HOOFDSTUK 2

SOCIALISATIE EN PARTICIPATIE IN DE SLAVENSAMENLEVINGEN

In december 1862 liet S. Limes, de directeur van plantage Schoonoord, zijn slaaf Sancousie in de boeien slaan. `Vergaande brutaliteit' was daarvoor de reden. Limes had zelfs soldaten van post Sommelsdijk laten halen, die Sancousie met een boot naar elders zouden brengen. Zover kwam het niet. Een aantal slaven maakte Sancousie weer los en terwijl zij triomfantelijk schreeuwden, namen zij hem mee naar de slavenwoningen. Nog meer soldaten arriveerden om de slaven tot rust te brengen, maar hierdoor werd de toestand alleen maar erger. De slaven schreeuwden opgewonden naar de militairen en bekogelden hen met stenen. Ten slotte liet luitenant Bechtold op de slaven schieten. Martha werd gedood en ook Eduard Barend overleed nadat hij zwaar gewond naar de stad was gebracht. Gerrit bevond zich in januari nog met ernstig letsel bij de arts.

Toen een zendeling hen over de opstand aansprak toonden de meesten berouw. Zij wisten niet hoe zij tot de daad waren gekomen, vertelden zij hem en enkelen meenden zelfs dat de duivel hen had geleid. Volgens de zendeling waren de gemoederen echter ook vóór de gebeurtenis al gespannen. Hoewel hij vond dat de directeur en de administrateur daarvan de schuld waren, sprak hij de slaven streng toe over hun gedrag.[1]

In een tweetal opzichten was de gebeurtenis op Schoonoord karakteristiek voor Suriname in de laatste decennia van de slavernij. In de eerste plaats laat het voorbeeld de disciplinerende invloed van de Herrnhutters zien, een belangrijke reden voor de planters om de plantagezending toe te laten in de negentiende eeuw. Hoewel de zendeling de beheerders van plantage Schoonoord van slecht beleid beschuldigde, sprak hij de slaven vermanend toe. Dit geval staat niet op zichzelf. Het kwam vaker voor dat de Herrnhutters onenigheden susten tussen eigenaren en opstandige slaven, meestal ten gunste van de eigenaren. Zij wisten opstanden de kop in te drukken en maanden rebellerende slaven tot rust.

In de tweede plaats, gaven de slaven van Schoonoord blijk van saamhorigheid en solidariteit door hun heftige reactie op de gevangenneming van Sancousie. De gecreoliseerde slavenmachten in de negentiende eeuw toonden een sterke verbondenheid met elkaar en met de plantages waar zij waren geboren. De Creolen — de in Suriname geboren slaven — waren opgegroeid en gesocialiseerd op de plantages, zij hadden er familieleden en bebouwden er hun kostgronden. Ook de Creoolse *winti-religie* versterkte de eenheid van de gemeenschappen.

In de *proto-peasant* these, die in de inleiding werd uiteengezet, worden de onafhankelijkheid en het zelfstandig functioneren van slaven in hun vrije uren

[1]RAU: Archief Evangelische Broedergemeente (EBGS) 373 25-2-1863; Zeegelaar 1871: 54-56.

benadrukt. Zowel sociale als economische factoren leidden volgens deze benadering tot het vrij autonome optreden van slaven en de vorming van slavengemeenschappen. In dit hoofdstuk wordt beargumenteerd dat de economische activiteiten van slaven veel sterker werden begrensd en bepaald door de slavernij dan de *proto-peasant* benadering suggereert. Het telen van gewassen op de kostgronden, de visvangst en de jacht waren weliswaar uitermate belangrijk voor slaven, maar de handel in de opbrengsten van die activiteiten was beperkt. Daarentegen wordt in dit hoofdstuk benadrukt dat de sociale dimensie cruciaal was in het leven van slaven. Creolisering en socialisatie leidden tot hechte slavensamenlevingen, waarin men op elkaars steun kon rekenen.

Zoals in iedere samenleving werden de verhoudingen in de slavensamenlevingen niet alleen bepaald door gevoelens van solidariteit, maar waren conflicten en spanningen evenzeer deel van het leven van slaven. De manier waarop individuele slaven zich van de rest probeerden te onderscheiden konden de goede verhoudingen parten spelen. Ook de invloed van het christendom op de Creoolse cultuur en samenleving kon wrijving opleveren. Beide situaties komen hieronder aan bod.

1. Afrikanen in een Creoolse wereld

Hoewel de slavenhandel in 1807 werd afgeschaft, continueerde de illegale handel de import van slaven nog bijna twintig jaar. Pas toen de registratie van de slavenmachten in 1826 werd verplicht, kon de handel definitief aan banden worden gelegd. De omvang van de illegale handel valt niet nauwkeurig vast te stellen, maar volgens Van Stipriaan (1993a: 341) werden er in het eerste kwart van de negentiende eeuw enkele tienduizenden Afrikanen het land ingevoerd. In het totaal werden er tussen 1668 en 1830 ongeveer 213.000 Afrikanen naar Suriname gebracht (Van Stipriaan 1993a: 341).

Het aandeel Afrikanen op de plantages ten opzichte van het aandeel Creolen daalde tussen het derde en laatste kwart van de achttiende eeuw van gemiddeld eenenzeventig procent naar tweeënvijftig procent. Van Stipriaan meent dat het aandeel Afrikanen op de Surinaamse plantages in de eerste decennia van de negentiende eeuw weer enigszins toenam (Van Stipriaan 1993a: 341). Na de definitieve beëindiging van de slavenhandel in 1826 werd het aandeel Afrikanen op de plantages steeds kleiner.[2] Toch waren er ook in de negentiende eeuw plantages waar de Afrikaanse slaven sterk waren vertegenwoordigd en er nog Afrikaanse talen klonken, zoals op de plantages De Twee-Kinderen en Geyersvlijt. Daar ontstond in 1832 een conflict, omdat de melkgevende koe van plantage Geyersvlijt door slaven van De Twee-Kinderen zou zijn geslacht. De dertien slaven die door de autoriteiten werden verhoord waren allemaal afkomstig uit Afrika. Een aantal van hen behoorde volgens het verslag tot de Abo,

[2]Slaven waren afkomstig uit een uitgestrekt gebied, ongeveer vanaf Senegal tot in Angola. Zij kwamen van vele verschillende volkeren. In Suriname werd een globaal onderscheid gemaakt tussen de Gangu's of Mandingo's (Windwardkust), Kumanti's of Koremantijnen (de Goudkust), Papa's en Abo's (de Slavenkust) en Luango (Loango-Angola) (Postma 1990: 120-125; Hoogbergen 1992: 11).

terwijl anderen tot de Loango en de Mende zouden hebben behoord.[3] De vijftienjarige Jupiter sprak de taal van de Abo, maar behoorde volgens het rapport niet tot die groep. Waartoe hij dan wel behoorde, werd helaas niet vermeld.[4]

Op De Twee-Kinderen en Geyersvlijt werden nog Afrikaanse talen gesproken, maar over het algemeen communiceerden slaven in het Creoolse *Sranan*. De basis voor de Creoolse taal en cultuur was gelegd door de eerste generaties Afrikaanse slaven in Suriname. Die cultuur had zich vervolgens steeds dieper geworteld in de slavensamenlevingen. Herskovits en Herskovits (1936 en 1937), pioniers in het onderzoek naar Afrikaans-Amerikaanse culturen, meenden dat de Afrikaanse afkomst duidelijk herkenbaar bleef in de Creoolse cultuur. Zij zagen West-Afrika als één cultureel gebied, waarin de culturen en samenlevingen in veel opzichten aan elkaar gelijk waren of op elkaar leken. Die overeenkomsten waren volgens hen herkenbaar in de organisatie van verwantschap, de wijze waarop het land werd bewerkt en regels ten aanzien van landbezit. In de moderne literatuur wordt West-Afrika niet meer als zo'n eenvormig gebied gezien. Volgens Mintz en Price (1992) vormden de Afrikanen die tot slaven werden gemaakt een heterogene `massa', zonder gemeenschappelijke instituties. De oude cultuur werd niet zonder meer naar de Nieuwe Wereld verplaatst; de Creoolse cultuur werd gevormd in en als reactie op de nieuwe omgeving. Toch zien ook Mintz en Price belangrijke overeenkomsten in de Westafrikaanse culturen, die herkenbaar zijn in de Creoolse cultuur. Die overeenkomsten komen volgens hen echter meer tot uitdrukking in waarden, in onderbewuste `grammaticale' principes, dan in specifieke sociaal-culturele vormen, zoals Herskovits en Herskovits meenden. Algemene vooronderstellingen over sociale relaties en het functioneren van het universum waren volgens Mintz en Price levensvatbaar op de plantages (Mintz & Price 1992: 7-22).[5]

Wat werd er in de eigentijdse literatuur en de bronnen geschreven over Afrikaanse slaven en wat was hun positie in de Creoolse slavensamenlevingen in de negentiende eeuw? Contemporaine auteurs schreven over de verschillen in `karaktereigenschappen' van de diverse etnische groeperingen, die zij in verband brachten met de bruikbaarheid

---

[3]De benamingen van de stammen en de plaats van afkomst werden niet duidelijk onderscheiden. De slaven die Abo's werden genoemd, waren afkomstig uit de Bakundugroep, stammen die ten noorden van de rivier de Sanaga woonden in het noordwesten van het huidige Kameroen, dicht bij de grens met Nigeria. Zij behoren tot de taalgroep van de West-Bantu's. Loango is een geografische aanduiding, waarmee de slaven werden bedoeld die ten zuiden van Kaap Lopez werden geroofd en werden verscheept vanuit de haven Loango in het gelijknamige koninkrijk. De Mende, die de Mandingo-cultuur bezitten, kwamen uit het Sierra-Leone-gebied, een streek die de huidige staten Sierra Leone, Liberia en Ivoorkust omvat (Hoogbergen 1992: 12).

[4]LS: HvJ criminele procedures 1832, tweede kwartaal. Zaak tegen de slaaf Pieter van de plantage Geyersvlijt.

[5]Volgens Thornton (1992: 183-205) hadden Afrikaanse cultuurelementen meer overlevingskansen dan Mintz en Price beweren. Wel meent Thornton dat de Afrikaans-Amerikaanse cultuur homogener werd dan de verschillende Afrikaanse culturen.

van de slaven voor de slavernij (Gallandat 1769: 19-20; Fermin 1770: 105-106; Hartsinck 1770: 918-922; Teenstra 1835: 179-182). Zoals Klein (1986: 146) aangaf, konden de planters in de praktijk weinig doen met hun voorkeur; het geringe aanbod gebood hen de slaven te nemen die zij konden krijgen.

De Herrnhutters schreven over de religies van de Afrikaanse slaven, al is die informatie weinig specifiek. In 1825 vermeldde een zendeling dat er gesloten religieuze genootschappen bestonden, die naar verschillende natiën waren vernoemd. De genootschappen hadden een onder hen vermaard man als voorzitter.[6] In hoeverre die genootschappen verschillende Afrikaanse religies vertegenwoordigden, is niet duidelijk. Er bestaat meer informatie over de overeenkomsten dan over de verschillen tussen de West-Afrikaanse godsdiensten. Mintz en Price (1992: 45) noemen de gemeenschappelijke opvattingen over causaliteit, het vermogen om door divinatie bepaalde zaken aan het licht te brengen, de actieve rol van de doden in het leven van de levenden, de ontvankelijkheid van veel goden voor menselijke acties en de relatie tussen sociaal conflict en ziekte of ongeluk. Die elementen bleven ook in de Afrikaans-Surinaamse *winti-religie* behouden.

Een minderheid van de slaven was islamitisch. De islamieten waren zonder uitzondering in Afrika geboren. Volgens een zendeling waren vooral slaven van de Sokko-natie islamitisch.[7] Ook Teenstra (1835: 181-182) meende dat slaven van de Sokko-natie het mohammedaanse geloof aanhingen. In 1835 sprak een zendeling in Paramaribo met een islamitische slaaf uit Senegal. De man had in zijn vaderland leren schrijven en had in Suriname vele geloofsartikelen die hij zich nog kon herinneren in een boek opgeschreven. Hij vertaalde die voor de zendelingen in het *Sranan* en vertelde over de strenge discipline die er in Senegal werd gehanteerd. Degenen die laks waren met het bezoeken van de moskee en de school kregen niet alleen een geldboete, maar werden ook lijfelijk bestraft. Een pelgrimstocht naar Mekka en Medina nam zeven jaar in beslag. Velen gingen ook naar Jeruzalem, maar menigeen keerde nimmer terug van de lange reis.[8] Verder schreven de Herrnhutters over een oude slaaf van de plantage De Vier-Hendrikken aan de Saramacca die zich niet tot het christendom wilde bekeren. Hij verklaarde niet nog eens gedoopt te kunnen worden, want hij was in Afrika al in Mohammeds naam gedoopt. Op de suikerplantage Burnside in Coronie had de zendeling A.H. Räthling meer succes, want hij bekeerde een Afrikaanse islamitische slaaf tot het christendom.[9] Op plantage Belwaarde leefde er volgens de zendeling J.G. Menze in 1859 een groep vrije Afrikanen, onder wie zich ook islamieten bevonden.[10] Niet alle islamieten bekeerden zich tot het christendom, maar evenmin leken zij in staat om hun geloof op een volgende generatie over te dragen. De verslagen van de Herrn-

---

[6] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1827: 908.

[7] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1830: 571. De Sokko kunnen gerekend worden tot het Mandingo cultuurgebied.

[8] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1837: 615.

[9] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 97; 1850: 590.

[10] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1861: 432.

hutters wijzen er niet op dat deze slaven een groep vormden, maar geven eerder de indruk dat zij religieus geïsoleerd waren. Dat gold overigens ook elders in het Caribisch gebied, waar het voor de islamitische slaven, die klein in aantal waren en verspreid over de plantages leefden, vrijwel onmogelijk was zich te verenigen en de islam te praktiseren. Volgens Bisnauth (1989: 38) werd het voortbestaan van de islam op de plantages verder bemoeilijkt door het ontbreken van de Koran en de imans die de slaven leiderschap moesten geven. Bovendien vielen de strenge voedselvoorschriften en de verplichte gebeden op gezette tijden moeilijk te verenigen met het leven van een slaaf op een plantage.

