiedenis zo open met mij wilden deelden: Makalena, Kuyala (†), Malikaptë, Iliwa, Ulukaniu, Ahma, Miliwa, Kali, Anna en Sonja. Zodoende verschaften zij mij inzicht in hun persoonlijke herinneringen, emoties en verlangens.

Dank aan de vele tolken, onder wie Kulapa, Kesu, Ipomadi, Lugard en Ikiné, die mij in al die jaren bijstonden. Zij hebben zich veel moeite en geduld getroost om Wayanateksten en -begrippen uit te leggen via het begrippenkader van mijn gedachtewereld.

Ik noem ook het dorpsbestuur van Kawemhakan, dat gedurende mijn verblijf onder leiding stond van hoofdkapitein granman Anapaikë († in 2003) en kapitein Aputu. Maandenlang mocht ik van Anapaikës huis gebruikmaken. Ik heb goede herinneringen aan zijn vrolijke gemoed en het gemak en de vanzelfsprekendheid waarmee hij mij als ‘eigen’ opnam in zijn dorp en familie.

Een woord van dank gaat ook uit naar de inwoners van Apetina en Paloemeu aan de Tapanahoni- en Paloemeurivieren en van de Triodorpen Tëpu en Kwamalasamutu, aan de mensen in de Kari'nadorpen Galibi, Bigi Poika, en de Arowakdorpen Apoera en Wasjabo. Bezoeken aan deze dorpen stelden mij in staat een vergelijking te maken tussen andere Inheemse dorpen en de Wayanadorpen in het Lawagebied. Ook daar was de ontvangst gastvrij.

Naast de Wayana hebben vele anderen mij ondersteund en geïnspireerd, met name tijdens de periode na mijn verblijf in het veld en gedurende het schrijfproces. Dank aan al de vrienden, kennissen, bekenden, (ex-)collega's en familieleden die bleven vragen hoe het ‘met het proefschrift’ stond, ook al moeten ze wel eens gedacht hebben dat het er nooit van zou komen. Deze aanmoedigingen en belangstelling voor hetgeen ik vertelde en schreef, was onontbeerlijk bij de totstandkoming van het boek. In het bijzonder noem ik hier Ad de Bruijne; hij bleef vertrouwen in de goede afloop.

De afdeling Cultuurstudies van het ministerie van Onderwijs en Volksontwikkeling in Suriname (MINOV), en met name het hoofd van die afdeling, Hillary de Bruin, dank ik voor de geboden mogelijkheid om me in Suriname te wijden aan de Inheemse cultuur en geschiedenis en voor de ondersteuning tijdens het onderzoek en de eerste fase van het schrijfproces. Dank aan Eric Schelts (Samoe), aan Ikine en Tex met wie ik de laatste jaren, sinds mijn vertrek uit Suriname in februari 2001, nauw contact heb onderhouden. Zij waren het die mij op de hoogte hielden van de gebeurtenissen in het Wayanagebied.

Ik dank Gert Oostindie, mijn promotor, voor het in mij gestelde vertrouwen en de stimulans om het beste uit mijzelf te halen. Ik dank de Caraïbische afdeling van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) in Leiden en medewerkers voor de geboden faciliteiten gedurende een korte studieperiode in 1999-2000, alsook de vakgroep Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht, vanwege een studieperiode in 2000. Ik dank Marileen Reinders voor het feit dat ik in de twee perioden, toen ik zelf nog in Suriname woonde, een tijd in haar woning en op haar kamer op de universiteit in Utrecht mocht verblijven; en voor de inspirerende gesprekken en haar literatuursuggesties.

Ik dank mijn copromotor Wim Hoogbergen, die mij op energieke, praktische en enthousiasmerende wijze heeft geholpen orde te brengen in mijn onderzoeksdata en me aanmoedigde rustig door te schrijven. Dank ook aan Petra Nesselaar-Hofland van de vakgroep Culturele Antropologie in Utrecht, voor het aanbrengen van correcties in mijn manuscripten en voor de opmaak van mijn boek. Inge Klinkers dank ik voor het grondige redactiewerk.

Speciale dank gaat uit naar Eithne Carlin voor haar niet-aflatende enthousiaste aanmoedigingen om door te zetten, voor haar kritische opmerkingen en haar professionele adviezen. Britta Veth, Ellen-Rose Kambel, Marjo de Theije en Mathilde Molendijk dank ik voor het meelesen en leveren van feedback op concepthoofdstukken van dit boek. Ik dank Henk Lutchman voor het beschikbaar stellen van zijn fotomateriaal van het Lawagebied en Renzo Duin voor zijn professionele bewerking van enkele kaarten.

Frans Fontaine van het Koninklijk Instituut voor de Tropen en Laura van Broekhoven van het Museum voor Volkenkunde in Leiden dank ik voor het beschikbaar stellen van fotomateriaal van de Wayana.

Veel dank gaat ook uit naar de Stichting Instituut ter bevordering van de Surinamistiek (IBS) – en met name naar de voorzitter Peter Sanches - voor de geboden ondersteuning en de mogelijkheid mijn boek uit te laten komen als deel zesentwintig in de reeks ‘Bronnen voor de Studie van Suriname’, (BSS).

Op deze plaats wil ik ook wijlen Peter Kloos in herinnering brengen. Met hem voerde ik eind jaren tachtig en begin jaren negentig diverse interessante gesprekken over de Inheemsen van Suriname naar aanleiding van onze onderzoeken. Het was zijn wens mijn promotor te zijn. Helaas is hij te vroeg overleden.

