



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„WINDSPIELE“

Winti-Praxis und Öffentlichkeit in den Niederlanden –
ein Spannungsfeld zwischen Kampf um Anerkennung,
Kommerzialisierung und Geheimhaltung aus Tradition

Verfasserin

Anke Lamprecht

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Kraus

1	EINLEITUNG	1
1.1	Aufbau der Arbeit	3
1.2	Schreibweisen.....	5
1.3	Aus welcher Wissenschaftstradition heraus und mit welchen theoretischen Schwerpunkten gehe ich an meine Forschungen?.....	8
2	HISTORISCHER ÜBERBLICK	9
2.1	Kurze Geschichte Surinames – und der niederländische Anteil daran	9
2.1.1	Zur Quellenlage	10
2.1.2	Die ersten BewohnerInnen Surinames	13
2.1.3	Kolonisation	14
2.1.4	Die West Indische Compagnie (WIC).....	16
2.1.5	Sklaverei und Kontraktarbeit in Suriname	17
2.1.6	Suriname im Zweiten Weltkrieg	24
2.1.7	Unabhängigkeit	25
2.1.8	Staatsstreich und Bürgerkrieg.....	26
2.2	Historische Aspekte zur Winti-Kultur	29
2.3	Exkurs: Erinnerung in den Niederlanden.....	36
3	THEORIE	41
3.1	Begriffsdefinitionen	41
3.1.1	Winti-Kultur oder Winti-Religion?	41
3.1.2	Kreolen, Krioro	43
3.1.3	Migration, Diaspora und Transnationalismus	44
3.1.4	Allochtonen	45
3.1.5	Kollektive Identität.....	46
3.1.6	Diskurs, Diskursfelder	47

3.2	Religionsethnologie	47
3.2.1	Entwicklung der Religionsethnologie	48
3.2.2	Religionsethnologie heute	53
3.3	Problematik der Übersetzung	55
4	METHODEN	56
4.1	Grounded Theory (GT)	57
4.2	Datenerhebung	58
4.2.1	Teilnehmende Beobachtung im musikalischen Feld.....	60
4.2.2	Teilnehmende Beobachtung im religiösen Feld.....	61
4.2.3	Meine Rolle im Feld.....	62
4.2.4	Zeitungsanalysen – Niederländische Printmedien und Winti-Kultur.....	63
4.2.5	Winti-Kultur in Internetforen	63
4.3	Online-Forschung – Internet als semi-öffentlicher Raum	64
4.3.1	Cyber-Anthropology – das Internet als Feld	64
4.3.2	Was unterscheidet das Internet von anderen Kommunikationsmedien?	66
4.3.3	Ethische Fragen und Antworten für die Online-Forschung	68
4.4	Methoden der Auswertung	71
5	DIE WINTI-KULTUR RESP. WINTI-RELIGION	72
5.1	Winti-Kultur – Welt- und Menschenbild	72
5.2	Anana Keduaman Keduampon	75
5.3	Die Welt der Winti	77
5.3.1	Leba	79
5.3.2	Ma Aisa	80
5.3.3	Fodu.....	81
5.3.4	Ingi Winti	82
5.3.5	Ampuku (auch: Apuku).....	83
5.3.6	Kromantie (auch: Kumanti).....	84
5.4	Vorfahren, Voorouders, Bigi Sma	86

5.5	Menschenbild – Kra, Dyodyo, Yeye.....	87
5.5.1	Kra	88
5.5.2	Dyodyo	88
5.5.3	Yeye.....	89
5.6	Verhältnis Winti und Mensch	89
5.7	KommunikationsspezialistInnen.....	90
5.8	Rituale in der Winti-Kultur/Religion	91
5.8.1	Kaseri vs. kunu	92
5.8.2	Begi	93
5.8.3	Kra tafra.....	94
5.8.4	Winti-pré	96
5.9	Winti-Musik.....	101
5.9.1	Das Leben als Winti-Musiker.....	103
5.9.2	Instrumente	104
5.9.3	Lieder als Kommunikationsmittel.....	106
5.10	Balance und Flexibilität als Grundkonzepte.....	107
6	DISKURSE IN DER WINTI-KULTUR/RELIGION	108
6.1	Fremdrepräsentation	108
6.1.1	Winti im Kontext.....	108
6.1.2	Auswirkungen der Fremddarstellung auf die Winti-Praxis in den NL	111
6.2	Diskursfelder.....	112
6.2.1	Definition und Basis-Merkmale der Winti-Religion/Kultur	112
6.2.2	Winti-Kultur/Religion und Christentum.....	115
6.2.3	Winti und Familie.....	119
6.2.4	Wissensweitergabe – zu viele oder zu wenige Spezialisten?	120
6.2.5	Umgang mit Öffentlichkeit	124
6.2.6	Wer gehört dazu?.....	126
6.2.7	Kommerzialisierung	128

7	ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE.....	129
8	AUSBLICK.....	131
	QUELLENVERZEICHNIS	132
	Print-Medien	132
	Internet-Quellen	135
	Abbildungsverzeichnis	136
	ANHANG	137
	Abstract (Deutsch).....	137
	Abstract (Englisch).....	138
	Curriculum Vitae.....	140

Grantangi

Dank U wel

Vielen Dank

Für die Bereitschaft, persönliche Gedanken mit mir zu teilen, und für das mir entgegengebrachte Vertrauen möchte ich all jenen danken, denen ich im Verlauf meiner Forschungsarbeit begegnet bin. Mein ganz besonderer Dank gilt dabei meinem Diplomarbeitsbetreuer Dr. Wolfgang Kraus sowie:

Marian Markelo

Hillary de Bruin

Eddy van der Hilst

Humbert O. und Ernie W. von NAKS

Yvonne van der Pijl

Liesbeth Peroti

Wolfgang J.

Izaak de B.

André Mosis

André Pakosie

Ponda O'Bryan

Carmelita

Patrick Wong Loising

Eunice

Romeo

Elton

... und ein besonders liebevolles Dankeschön an meine Familie!

WINDSPIELE

Winti-Praxis und Öffentlichkeit in den Niederlanden – ein Spannungsfeld zwischen Kampf um Anerkennung, Kommerzialisierung und Geheimhaltung aus Tradition

Esi esi bun, ma safri bun tu. /Schnell ist gut, aber langsam ist auch gut.