Ten slotte zouden er enkele katholiek gedoopte Afrikaanse slaven zijn geweest. Veel waren er dat niet, hoewel priester P.A. Wennekers meende dat katholieke Afrikanen geen uitzonderingen waren op de Surinaamse plantages. Hij was ervan overtuigd dat gedoopte Afrikanen op de kust van Afrika of op de Franse eilanden publiekelijk werden verkocht en onder andere naar de Surinaamse plantages werden gebracht. Een kapitein had hem verteld dat de door Portugezen gedoopte Afrikanen een gesneden kruis of kruisje op de borst of in de buurt daarvan hadden. Wennekers had dat zelf ook gezien. Bovendien waren zij herkenbaar doordat zij, de kleinsten uitgezonderd, een kruisteken maakten.[11] Bij zijn aankomst in Coronie in 1823 trof Wennekers een menigte Portugese slaven aan, van wie hij vermoedde dat zij allemaal waren gedoopt. Hij schreef daarover: `Er zijn hier eene menigte Portugeesche slaven, die uren ver te kerk komen, doch zeer onwetend zijn; twee hebben er reeds gebiecht'.[12]

Behalve over het geloof, geven de bronnen enige informatie over de bijzondere status van sommige Afrikanen in hun moederland. Posities en rangen van weleer golden echter niet meer in de nieuwe omgeving. Zoals Mintz en Price aangaven, droegen Afrikaanse slaven kennis en geloof mee, maar hun instituties konden zij onmogelijk naar de nieuwe wereld overbrengen. Zo werden er priesters en priesteressen vervoerd, maar geen priesterschap en tempels. Voor meegevoerde prinsen en prinsessen gold eveneens dat zij het hof en de monarchie achter moesten laten (Mintz & Price 1992: 18-19). De zendelingen verhaalden van Afrikanen die in hun vaderland een bijzondere positie genoten en claimden koningskinderen te zijn. Cornelia Petronella was bijvoorbeeld de dochter van een koning van de Akim. Op haar dertiende was zij gedurende een oorlog ontvoerd en aan de slavenhalers verkocht. In Suriname werd zij de vrouw van de blanke zoon van een planter en bleef dat tot zijn dood in 1799.[13]

---

[11]Bisdom Suriname (BS): M3. Ook in de archieven van de Herrnhutters zijn sporadisch verwijzingen naar katholiek gedoopte slaven te vinden. In 1847 schreef bijvoorbeeld een zendeling vanaf de plantage Good-Intent in Nickerie dat een katholiek gedoopte man en vrouw hem hadden verzocht hun zieke kind te dopen. Zij waren in Grenada gedoopt. De zendeling was daar enigszins door in verlegenheid gebracht, want kinderen wier moeder geen lid van de gemeente waren mochten eigenlijk niet gedoopt worden. Aangezien het kind nog maar kort te leven had besloot hij het verzoek desalniettemin in te willigen (RAU: EBGS 92, Ingekomen brieven bij het kerkbestuur van de zendingsposten, 1791-1895, van en aan diversen).

[12]BS: Parochie Coronie, *Kronijken der Katholieke kerk op Coronie*.

[13]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1821: 249-250.

Verder werd in 1832 een wegloper terechtgesteld die volgens zijn eigen zeggen de zoon was van een stamhoofd. `Mijn vader', zo vertelde hij, `bezat vele landerijen en regeerde over ons volk'. Hij zei drie jaar in Engeland te zijn geweest en zou ook daarna omgang met blanken hebben gehad die voor handel in zijn land waren. Vroeger droeg hij kleren en schoenen en las hij gedrukte en geschreven teksten.[14]

Voor de Afrikanen viel het leven op de Surinaamse plantages over het algemeen zwaarder dan voor hun lotgenoten die in Suriname waren geboren. Zoals Beeldsnijder (1994: 120-121) in zijn studie over de Surinaamse slavernij liet zien, bestond er een groot onderscheid tussen de reeds gevestigde slaven die een netwerk van relaties hadden opgebouwd en de geïsoleerde nieuwelingen die de levensgewoonten niet kenden en het *Sranan* niet spraken. De Creoolse slaven waren soms bang voor de Afrikanen die over een sterke magie zouden beschikken en anderen konden vergiftigen. Meer dan andere slaven stierven Afrikanen volgens Beeldsnijder aan moedeloosheid, wegkwijnen en zelfmoord. Het vele weglopen van de plantages was een ander signaal dat de Afrikanen zich moeilijk aan het leven op de plantages konden aanpassen.

Het lijkt aannemelijk dat de Herrnhutters het integratieproces van Afrikanen op de plantages bevorderden. De zending kwam pas rond de jaren dertig van de negentiende eeuw op gang, Creoolse slaven kwamen dan ook tegelijkertijd met de Afrikaanse slaven in aanraking met het christendom. Zowel Afrikaanse als Creoolse slaven bekeerden zich tot het christendom, maar ook schreven de Herrnhutters over Afrikanen die niet konden aarden op de plantages. In december 1847 bezocht Räthling een oude zieke Afrikaan op een plantage in Coronie. De man woonde in een hut die bijna geen dak meer had en al gedeeltelijk was ingestort. De rest zou spoedig volgen, meende de zendeling:

> Toen ik mijn verwondering en medelijden erover liet blijken dat hij in zo'n huis ziek lag, brak de man in tranen uit en beklaagde zich dat hij geen familie of vriend had die zich zijn lot aantrok. Zijn enige reisgenoot van Afrika hierheen, een gedoopte man op dezelfde plantage bekommerde zich ook niet om hem. Hij was totaal niet in staat zichzelf te helpen en nog minder om zijn huis te repareren. ... De gedoopten en vooral zijn reisgenoot vermaande ik om hem te helpen en op zijn minst zijn huis te verbeteren, wat zij ook beloofden.[15]

Räthling wees de reisgenoot van de zieke man op zijn verantwoordelijkheid. Afrikanen die samen de overtocht naar de Nieuwe Wereld maakten, hadden een bijzondere band. Aangezien de mannen en vrouwen over het algemeen gescheiden werden gedurende de overtocht, waren dit meestal relaties tussen personen van dezelfde sekse. In Suriname werden de scheepskameraden *sipi* genoemd. Die term werd ook gebruikt om de lotsverbondenheid van slaven van een bepaalde plantage uit te drukken (Mintz & Price

---

[14] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1834: 877.

[15] EBGS (Paramaribo): Diaria Coronie 1847-1857, 25 december 1847.

1992: 43-44). De Herrnhutters verhaalden vaker van scheepskameraden. In 1823 kwamen bijvoorbeeld twee plantageslaven, die enkele jaren daarvoor uit Afrika waren gehaald, samen bij een zendeling. De twee, die zich nog niet goed in het *Sranan* wisten uit te drukken, waren in hetzelfde Afrikaanse dorp geboren en hadden de reis naar Suriname samen gemaakt.[16]

De eenzaamheid waarin veel Afrikaanse slaven verkeerden en hun aanpassingsproblemen kunnen worden verklaard met de interpretatie van Patterson (1982: 5-11). Hij beargumenteert dat de slaaf was vervreemd van zijn afstamming. Niet alleen was de slaaf geïsoleerd van alle sociale relaties die hij had gekend, ook was hij cultureel afgezonderd van de sociale erfenis van zijn voorouders. Slaven hadden wel een verleden, maar zij konden de ervaringen van hun voorouders niet vrijelijk in hun leven integreren. Zij konden de sociale werkelijkheid niet doorgronden met overgeërfde betekenissen van hun voorouders, noch konden zij het heden verankeren in een collectief geheugen.

Pattersons opvattingen zijn echter weinig relevant voor Creoolse slaven. In tegenstelling tot de Afrikanen, voelden de Creolen zich gebonden aan de plantages waar zij waren geboren en hun voorouders waren begraven. Het aantal slaven dat definitief van de plantages wegliep was in de negentiende eeuw kleiner dan in de eeuw daarvoor, wat onder meer wordt toegeschreven aan de creolisering van de slavenmachten (Van Stipriaan 1993: 386).[17] Voor planters was dat uiteraard een gunstige ontwikkeling. De Creoolse slaven die op de plantages waren geboren en opgegroeid hadden voor hen meer waarde dan in Afrika geboren slaven; de eersten hadden ook meer kans op gekwalificeerde posities (Oostindie 1989: 166).

---

[16]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1825: 445.

[17]Uiteraard speelden ook de vredesverdragen met de bestaande marronsamenlevingen daarbij een rol. De vredesverdragen verplichtten de marrons om nieuwe weglopers aan te geven bij de autoriteiten, hoewel dat niet altijd gebeurde. Het aantal weglopers, inclusief de tijdelijke weglopers, nam overigens niet af in de negentiende eeuw. In de negentiende eeuw kozen veel weglopers echter niet voor een definitief bestaan in het binnenland, maar bleven zij een aantal dagen of weken weg, waarna zij weer terugkeerden naar de plantages. Ook bleven zij gedurende hun afwezigheid vaak contact onderhouden met slaven op de plantages. De laatste expeditie tegen de weglopers werd eind 1862 gehouden (Hoogbergen 1983: 103-109; RAU: EBGS 712).

2. Jeugd op de plantage

Het percentage in Suriname geboren slaven nam dan wel toe ten koste van het aandeel in Afrika geboren slaven, maar van een positieve demografische ontwikkeling was zeker geen sprake. De slavenbevolking nam voortdurend af door de ongunstige geboorte- en sterftecijfers. Het meest ongunstig was de situatie op de suikerplantages, gevolgd door de toestand op de koffieplantages; in geen enkele periode van de slavernij was het geboortecijfer op die plantages hoger dan het sterftecijfer. Alleen de katoenplantages kenden perioden waarin meer slaven werden geboren dan dat er stierven en op de houtplantages bleef de bevolking stabiel (Van Stipriaan 1993a: 316-337; Oostindie en Van Stipriaan 1995: 84).

Na de afschaffing van de slavenhandel dreigde er een tekort aan arbeidskrachten te ontstaan, omdat het sterfteoverschot niet meer met nieuwe aankopen kon worden opgevangen. De overheid en planters namen daarom maatregelen waarmee zij het negatieve demografische saldo een positieve wending hoopten te geven. Zij wilden het geboortecijfer doen stijgen door monogame relaties en het kerngezin te bevorderen. Daarnaast wilden zij de afname van de slavenbevolking tegengaan door de levensomstandigheden van slaven te verbeteren (Oomens 1986: 161-171). In het slavenreglement van 1851 werd gesteld dat zwangere slavinnen vanaf de vijfde maand van de zwangerschap slechts lichte taken mochten uitvoeren. Twee maanden vóór en drie maanden na de bevalling zouden zij helemaal niets hoeven doen. Pas na één jaar zouden zij hun oude werk weer volledig moeten oppakken (Van Stipriaan 1993a: 349). In de archieven wordt sporadisch verwezen naar slavinnen die naar Paramaribo werden gebracht om te bevallen. Dat het gebruikelijk was om slavinnen in de stad te laten bevallen, kan daar niet uit worden opgemaakt.[18]

[18]Algemeen Rijksarchief (ARA): Archief Particuliere Westindische bank (WIB) Brieven van plantage Catharina-Sophia, brief 1 1860; ARA: Suriname na 1828, Notarieel archief (SNA) 108 (Ma-Retraite)

Afbeelding 1: 'Veldmeid en kinderoppaster'. Litho, Th. Bray.
Stichting Surinaams Museum, Collectie Bray `Surinaamse schetsen'

Afbeelding 2: 'Het spenen van kinderen'. Winkels 1850.
Stichting Surinaams Museum (map Winkels nr. S 298-10; Winkels)

De slavenkinderen brachten de eerste jaren van hun leven vooral met elkaar door. Terwijl hun ouders op het veld of elders op de plantage werkten, stonden de kinderen onder toezicht van een *creolenmama*, doorgaans een oude vrouw die voor het veldwerk niet meer geschikt was. Alleen zuigelingen werden door hun moeder meegenomen naar het veld. De zendeling J. Dobler schreef in 1856 dat de slavinnen op de plantages aan de Saramacca hun kinderen na één jaar moesten afgeven aan de *creolenmama*. De zendeling Räthling meende daarentegen dat de slavinnen in Coronie hun kinderen al naar het kinderhuis moesten brengen wanneer zij nauwelijks zes weken oud waren.

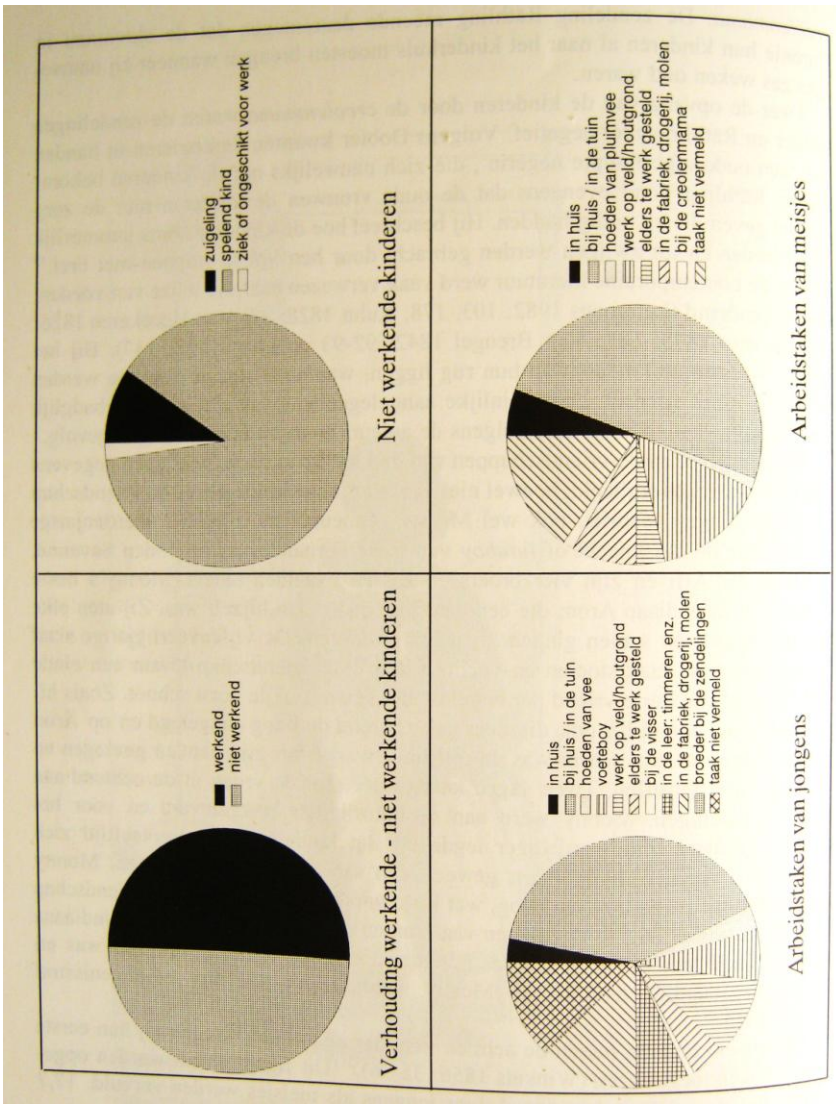
Over de opvang van de kinderen door de *creolenmama* waren de zendelingen Dobler en Räthling zeer negatief. Volgens Dobler kwamen de kinderen in handen van `een oude afgestompte negerin', die zich nauwelijks om de kinderen bekommerde. Räthling vond eveneens dat de oude vrouwen de kinderen niet de zorg konden geven die zij nodig hadden. Hij beschreef hoe de kinderen soms jammerlijk schreeuwden en tot zwijgen werden gebracht door hen vol te stoppen met brei.[19] Ook in de contemporaine literatuur werd vaak verwezen naar die wijze van voeden, kanten genoemd (Lammens 1982: 103, 178; Kuhn 1828: 33; Van Heeckeren 1826: 87; Teenstra 1835: 187; Van Breugel 1842: 92-93 en Lans 1842: 147). Bij het kanten moesten de kinderen op hun rug liggen, waarna zij tot de keel toe werden volgegoten met voedsel. Deze pijnlijke aangelegenheid was niet alleen schadelijk voor de ingewanden, maar had volgens de auteurs soms zelfs de dood tot gevolg.