Op deze plaats dank ik ook Fabiola Jara; mede dankzij haar inspirerende geest heeft mijn interesse voor Inheemse samenlevingen van Zuid-Amerika richting, inhoud en vorm gekregen en zijn de Wayana in 1986 op mijn pad gekomen. We voerden vele interessante discussies onder andere rond eerdere versies van mijn eerste hoofdstukken.

Ook mijn medestudenten Culturele Antropologie met wie ik gedeeltelijk samen veldwerk heb verricht, noem ik op deze plaats: Mirjam van Nie en Britta Veth. Ik hoop dat zij de Wayana, zoals zij zich hen herinneren, herkennen in dit boek.

Hoewel ik het grootste gedeelte van mijn onderzoek en het proefschrift zelf heb gefinancierd, ben ik dank verschuldigd aan enkele instanties en personen die mij met een geldelijke bijdrage hebben ondersteund. Ik noem allereerst mijn ouders voor de diverse overlevingspakketten gedurende mijn verblijf in Suriname en andere (financiële) tegemoetkomingen. Ik dank ‘de Vrije Vrouwe van Renswoude’ voor de bijdrage aan de financiering van mijn reis in 1986 en begin 1990, en de Stichting Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen en Ontwikkelingslanden (WOTRO) voor de reisbeurs Suriname-Nederland in 2000.

Tot slot dank ik op deze plaats mijn collega’s van de directie Westelijk Halfrond van het ministerie van Buitenlandse Zaken voor de ondersteuning en de aanmoedigingen gedurende de afgelopen vier jaren. Mijn (ex-)collega Caroline Poldermans dank ik voor de Engelse vertaling van de samenvatting.

De ondersteuning van Paul, Leana en Sebastiaan, elk op zijn of haar eigen manier, tijdens mijn regelmatige afwezigheid vanwege mijn reizen naar het Surinaamse binnenland, tijdens mijn vele aanvallen van stress en zenuwen en mijn ontoegankelijkheid tijdens het schrijven, heeft wezenlijk bijgedragen tot het volbrengen van mijn proefschrift. Dank voor het begrip, de geboden ruimte, de aanmoedigingen en de ondersteuning.

Het uitwerken van mijn onderzoeksdata tot een proefschrift was een taak die ik mijzelf, alweer enige tijd geleden, had opgelegd. Het schrijfproces is lang geweest – het onvermijdelijke gevolg van het schrijven van een proefschrift naast een drukke baan en een gezin – en heeft verschillende stadia doorlopen, variërend van vertwijfeling en uitputting tot extase. In alle fasen beseft ik echter hoe intens en waardevol het is om een denk- en levenswijze te leren kennen en begrijpen van een volk dat in zulke totaal andere omstandigheden verblijft als die waarin ikzelf ben opgegroeid. Hoe geweldig verrijkend het is om binnen een dergelijke gemeenschap hechte relaties op te bouwen en tot een vorm van wederzijds begrip en vertrouwen te komen. Ik hoop dat ik in staat ben met dit boek naast een bijdrage aan de kennisverwerving over de Wayana, de essentie van dat rijke besef over te dragen.

Karin Boven,  
Rotterdam 2006.



## Curriculum Vitae

Karin Maria Boven werd op 27 november 1963 geboren te Amsterdam.

Zij doorliep het VWO te Rotterdam, en begon in 1982 aan haar studie Culturele Antropologie in Utrecht, met als specialisaties 'Latijns-Amerika en het Caraïbisch Gebied' en 'Inheemse samenlevingen van Zuid-Amerika'. Van juni 1986 tot maart 1987 deed zij afstudeeronderzoek onder de Arowak in Suriname en onder de Wayana in het grensgebied van Suriname en Frans-Guyana.

Na haar afstuderen in 1988, gevolgd door een tijdelijke aanstelling bij het Koninklijk Instituut voor de Tropen in Amsterdam, vertrok zij in 1990 voor een tweede onderzoeksperiode van een half jaar bij de Wayana in Frans-Guyana. Vanwege de nadrukkelijk wens om verder onderzoek te verrichten onder de Wayana vertrok zij in medio 1991 wederom naar Suriname om daar uiteindelijk tot 2001 te verblijven. In de eerste plaats voor het verrichten van antropologisch onderzoek; tot eind 1993 verbleef zij bij de Wayana in het grensgebied van Suriname en Frans-Guyana. Tussendoor verrichtte zij werkzaamheden in het lokale onderwijs, en werkte zij mee aan de totstandkoming van exposities over de Wayana in musea in Nederland, Suriname en Frans-Guyana.

In de loop van 1994 trad zij in dienst van de afdeling Cultuurstudies van het ministerie van Onderwijs en volksontwikkeling in Suriname. Op die plaats werkte zij aan haar onderzoeksdata, publiceerde artikelen, verzorgde lezingen en begeleidde zij studenten.

Daarnaast was zij in de jaren negentig in Suriname als adviseur / deskundige actief op het gebied van rurale ontwikkeling, gender, gemeenschapsontwikkeling, binnenlands bestuur, hiv/aids preventie, management van natuurgebieden in opdracht van onder andere de FAO, UNICEF, EU en IDB en produceerde zij diverse rapporten.

Naar haar remigratie terug naar Nederland trad zij in maart 2001 in dienst van de Nuffic te Den Haag; eerst als programmamedewerker voor Tanzania op de afdeling Ontwikkelingssamenwerking, daarna als coördinator van de 'Indigenous Knowledge Unit'. In 2003 startte zij bij het ministerie van Buitenlandse Zaken te Den Haag als senior beleidsmedewerker voor Suriname.

In haar vrije tijd bleef zij betrokken bij de begeleiding van studenten die onderzoek in Suriname verrichtten en nam zij zitting in de redactieraad van het tijdschrift voor Surinamistiek *OSO*.