(Odo /Sprichwort in Suriname)

1 EINLEITUNG

Die Themenvielfalt im Studium der Kultur- und Sozialanthropologie ist faszinierend und beängstigend zugleich. Die Auswahlmöglichkeiten für ein Diplomarbeitsthema scheinen endlos. Auf der Suche nach theoretischen Schwerpunkten bin ich letztlich zurück zu meinem Studienanfang gekommen. Zu den ersten Vorlesungen, die ich besucht habe, gehörten die Einführungen in die Religionsethnologie und in die Ethnologie des karibischen Raums. Das Thema (Post-)Kolonialismus liegt dabei fast auf der Hand. Doch für die Themensuche waren neben persönlichem Interesse noch mehr Faktoren ausschlaggebend. Ein Studienabschluss-Stipendium gewährte mir eine große zeitliche und auch finanzielle Flexibilität. Längere Auslandsaufenthalte rückten dadurch in den Bereich des Möglichen. Persönlich war es mir auch wichtig diese einmalige Gelegenheit zu nutzen, um mich der Herausforderung einer mehrmonatigen Feldforschung samt Datenerhebung in niederländischer Sprache zu stellen. Ich kann an dieser Stelle schon vorwegnehmen, dass ich meinen Entschluss während des gesamten Arbeitsprozesses mehrmals in Frage gestellt habe. Letztlich hat sich jedoch herausgestellt, dass der große Lerneffekt all die Anstrengungen wert war.

Hinzu kam der Wunsch, meinen Wahlfachschwerpunkt Musikwissenschaft/Musiktherapie in die Diplomarbeit mit einzubeziehen. Musikalischer Ausdruck vermittelt Wissen über Menschen, Räume und Zeiten sowie deren Beziehungen zueinander. Die Phrase „Musik verbindet“ war dann auch der erste Arbeitstitel meiner Konzepterstellung. Sie lässt offen, wer, wie und unter welchen Voraussetzungen in Verbindung tritt und war somit der Einstieg in eine Reihe spannender, lehrreicher Kontakte, die mir über Umwege die vielfältige Welt der Winti-Kultur, zuerst in Suriname und dann vor allem in den Niederlanden, näher gebracht haben. Dadurch hat sich mein Forschungsschwerpunkt weit in das Feld der Religionsethnologie verschoben.

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich die Winti-Kultur respektive Winti-Religion in den Niederlanden vorstellen und dabei zeigen, wie sehr aktuelle Diskurse und Praktiken innerhalb der Gemeinschaft mit den Folgen der ehemals kolonialen Beziehungen zwischen Suriname und den Niederlanden zusammenhängen. Den Rahmen für die empirischen Daten bildet ein induktiver Forschungsprozess, der im Sinne von Marcus als multi-sited beschrieben werden kann und sich an den Grundlagen der Grounded Theory orientiert. Die methodischen Aspekte werde ich ausführlich im Verlauf der Arbeit behandeln und zur Diskussion stellen.

Die Frage, die hinter all meinen Überlegungen steht, welche sozusagen die Metaebene bildet, lautet: Wie gestaltet sich die Beziehung zwischen Suriname und den Niederlanden heute? Oder anders ausgedrückt: In welchen Kontexten spielen die vergangene Periode des Kolonialismus (vor allem der Sklaverei) und die damit verbundenen kollektiven Erinnerungen auch heute noch eine Rolle für SurinamerInnen und NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren?

Am Beispiel des Umgangs mit Öffentlichkeit auf religiöser Ebene glaube ich Antworten finden zu können. Meine forschungsleitende Frage, die ich aufgrund meiner aktuellen Datenkenntnis formulieren möchte und die den Kern der vorliegenden Arbeit bildet, lautet daher:

Mit welchen Herausforderungen sehen sich die Akteurinnen und Akteure der Winti-Kultur resp. Winti-Religion aktuell in den Niederlanden konfrontiert und welche Strategien werden im Umgang mit diesen Herausforderungen entwickelt?

Mit dieser Form der Fragestellung möchte ich die Wahrnehmungen innerhalb der Gemeinschaften¹ der Winti-Praktizierenden bzw. Winti-Gläubigen ins Zentrum stellen. Ich sehe meine Arbeit, das Sammeln und Kategorisieren von Diskursfeldern, im Dienst der Winti-Interessierten, ohne dabei einen wissenschaftlichen Ansatz zu vernachlässigen. Die Perspektive der niederländischen Dominanzkultur findet nur insofern Eingang in meine Überlegungen, als sie von den AkteurInnen selbst thematisiert wird sowie mittels

¹ Mit dem Plural möchte ich darauf hinweisen, dass die Winti-Community sich ausgesprochen heterogen zusammensetzt, wie die Arbeit hoffentlich deutlich aufzeigen wird.

einer Grobanalyse vereinzelter niederländischer Medien, um einen weiteren, kontextuellen Rahmen aufzuzeigen.

Die Offenheit meiner Forschungsfrage, welche sofort eine Vielzahl an Unterfragen aufwirft, habe ich bewusst in Kauf genommen, um mich weniger von den bereits in der Literatur gefundenen Aspekten leiten zu lassen. Mein Weg führte mich zuerst ins Feld, dann zu theoretischer Literaturarbeit und wieder zurück ins Feld, welches in meinem Fall multi-lokal angelegt war.

Meinen Blick auf die Niederlande und damit auf meine eigenen Vorstellungen über das als immer noch besonders tolerant geltende, europäische Land haben meine Aufenthalte in der surinamischen Hauptstadt Paramaribo und in Folge in den niederländischen Städten Amsterdam, Rotterdam und Den Haag verändert. Zusammen mit ausführlichen Literaturstudien, Internet-Recherchen und Interviews sind es auch meine persönlichen Beobachtungen, festgehalten in Feldtagebüchern, die diese Arbeit formen. Diese Erfahrungen sind wiederum geprägt von Neugier und persönlichen Interessen. Eine solche Herangehensweise vereint gleichzeitig Stärken und Schwächen einer qualitativen Sozialforschung. Die Religionsethnologin Bettina Schmidt hat mir mit der Beschreibung ihres eigenen Forschungsansatzes viel Mut gemacht, zu einer möglicherweise auch heute noch unkonventionelleren Form der Feldforschung zu stehen (vgl. SCHMIDT 2002).

1.1 Aufbau der Arbeit

Der Aufbau meiner Diplomarbeit gliedert sich in folgende Teile:

- a. Ein historischer Überblick zu Beginn informiert darüber, wie die Verbindung zwischen Suriname und den Niederlanden zustande kam, welchen Verlauf sie nahm und wie sie sich heute präsentiert. Damit sollen Fragen der Repräsentanz und Identität von SurinamerInnen in den Niederlanden aufgeworfen werden. Im Zentrum meiner Überlegungen stehen somit SurinamerInnen und NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren. Dennoch werden auch die niederländische Mehrheitsgesellschaft und ihr medialer Umgang mit den Folgen der Kolonialzeit betrachtet. Aufbauend darauf werden einige historische Aspekte zur Winti-Kultur in Suriname angesprochen. Diese sind wichtig für das Verständnis von rezenten Praktiken und Diskursen innerhalb, wie

auch außerhalb der Community, vor allem in Hinsicht auf das Thema Winti und Öffentlichkeit.