Over het spel en de vriendschappen van de kinderen zijn vrijwel geen gegevens beschikbaar. Eén voorbeeld, hoewel niet van zeer jonge kinderen, is de vriendschap tussen de jongen Maurits, ook wel Monny genoemd en Aron. De veertienjarige Monny was de huisknecht of *futuboy* van Isaac Fernandes Jr. op Joden Savanne. Zijn moeder Affi en zijn vier broers en zussen woonden elders. Monny's beste vriend was de indiaan Aron, die een paar jaar ouder dan hijzelf was. Zij aten elke dag met elkaar en samen gingen zij jagen en vissen. De vijfenveertigjarige slaaf George zag hen vaak stoeien en vechten. Aan hun vriendschap kwam een einde toen Monny zijn beste vriend per ongeluk met een pijl in de borst schoot. Zoals hij wel vaker deed, had hij ook die keer gekscherend de boog aangelegd en op Aron gericht, maar tot zijn schrik was de pijl onverwachts uit zijn handen gevlogen en had hij Aron getroffen. Twee dagen later overleed Aron vroeg in de ochtend aan zijn verwondingen. Monny werd aan de autoriteiten overgeleverd en voor het gerecht gedaagd. Zijn verdediger legde uit dat kinderen van zijn leeftijd zich gewoonlijk vermaakten met een geweer, een sabel of ander speelgoed. Monny speelde graag met een pijl en boog, wat werd verklaard door zijn grote vriendschap met de indiaanse jongen. Zij gingen vaak samen vissen en jagen, wat naar indiaans gebruik vaak met pijlen gebeurde. Aangezien er geen opzet in het spel was en gezien de jeugdige leeftijd van Monny werd hij tot één jaar gevangenisstraf veroordeeld.[20]

---

[19] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1858: 146-147; 1863: 138-139.

[20] LS: HvJ criminele stukken 1857, zaak tegen de slavenjongen Maurits.



Figuur 1: Arbeidstaken van kinderen

Steekproef, gebaseerd op de gegevens van de plantages: Magdalena's-hoop, Ellen, Killenstein, Frederikslust, Perou, Libanon, Stolkwijk, De Resolutie, Groot-Chatillion, Maagdenburg, Merveille, St. Eustatius, St. Barbara, Hazard, Copie, Rac-à-Rac, Providence, De Vier-Kinderen, Mon Désir, Catharina-Sophia, Vossenburg.

Bronnen: ARA-SNA 6, 108; ARA-AvF 130, 131; ARA-WIB: 146; RAA-Brantsen archief 735

Wanneer kinderen tussen de acht en tien jaar oud waren, kregen zij hun eerste arbeidstaken toegewezen (Winkels 1856: 35-36).[21] Uit figuur 1 kan worden opgemaakt dat de meeste taken zowel door jongens als meisjes werden vervuld. 17,7 procent van de werkende jongens hield zich bezig met taken waar geen meisjes in werden betrokken. Deze jongens leerden een ambacht, pasten op de dieren of waren *futuboy*, zoals de huisknechten werden genoemd. De *futuboy* hielp de planter niet alleen in huis, maar begeleidde zijn meester ook tijdens de ronde over de plantage; hij droeg dan diens tabak, geweren en vaak ook een `hartversterking' voor onderweg (Kappler 1854: 47). Alleen jongens mochten een vak leren bij een ambachtsman op de plantage of werden *futuboy*. Deze prestigieuze taken werden bovendien veelvuldig aan jongens van gemengde afkomst toegewezen.

Meisjes groeiden niet uitsluitend in de huiselijke sfeer op en bevonden zich niet overwegend in gezelschap van vrouwen. Zij werden niet op vroege leeftijd voorbereid op cultureel bepaalde `vrouwelijke' taken (vgl. Gray-White 1985: 92-93). Slechts 2,8 procent van de meisjes was werkzaam in een categorie waarin geen jongens werkten. Deze meisjes pasten op het pluimvee of hielpen de *creolenmama*. Het werk in en rondom het huis was geen exclusieve bezigheid voor meisjes. Weliswaar was daar wel 55,3 procent van de werkende meisjes werkzaam, maar ook van de werkende jongens kreeg 43,1 procent een taak in of rondom het huis toegewezen. Volgens Teenstra (1835: 185) veegden de kinderen het erf aan en hielden dat schoon. Hun toekomstige werk werd hen van tijd tot tijd geleerd. Daarnaast werd de jongens en meisjes al van jongs af aan bijgebracht om respect en eerbied voor de planter te tonen; iedere ochtend moesten zij gezamenlijk bij de directeur komen om hem te begroeten. Volgens Kappler (1854: 47) gaf de *creolenmama* een signaal, waarop de kinderen hun handen in de lucht staken en riepen: `Odi Masra, odi Missi, fai Masra dan, Fai Missi dan!' (goedendag meester, goedendag vrouw; hoe gaat het meester, hoe gaat het vrouw?).

Op suikerplantages moesten de jongens en meisjes doorgaans eerder arbeidstaken voor volwassenen uitvoeren dan op de koffieplantages. Terwijl op suikerplantages de meisjes gemiddeld op 14,2 jaar en jongens op 16,6 jaar aan de slag moesten, gebeurde dat op de koffieplantages op respectievelijk 18,7 en 19,7 jaar. In de loop van de negentiende eeuw liep de gemiddelde leeftijd waarop jongens en meisjes volwassen werden verklaard op tot 21 jaar (Van Stipriaan 1993a: 350).[22] De zwaarte van het werk — mannen verrichtten vaker zwaarder werk dan vrouwen — zal aan het leeftijdsverschil waarop jongens en meisjes aan het werk moesten ten grondslag hebben gelegen.

---

[21] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1858: 146-147.

[22] In de negentiende eeuw nam de werkdruk op de plantages toe door het afnemend aantal slaven en een opleving in de suikerteelt. Het is dan ook maar de vraag of jongens en meisjes werkelijk pas op hun eenentwintigste jaar volwassen werktaken hoefden uit te voeren.

3. Arbeid, stratificatie en conflict in de slavengemeenschappen

Wanneer de jongens en meisjes volwassen waren verklaard, begon het zware en eentonige werk op de plantage met nauwelijks enige mogelijkheid tot sociale mobiliteit. Alleen op houtplantages bestond een duidelijke vorm van arbeidsdeling tussen mannen en vrouwen; de mannen velden de bomen en zaagden er planken van, terwijl de vrouwen de planken versjouwden. Op de landbouwgrond van de houtplantages maakten de mannen de grond plantklaar en plantten en oogstten de vrouwen (Van Lier 1949: 167-168). Op de katoen-, koffie- en suikerplantages was er daarentegen weinig arbeidsdeling tussen mannen en vrouwen. Het merendeel van de slaven en slavinnen werkte op het veld. Vrouwen werden verder ingezet als ziekenverzorgsters, vroedvrouwen en kinderoppas. Ten slotte restten er voor de vrouwen huishoudelijke taken in en rondom de woning van de directeur. Niet zelden waren de `huishoudsters' tevens de concubines van de directeuren dat hen wel enige voorrechten gaf. De zendeling Räthling schreef over een slavin die door een blanke man aan de kant was gezet. Zij was weliswaar ziek, maar had het veel beter dan andere slaven. Toch was zij ontevreden en klaagde zij veel over de andere slaven. Räthling schreef daarover:

> Toen zij jong was, had zij met een blanke geleefd en goede tijden gekend. Zij kon toen de ander slaven bevelen geven, wat nu wel zeker anders is![23]

Hoewel ook de meeste mannen op het veld werkten, bestond er onder hen meer variatie in taken dan onder vrouwen. Vrijwel alleen mannen oefenden fysiek zware beroepen als delver en houthakker uit. Ook gespecialiseerde en meer prestigieuze taken werden over het algemeen alleen aan mannen toebedeeld.[24] *Basya's* — dat waren slaven die als opzichters fungeerden — ambachtslieden en suikerkokers waren zonder uitzondering van het mannelijk geslacht. Kleurlingen hadden het meeste kans op goede posities (Oostindie 1989: 166-167).

Het hoogste in rangorde was de opzichter of *basya*. Zijn taken benaderden die van de vrije opzichter, de zogenaamde *blankofficier*. Net als de *blankofficier* moest hij toezicht houden over de slaven en hen straffen, hoewel dat laatste nooit op eigen initiatief. De *basya* onderhield persoonlijk contact met de directeur en genoot tot op zekere hoogte zijn vertrouwen. In de laatste jaren van de slavernij werden *basya's* aangesteld als `hulpagenten' van de landdrosten, de ambtenaren die de uitvoering van de

---

[23] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1849: 669.

[24] Beeldsnijder (1994: 145) gaf hetzelfde beeld over de toewijzing van arbeidstaken in de achttiende eeuw. De situatie verschilde bovendien niet met die in het Caribisch gebied en de Verenigde Staten (Fogel & Engerman 1974: 141; Rheddock 1988: 107-110; Bush 1990: 33-38).

slavenreglementen moesten controleren (Van Deursen 1975: 217-218). Een slaaf die als *basya* werd benoemd moest overwicht en autoriteit bezitten, niet te jong, maar ook niet te oud zijn. Soms werden *basya's* al van jongs af aan voorbereid op een bijzondere toekomst; zij werden dan eerst opgeleid tot ambachtslieden (Oostindie 1989: 114-115, 241; Beeldsnijder 1994: 154).

Als beloning kreeg hij bij uitdelingen meer voedsel en kleding dan de andere slaven. Op Catharina-Sophia werd de eerste *basya* betaald voor zijn diensten; in 1850 kreeg hij een maandelijkse toelage van fl. 3,50. (Van Deursen 1975: 217-218). Behalve materiële gunsten, genoot de zwarte opzichter status en had hij macht. Zo kon hij slaven aanklagen bij de directeur en droeg hij als teken van overwicht altijd een zweep bij zich (Van Lennep Coster 1836: 110; Van Breugel 1842: 58). Wanneer de *basya* zelf werd gestraft, gebeurde dat nooit in aanwezigheid van andere slaven (Lammens 1982: 117).

Gezichtsverlies of verlies van zijn privileges kon voor een *basya* een reden zijn om zich tegen de planter of directeur te keren. De twintigjarige Profijt liep van plantage Destombesburg weg nadat hij als *basya* was ontslagen. Hij werd echter gevangen genomen en moest voor het gerecht verschijnen. Daar verklaarde Profijt dat hij woorden had gekregen met de directeur over de bewerking van de grond. Op die manier konden zij niet werken, zo vond de directeur, en aangezien zij het niet eens werden zou een van hen zijn betrekking moeten verliezen. Profijt zei `te begrijpen dat hij voor een blanke moest onderdoen' en nam het besluit om de plantage te verlaten.[25] Ook in het geval van de *basya* Philip, die in 1853 samen met achttien andere slaven van de plantage Burnside in een gekaapte schoener naar Brits-Guyana ontsnapte, speelde gekrenkte trots een rol. Met de vlucht wilde Philip wraak nemen op zijn eigenaar die hem twee jaar van de plantage had verbannen wegens `onnodige dingen', zoals Philip zelf verklaarde. Na zijn terugkeer op de plantage wilde hij zich wreken (Lamur 1983: 37).

De verhouding tussen de *basya* en de directeur kon tot moeilijkheden leidden, maar problematischer was de relatie tussen de *basya* en de overige slaven. Hij moest hen immers straffen en genoot zelf allerlei voorrechten, maar moest wel te midden van hen wonen en leven. Zijn prestige als opzichter en de macht van de zweep waren niet voldoende om zich in de slavengemeenschap staande te houden. Meer dan de *blankofficier*, de directeur of de planter liep de *basya* het risico dat de slaven openlijk hun ongenoegen en aversie tegen hem toonden. Zowel in de stukken van het gerechtshof als in de notities van de Herrnhutters zijn voorbeelden te vinden van opzichters die het na onenigheden met de slaven moesten ontgelden. Zo werd de eerste *basya* van plantage Eendragt, Bootsman, door de slaaf Amour van plantage Saltzhalen met een houwer ernstig verwond. De reden voor dit vergrijp was dat Amour enkele maanden daarvoor door Bootsman was gestraft, ook al deed deze dat op last van de directeur.[26] Op plantage Schoonoord klaagden de mannen over de oude *basya* Thomas Warmuth, die regelmatig door de directeur naar het veld werd gestuurd om het werk van

---

[25]LS: HvJ criminele procedures 1832, tweede kwartaal. Zaak tegen de slaven Profijt van De Destombesburg en Klein Amour van plantage Arendsrust.

[26]LS: HvJ criminele procedures 1830, derde en vierde kwartaal.

de andere *basya's* te controleren.[27] Ook konden conflicten tussen slaven en de *basya* voor de eersten een reden zijn om van de plantage weg te lopen.[28]

In de moderne literatuur over Suriname wordt verondersteld dat de *basya* zich in de gemeenschap handhaafde door solidair met de andere slaven te zijn en niet door met harde hand op te treden (Lamur 1983: 38; Hoogbergen 1985: 49; Van Stipriaan 1993a: 276-283).[29] Hoogbergen (1985: 49) meent dat het vaak de *basya's* waren die contacten met marrons onderhielden. Van Stipriaan (1993a: 276-283) benadrukt dat de *basya's* alleen konden functioneren wanneer zij prestige genoten onder de slaven en sociaal krediet van hen kregen. Bovendien bleken zij soms betrokken te zijn bij onlusten op de plantages. Van Stipriaan (1993a: 309) meent zelfs dat de *basya* van onschatbare betekenis was voor de slaven in het proces van hun eigen emancipatie. Toch moeten de verschillen tussen de belangen van slaven en van de *basya* niet worden onderschat. Het zou te eenvoudig zijn de houding van een slaaf tegenover zijn meester altijd als geveinsd en vals te beschouwen en die tegenover zijn medeslaven noodzakelijk als eerlijk en echt (vgl. Scott 1990: 26, 27n.13). Hadden *basya's* er geen baat bij dat de gevestigde hiërarchie, dus ook die tussen planters en slaven, gehandhaafd bleef ten behoeve van hun eigen geprivilegieerde positie? In hoeverre was er openheid tussen slaven en de *basya* over vormen van passief verzet, zoals het verzuim van werktaken of gesimuleerde ziekte?

Om zich te kunnen handhaven in de slavengemeenschap was meer nodig dan een solidaire opstelling tegenover de andere slaven. In dat verband is het veelbetekenend dat *basya's* niet zelden tevens religieuze leiders waren in de Afrikaans-Surinaamse religie (Stipriaan 1993: 282 en Lamur 1985: 28-32). Met hun religieuze invloed konden *basya's* hun seculier gezag in de slavengemeenschappen bestendigen.[30] Het seculiere en religieuze leiderschap lijken geen gescheiden sferen te zijn geweest; de opzichters gebruikten twee bronnen van macht om hun leiderschap in de gemeenschap te vergroten en te legitimeren. Het valt echter niet na te gaan of een *basya* eerst priester werd en daarna opzichter of andersom. Niets duidt erop dat planters een specifieke voorkeur hadden voor religieuze leiders.

Het is niet duidelijk hoe de *basya's* hun religieuze macht verwierven, maar uit de gegevens blijkt dat het zowel goedschiks als kwaadschiks kon. Als priesters konden zij

---

[27]RAU: EBGS 372, 24-3-1839.

[28]LS: HvJ criminele procedures 1832, eerste kwartaal, Maandag van plantage Meulwijk en Januari van plantage Johanneszoon; 1832, tweede kwartaal, Hoop van plantage Zorg-en-Hoop; 1836, febr. sept., Jacob en Matador van plantage St. Barbara. Deze slaven gaven onenigheid met de *basya* als motief voor hun ontvluchting op. Onenigheid met de directeur, zware arbeidsomstandigheden en angst voor straffen waren echter vaker een reden om weg te lopen.

[29]Genovese (1976: 365-88) meent echter dat het beeld van de solidaire en door de slaven gerespecteerde zwarte opzichter vooral voor de Verenigde Staten geldt.

[30]Ook elders fungeerden zwarte opzichters veelvuldig als religieus leiders (Genovese 1976: 384). In veel Afrikaanse samenlevingen hadden religieus leiders ook politieke en sociale functies, zodat deze vermenging van taken een voortzetting van Afrikaanse tradities kan zijn geweest (Thornton 1992: 219).

mensen helpen en bescherming bieden (Van Stipriaan 1993a: 282). Zij konden zich echter ook als *wisiman* manifesteren en door middel van zwarte magie angst zaaien onder de bevolking. Twee moordzaken waarin *basya's* de slachtoffers waren, illustreren hoe zwarte magie de *basya's* macht gaven. Voor de slaven hadden deze *basya's* echter de grenzen van het toelaatbare overschreden. Het eerste geval betreft de moord op de oude slaaf Bienvenue, die dood werd aangetroffen in zijn huis op plantage St. Barbara. Tijdens zijn vitale jaren was hij *basya* geweest op die plantage. Op het eerste gezicht leek het of hij zichzelf had verhangen aan een ladder, maar een bloedvlek op de linkerslaap en drie `geduchte kappen' in het voorhoofd toonden aan dat het geen zelfmoord was. Het was duidelijk dat geweld van anderen aan zijn dood was voorafgegaan. Zijn geschaafde en bebloede knieën verraadden bovendien dat hij over de grond was gesleept. De directeur van de plantage, Carel Frederik Bernhard, verklaarde `De neger *basya* was een oude en goede *basya* en dus zoo als 't overal gaat, niet bemind bij 't volk, of schoon ik niet kan getuigen eenig misgenoegen te kennen'. Later verklaarde de directeur nog dat hij onlangs Bienvenue om informatie had gevraagd nadat vijftien slaven van de plantage waren weggelopen. Bienvenue was weliswaar niet meer aansprakelijk voor het werk, `maar omdat hij zo'n bekwaam *basya* was, die zijn werk verstond en hart voor de plantage had', had de directeur hem tot `vraagbaak' gesteld. De andere *basya's* waren volgens de directeur `zeer onbekwaam'. Verschillende slaven, met name degenen die dichtbij Bienvenue woonden, werden ondervraagd, maar niemand had iets gehoord of wist iets van het voorval af. Dat Bienvenue niet populair was op de plantage, blijkt wel uit de reacties van de andere slaven. Niemand, ook zijn familieleden niet, nam het voor hem op. De meesten wisten wèl dat Bienvenue vroeger, toen hij nog *basya* was, als *wisiman* of *vergever* bekend stond en daarvoor zelfs was aangeklaagd. Patiente, de nieuwe *basya* wist te vertellen dat de slaven Bienvenue verantwoordelijk hadden gesteld voor de hoge kindersterfte, `zoo dat de slaven hem dikmaals hebben kennen gegeven, dat als hij van hier niet wierd weggenomen, zoude men hem om het leven brengen... ik was toen nog geen *basya*, maar ik heb 't gehoord'. De zaak werd onopgehelderd gesloten.[31]

In het tweede voorbeeld werd een *basya* vermoord, terwijl hij nog in functie was als opzichter en actief was als *wisiman*. Dit blijkt uit de stukken omtrent een gratieverzoek dat in 1846 bij de gouverneur van Suriname werd ingediend. Verzocht werd de doodstraf, die drie slaven wegens moord van een *basya* hadden gekregen, om te zetten in dwangarbeid. De geschiedenis had zich als volgt afgespeeld: Abuis van plantage Cornelis-Vriendschap koesterde geruime tijd wraakgevoelens tegen Apollo, de eerste *basya* op de plantage die ook als *vergever* of *wisiman* bekend stond. Niet minder dan vier broers van Abuis zou hij — blijkbaar ongestraft — door vergiftiging om het leven hebben gebracht, terwijl Abuis' moeder ziekelijk zou zijn geworden van het vergif dat haar was toegediend. Abuis stelde daarom aan Martinus, een slaaf van plantage St. Germain, voor om Apollo te doden. Apollo zou namelijk ook het kind van Louisa, de

[31]LS: HvJ criminele procedures 1832, de vermoedelijke moord van de *basya* Bienvenue op plantage St. Barbara.

vrouw van Martinus, hebben gedood. Louisa zelf had hij ziekelijk gemaakt, omdat zij een ander verkoos boven zichzelf. Martinus stemde toe in het plan en betrok ook Prins van St. Germain, die een relatie met de zuster van Louisa had, bij het plan. Op een middag verstopten zij zich naast het bospad waar Apollo iedere zondag liep als hij zijn viskorven had nagekeken. Martinus bezat een geweer en loste het schot op de niets vermoedende Apollo. De gehate *basya* viel achterover op de grond, maar was niet meteen dood. Volgens de vertaler van de rechtbank zei Abuis vervolgens: `Gij *vergever*, gij hebt genoeg gedaan, het is uwe schuld dat ik geene moeder meer heb'. Met een stok of knuppel die hij uit het bos had gehaald, sloeg hij op de armen en op het hoofd om hem te doden. Vervolgens verminkten Abuis en Prins het lijk, wierpen het in de sloot en liepen terug naar de woningen van Cornelis-Vriendschap. De procureur-generaal vond het opvallend dat de veroordeelden tijdens de procedures heel snel en volledig een verklaring aflegden, wat volgens hem niet gebruikelijk was. Hij meende dat veroordeelde slaven over het algemeen halsstarrig bleven ontkennen, ook al waren er voldoende bewijzen tegen hen voorhanden. Volgens de procureur-generaal hadden de veroordeelden in dit geval zo snel bekend, omdat zij bang waren voor de gedode Apollo die een *vergever* of *wisiman* was. De drie veroordeelden maakten geen deel uit van een godsdienstig genootschap, wat volgens de procureur-generaal hun houding verklaarde.[32] Apollo was weliswaar te ver gegaan in zijn machtsvertoon en wraakgevoelens hadden de angst voor zijn magische krachten overwonnen. Desalniettemin blijkt uit dit relaas de angst voor die krachten, die ook na de dood van Apollo niet was verdwenen. De procureur-generaal gaf de gouverneur het advies om aan Abuis geen gratie te verlenen. Hij vond dat de doodstraf voltrokken moest worden, omdat Abuis door wrok was gedreven. Martinus en Prins hadden volgens de procureur-generaal wel recht op gratie. Hij stelde voor Martinus te veroordelen tot geseling met de tamarinderoede met de strop om de hals aan de galg vastgemaakt en twintig jaar dwangarbeid in boeien op een landsetablissement. Ten slotte adviseerde hij de straf van Prins te wijzigen in geseling met de tamarinderoede en tien jaar dwangarbeid in boeien op een landsetablissement.

De Afrikaans-Surinaamse religie kon *basya's* veel macht geven en het is dan ook niet verwonderlijk dat zij zich nogal eens verzetten tegen de komst van de Herrnhutters (Lamur 1985: 27-33). Sommigen wisten echter binnen de christelijke gemeenschap hun invloed te doen gelden; zij werden helpers van de Herrnhutters en hielden bijeenkomsten tijdens de afwezigheid van de zendelingen of zij hadden naaste familieleden die het ambt van helper uitoefenden. De gegevens wijzen er niet op dat deze helpers materiële voordelen genoten, maar binnen de christelijke gemeenschap namen zij een bijzondere positie in. Later in dit hoofdstuk komt de positie van de helpers in de slavengemeenschappen nader aan de orde.

De *basya's* versterkten hun positie door diensten aan de Herrnhutters te verlenen, maar anderzijds maakten de Herrnhutters dankbaar gebruik van de invloed van de *basya's*. Op plantage Mon-Souci werd de *basya* Geluk op zijn ziekbed gedoopt. Hij was

---

[32]LS: Archief van de gouverneur, brievenboek gouverneur 1846.

door zijn vrouw, die op plantage Het Vertrouwen helpster was van de Herrnhutters, overgehaald om zich tot het christendom te bekeren. Mon-Souci werd daarna opengesteld voor de Herrnhutters.[33]

4. Bedrijvigheid buiten de plantagelandbouw

Voor een deel zorgden de planters voor de voedselvoorziening van hun slaven, maar zij voorzagen hen niet van een gevarieerd en toereikend dieet. De slaven kregen voornamelijk bananen, die op de plantages zelf of op speciale *kostplantages* werden verbouwd. Op de plantages werden naast bananen ook *taya* en cassave ten behoeve van de slaven geplant (Oostindie 1989: 153; Van Stipriaan 1993a: 351). Verder kochten de planters gezouten vis voor hun slaven; volgens de arts Kuhn (1828: 6-11) kregen de slaven hoogstens eens in de twee of drie maanden vis uitgereikt.[34]

Wanneer de opbrengsten van de bananenbomen en kostgronden gering waren kon dat tot ernstige voedseltekorten leidden en moesten de planters meel, bonen, erwten en rijst voor hun slaven kopen (Oostindie 1989: 155). In 1846 ontstond een steeds grotere schaarste aan bananen als gevolg van het uitblijven van de regenval. Een zendeling schreef vanaf Rust-en-Werk dat aan de slaven maïsmeel, rijst, erwten, bonen en andere buitenlandse producten werden uitgedeeld. Zelfs de plantages Rust-en-Werk en Lust-tot-Rust, die jaarlijks vele duizenden trossen bananen aan andere plantages leverden, ontsnapten niet aan de tekorten. Het maïsmeel, waaraan de slaven niet gewend waren, maakte hen aanvankelijk ziek. Volgens een zendeling van de zendingspost Charlottenburg hadden slaven niet genoeg aan rijst, aangezien dat niet zo verzadigend was als bananen. Er heerste ook een ernstig tekort aan drinkwater; waterreservoirs moesten zelfs worden bewaakt om diefstal te voorkomen.[35] Het daarop volgende jaar bracht juist weer overvloed. Op Rust-en-Werk bedierven duizenden trossen bananen die teveel waren om gegeten te worden.[36]

In 1851 werden wettelijke regelingen getroffen om de voeding van de slaven te verbeteren. In dat jaar werden de hoeveelheden rijst, graan, tarwemeel, gerst en gezouten vis als aanvulling op het traditionele maal vastgelegd. Op het verzaken van de uitdelingen stond een straf, maar de regelmatig terugkerende waarschuwingen aan het adres van planters wijzen erop dat niet iedereen de voorgeschreven verbeteringen daadwerkelijk uitvoerde.[37] Over het algemeen verbeterde de situatie echter wel.[38]

Zowel vóór als na de maatregelen van 1851 vulden slaven het door de planter

---

[33]*Berigten uit de Heiden-Wereld* 1857: 29.

[34]Zie voor een uitgebreide contemporaine verhandeling over de voeding van slaven Mulder 1847.

[35]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 892.

[36]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 373.

[37]*Koloniale Verslagen.*

[38]Zie bijvoorbeeld voor de suikerplantage Catharina-Sophia, Van den Boogaart & Emmer (1977: 211) en voor de suikerplantage Roosenburg, Oostindie (1989: 155-156).

verstrekte dieet zelf aan. De slaven produceerden in de eerste plaats voor hun eigen gebruik en verkochten het surplus. Zij hielden pluimvee rondom hun woningen, jaagden en vingen vis en krabben in de rivieren. Die activiteiten vergden geen constante arbeid en vielen goed te combineren met het slavenleven. Het houden van varkens was verboden, aangezien de beesten de kostgronden kaal zouden vreten (Hartsinck 1770: 25; Blom 1786: 383).

Verder verbouwden slaven gewassen op hun eigen kostgrondjes. Zij teelden er verschillende soorten knolgewassen (jams, bataat en cassave), maïs, bananen, pepers, *pesi's* en *taya* (Oostindie 1989: 155; Van Stipriaan 1993a: 351-353). De slaven bepaalden zelf wat en hoeveel te verbouwen op hun kostgronden, maar het waren natuurlijk wel de planters en directeuren die tijd en grond beschikbaar stelden (vgl. Fox-Genovese 1988: 92-96; Tomich 1993: 222). Aan grond was geen gebrek in Suriname, waar in het enorme ongebruikte achterland van de meeste plantages voldoende kostgronden konden worden aangelegd.[39] De slaven kregen echter niet op alle plantages evenveel tijd om hun kostgronden te verbouwen. De meeste mogelijkheden kregen slaven op de houtplantages in het Paragebied. Daar genoten de slaven een grote mate van zelfstandigheid en zorgden zij voor een belangrijk deel voor hun eigen voedsel. Bosch (1843: 347) schreef dat de slaven op de houtplantage Overtoom op zaterdag, zondag en maandag voor zichzelf werkten en slechts vier dagen arbeid leverden voor de plantage. In 1867 keek een zendeling terug op het moeizame begin van het zendingswerk in dit district. Volgens hem hadden de Parabewoners zich altijd onderscheiden van de overige Surinaamse slaven. Al van oudsher hadden zij een grotere vrijheid in vergelijking met de plantagearbeiders elders in Suriname en mochten zij bijvoorbeeld een geweer in bezit hebben. De Para-slaven zorgden zelf voor hun levensonderhoud en daarom werd van hen geen hele week arbeid verlangd. Zij kregen tijd om te vissen en verkochten naast landbouwproducten ook houtsnijwerk. Verder meende de zendeling dat de slaven in het Paragebied, `lichamelijk mooi en sterk', op de bosnegers leken met wie zij veel contact onderhielden. Zij werden volgens de zendeling ook niet, zoals op de andere plantages, `door het werk afgewerkt'.[40] Een en ander had

---

[39]Wat dat betreft was de situatie in Suriname voor de slaven gunstiger dan voor hun lotgenoten in het Caribisch gebied. De vlakke eilanden zoals Barbados, Antigua en St. Kitts werden vrijwel volledig voor de verbouw van suiker gebruikt. Op de bergachtige eilanden was meer ruimte, zoals op Grenada, St. Vincent en Jamaica. Daar bleven vooral de stukken grond in bergachtige gebieden voor de slaven over, die voor de plantagelandbouw ongeschikt waren (Mintz 1974a: 181).