- b. Der darauf folgende Theorieteil ist eine Auseinandersetzung mit der Religionsanthropologie. Die Herausforderung, die im Umgang mit Übersetzungen liegt, steht dabei zentral. Gemeint sind sowohl die Translationen von Weltbildern und Ideen im Zusammenhang mit sprachlichem Ausdruck, als auch die inhaltlichen Verzerrungen, die sich aufgrund historisch geprägter Machtbeziehungen ergeben. Die Abwertungsstrategien, die europäische Kolonialmächte angewandt haben, um die Inbesitznahme anderer Länder und die Unterdrückung deren BewohnerInnen zu rechtfertigen, zeigen sich auch in den (wissenschaftlichen) Beschreibungen religiöser Praktiken.
- c. Die von mir angewandten Methoden möchte ich chronologisch anhand des Forschungsverlaufes vorstellen, welcher einen Zeitraum von rund 15 Monaten umfasste. Die reflexiven Betrachtungen meiner eigenen Rollen im Feld, z.B. als Europäerin oder Österreicherin, haben mir immer wieder entscheidende Hinweise für theoretische Überlegungen geliefert und werden im Verlauf des Textes so gut wie möglich und dort, wo es sinnvoll erscheint, sichtbar gemacht. Ein Teil meiner Datensammlung erfolgte durch Interaktion in Online-Foren der Winti-Communities. Aus diesem Grund möchte ich speziell auch auf die Methodik der Online-Forschung eingehen.
- d. Anschließend wird die hoch komplexe Welt der Winti-Kultur vorgestellt. Es kann sich nur um einen Überblick handeln, da eine unüberschaubare Vielfalt von Vorstellungen und Ideen über und in der Winti-Welt existiert. Es gibt allerdings so etwas wie kleinste gemeinsame Nenner bzw. Definitionsversuche, die herausgearbeitet werden können. Die zur Verfügung stehenden schriftlichen Quellen sind primär in niederländischer Sprache bzw. zumeist auch von NiederländerInnen verfasst.²

² Ausnahmen bilden die Arbeiten von Melville J. Herskovits, der jedoch, wie Richard und Sally Price zeigen, auch im kolonial beeinflussten Stil seiner Zeit gearbeitet hat. Das US-amerikanische Anthropologen-Ehepaar hat sich ebenfalls mit religiösen Aspekten in Suriname beschäftigt. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt jedoch, ebenso wie jener von Kenneth Bilby, bei der Praxis der Marron-Kulturen in Suriname.

- e. Die von mir gefundenen Ergebnisse stelle ich letztlich in Form von zentralen Diskursfeldern und ihren unterschiedlich ausgeprägten Dimensionen vor. Die Herausarbeitung dieser als Diskursfelder bezeichneten Kategorien ist ein nicht abschließbarer Prozess und die Darstellung daher eine Momentaufnahme. Sie zeigt die mir zugänglichen Prozesse innerhalb der heterogenen Winti-Community und ist somit zugleich eine Auseinandersetzung mit den Themen Öffentlichkeit und Wissensweitergabe.

1.2 Schreibweisen

Daten in Niederländisch, Englisch und Sranantongo sowie eine Verschriftlichung in Deutsch – das birgt einige logistische Herausforderungen. An dieser Stelle möchte ich sehr kurz die von mir getroffene Wahl für bestimmte Schreibweisen erklären sowie mein System zur Behandlung der unterschiedlichen Sprachen darlegen.

Surinam oder Suriname? Die Entscheidung ist letztlich für das „e“ gefallen, auch wenn mir bewusst ist, dass gerade im deutschsprachigen wie auch im skandinavischen Raum die Schreibweise Surinam vorkommt und eine computerunterstützte Suche möglicherweise nicht immer die gewünschten Treffer erzielt. Die offizielle Bezeichnung lautet jedoch *Republiek Suriname* und in niederländisch- und englischsprachigen Medien wird diese Schreibweise beibehalten. Auch die Bezeichnung *Sranan kondre*³ werde ich verwenden. Sie kommt aus der Kreolsprache Sranantongo, welche neben der offiziellen Amtssprache Niederländisch vom Großteil der surinamischen Bevölkerung gesprochen wird. Die Wurzeln des Sranantongo⁴ liegen neben verschiedenen afrikanischen Sprachen vor allem im Englischen wie auch im Portugiesischen und nicht, wie man meinen möchte, in der niederländischen Sprache. Sprache ist jedoch lebendig und anpassungsfähig und so nimmt heute der Einfluss des Niederländischen im Sranantongo stark zu. Die Schreibweise hat im Laufe der letzten Jahrzehnte mehrere Anpassungen erfahren und mittlerweile existiert eine Vielzahl an Varianten nebeneinander. Der surinamische Sprachwissenschaftler Eddy van der Hilst gehörte von 1984 bis 1986 einer Sprachkommission an, die eine offizielle

³ Sranantongo: Kondre = Land

⁴ Auch *Sranan Tongo* geschrieben bzw. mit *Sranan* abgekürzt. Veraltete, abwertende Bezeichnungen für die Sprache sind u. a. auch *Negerengels* und *taki-taki*.

Grammatik und Rechtschreibung festlegte⁵, an welche ich mich in meiner Arbeit auch so gut wie möglich halten werde. Die wesentliche Veränderung bestand 1986 in der Ablehnung der niederländischen Umschrift für den Laut „u“ – aus *boekoe* wurde *buku* /*Buch*. Van der Hilst war es auch, der mir während meines dreimonatigen Aufenthalts in Paramaribo, der Hauptstadt Surinames, zwei Mal pro Woche Sprachunterricht gegeben hat. Beinahe nebenbei erklärte er mir viele Aspekte der surinamischen Kultur und war einer meiner ersten Kontaktpersonen, mit der ich offen über Winti sprechen konnte. Die Schwierigkeit in der Niederschrift des Sranantongo besteht vor allem darin, dass viele Wörter zusammengezogen ausgesprochen werden. Mir wurde während meines Feldaufenthalts auch deutlich, wie schwer sich viele SurinamerInnen im Lesen ihrer eigenen Muttersprache tun. Die Gründe dafür und auch der allgemeine soziale Status des Sranantongo werden im Verlauf der Arbeit noch thematisiert. Die Sprache spielt in Identitätsfindungs- und Abgrenzungsprozessen und damit auch in der Winti-Kultur eine wesentliche Rolle.

Bei der Niederschrift der Arbeit stellte sich auch die Frage: Wie mit Zitaten in Niederländisch, Sranantongo und Englisch umgehen? Ich habe mich dafür entschieden, Zitate in englischer Sprache nicht zu übersetzen. Kürzere Zitate aus dem Niederländischen und in Sranantongo schreibe ich zuerst im Originalton und ergänze die Übersetzung ins Deutsche unmittelbar danach, nur durch einen Schrägstrich getrennt. Längere Textabschnitte, wie beispielsweise das folgende Gedicht des surinamischen Poeten und Unabhängigkeitsstreters Robin Ewald Ravales⁶ (der unter dem Pseudonym Dobru gearbeitet hat), gestalte ich im Hinblick auf die Lesbarkeit frei. In *Wan Bon* beschreibt Ravales die demographische Situation in Suriname und drückt den Wunsch nach einer nationalen Einheit aus. Die Zeilen haben auch heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren

⁵ Veröffentlicht in: *Staatsblad van de Republiek Suriname* no. 40. Resolutie van 15 juli 1986, No. 4501, inzake vaststelling officiële spelling voor het Sranan.