[40]ABUH: 15 Lb 11a Berseba. Dat de Parallaxen contacten met bosnegers onderhielden blijkt ook uit andere verslagen van de Herrnhutters. Op Berg-en-Daal ontmoette de zendeling Tank in 1846 een negerin die veel `heidense bosnegers' op bezoek had. Op de houtplantage Victoria doopte Van Calker in 1860 een Aukaanse vrouw die bij haar man, een slaaf, op de plantage woonde. Ze hadden vijf kinderen. Ook met de Saramaka onderhielden de plantageslaven contacten. Price (1990: 273-274) toont aan dat de spanningen tussen de Saramaka en de blanken tot de emancipatie van de slaven bleven bestaan. De confrontaties betroffen niet alleen de terughoudendheid van de bosnegers om weglopers bij de blanken af te leveren, maar ook de contacten die zij onderhielden met de plantageslaven.

tot gevolg dat de Paraanse slaven sterk aan hun geboortegrond waren gebonden en niet verplaatst konden worden naar een andere plantage, aangezien dat tot hevig verzet zou leiden (Hartsinck 1770: 778-779; Staatscommissie 1855: 287). Bovendien waren zij niet bekend met ander werk dan het hakken en bewerken van hout.

Op de overige plantages lag de situatie anders dan op de houtplantages. De planters hadden hun slaven hard nodig, vooral nadat de voortdurend afnemende slavenbevolking na 1826 niet meer met nieuwe importen werden aangevuld. Met name de suikerplantages, die in de negentiende eeuw een opleving kenden, kampten met een tekort aan arbeidskrachten. Verplaatsingen van slavenmachten van de koffie- en katoenplantages — beide teruglopende plantagesectoren — naar de suikerplantages konden de arbeidsdruk enigszins verlichten, maar de vraag naar arbeidskrachten bleef bestaan (Van Stipriaan 1993a: 108-113). Gedurende de week bleef er op de suikerplantages nauwelijks tijd over om op de kostgronden te werken, zoals kan worden opgemaakt uit de weinig rooskleurige beschrijving die de molenmaker Charles Antonie Röman maakte van de dagindeling van de slaven op de suikerplantages:

> de neger staat, gelijk voren aangehaald is om 4 a 5 uren des morgens op, hij gaat naar het veld en moet daar zijn taak verrigten, het zij riet kappen de geheele dag, en transporteren naar de kant van het kanaal, om in de schuiten geladen te worden; des avonds om 6 uren komt hij te huis (niet vroeger) en dan kan hij naar zijn huis gaan/ als hij er een heeft'.[41]

Op plantages met watermolens kwam daar periodiek ook nog eens nachtwerk bij. Watermolens konden slechts rond het springtij acht of negen dagen malen. Afhankelijk van de afstand tot de zee en daarmee het getijdenverschil, functioneerden de molens zo'n vijftien tot twintig dagen per maand. In die tijd konden de molens per etmaal twee malingen van ieder acht uur doen. Om deze periodes zo optimaal mogelijk te benutten, werd tijdens het oogsten en malen dag en nacht doorgewerkt (Oostindie 1989: 44-45; Van Stipriaan 1993: 176)

Het werk op de kostgronden bleef dan ook voornamelijk beperkt tot de zaterdagmiddag en de zondag (Hartsinck 1770: 25; Blom 1786: 382 en 1787: 122; Van Lennep Coster 1836:119; Kappler 1854: 52). Rondom Nieuwjaar kregen de slaven extra vrije dagen, waarin er gewerkt kon worden. In 1856 klaagden de zendeling H. Clemens en de praeses Van Calker dat de slaven nauwelijks tijd hadden om de godsdienstoefeningen bij te wonen. Op zondagochtend werden vaak levensmiddelen en andere goederen aan de slaven uitgedeeld en op zondagmiddag werden de kostgronden bewerkt. De zendelingen bepleitten overigens een ander tijdstip voor de uitdelingen en lieten daarmee de noodzaak om de kostgronden te bewerken buiten discussie.[42] Van de *Specialiën* van de suikerplantages Hooiland, Schoonoord en Osembo zijn alleen in de *Specialiën* van Osembo, een suikerplantage in het Paragebied, verwijzingen naar

---

[41]ARA: Archief Johannes van den Bosch 142.

[42]*Koloniaal Verslag* 1856.

kostgronden te vinden. Zo moesten de zendelingen de plantage op 21 september 1851 onverrichter zake verlaten, omdat de slaven hun kostgronden moesten bewerken en er geen bijeenkomst gehouden kon worden. Op 22 juli 1860 vernam de zendeling dat de slaven van Osembo `afgodische' dansen hielden, omdat hun grond niets opbracht.[43]

Behalve met de bewerking van de kostgronden hielden slaven zich op zondag bezig met huiselijke klusjes, zoals het zoeken naar brandhout, vissen en krabben vangen. Sommigen gebruikten de dag louter voor hun ontspanning en plezier, terwijl anderen achterstallig werk op het veld moesten inhalen.[44] Volgens pastoor T. Kempkes moesten de slaven in Coronie op zondag arbeid verrichten. Hij beklaagde zich bij J.G. Schepers, pastoor en provicaris van de Surinaamse missie over de `betreurenswaardigen slavenstand, die den ongelukkigen slaaf, te meer thans bij den fellen achteruitgang der kolonie, nauwelijks eenige uren op zondag gunt, om zijne godsdienstpligten te gaan waarnemen'.[45] Wanneer slaven op zondag moesten werken, kregen zij doorgaans wel later in de week een vrije dag.

Slaven produceerden in eerste instantie voor eigen gebruik en wanneer de opbrengst meer dan voldoende was, verkochten zij het surplus.[46] Op de markten in Paramaribo bijvoorbeeld, die veelvuldig door slaven werden bezocht (Van Stipriaan 1993a: 403). Het is overigens onwaarschijnlijk dat slaven daar alleen hun eigen producten verkochten, want het was immers niet ongebruikelijk dat slaven voor hun meesters handelden. De markten in Paramaribo zullen vooral door slaven van nabijgelegen plantages zijn bezocht. Voor veel plantageslaven was het echter onmogelijk om die markten regelmatig te bezoeken in het voor hen verre en moeilijk bereikbare Paramaribo.[47] In de meer afgelegen plantagegebieden waren er geen marktplaatsen, maar vond de handel op de plantages aan huis plaats. Incidenteel kwam het wel voor dat slaven naar de stad werden gestuurd in opdracht van hun meester. In de verslagen van de rechtbank werd het geval van de slaaf Reynsfort van de koffieplantage Reynsfort besproken, die door zijn directeur naar de stad werd gestuurd om goederen voor hem te halen. Bij die gelegenheid verkocht hij ook oogst van zichzelf en van andere slaven in

---

[43]RAU: EBGS 538, 21-8-1851; 539, 22-7-1860, 16-12-1860.

[44]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1851: 140; 1859: 396. *Berigten uit de Heiden-Wereld* 1863: 3. Ook in de verhoren in de rechtszaken werden die activiteiten genoemd als besteding van de zondagen. Soms werden ze genoemd als alibi in verband met een misdrijf, een andere keer was bijvoorbeeld het verzaken van deze activiteiten een reden voor een scheiding tussen man en vrouw. LS: HvJ, criminele procedures 1846, 1857, 1837, 1835, 1838 januari-april, 1839.

[45]*De Godsdienstvriend* 1845, deel 54 : 296.

[46]Zie Herlein (1718: 95); Hartsinck (1770: 916); Blom (1786;383); Eensgezindheid (1804: 14); Lammens (1982:113): Van Lennep Coster (1836: 101, 119); Van Breugel 1842: 86).

[47]Wat dat betreft lijkt de situatie af te wijken van elders in het Caribisch gebied, waar slaven veelvuldig op de markten hun surplussen verkochten of ruilden voor andere goederen. De markten, die op de vrije zondagen werden gehouden, waren niet alleen in economisch, maar ook in sociaal opzicht belangrijke evenementen (Mintz 1974a: 181-183; Marshall 1993a: 203-220).

Paramaribo. Hij gaf daarna achttien schelling uit, maar of dat al het verdiende geld was is niet duidelijk. Hij kocht er lekkernijen — *switi mofo* — voor en kwam bij die gelegenheid in de verleiding een klok te stelen, waardoor hij aan justitie werd overgeleverd.[48] In een andere zaak kwam het geval van Kwakoe van plantage Ma-Retraite aan bod, die onenigheid had gekregen met de directeur van de naastliggende plantage. De problemen waren ontstaan nadat de directeur `stadsmeiden' had weggejaagd, die zich op Ma-Retraite bevonden en goederen ruilden met Kwakoe.[49]

Slaven verhandelden hun waren ook aan bosnegers. De Groot (1977: 89-98) toont aan dat er een levendige handel bestond tussen de Aucaners, een gepacificeerde groep bosnegers, en de plantageslaven. De posthouder Ch.L. Dhondt klaagde er in 1846 over dat de Aucaners de landbouw verwaarloosden, maar in plaats daarvan voedsel van de plantageslaven kochten. In ruil voor één beker *dram* kregen zij twee trossen bananen van de slaven op de koffieplantages. Die ruil konden zij zich makkelijk veroorloven, want voor het kappen van hout kregen de Aucaners gemiddeld twee koppen *dram* per dag. Over dergelijke handel bestonden veel klachten, aangezien de slaven de handelswaar van hun eigenaren zouden stelen. Bovendien was de *dram* die zij in ruil voor de producten kregen schadelijk voor de gezondheid.

Slaven handelden ook met weglopers die niet tot de gepacificeerde bosnegergroepen behoorden. Zo voorzagen de slaven van de plantage St. Germain de weglopers uit het kamp van Broos en Kaliko van kruit en andere benodigdheden, die zij voor hen in Paramaribo kochten. In ruil daarvoor kregen de slaven hangmatten, gevlochten manden, waaiers, bosvruchten en andere artikelen. Deze bosnegers handelden met slaven van vrijwel alle plantages aan de zuidoever van de Commewijne (Hoogbergen 1996: 82).

Door handel in groenten en fruit of door verkoop van pluimvee konden slaven enige inkomsten verwerven. Sommigen wisten op andere manieren extra geld te verdienen. Zo werden enkelen door planters betaald voor hun verdiensten als vroedvrouw of als *basya*. De beheerders van plantage Catharina-Sophia betaalden slaven die in hun vrije tijd brandhout kapten en aan de plantage leverden. Eind 1859 betaalden zij bijvoorbeeld 96 gulden en een maand later nog eens 205 gulden aan een onbekend aantal, dat hen de diensten hadden bewezen.[50] De Herrnhutters beschreven dezelfde economische activiteiten op de plantage Kent, evenals Catharina-Sophia een suikerplantage aan de Saramacca. Daar werkten de slaven zelfs liever dan feest te vieren. Volgens de zendeling Dobler waren in 1861 de gedoopte slaven op Kent met dwang nog niet tot feesten te bewegen. Uiteindelijk kregen zij toestemming van de directeur om in hun vrije tijd in het bos hout te kappen voor de verkoop.[51] Tot Doblers tevredenheid gebruikten de slaven van Kent in 1862 hun acht vrije dagen, die zij zoals gebruikelijk

---

[48]LS: HvJ criminele procedures 1834, mei/april.

[49]LS: HvJ criminele procedures 1932, zaak tegen Moses Yvel en de neger Kwakoe van Ma-Retraite als medeplichtige.

[50]ARA: Particuliere Westindische Bank 145, brief 226.

[51]EBGS (Paramaribo), *Missions-Blatt aus der Brüdergemeine vom Jahre 1861*: 247.

met Nieuwjaar hadden gekregen, om geld te verdienen. Op de plantage was een nieuwe directeur aangesteld, die de slaven niet meer dwong aan de danspartijen deel te nemen en dat had tot gevolg dat er in het geheel niet meer werd gefeest op de plantage. In 1863 schreef Van Calker dat de slaven op Kent hun vrije dagen wederom hadden gebruikt om te werken. De gezinnen verdienden dertig tot veertig gulden. Waarmee zij het geld verdienden werd niet vermeld, maar dat zij ook die keer hout hadden gekapt lijkt waarschijnlijk.[52]

Slaven werden ook betaald door andere slaven. Zo kreeg een *wintimama* of een ander vooraanstaande persoon binnen de *winti-religie* geld, goederen of producten, wanneer zij of hij werd geraadpleegd in geval van ziekte of bij andere problemen.[53] Diefstal was een andere manier om aan geld te komen, maar er zijn geen aanwijzingen dat diefstal een groot probleem vormde binnen de slavensamenlevingen of voor de planters.[54] Op de suikerplantage Hooiland haalde William zijn huis leeg om alle spullen te verkopen. Zijn vrouw Dido beklaagde zich daarover op 22 februari 1863 bij de Herrnhutters.[55] Ten slotte bestond er economisch verkeer tussen slaven en Chinese contractarbeiders. De eerste achttien Chinezen waren in 1853 uit Java aangetrokken en als contractarbeiders te werk gesteld op de gouvernementsplantage Catharina-Sophia. In 1858 werden vijfhonderd Chinezen uit Canton gehaald (Bakker e.a. 1993: 96). In 1860 schreef de beheerder van Catharina-Sophia dat de Chinees Inan Tjoen-Tjin fl.10,32 verschuldigd was aan drie slavinnen die naaiwerk voor de Chinees hadden verricht. Het geld zou op zijn loon worden ingehouden en aan de slavinnen worden betaald.[56]

Slaven verbeterden hun voeding aanzienlijk door zelf gewassen te verbouwen en pluimvee te houden. Ook met het verdiende geld konden slaven hun levensomstandigheden meer comfortabel maken; zij kochten er etenswaren, tabak, pijpen, dram, sieraden en stoffen voor (Herlein 1718: 96; Hartsinck 1770: 916; Blom 1786: 383; Eensgezindheid 1804: 14-15; Van Breugel 1842: 86). Volgens Van Lennep Coster (1836: 119) spaarden velen hun geld en lieten dat bij het overlijden aan anderen na. Vlak na de emancipatie werd veel van het gespaarde geld uitgegeven.

Wanneer een slaaf met een vrouw wilde samenleven, was het volgens de molenmaker Röman noodzakelijk dat hij enig bezit had: `als een neger niets bezit, kan hij ook geene vrouw krijgen..'.[57] Geld en gewassen van de kostgronden stelden slaven verder in staat om voor familieleden te zorgen die daartoe zelf niet meer in staat waren.

---

[52]ABUH: 15 Lb 11b Catharina-Sophia 1862 en 1863.

[53]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1851: 599.

[54]Er zijn voorbeelden van slaven die van hun eigenaar stalen, maar ook van slaven die bezittingen van andere slaven ontvreemden. Op Rust-en-Werk was bijvoorbeeld in 1849 in de woning van de *basya* ingebroken en waren geld en kleding meegenomen (*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1851: 939).

[55]RAU: EBGS 376 22-2-1863.

[56]ARA: Particuliere Westindische bank 145 2-12-1860.

[57]ARA: Archief Johannes van den Bosch 142.

Oude slaven en gebrekkigen konden van hun eigenaren namelijk weinig steun verwachten en waren afhankelijk van de zorg van kinderen en kleinkinderen. De zendeling Räthling zei daarover:

> Hun hele leven door hebben zij de meesters gediend, aan hem hebben zij hun krachten en vaak hun gezondheid opgeofferd; en wanneer zij oud en zwak zijn, bekommert zich menig meester niet meer om hen en zijn zij op de milddadigheid van hun medeslaven aangewezen. Minder hard is het lot van degenen die familie of verwanten hebben die de zorg overnemen.[58]

Sommigen waren door ouderdom of ziekte niet meer in staat om hun kostgronden te verbouwen of andere initiatieven te nemen. Van de slaven die daar wel toe in staat waren, was echter niet iedereen gemotiveerd om in de spaarzame vrije uren arbeid te verrichten. Dat er een verschil in levensstandaard bestond tussen de slaven van één slavenmacht wordt duidelijk uit de beschrijving van de molenmaker Röman. Volgens hem waren er op iedere plantage wel een aantal, dat een min of meer zwervend bestaan leidden:

> Deze negers die dan geen verblijf hebben, ten minste geene vaste plaats, slingeren zich overal in de opene fabrieken, in nat en koude, zonder deksel, slapen naast het vuur, op zijn best op een stuk plank en den meesten tijd/ door dat zij geen vaste verblijfplaats hebben/ eeten zij hunne bananen half rauw wijl zij die niet koken, maar daar zij slapen dezelve aan 't vuur roosteren, en dit gaat dan zoo het wil, een weinig van buiten zwart gebrand, en zoo worden zij gegeten.[59]

De bovengenoemde informatie geeft wellicht de indruk dat slaven hun leven in belangrijke mate zelf konden inrichten. Toch was dat niet zo. In de eerste plaats sprokkelden slaven met moeite geld bijeen in hun vrije tijd en leidde hun productie en handel nooit tot welvaart. De opbrengst van de kostgonden was bovendien afhankelijk van tal van onzekere factoren, zoals de weersomstandigheden, de kwaliteit van het land, de beschikbare tijd, de leeftijd en gezondheid van individuele slaven, alsmede de arbeidskracht van de slavenhuishoudens (Sheridan 1995: 48-65). In de tweede plaats waren de mogelijkheden om het geld te investeren beperkt. Meer geld leidde niet tot het vermogen een hoger inkomen te genereren en daardoor een hogere levensstandaard te bereiken. Slaven konden dan wel op korte termijn hun levensomstandigheden verbeteren door levensmiddelen en kleding te kopen, maar hadden geen mogelijkheden om in hun toekomst te investeren door bijvoorbeeld land te kopen of een goed huis voor hun gezin te bouwen. Zij konden dat wel doen door zichzelf vrij te kopen, maar dat gebeurde slechts zelden. In de jaren tussen 1760 en 1828 werd minder dan één procent van de slaven vrijgelaten en daarvan kocht 28,7 procent zichzelf vrij (Brana-Shute

---

[58] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1849: 668.

[59] ARA: Archief Johannes van den Bosch 142.

1985: 202, 343-383).

Mintz (1974a: 154-156) beargumenteerde dat slaven door middel van hun bezit uitdrukking gaven aan hun individualiteit en aan hun identiteit als persoon. Wellicht bood geld ook mogelijkheden om zich van andere slaven te onderscheiden in een samenleving waarin er vrijwel geen vooruitzichten op sociale mobiliteit waren. Uitgaven van slaven aan collectes van de Herrnhutters en van andere instanties zouden in dat licht kunnen worden gezien. In 1861 werd bijvoorbeeld 621,07 gulden opgehaald onder slaven voor de getroffenen van de overstromingen in Nederland dat jaar. De collecte, die door verschillende kerkelijke instanties werd uitgevoerd, leverde in Suriname in het totaal 9.581,04 1/2 gulden op.[60] Hoewel de slaven relatief gezien een beperkt deel voor hun rekening namen, is hun bijdrage opvallend. Ook de praeses Van Calker verwonderde zich over de bijdrage van de slaven, die hij als zeer groot beschouwde, aangezien zij volgens hem slechts met veel moeite enig geld verdienden met de verkoop van pluimvee.[61] Verder haalden de Herrnhutters tijdens de bijeenkomsten geld op voor inrichting van de kerk. Op de plantage Waterloo werd bijvoorbeeld een harmonium voor de kerk gekocht, waarvoor de slaven 150 gulden bijdroegen.[62] Uit de *Specialiën* blijkt verder dat sommige slaven zich abonneerden op *Makzien* een tijdschrift door de Herrnhutters uitgebracht. Verder kochten zij van de Herrnhutters boeken met religieuze liederen en boeken om te leren lezen. Deze uitgaven aan lectuur werden pas in de laatste jaren van de slavernij in de *Specialiën* vermeld.[63] Ook aan de Afrikaans-Amerikaanse religie werd geld uitgegeven. De *wintimama* werd betaald voor haar bewezen diensten en onder de *kankantri* werd geld gelegd als offer aan de goden met bijvoorbeeld het verzoek de zieken te genezen.[64]

5. Religie, gemeenschap en verzet

---

[60]In de gemeente Salem haalden de Herrnhutters zeventig gulden op. De slaven in Beneden-Commewijne, Boven-Cottica en Perica en Boven-Suriname en Thorarica leverden samen 11,28 gulden. De slaven in Nickerie gaven de predikant van de Hervormde gemeente 50,94 gulden. De rooms katholieke gemeente in Coronie haalde 26,56 gulden op en de slaven die bij de broedergemeente behoorden droegen 532,29 bij. Verder hadden de slaven van de houtgrond Berg-en-Daal uit eigen beweging een collecte gehouden, die 5, 11 1/2 gulden opbracht. Bij elkaar is dat Fl. 696,18 en dus meer dan de in de tekst genoemde Fl. 621,07. De cijfers zijn uit verschillende verslagen van de Herrnhutters afkomstig, maar in alle verslagen wordt geschreven over de opvallend hoge bijdrage van de Herrnhutters (*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1861: 146; 1863: 143, 682.; 1864: 340). Zie verder Van Deursen (1975: 218).

[61]*Berigten uit de Heiden-Wereld* 1861: 146.

[62]*Berigten uit de Heiden-Wereld* 1862: 19; *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1863: 283. Ook op Osembo werden er collectes gehouden. Zowel in 1852 als in 1855 werd er drie gulden opgehaald (RAU: EBGS 538).

[63]RAU: EBGS 373 (Schoonoord), 375, 376 (Hooiland) 539 (Osembo).

[64]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 91.

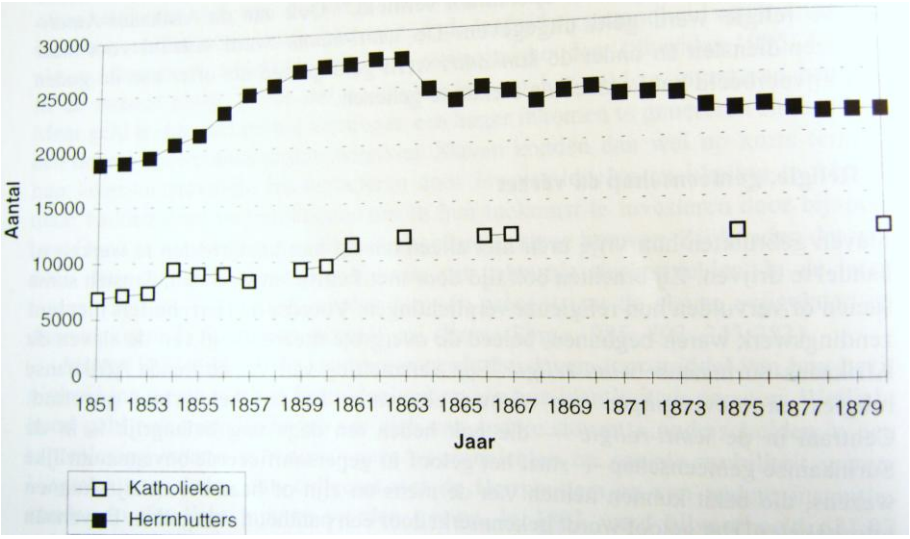
Slaven gebruikten hun vrije uren niet alleen om op hun kostgronden te werken of handel te drijven. Zij brachten ook tijd door met familie en vrienden, dansten soms samen of vervulden hun religieuze verplichtingen. Voordat de Herrnhutters met hun zendingswerk waren begonnen, beleed de overgrote meerderheid van de slaven de Afrikaans-Surinaamse *winti-religie*. Een versmelting van verschillende Afrikaanse religies en toevoegingen van nieuwe elementen hadden het geloof gevormd. Centraal in de *winti-religie* — die ook heden ten dage nog belangrijk is in de Surinaamse gemeenschap — staat het geloof in gepersonifieerde bovennatuurlijke wezens, die bezit kunnen nemen van de mens en zijn of haar bewustzijn kunnen uitschakelen. Het geloof wordt gekenmerkt door een pantheon van goden. Bovenaan bevindt zich de Oppergod of *Gran Gado*, de schepper van alles. Deze god is een ongepersonifieerde, abstract wezen dat ver van de wereld leeft. Het beheer van de wereld laat *Gran Gado* over aan de vele goden die op aarde wonen, de *winti's*. De *winti's*, die ook weer hiërarchisch zijn onderverdeeld, hebben allemaal hun eigen kennis en karaktertrekken. Er zijn vier pantheons te onderscheiden: de lucht, de aarde, het water en het bos. Verder kent de religie een voorouder cultus en het geloof in een onsterfelijke ziel; de geesten van overleden voorouders worden *yorka's* genoemd (Wooding 1979).

Zoals aan het begin van dit hoofdstuk al werd genoemd waren sommige in Afrika geboren slaven islamitisch en waren enkelen katholiek. Het katholieke geloof was echter niet diep geworteld bij de Afrikanen. Missionarissen beijverden zich om dat te veranderen. Vanaf 1826 waren er voortdurend priesters in Suriname aanwezig en vanaf de jaren dertig kregen zij toestemming het Evangelie onder de slaven te verkondigen. De priesters stelden catechismussen en gebedenboekjes samen en vertaalden gedeelten van de Bijbel in het *Sranan* (Vernooij 1974: 25). De missie kampte echter met een groot tekort aan missionarissen en financiële middelen. Buiten Paramaribo werkten de missionarissen tijdens de slavernij met name in het district Coronie en het melaatsenoord Batavia.[65] In 1862 waren er 8.249 katholieke slaven in Suriname (Bossers 1884: 25).[66]

---

[65] De met lepra besmette slaven werden van de samenleving afgezonderd en verbannen naar de leprakolonie Batavia. Ver afgezonderd van de samenleving, sleten de zieken daar in erbarmelijke omstandigheden de rest van hun levensdagen. Het gouvernement had de zorg voor het etablissement en keurde goed dat een priester er regelmatig kerkdiensten hield. Petrus Donders werd de bekendste diender van de leprakolonie (Vernooij 1974: 33).

[66] Dit aantal is lager dan het in figuur 2 vermelde aantal katholieken in 1862, omdat in de grafiek niet alleen het aantal katholieke slaven is opgegeven, maar het totaal aantal katholieken.



Figuur 2: Aantallen katholieken en Herrnhutters in Suriname, 1851-1879

Opmerking: De katholieke gemeenschap bestond niet alleen uit slaven, maar zij maakten daarvan wel de meerderheid uit. De Herrnhutters hadden overwegend slaven onder hun volgelingen.

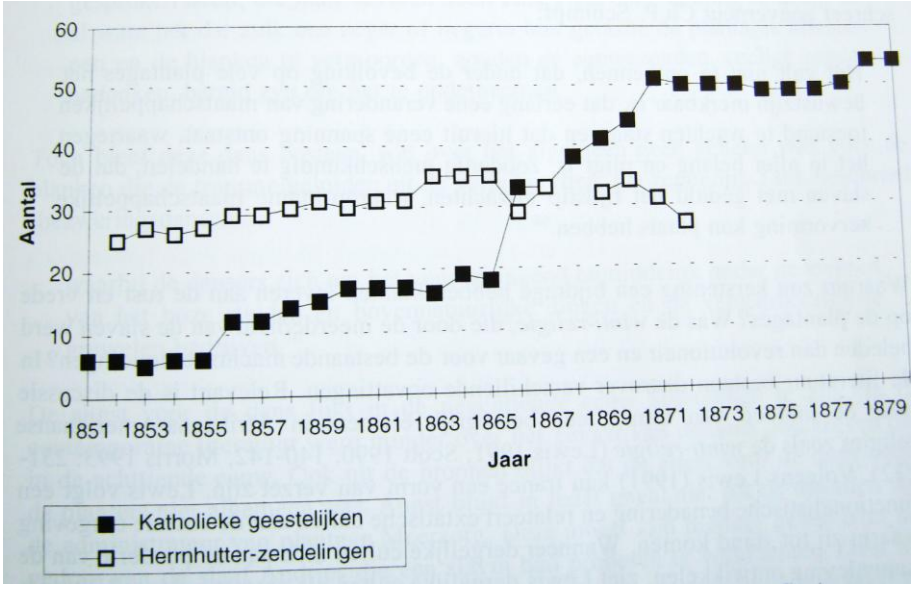
Bronnen: Archief Fraters CMM-Statistieken en tabellen behorende bij `Honderd jaar missiewerk in Suriname door de Redemptoristen 1866-1966 (dossier Fr. Fulgentius); *Koloniale Verslagen* 1851-1881; Van Lier 1949: 178.

Het waren vooral de protestante Herrnhutters die van plantage naar plantage trokken om de slaven te bekeren. Zij hadden meer mankracht en financiële middelen dan de missionarissen. Het aantal plantages waarop de zendelingen hun geloof verkondigden, groeide van elf plantages in 1830 tot 190 in 1863. In dat jaar, waarin de slaven hun vrijheid verkregen, telde de gemeente 27.500 leden (zie figuur 2).[67]

Steeds meer slaven bekeerden zich tot het christendom, maar dat betekende lang niet

[67]Volgens Lenders (116-117, 206) voelden slaven zich tot het christendom aangetrokken, omdat de zendelingen hen — in tegenstelling tot planters en directeuren — als mensen behandelen en benadrukten dat alle mensen voor God gelijk waren. Verder zou het de slaven hebben aangesproken dat de zendelingen kerken voor hen bouwden en hen in hun eigen taal toespraken. Ten slotte gaven de zendelingen onderwijs aan de slaven en boden zij hen gelegenheid elkaar te ontmoeten.

altijd het einde van hun geloof in de *winti-religie*. Vaak bleven bekeerde slaven hun oude religie aanhangen en kwam het christendom meer naast dan in plaats daarvan te staan (Lenders 1994: 210-211). Alvorens in te gaan op de gevolgen van de bekeringen voor de harmonie in de slavengemeenschappen, wordt eerst de invloed van de kerstening op de relatie tussen slaven en de beheerders van de plantages besproken.



Figuur 3: Katholieke geestelijken en Herrnhutter-zendelingen in Suriname, 1851-1879

Opmerking: De katholieke geestelijken bestonden uit paters Redemptoristen, fraters Redemptoristen, seculiere priesters, zusters van Roosendaal.

Bronnen: Schalken 1985: 181-215; *Koloniale Verslagen* 1851-1881.