⁶ Ravales wurde als militanter Nationalist kritisiert, dessen Leben und Werk zur Gänze dem Kampf gegen die Kolonialmacht Niederlande gewidmet war. Van Kempen zeichnet in „Spiegel van de Surinaamse poëzie“ (1985) ein vielseitigeres Bild des Dichters. Eine aktuelle Ausgabe der surinamischen Monatszeitung Parbode widmet Ravales die Cover-Geschichte. Siehe:

http://parbode.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3491&Itemid=8 [letzter Zugriff: 03.12.2011]. Im Internet findet sich auch eine von Gitarrenmusik begleitete Lesung des Gedichts: <http://www.suriname.nu/701vips/belangrijke45.html>

und sollen somit einstimmen auf den kommenden Theorieteil, der mit der historischen Entwicklung Surinames beginnt.

WAN BON

Wan bon

Someni wiwiri

Wan bon

Wan liba

Someni kriki

Ala e go wan se

Wan ede

Someni prakseri

Prakseri di musu bun

Wan Gado

Someni fasi fu anbegi

Ma wan Papa

Wan Sranan

Someni wiwiri

Someni skin

Someni tongo

WAN PIPEL

(Robin Ravales/Dobru, vermutlich 1973
geschrieben)

EIN BAUM

Ein Baum

So viele Blätter

Ein Baum

Ein Fluss

So viele Bäche

Alle strömen in ein Meer

Ein Kopf

So viele Gedanken

Gedanken, die gut sind

Ein Gott

So viele Möglichkeiten der Verehrung

Aber ein Vater

Ein Suriname

So viele Haarfarben

So viele Hautfarben

So viele Sprachen

EIN VOLK

(Übers. von mir)

1.3 Aus welcher Wissenschaftstradition heraus und mit welchen theoretischen Schwerpunkten gehe ich an meine Forschungen?

Persönlich kann ich meine Gedanken in vielen Überlegungen von Clifford Geertz ausformuliert wiederfinden. Seine Vorstellung, mit Hilfe wahrgenommener Unterschiedlichkeiten ein Konzept der menschlichen Natur zu konstruieren, spricht mich an, weist es doch auf die Grundidee eines sanften Kulturrelativismus' hin. Es gilt, einen ausgewogenen Zugang zu finden, welcher wahrgenommene Differenz weder verschweigt noch überbetont. In der Verschiedenheit des kulturellen Ausdrucks finden sich Bedeutungskonzepte, die sich mit der Suche nach universalen Aspekten der Menschheit auseinandersetzen. Dazu zähle ich neben den wichtigen Lebensereignissen von Geburt bis Tod, auch die Frage nach dem Daseinssinn selbst. Im Besonderen einer Kultur (wobei auf diesen Begriff selbst noch näher eingegangen werden muss), also in dem, was aus eigener Sicht zunächst als „anders“ wahrgenommen wird, lassen sich durch „dichte Beschreibungen“ und interpretative Analysen Denkmuster suchen und finden. Dadurch wird das „Anderssein“ relativiert. Durch diese Gedanken ist es möglich, Aussagen über in ihrer äußeren Form unterschiedliche Phänomene zu machen und auf Meta-Ebene nach dem Gemeinsamen zu suchen.

Kultur- und Sozialanthropologie funktioniert für mich nur in Form einer dialogischen Zusammenarbeit aller an einem spezifischen Phänomen interessierten und teilnehmenden Menschen. Diese dialogische Ebene betrifft vor allem offene Zugänge zu Kommunikationsmöglichkeiten, Flexibilität und Offenheit seitens WissenschaftlerInnen und Medien und ein hohes Maß an Interdisziplinarität.

2 HISTORISCHER ÜBERBLICK

2.1 Kurze Geschichte Surinames – und der niederländische Anteil daran

Heute ist die Republik Suriname (niederländisch: Republiek Suriname; Sranantongo: Sranan kondre⁷) ein in Europa wenig bekanntes Land an der Nordostküste des südamerikanischen Kontinents, dessen Geschichte in den letzten Jahrhunderten untrennbar mit jener der Niederlande verwoben wurde.



Abbildung 1: Landkarte Suriname. Quelle: www.maps.com.

Aktuell leben in dem 163.820 km² großen Land rund 517.052⁸ Menschen. Weitere geschätzte 350.000 Menschen surinamischer Herkunft wohnen in den Niederlanden. Dieses auffällige Zahlenverhältnis ist vor allem die Folge eines Auswanderungs-Prozesses in den 1970er Jahren, welcher mit Bekanntwerden der bevorstehenden Unabhängigkeit

⁷ Eigenbezeichnung; bis 1815 war das heutige Gebiet Surinames zusammen mit Guyana bekannt als Niederländisch-Guyana, 1815 kam es zu einer Zweiteilung und Guyana wurde eine britische Kolonie

⁸ Diese Zahl ist Stand der Schätzung August 2008 des *Algemeen Bureau voor de Statistiek in Suriname* (ABS) und ergibt sich aus der letzten großen Volkszählung im Jahr 2004 sowie den hochgerechneten Geburts- und Sterbefällen der vergangenen Jahre. Der Census 2004 hatte eine Bevölkerungszahl von 492.829 ergeben. Siehe auch die offizielle ABS-Homepage: <http://www.statistics-suriname.org/>

von den Niederlanden einsetzte und kurz nach 1975 seinen Höhepunkt erreichte. Doch wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen?

Möchte man über surinamische MigrantInnen erster, zweiter oder auch dritter Generation in den Niederlanden und ihre religiösen Weltbilder sprechen, muss man im Vorfeld sehr genau definieren, welche Bevölkerungsgruppen tatsächlich gemeint sind. Surinames Bevölkerung ist aufgrund der historischen Entwicklung vielfältiger zusammengesetzt als es in anderen Ländern der Welt der Fall ist. Auch wenn es massive Bemühungen gibt, eine nationale Identität als Surinamer oder Surinamerin zu schaffen, bleibt Ethnizität, also die Wahrnehmung und Betonung von Unterschieden aufgrund ethnisch argumentierter Aspekte, ein zentrales Thema. Auch die Winti-Kultur greift dieses Thema auf und schreibt den ihr bekannten Kräften konkrete Herkunftsorte und Lebensräume zu. Damit verbunden werden teilweise auch Fähigkeiten und Charaktereigenschaften. Das Weltbild in der Winti-Kultur ist im Kern hoch flexibel und nimmt neue Entwicklungen auf, egal ob es sich dabei um Veränderungen auf individueller oder kollektiver Ebene handelt. Die Archetypen unter den Winti-Kräften bleiben jedoch mit ihren konkreten Vorfahren und damit mit der Vergangenheit verbunden. Somit trägt die Winti-Kultur immer auch ein Stück zu einem kollektiven Geschichtsbewusstsein bei.