De redenen waarom planters en overheid de kerstening van de Surinaamse slaven vanaf de jaren dertig van de negentiende eeuw stimuleerden werden eerder genoemd. Zij hoopten op die manier het gezinsleven onder slaven te bevorderen en daarmee het geboortecijfer te doen stijgen. Verder dachten zij dat kerstening de slaven tot arbeidzame en gedisciplineerde arbeiders zou kunnen maken, die ook na de emancipatie op de plantages zouden blijven werken.

Soms was de disciplinerende invloed van de Herrnhutters heel concreet, en wisten zij opstandige slaven tot rust te brengen (Oostindie 1989:194; Lenders 1994: 189-190). Verplaatsingen naar andere plantages, te zware werktaken of te geringe uitdelingen konden slaven tot verzet drijven (Van Stipriaan 1993a: 385-402). Ook de op komst zijnde emancipatie bracht spanningen teweeg op de plantages. In 1857 schreef gouverneur Ch.P. Schimpf:

> Het valt niet te ontkennen, dat onder de bevolking op vele plantages het bewustzijn merkbaar is, dat eerlang eene verandering van maatschappelijken toestand te wachten staat, en dat hieruit eene spanning ontstaat, waartegen het in aller belang en pligt is, zoodanig menschkundig te handelen, dat de slaven met geduld het tijdstip afwachten, waarop hunne maatschappelijke hervorming kan plaats hebben.[68]

Waarom zou kerstening een bijdrage hebben kunnen leveren aan de rust en vrede op de plantages? Was de *winti-religie*, die door de meerderheid van de slaven werd beleden dan revolutionair en een gevaar voor de bestaande machtsverhoudingen? In de literatuur bestaan daarover verschillende opvattingen. Relevant is de discussie over de invloed van trance, een belangrijk element in Afrikaans-Amerikaanse religies zoals de *wintireligie* (Lewis 1991; Scott 1990: 140-142; Morris 1993: 231-232). Volgens Lewis (1991) kan trance een vorm van verzet zijn. Lewis volgt een functionalistische benadering en relateert extatische culten aan de sociale omgeving waarin zij tot stand komen. Wanneer dergelijke culten zich aan de periferie van de samenleving ontwikkelen, ziet Lewis dergelijke culten als protestculten. Zij geven mensen zonder politieke invloed de mogelijkheid om hun belangen naar buiten te brengen; de culten geven de mogelijkheid om kritiek te uiten, ook al gebeurt dat in een min of meer versluierde vorm.

Lewis' veronderstelling roept echter de vraag op of die verhulde uitingen van kritiek tot openlijk verzet kunnen leiden. Scott (1990: 142) beargumenteert dat trance als onvrijwillig en als bezitneming wordt ervaren. Als zodanig vormt het nooit een directe bedreiging voor de verhoudingen die worden gekritiseerd. Wel geeft trance kritiek een geluid en houdt het als zodanig levendig. Bovendien zijn door dergelijke culten Afrikaanse tradities en vormen van groepssolidariteit behouden gebleven (Simpson 1978: 299; Rowe & Shelling 1991: 127; Scott 1991: 142).

Op de Surinaamse plantages was de *watramamadans*, met haar in trance rakende dansers sinds 1776 streng verboden (Schiltkamp & Smidt 1973: 896), omdat de blanken in het land vreesden dat de opzwepende muziek en de in trance rakende dansers de deelnemers opstandig zouden maken.[69] Blom (1786: 391-392) schreef daarover:

---

[68]LS: Nickerie briefwisseling 1857-1860.

[69]De angst voor opstand na danspartijen werd ook beschreven door: Hartsinck (1770: 909), Blom (1786: 398) en Eensgezindheid (1804: 17).

> Men weet niet recht waarin die bestaat, vermits het ééne van die geheimen is, welken de blanken nooit doorgronden kunnen; zo veel weet men alleenlyk, dat dezelve hunne verbeelding meer dan gemeen verhit, en dat wanneer een of ander van hun eene roekelooze onderneming in den zin heeft, hy in zwijm valt, en weder by zijne zinnen komende verhaalt dat hy met zyn' God gesproken heeft, die hem bevolen heeft zulk eene onderneming te doen; en al ware het dat zulk een neger of negerin hun gelastte de plantagie afteloopen en de blanken te vermoorden, zouden de aanwezenden, veeligt zonder nadenken, bereid zyn om het te onderneemen.

Toch bleef deze dans bestaan, wat over het algemeen geen geheim was voor de blanken die de trommelgeluiden uit de verte hoorden. De zendeling Tank beschreef `bezweringsdansen':

> waarbij de dansers zich om het vuur springend onmiddellijk onder de invloed van het boze stelden en bovennatuurlijke dingen en de verschrikkelijkste gruwelen bedrijven.[70]

De angst voor de dans lijkt in de negentiende eeuw afgenomen te zijn. In de contemporaine literatuur werd minder over het gevaar van de dans geschreven dan in de achttiende eeuw. Ook uit de bronnen blijkt dat de angst voor de dans onder de planters niet algemeen was. Angst blijkt in ieder geval niet uit de woorden van de administrateur van plantage Meerzorg. Deze moest zijn mening geven over het gedrag van de slaaf Andries die een slavin had proberen te verkrachten. Over het feit dat Andries deelnam aan de *watramamadans* en dan in trance raakte maakte hij zich weinig zorgen. Het was hem wel eens gebleken `dat hij de zoogenaamde *winti* had, ten gevolge van een spel, bij welke gelegenheid de negers de *watermama* danste en waarbij Andries een van de voornaamste was, doch hetwelk nadat hij 's nachts in het ziekenhuis was opgesloten geweest, des anderen daags geheel over was'.[71] Op de suikerplantage Osembo in het Paragebied werden de religieuze dansen zelfs gestimuleerd door de directeur. Dit tot verdriet van de zendelingen die tussen de jaren 1850 en 1858 louter positieve ervaringen hadden op die plantage.[72] Osembo was bovendien de eerste plantage in het Paragebied geweest waar de zendelingen toestemming hadden gekregen om het evangelie te verkondigen.[73] Op 10 oktober 1858 vertelde de directeur aan de zendeling dat die nacht was gedanst op de plantage en aan de trommels te horen was het een `afgodische' dans geweest. In de jaren daarop bleven die dansen op de plantage plaatsvinden. Volgens de directeur offerden de slaven eieren en *taya* aan de goden. De gedoopten ontkenden niet dat zij hadden deelgenomen of toegekeken en evenmin toonden zij daar berouw over.

---

[70]ABUH: 15 La 8 (12).

[71]LS: HvJ criminele procedures 1836-1837, zaak tegen de slaaf Andries van plantage Meerzorg.

[72]RAU: EBGS 538 en 539.

[73]ABUH: 15 Lb 11a.

De slaven hielden de dansen omdat de grond onvruchtbaar was en de *bakru siki* op de plantage heerste. Het bleek dat een van de eigenaren tegen de slaven had gezegd: `Efi oen sabi wansani, va doe meki oen doe, mi sa pai' (Als jullie iets willen weten, maak een *doe*. Ik zal betalen).[74]

Een werkelijke bedreiging vormde de *winti-religie* dan ook niet voor de planters. De religie bood eerder mogelijkheden om frustraties en woede te ventileren dan dat zij tot opstanden leidde. Dat sommige planters gekerstende slaven rustiger en arbeidzamer vonden dan niet gekerstende slaven, zou met de interpretatie van Genovese (1979: 28-29) kunnen worden verklaard. Volgens hem hadden niet-christelijke religies niet zozeer méér revolutionair potentieel dan het christendom, maar verdiepten ze wel de kloof tussen de wereld van de slaven en die van hun meesters. Wanneer de slaven zich daarentegen tot dezelfde God, hetzelfde boek en hetzelfde godsdienstonderwijs als hun meesters aangetrokken voelden, zouden zij moeilijker tot rebellie over te halen zijn.[75]

Van doorslaggevende invloed op het gedrag en de arbeidzaamheid in het algemeen leek kerstening echter niet te zijn. De kloof tussen blank en zwart werd wellicht enigszins verkleind, zoals Genovese meende, maar bleef groot. De planters zagen kerstening als een manier om hun slaven te disciplineren, maar de bekeringen konden ook ongewild spanningen en verzet op de plantages teweeg brengen. Met name op de houtplantages in het Paragebied, waar de *winti-religie* diep was geworteld, bestond veel verzet tegen het christendom. Op de houtplantage Berg-en-Daal leidde een geloofsconflict tussen slaven in 1846 zelfs tot het ontslag van de directeur die de zending op zijn plantage sterk stimuleerde. Vijf oude vrouwen die zich fel tegen het christendom verzetten, zouden daartoe de aanleiding hebben gegeven. Eén van de vrouwen drong de woning van de tweede *basya* binnen, die tevens helper van de Herrnhutters was. De vrouw beet hem in zijn arm, waarop hij haar met de zweep wegjoeg. Voor de vrouw was dit een aanleiding om naar Paramaribo te gaan, waar zij aan de administrateuren vertelde dat zij door mensen van de kerk was mishandeld vanwege haar geloof. Een van de administrateuren nam de zaak hoog op en wilde de *basya* straffen, wat werd voorkomen door tussenkomst van de directeur. Later bezocht de administrateur de plantage en zei tegen de slaven; `De Herrnhutters hebben jullie alle vreugde ontnomen, ik zal jullie die weer teruggeven'. Hij organiseerde een groot feest dat drie nachten voortduurde. De administrateur beledigde vervolgens de directeur in aanwezigheid van de slaven en liet de laatsten al hun ongenoegen openlijk spuien. Het gezichtsverlies dat de directeur had geleden was onherstelbaar en er bleef voor hem weinig anders over dan de plantage te verlaten. De Herrnhutter Tank beschreef de gebeurtenis als volgt:

---

[74]RAU: EBGS 539, 10-10-1958, 22-7-1860.

[75]Volgens Genovese hadden vooral islamitische slaven een reputatie opstandig te zijn. Hij meent dat hun politiek-religieuze ideologie het moeilijk maakte om zichzelf als slaven van `ongelovigen' te aanvaarden. Hij noemt daarbij opstandige slaven in Suriname als voorbeeld, zonder daarbij overigens een bron te vermelden. Het is echter een misvatting dat islamieten een leidende rol vervulden in ongeregeldheden op de Surinaamse plantages.

> Tenslotte werd er bij de negers gezocht naar alles wat zij over hem en zijn vrouw te klagen hadden. Dat het daaraan zou ontbreken bij een zo groot aantal negerslaven, zal niemand verbazen die de verhoudingen in het land kent. Maar dat een grote schare slaven, zonder dat een enkele opzichter erbij is voor de deur met hun directeur wordt geconfronteerd [en hen gezegd wordt] dat deze de slaven uitbuit, gebeurde alleen om de negers een val te leggen en de directeur het snel daarop volgende afscheid te kunnen geven.[76]

Zoals eerder werd genoemd kwam het christendom eerder naast dan in plaats van de *winti-religie* te staan. Van veel invloed op de verhoudingen binnen de slavengemeenschappen was de nieuwe religie dan ook niet, maar de betrekkingen werden enigszins bemoeilijkt door de hiërarchie die de Herrnhutters aanbrachten in de slavengemeenschappen. Zij wezen onder de slaven dienaren en dienaressen aan, die voor de uiterlijke belangen van de erediensten moesten zorgen. Verder benoemden zij nationaalhelpers, die de zendelingen ter zijde moesten staan bij huisbezoeken en bij de herderlijke verzorging van de groeiende gemeente (Fontaine 1985: 58). De helpers en dienaren hielden de zendelingen goed op de hoogte van de gebeurtenissen op de plantages. Vooral overspel en het bijwonen van Afrikaans-Surinaamse religieuze bijeenkomsten waren zaken waarmee slaven riskeerden van de gemeente te worden uitgesloten. Om als helper van de Herrnhutter te worden aangesteld diende men uiteraard een trouwe volgeling van de broedergemeente te zijn. Verder was een `rechtschapen' levenswijze een vereiste om in aanmerking te komen voor het ambt (Klinkers 1994: 33-34).

Wanneer de gegevens uit de *Specialiën*, de slavenregisters en de plantageregisters naast elkaar worden gelegd, kan daaruit worden opgemaakt dat prestigieuze taken veelvuldig onder de leden van één of enkele families op de plantages werden verdeeld. Vaak werden de dienaarbroeders en -zusters door anderen voorgesteld, bijvoorbeeld door andere dienaren. Familieleden werden daarbij bevoordeeld. Op de suikerplantage Schoonoord waren veel hulpkrachten van de Herrnhutters aan elkaar gerelateerd. De dienaarbroeder Andreas Ammadien stelde op 22 mei 1859 zijn vrouw Christina Amimba voor als nieuwe hulpkracht. De zendeling wist nog niet zeker of hij op dat voorstel zou ingaan en in de *Specialiën* zijn verder geen aanwijzingen te vinden dat zij ook werkelijk voor die functie werd gekozen. Wel was de pleegdochter van Christina Amimba, Amalia Kaatje, één van de helpers. De zoon van Amalia Kaatje, Jonathan Smit, was door de Herrnhutters opgeleid als onderwijzer.[77] Ook op Burnside waren een aantal belangrijke posten onder de leden van een familie verdeeld. In mei van het jaar 1857 werd daar de nationaalhelpster Christiana Lucretia begraven. Zij had jaren als helpster gediend. Zij liet een talrijke familie achter met vele kleinkinderen en

---

[76]ABUH: 15 La 8 (12).

[77]RAU: EBGS 373, 22-5-1859, 5-3-1862, 10-4-1862. Centraal Bureau Bevolkingsregister Suriname (CBB): emancipatieregister Schoonoord.

achterkleinkinderen. Een van haar zonen was *basya* op de plantage en haar dochter volgde haar op in het ambt.[78]

De helpers en dienaren genoten prestige in de slavengemeenschappen en het was een eer om als zodanig te worden benoemd (Lenders 1994: 209-210). Anderzijds was hun positie ambigu en zwaar. Voor de zendelingen was het dan ook niet eenvoudig om geschikte helpers te vinden. Broeder J.G.F Jansa verwoordde dat als volgt:

> Het is alleszins geen gemakkelijk ambt want de nationaalhelpers moeten vaak, wanneer zij hun ambt met trouw uitoefenen van hun medeslaven allerlei vijandigheden verdragen. Zij worden door velen gehaat en vaak lasteraars genoemd wanneer zij de een of andere bij de leraar aangeven vanwege hun zondige levenswandel. Er hoort daarom veel zelfverloochening bij en de meesten van onze nationaalhelpers hebben in dit opzicht teveel mensenangst en te weinig vertrouwen in God, ook al leiden zij persoonlijk een goede levenswandel.[79]

De helpers en dienaren verkeerden regelmatig in moeilijkheden. Op Schoonoord had de dienaarzuster het bijvoorbeeld zwaar te verduren.

> Hier heerst veel onenigheid, in het bijzonder onder de vrouwen. Velen van hen hadden zich tegen de dienaarzuster gekeerd, die mij met klem verzocht haar van het ambt te ontdoen. Als gevolg van het hevige getier dat er gaande was, verklaarde ik 's middags in de kerk dat het ons speet dat na zo'n lange periode van christelijk onderwijs nog maar weinig van een goede geest, enkelen uitgezonderd, te merken viel. Ik verklaarde verder dat ik de dienaarzuster niet zou afzetten. Het feit dat zovelen tegen haar waren, was daarentegen juist een bewijs dat zij haar ambt met trouw uitvoerde. Wel zou volgende keer nog een andere dienaarzuster aan haar zijde worden gesteld.[80]

Ook op Hooiland waren er problemen ontstaan tussen slaven en helpers. In 1861 wilden de slaven de dienaarbroeder ontslaan, wat net als op Schoonoord door een zendeling werd tegengehouden.[81]

Ondanks de controle door de zendelingen en hun helpers op de plantages, leefden bekeerde slaven lang niet altijd volgens de strenge leefregels die de Herrnhutters hen hadden opgelegd. Het beperkte gezag van de zendelingen op het leven van slaven kwam tot uitdrukking wanneer er een danspartij werd gehouden. Voor de zendelingen waren die feesten een doorn in het oog, maar de planters stimuleerden de danspartijen juist. Wellicht waren de feesten voor de planters en directeuren een vermakelijk schouwspel

---

[78]RAU: EBGS 560, 16-5-1857.

[79]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1859: 385.

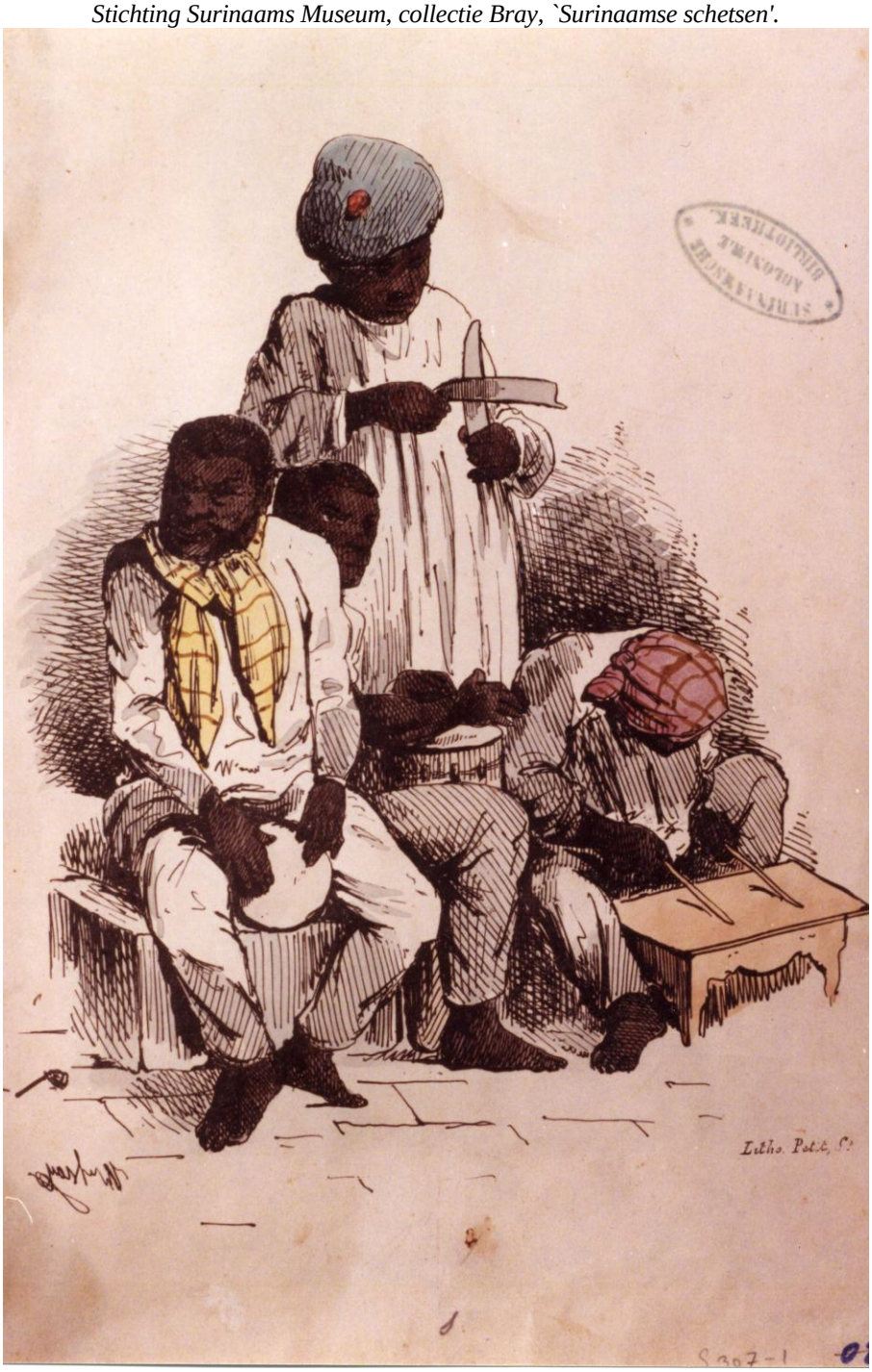
[80]RAU: EBGS 373, 4-6-1861.

[81]RAU: EBGS 375, 26-3-1861, 26-5-1861, 29-9-1861.

en een welkome afwisseling op het saaie plantageleven. Anderzijds beseften zij dat de slaven zo nu en dan stoom moesten afblazen (Van Stipriaan 1993b: 161).[82] Dat betekent overigens niet dat planters op die manier de behoefte van slaven om in verzet te treden of om een weerwoord te geven, konden reguleren of voorkomen (Scott 1990: 186-187).

[82]In de contemporaine literatuur werden de feesten veelvuldige beschreven en het dansen werd over het algemeen een grote liefhebberij van de slaven genoemd (Fermin 1770: 177-178; Hartsinck 1770: 907-908; Blom 1786: 388-389 en 1787: 331-334; Teenstra 1835: 191-194; Bosch 1843: 199; Kappler 1854: 57 en Boekhoudt 1974: 98-101). Pistorius (1763: 98) en Hartsinck (1770: 910) meenden dat het geven van feesten noodzakelijk was om onrust te voorkomen.

Afbeelding 3: 'Orkest van een baljaarparti'. Litho, Bray.
Stichting Surinaams Museum, collectie Bray, `Surinaamse schetsen'.



Van de feesten was het nieuwjaarsfeest het belangrijkste evenement. Zowel op de plantages als in de stad werd het gevierd en vrijwel alle slaven feestten mee. Tot groot verdriet van de zendelingen die hun volgelingen ervan probeerden te overtuigen niet aan de danspartijen deel te nemen. Een enkele keer slaagden zij daar ook in, maar de verleiding om zich in het feestgewoel te mengen was voor velen te groot. De zendelingen hielden zich voor dat gedoopte slaven werden gedwongen om mee te feesten, wat soms wellicht ook het geval zal zijn geweest. Zo zouden twijfelaars zijn overgehaald door de opzichters met de woorden: `Kom allemaal! Dan kan de leraar jullie niets maken, want hij kan jullie toch niet allemaal uitsluiten'. Andere zendelingen gingen verder en meenden dat de opzichters onwillige slaven uit hun huizen joegen en tot deelname dwongen door geweld te gebruiken of daarmee te dreigen.[83] Zo schreef de zendeling J.H. Jacobs dat een gedoopte slaaf in Coronie door de eigenaar met stokslagen was gedwongen om een trommel tevoorschijn te halen, zodat er gedanst kon worden op het nieuwjaarsfeest. Toen deze weigerde, werd hij vastgezet.[84] Op de suikerplantage Osembo bekenden alle slaven aan het nieuwjaarsfeest te hebben deelgenomen. Volgens de zendeling zagen zij het als werk, dat de directeur hen had opgegeven.[85] Tot tevredenheid van de zendeling Dobler, waren er op Catharina-Sophia veel aanwezigen bij de preek op nieuwjaarsdag 1862. Een teleurstelling volgde nadat de toehoorders tijdens het huiswaarts keren door de directeur werden geroepen en van hem te drinken kregen. Een uur later zag de zendeling vanuit zijn huis hoe dronken slaven over de grond rolden. De directeur wilde daarop nog een vat vol drank aan de slaven schenken, zodat ook degenen die nog nuchter waren zich konden bedrinken. Volgens Dobler was het voor de directeur een groot vermaak om de slaven dronken te voeren. De eerste opzichter stak er echter een stokje voor en stelde voor de drank te bewaren tot de volgende zondag.[86]

Dat slaven de pressie van planters als excuus gebruikten om aan de dansen deel te nemen, wordt duidelijk uit een bekentenis van een nationaalhelpster:

> Wij houden van dansen en dat de blanken ons daartoe aansporen, is ons welgevallig. Wij verschuilen ons daarachter.[87]

Anderen ontkenden hun aanwezigheid op het feest en noemden degenen die het tegendeel aan de zendelingen hadden gemeld, kwaadsprekers.

De zendeling J.G. Wünsche schreef dat de vrouwen en mannen op de feesten veel meer alcohol dronken dan zij konden verdragen. Soms liepen de feesten uit op bloedige vechtpartijen. Ook kwam het voor dat slaven van twee verschillende plantages elkaar

---

[83]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 74, 716, 923; 1850: 578.

[84]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1849: 660.

[85]RAU: EBGS 539, 11-12-1859.

[86]ABUH: 15 Lb 11b Catharina-Sophia 1862.

[87]*Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1860: 496.

tot een gevecht uitdaagden en elkaar ernstige verwondingen toebrachten.[88] Soms hieven de dansers liederen aan, waarbij zij elkaar bespotten. Vechtpartijen konden daar het gevolg van zijn.[89] Uit een aantal processtukken blijkt dat overmatig drankgebruik soms zelfs tot de dood leidde.[90] De zendeling Tank beschreef het eerder genoemde feest op Berg-en-Daal als volgt:

> Bij zulke dansen werden meerdere grote vuren aangestoken, waar wilde dansers zich omheen dartelen onder allerlei verschrikkelijke gebaren en geschreeuw; de blanken worden, wanneer het zoals hier familiair moet zijn, op stoelen rondgedragen, waarbij de arme negers denken dat hen daardoor een grote eer toekomt. Een onophoudelijk geschreeuw hoort daarbij en ondertussen worden zuipen, hoererij en echtbreuk in volle gang gezet, wat ook onder onze arme Berg-en-Daalers niet mocht ontbreken.[91]

Een feest voortijdig afbreken leverde de zendelingen echter weinig voordeel op. In september 1850 kwam een zendeling op de plantage Hooiland toen het feest in volle gang was. Aangezien hij de volgende dag een bijeenkomst zou geven, bleef hij die nacht op de plantage. Toen de directeur na twee uur merkte dat de zendeling het zien en horen van het feest niet kon verdragen, liet hij het feest beëindigen. De volgende dag was er nauwelijks belangstelling voor de bijeenkomst. De zendeling schreef in de *Specialiën* dat hij had geleerd om tijdens een feest verder te varen en niet meer op de plantage te blijven. Hij vroeg zich af wat de andere zendelingen daarvan vonden.[92]

Jarenlang was de wereld van slaven en blanken gescheiden. Die separatie had de Creoolse cultuur tot leven en de slaven tot elkaar gebracht. De creolisering werd bevorderd door de beëindiging van de slavenhandel, waardoor het percentage slaven dat in Suriname was geboren toenam. Desalniettemin leefden er tot ver in de negentiende eeuw in Afrika geboren slaven op de Surinaamse plantages, maar hun aanwezigheid bepaalde steeds minder de sfeer en het karakter van de slavensamenlevingen. Zij waren eerder nieuwkomers in een overwegend Creoolse cultuur.

Het christendom, dat in de loop van de negentiende eeuw steeds meer invloed kreeg op de plantages, bracht de werelden van de blanken en van de slaven iets dichter bij elkaar. Een wezenlijk gevaar voor de diepgewortelde Creoolse cultuur vormde het christendom niet; het kwam meer naast, dan in plaats van de *winti-religie* te staan.

Slavensamenlevingen waren niet egalitair. Ambachtslieden hadden een betere positie dan veldwerkers, maar vooral de *basya's* genoten een bijzondere status. Op de

---

[88] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1860: 495-496.

[89] *Nachrichten aus der Brüdergemeine* 1848: 923.

[90] ARA: Gerechtshof in Suriname 6. Het betreft de sterfgevallen van de slaven Jonge Ben en Primo.

[91] ABUH: 15 La 8 (12).

[92] RAU: EBGS 375.

plantages, waar er geringe mogelijkheden tot mobiliteit bestonden, waren dergelijke statusverschillen aanzienlijk. De positie van *basya* kon aanzien, macht en materiële voordelen bieden, maar ook verachting, afgunst en wantrouwen van de overige slaven. De *basya* kon zich dan ook niet alleen staande houden door zich tussen de contrasterende belangen van de slaven en hun eigenaar te manoeuvreren. Vaak vervulde hij ook vooraanstaande posities in de Afrikaans-Surinaamse religie of in de christelijke gemeenschap. Het leiderschap op het terrein van arbeid en op het terrein van religie waren dan ook geen strikt gescheiden sferen. In individuele en extreme gevallen, zoals in de beschreven affaire rondom de slaaf Abuis, kon het zelfs gebeuren dat slaven zelf het recht in handen moesten nemen om machtsexcessen te bedwingen.

Statusverschillen konden tot conflicten en spanningen leidden; zoals in iedere samenleving werden de verhoudingen in slavensamenlevingen niet alleen bepaald door gevoelens van solidariteit. Dergelijke problemen waren deel van het leven op de plantages, maar vormden geen bedreiging voor de eenheid op de plantages. Integendeel, de negentiende-eeuwse slavensamenlevingen waren hechte en stabiele sociaal-culturele gemeenschappen. Zoals in het volgende hoofdstuk zal worden besproken gaven familienetwerken voor een belangrijk deel vorm en betekenis aan de slavensamenlevingen.

Slavernij begrensde veel minder de sociaal-culturele ontwikkeling van slavengemeenschappen dan de economische activiteiten van slaven. Vooral op de suikerplantages, waar de werkdruk het hoogst was, waren de mogelijkheden tot een onafhankelijk bestaan gering. De houtplantages, die een minderheid van de Surinaamse plantages uitmaakten, boden de slaven daarentegen mogelijkheden om een zelfstandig leven te leiden. Op alle plantages verbeterden slaven hun levensomstandigheden door kostgronden te verbouwen, te jagen, te vissen en door het verkopen van surplus. Nergens leidden de activiteiten echter tot een hoge levensstandaard, want meer geld leidde niet tot het vermogen om een hoger inkomen te genereren en daardoor een hogere levensstandaard te bereiken. De mogelijkheden om met het geld het leven zelf in te richten of het kwalitatief te verbeteren waren beperkt; slaven konden geen grond kopen of op een andere manier in hun toekomst investeren. Met het geld kon weinig worden gedaan, wat de uitgaven aan collectes en lectuur — en dat ondanks de armoede — verklaart.

Afbeelding 4: 'Negerfamilie'. Litho, Bray.
Stichting Surinaams Museum, collectie Bray `Surinaamse schetsen'.