2.1.1 Zur Quellenlage

Grundkenntnisse über die historische Entwicklung der heutigen Republik Suriname sind im Fall meines Forschungsthemas unumgänglich, da die aktuellen Diskurse rund um Religion und Identität ihre Wurzeln tief in der Kolonialgeschichte haben. Doch die Geschichte einer Region beginnt nicht erst mit dem Erscheinen der EuropäerInnen auf der Bildfläche – auch wenn dieser Eindruck in früheren Arbeiten der Sozial- und Geisteswissenschaften oft entstanden ist. Spätestens seit Eric Wolfs wegweisender Arbeit „Europe and the people without history“ (1982) sollte diese Vorstellung in den Kultur- und Sozialwissenschaften obsolet sein. Dass historische Darstellungen und die Wahrnehmung von Wirklichkeiten (vergangene wie gegenwärtige) sich gegenseitig beeinflussen und zu keiner Zeit von der einen Wahrheit gesprochen werden kann, ist wissenschaftlich längst bewiesen. Wessen Version Verbreitung findet und auch institutionell, zum Beispiel in Schulen, weitergegeben wird, ist eng mit Macht verbunden.

Die europäische Geschichtsschreibung bezüglich der vom Kolonialismus geprägten Zeiträume und Orte ist ein Blickwinkel von sehr vielen auf die Geschehnisse in der Zeit zwischen 1492 bis in die 1960er Jahre und darüber hinaus. Im Fach der Kultur- und Sozialanthropologie⁹ begann bereits in den 1960er Jahren ein Umdenken hinsichtlich der repräsentierten Gemeinschaften und ihrer AkteurInnen. Die feministische Kritik und die „People of Colour“-Bewegungen zeigten mit Nachdruck auf, wessen Stimmen in den eurozentrischen Berichten fehlten.

Gerade in der Kultur- und Sozialanthropologie ist es wichtig, beim Rückgriff auf historische Quellen mehr als kritisch zu sein. Allerdings muss ich mir auch eingestehen, dass ich auf meiner Suche nach Literatur über die Geschichte Surinames aus surinamischer Perspektive nicht weit gekommen bin. Das liegt nicht zuletzt an der schwierigen Frage, wer unter welchen Umständen und wann als SurinamerIn gesehen wird. Auch die Tatsache, dass das heutige universitäre System Surinames nach niederländischem Vorbild aufgebaut ist und die Ausbildung der Lehrenden großteils in den Niederlanden stattgefunden hat, lässt erahnen, dass die Aufarbeitung historischer Phänomene sich erst langsam voneinander zu unterscheiden beginnt. So finden sich auch stets die gleichen Hauptwerke in den Zitaten und Literaturverweisen. Die folgenden Zahlen und Daten sind zu einem großen Teil den gleichnamigen Publikationen „Geschiedenis van Suriname /Geschichte Surinames“ von Eveline Bakker et al. sowie Hans Buddingh' entnommen. Die für meine Arbeit entscheidenden Stellen werden durch kritische Vergleiche mit weiteren Quellen ergänzt.

Ein Beispiel für unterschiedliche Meinungen hinsichtlich der aktuellen Geschichtsschreibung sind die Debatten von Sandew Hira, der sich unter anderem sehr kritisch gegenüber dem KITLV¹⁰-Direktor und Historiker Gert Oostindie äußert. In seinem Buch „Decolonizing the mind“¹¹ prangert Hira „wissenschaftlichen Kolonialismus“ an, welcher seiner Meinung nach besonders in der Aufarbeitung des transatlantischen Sklavenhandels sichtbar wird. Hira sieht den „Geist des Kolonialismus noch springlebendig in Unterricht, Medien, Kunst und in den Wissenschaften“. Er wirft

⁹ Im deutschsprachigen Raum war das Fach lange unter dem Namen Ethnologie bekannt und davor auch als Völkerkunde.

¹⁰ KITLV steht für: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde /Königlich (niederländisches) Institut für Sprachen-, Länder- und Völkerkunde.

¹¹ Trotz englischen Titels ist das Buch in Niederländisch geschrieben.

vor allem den Sozialwissenschaften vor, den “kolonialen Geist internalisiert zu haben“ (vgl. HIRA 2009: 9). Persönlich finde ich viele seiner Argumente spannend und diskussionswürdig und möchte sie auch an verschiedenen Stellen einfließen lassen. Ich teile aber nicht Hiras Lesweise der Arbeiten von Oostindie, die meiner Meinung nach von Seiten Hiras häufig in einer sehr emotionalen und einseitigen Interpretation münden, ähnlich den Vorwürfen, die er selbst gegenüber Oostindie erhebt.

Dass die prominente Stellung niederländischer WissenschaftlerInnen in der Geschichtsschreibung über Suriname durchaus kritisch wahrgenommen wird, belegt unter anderem auch die Aussage des surinamischen Historikers André Loor in einem 2006 geführten Interview für Radio Nederland Wereldomroep:

„We hebben geprobeerd om de gebeurtenissen te belichten vanuit onze eigen situatie. Vanuit het heden en vanuit ons leefpatroon nu. Hoe is het zo geworden, hoe was het vroeger en hoe heeft zich dat ontwikkelt. Vroeger was er voor ons geen ‘vroeger’. Ons vroeger was het vroeger van Nederland.“¹²

/Wir haben versucht, die Ereignisse aus unserer eigenen Situation heraus zu beleuchten. Aus dem Heute heraus und bezogen auf unseren jetzigen Lebensstil. Wie ist es so gekommen, wie war es früher und wie hat diese Entwicklung stattgefunden. Früher gab es für uns kein ‘früher’. Unser Früher war das Früher der Niederlande.

In meinem historischen Überblick greife ich, meiner Einschätzung nach, auf die Arbeiten von achtsamen WissenschaftlerInnen zurück, die sich der Problematik einseitiger, verzerrender Auslegungen sehr bewusst sind. Darunter eben auch KollegInnen aus Suriname bzw. mit surinamischen Vorfahren, welche ihre wissenschaftliche Ausbildung innerhalb eines niederländisch geprägten Bildungssystems erhalten haben.

Eine kurze, chronologisch orientierte Darstellung der Geschehnisse, vor allem zwischen 1600 und heute, ist hilfreich, um in den folgenden Kapiteln nachvollziehen zu können, wie sehr die Vergangenheit auch aktuell das Miteinander beeinflusst. Die Winti-Religion hat sich in einem spezifischen Umfeld entwickelt, das unter anderem geprägt war von Machtdemonstrationen, Abwertungsstrategien, Widerstand und Geheimhaltung. Die

¹² http://static.rnw.nl/migratie/surinaams.caribiana.nl/onderwerpen/uitsuriname/car20060108_loor.html-redirected [letzter Zugriff: 21.04.2011]; aktuell nicht mehr online.

rezenten Diskurse innerhalb der Communities knüpfen teilweise direkt daran an und werden zunehmend in eine breitere Öffentlichkeit getragen.

Die Vorkommnisse vor der Machtentfaltung der europäischen Kolonialmächte werden hier kaum behandelt. Das heißt selbstverständlich weder, dass es davor keine nennenswerte Geschichte gab, noch, dass vor den Europäern in Südamerika keine Form der Geschichtsbewahrung (schriftlich wie mündlich) bestanden hat. An dieser Stelle verweise ich nochmals auf Eric Wolf.

2.1.2 Die ersten BewohnerInnen Surinames

Wenn in Suriname von *Inheemsen*, *Indianen* oder *Amerindians* gesprochen wird¹³, sind damit die ersten Bewohner des heutigen Gebiets Suriname gemeint. Wann genau Jagd und Territorialkämpfe eine Gruppe Menschen nach Suriname geführt haben, ist bis dato unklar. In der Sipaliwini-Savanne¹⁴ wurden Werkzeuge aus Stein gefunden, die geschätzte 10.000 bis 7.000 Jahre alt sind. Da aus einer darauf folgenden Periode von rund 3.000 Jahren keinerlei menschliche Spuren belegbar sind, wird angenommen, dass die Gegend zuerst nur ein Durchzugsraum für nomadische Gemeinschaften war. Vor rund 6.000 Jahren begann im zentralen Amazonasgebiet der Ackerbau und die Bevölkerung wuchs. Der demographische Druck führte zu einer geographischen Ausbreitung der Bevölkerung bis an die Atlantikküste. Es wird angenommen, dass Arowakken sich entlang der Küste des heutigen Guyanas ansiedelten und dabei vermutlich bereits früher ansässige Gruppen verdrängt haben. Die Caraïben gelangten rund 1.000 Jahre nach Beginn unserer Zeitrechnung an die Nordost-Küste und vertrieben wiederum die Arowakken von ihren Wohnplätzen.

Snijders führt auch die Tatsache, dass über die frühe Historie auf surinamischem Boden wenig bekannt ist, auf eine ethnozentrische Geschichtsschreibung zurück.

„Veel is er over die periode niet bekend, ook al omdat geschiedschrijvers zich met name bezig hebben gehouden met de historie van Suriname ná de ontdekking door de westerse beschaving, aan het eind van de vijftiende eeuw.” (SNIJDERS 2000: 6).

¹³ In der Winti-Welt repräsentiert durch die große Gruppe der *Ingi Winti*.

¹⁴ Das Gebiet könnte aufgrund von Brandrodungstechniken seinen Savannen-Charakter erhalten haben (vgl. BUDDINGH´ 1995: 13).

/Viel ist über diese Zeitspanne nicht bekannt, auch weil sich Historiker vor allem mit der Geschichte Surinames nach der Entdeckung durch die westliche Zivilisation Ende des 15. Jahrhunderts beschäftigt haben.

Bei Bakker et al. steht zu lesen, dass ab dem 17. Jahrhundert die Quellenlage über indianische Gemeinschaften im Amazonas-Gebiet stark zunimmt. So sei vor allem die Diversität der indigenen Lebensweisen belegt (1993: 12).

Die ersten europäischen Eroberer konnten von der noch bei ihrer Ankunft bestehenden Feindschaft zwischen den Arowakken und Caraïben profitieren. Letztere arbeiteten mit den ersten Sklavenhändlern zusammen, erhielten im Gegenzug dafür europäische Güter und waren zusätzlich vor Versklavung gefeit (vgl. BUDDINGH' 1995: 15; BAKKER et al. 1993: 11).

Neben Arowakken und Caraïben gibt es in Suriname noch andere, kleinere, indigene Gruppen, bekannt als Akurio, Trio, Warao und Wajana.¹⁵ Seit den 1960er Jahren bemühten sich vermehrt christliche Missionare um Einfluss bei den indigenen BewohnerInnen Surinames. Ein Großteil der im Küstengebiet lebenden Gruppen ist heute katholisch im Glauben. Im Landesinneren wurden die Trio rund um Missionsstationen sesshaft, die Wajana lehnten die Bekehrungsversuche der christlichen Missionare weitgehend ab (BAKKER et al. 1993: 16).

2.1.3 Kolonisation

Der Spanier Alonso de Hojeda¹⁶ war 1499 der erste Europäer, der die so genannte Wilde Küste von Guyana mit dem Schiff erreichte. Deshalb wird er gelegentlich auch als Entdecker Surinames bezeichnet. Ob er das Land an dieser Stelle je betreten und die bereits anwesenden BewohnerInnen getroffen hat, ist unklar (siehe SNIJDERS 2000: 7). In den nächsten Jahrzehnten blieb es ruhig um die so genannte Wilde Küste. Die Landschaft erwies sich als zu unwirtlich und unwirtschaftlich. Das änderte sich als Gerüchte über ein sagenhaftes Goldland die Runde machten. So unternahm der Engländer

¹⁵ Die Vereinigung *SCV Wajonong* mit Sitz in Rotterdam hat es sich zum Ziel gemacht, die Kultur der verschiedenen indigenen Gruppen in Suriname bekannter zu machen. Als Quellen für den historischen Überblick auf ihrer Homepage <http://www.wajonong.com/> werden ebenfalls Buddingh' und Bakker angegeben.

¹⁶ Häufig auch als *Ojeda* in der Literatur zu finden.

Die surinamische Regierung hat vom Künstler Erwin de Vries eine Statue von Hojeda anfertigen lassen. Diese wurde 1968 beim Freilichtmuseum Nieuw Amsterdam aufgestellt.

Sir Walter Raleigh¹⁷ 1595 im Auftrag seiner Regierung eine Expedition, um das *El Dorado* zu finden. Er hatte jedoch kein Glück und wurde aufgrund mangelnder Resultate später im Tower von London enthauptet. Der Strom der Goldsucher aus Europa riss seitdem jedoch nie mehr ganz ab.¹⁸ 1613 errichteten die niederländischen Händler Nicolaas Baliestel und Dirck Claasz van Sanen am Fluss Surrenant einen Handelsposten. In der Nähe ihrer Niederlassung lag das Dorf Parmurbo, woraus sich der Name der heutigen Hauptstadt Paramaribo ableiten soll. Aus dem Fluss-Namen Surrenant soll später Suriname geworden sein.

1650 unternahm der Engländer Francis Willoughby von Barbados aus eine Expedition nach Suriname. Ziel war es, einen geeigneten Platz für eine neue Kolonie zu suchen und Fort Willoughby wurde errichtet. Von Barbados aus wurden zu diesem Zeitpunkt bereits erste afrikanische Opfer des transatlantischen Sklavenhandels nach Suriname gebracht, um auf einer rasch wachsenden Anzahl an Zuckerplantagen zu schuften.

1667 hinterließ der Krieg zwischen England und den Niederlanden auch in Südamerika seine Spuren. Ein Zeeländisches Heer bestehend aus sieben Schiffen unter der Leitung von Abraham Crijnssen erwirkte durch die Präsenz auf dem Suriname-Fluss die gewaltfreie Übergabe der englischen Kolonie an die Niederlande. Aus Fort Willoughby wurde das heute als Touristenattraktion bekannte Fort Zeelandia. Im selben Jahr wurde der Frieden von Breda geschlossen und seit dieser Zeit war die Kolonie Suriname fest in den Händen der Niederlande¹⁹. Im Gegenzug dafür erhielten die Engländer Nieuw-Amsterdam, das heutige New York. Buddingh' (1995: 12) bezieht sich auf zeitgenössische Berichte des Engländers George Warren, wenn er angibt, dass 1667 rund 500 Familien in der Kolonie Suriname wohnten, von denen ca. 40-50 Zuckermühlen besaßen. Unter ihnen waren unter anderem auch sefardische Juden aus Portugal, die vor Verfolgung von der Iberischen Halbinsel nach Südamerika geflüchtet waren. Die totale Anzahl weißer Kolonisten und unfreiwillig zu Sklaven gemachter Menschen lag bei rund 4.000. Zu diesem Zeitpunkt wurde surinamisches Gebiet noch überwiegend von Caraïben, Arowakken und kleineren indigenen Gruppen bewohnt. Die weißen Kolonisten fürchteten sich vor der Übermacht der indigenen Bevölkerung, zumal sich durch den Wegzug der englischen Familien das

¹⁷ Die Raleigh Wasserfälle in Suriname sind nach ihm benannt.

¹⁸ Heute sind es vor allem BrasilianerInnen, die im Regenwald von Suriname in Goldgräbercamps wohnen und schürfen.

¹⁹ Einzig in den kurzen Perioden 1799-1802 und 1804-1816 hatten die Engländer vorübergehend wieder das Sagen.

Kräfteverhältnis weiter zu ihren Ungunsten entwickelte (vgl. BUDDINGH' 1995: 12ff.; BAKKER et al. 1993: 21). Nicht zu Unrecht wie sich zeigte. Zwischen 1678 und 1680 kam es vor allem von Seiten der Caraiben zu gewalttätigen Übergriffen auf die Plantagen. Dabei wurde versklavten Menschen bei der Flucht geholfen und immer mehr Weiße zogen auf der Suche nach Sicherheit in die Stadt Paramaribo. Der Rückgang der Zuckerproduktion und eine wachsende Nahrungsmittelknappheit führten schließlich zwischen 1680 und 1686 zur Schließung von Friedensverträgen, nach denen „Indianer“ nicht mehr versklavt werden durften. Zumindest nicht, ohne eine Straftat begangen zu haben (BAKKER et al. 1993: 22). Aus Perspektive der Kolonisten lief es nicht besonders gut in der neuen Heimat. Die Angst vor Aufständen wuchs und die Gewinne waren nicht so hoch wie erhofft. Buddingh' spricht von einem langsamen Wachstum der Plantagenwirtschaft und gibt an, dass zwischen 1671 und 1686 die Zahl der Plantagen von 24 auf nur 141 stieg (vgl. BUDDINGH' 1995: 52). Mir erscheint dieses Wachstum innerhalb von 15 Jahren, bezogen auf die geringe Zahl weißer Kolonisten jedoch beachtlich. Aus den Plantagen-Namen lässt sich noch heute sehr gut ablesen, wie vielfältig die koloniale Bevölkerung zusammengesetzt war.²⁰

2.1.4 Die West Indische Compagnie (WIC)

Die so genannte *Geoctroyeerde Societeit*²¹ bescherte Suriname 1682 gleich ein Bündel an neuen Eigentümern. Ihre Aufgabe war es, die Kolonie wieder ertragreich zu machen. Teilhaber an der Sozietät waren die Stadt Amsterdam, die West Indische Compagnie (WIC) und die Familie Van Aerssen van Sommelsdijck. Mit der neuen Verwaltung begann auch der Sklavenhandel in Suriname sprunghaft zuzunehmen, auf den sich die WIC ein Monopol gesichert hatte. Die Gesellschaft wählte die politische Führung, trug die Kosten des militärischen Apparats und hatte auch großen Einfluss auf religiösem Terrain, da sie für die Entsendung der reformierten Prediger zuständig war (vgl. BUDDING' 1995: 21ff., 71-74). Unter dem Regime von Gouverneur Van Aerssen van Sommelsdijck kamen

²⁰ In einem jährlich erschienen Almanach (in der Zeit zwischen 1793 und 1928) sind u.a. Plantagen-Namen und Informationen über ihre Größe, Eigentümer, Verwalter und erzeugten Produkte aufgelistet. Einzelne Ausgaben des Almanach können in der Königlichen Bibliothek in Den Haag eingesehen werden. Weitere Quellen sind Landkarten, auf denen die Plantagen mit Namen und teilweise mit Besitzangaben eingezeichnet wurden. Die *Stichting voor Surinaamse Genealogie* stellt einige dieser Quellen auch online zur Verfügung: <http://www.surinaamsegenealogie.nl/zoeken/plantagelijsten/>

²¹ Am ehesten mit *Eingetragene* oder *Geschützte Gesellschaft* zu übersetzen; gemeint ist eine Rechtsform.

eine Gruppe Labadisten (Anhänger des Mystikers Jean de Labadie) und französische Protestanten ins Land. Auch Deutsche, die so genannten Herrnhuter²² kamen 1735 in Suriname an. Sie legten den Grundstein für die heutige *Evangelische Broedergemeenschap* (EBG). Den Herrnhutern war es auch als erste christliche Gruppe erlaubt, bei den Marron-Gemeinschaften und später auf den Plantagen missionierend tätig zu sein – mit unterschiedlichen Erfolgen.

„Van groot belang waren de Herrhutters, die vanaf het midden van de 18e eeuw de zending onder Indianen en marrons ter hand namen en een eeuw later met de kerstening van de slaven begonnen.” (BUDDINGH’ 1995: 53)

/Großen Einfluss hatten die Herrnhuter, die ab Mitte des 18. Jahrhunderts die Mission unter Indianern und Marrons in die Hand nahmen und ein Jahrhundert später mit der Christianisierung der Sklaven begannen.

Ende des 18. Jahrhunderts war die Bevölkerung Surinames bereits ein Mosaik aus allerlei Nationalitäten, religiösen Zugehörigkeiten und sozialen Klassen. Es war jedoch eine „Gesellschaft ohne Zusammenhalt“ (vgl. Buddingh’ 1995: 60).

Die rund 3.300 Personen zählende weiße Bevölkerung (BAKKER et al. 1993: 27) bestand vornehmlich aus Beamten, Plantagen-Besitzern, Kaufleuten und Militärs sowie einigen Abenteurern. Ihre europäischen Herkunftsländer waren unter anderem Polen, Russland, Deutschland und nur zum Teil die Niederlande. Suriname war in dieser Periode eindeutig eine Plantagen-Kolonie. Das Ziel der europäischen Kolonisten war es, so rasch als möglich reich zu werden und ins Mutterland heimzukehren. Den Wunsch nach einer dauerhaften Ansiedelung hatten die wenigsten Europäer. Das war auch ein Grund dafür, dass nur wenige europäische Kolonisten Frauen und Kinder mit nach Suriname nahmen. Bei den jüdischen Familien sah das Geschlechterverhältnis etwas ausgewogener aus.

2.1.5 *Sklaverei und Kontraktarbeit in Suriname*

Die Sklaverei wurde bereits während der englischen Kolonisation unter Leitung von Lord Willoughby eingeführt. Indigene wie auch afrikanische Sklaven mussten auf den Plantagen arbeiten, deren Zahl am Ende des 18. Jahrhunderts auf beinahe 600 angestiegen war. Im Durchschnitt schufteten dort zwischen 50 und 200 Personen. Erzeugt wurden vor allem Zucker und Kaffee, aber auch Kakao, Holz und Baumwolle.

²² Auch: Erneuerte Brüder-Unität oder Moravia Church.

Die WIC hatte das Monopol für Sklavenhandel in Afrika und seit 1682 war die Compagnie auch verpflichtet, Sklaven nach Suriname zu bringen. Dies geschah bis 1734²³. Danach wurde der Sklavenhandel im Karibischen Gebiet privatisiert. Im so genannten Dreieckshandel (Europa–Afrika–Karibik) waren enorme Gewinne zu erzielen. Laut Schätzungen wurden insgesamt zwischen 200.000 und 300.000 AfrikanerInnen von den niederländischen Sklavenhändlern nach Suriname verschleppt. (BUDDINGH' 1995: 78).

Der Deutsche August Kappler beschrieb 1854 in seinem Bericht „Zes jaren in Suriname“²⁴ das Leben auf den Plantagen. In diesen erzwungenen und von Angst und Gewalt geprägten Gemeinschaften, die Bakker et al. (1993: 30) als „staatjes in de staat /kleine Staaten im Staat“ bezeichnet, waren sich die Weißen stets ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit bewusst und konnten keinesfalls sorglos leben. Den Schluss, dass aufgrund dieser Ängste eine strenge, aber gerechte Plantagenführung die Regel war, teile ich nicht. Zu viele Dokumente zeugen vom Gegenteil.

Die Sklaverei in Suriname wird als besonders grausam beschrieben. Sklaven waren Mittel zum Zweck so schnell wie möglich reich zu werden. Widerstand gegen die schlechte Behandlung führte zu körperlicher Züchtigung oder Mord. Aufstände waren eher die Regel als die Ausnahme (SNIJDERS 2000: 9; MARTINUS-GUDA 2005: 22). Die versklavten Menschen haben ihr Schicksal nicht widerstandslos erduldet. Rund einem Zehntel von ihnen gelang die Flucht in das schwer zugängliche surinamische Hinterland (BAKKER et al. 1993: 8, 56)²⁵. Sabotage und Brandstiftung waren weitere Möglichkeiten, sich zur Wehr zu setzen. Zu den bekannten Widerstandskämpfern gehören zum Beispiel die in Suriname als Boni, Barron und Joli Coeur bekannten Männer.

²³ Einige Quellen nennen hier das Jahr 1738.

²⁴ Der Text ist vollständig abrufbar über die URL: http://www.dbnl.org/tekst/kapp006zesj01_01/ [letzter Zugriff: 28.12.2011].

²⁵ Hinsichtlich dieser Angaben wirkt das Kapitel „Slavernij in de ogen van slaven“ /Sklaverei aus Sicht der Versklavten (BAKKER et al. 1993: 55ff.) mit der Fragestellung, ob Sklaven eigentlich einen Wunsch nach Freiheit verspürten oder ob sie ihr Schicksal als selbstverständlich annahmen, beinahe unangebracht. Im Verlauf des Textes wird diese Frage jedoch relativiert.

Anton de Kom²⁶, dessen Großeltern noch in Sklaverei gelebt hatten, schreibt in seinem bekannten Werk „Wij slaven van Suriname“ (1934), dass er die Taten dieser drei Männer in der niederländischen Geschichtsschreibung vermisst.

„Bonni. Baron. Joli Coeur. Uw namen zijn niet te vinden in de Nederlandsche geschiedenis-boekjes, [...] Gij zijt geen deel van Holland's koloniale glorie, gij behoort tot de donkere bladzijden der historie die de wetenschappelijke geschiedvervalsching het liefst maar overslaat bij het doceeren. [...] Men zwijgt over U in de scholen. Men zou Uw herinnering het liefst willen dooden, zooals men eens Uw lichaam met een Nederlandschen kogel gedood heeft.“ (DE KOM 1973²⁷).

/Bonni. Baron. Joli Coeur. Eure Namen sind in den niederländischen Geschichtsbüchern nicht zu finden, [...] Ihr seid nicht Teil des holländischen kolonialen Ruhms, ihr gehört zu den dunklen Seiten der Geschichte, welche die wissenschaftliche Geschichtsverfälschung so gerne auslöst in ihren Vorträgen. [...] In den Schulen wird über euch geschwiegen. Am liebsten würde man die Erinnerung an euch töten, so wie man einst eure Körper mit niederländischen Kugeln getötet hat.

Auch ein großer Brand in Paramaribo im Jahr 1832 kann als Widerstandstat gelesen werden. Die drei²⁸ Beschuldigten mit Namen Cojo, Mentor und Present wurden hingerichtet. Ob die drei Männer, die sich zuvor aus der Sklaverei befreit hatten, tatsächlich für den Brand verantwortlich waren, ist bis heute ungeklärt. Unabhängig von der Schuldfrage werden Cojo, Mentor und Present heute von vielen SurinamerInnen als Widerstandskämpfer wahrgenommen und geehrt.²⁹

Nach 1808 war es offiziell nicht mehr erlaubt, Sklaven nach Suriname zu bringen. Sklaven-Schmuggel war allerdings an der Tagesordnung, denn die Plantagenbesitzer konnten sich aufgrund der Menschen-vernichtenden Arbeitsbedingungen nicht auf eine natürliche Bevölkerungsvermehrung stützen. Immer häufiger kam es aber auch zur Praxis der Freilassung, die unter dem Wort *manumissie* bekannt war. Das betraf vor allem

²⁶ Nach Anton de Kom (1898-1945) ist die Universität in Suriname benannt. Auf Youtube ist in sechs Teilen eine Dokumentation über de Kom veröffentlicht. Link zum ersten Teil: <http://www.youtube.com/watch?v=9KN8PvEMx2c> [letzter Zugriff: 20.02.2012].

²⁷ Das Zitat stammt aus einer Teil-Veröffentlichung von „Wij slaven van Suriname“ in der Zeitschrift „Links richten“, die zwischen 1932 und 1933 herausgegeben und in gesammelter Form vom Verlag Van Gennep im Jahr 1973 erneut veröffentlicht wurde. Der Text ist online abrufbar unter: http://www.dbnl.org/tekst/_lin001link01_01/_lin001link01_01_0118.php [letzter Zugriff: 20.02.1012].

²⁸ Bei Bakker et al. wird von vier Personen gesprochen, jedoch ohne namentliche Nennung (1993: 57).

²⁹ Zum Beispiel durch eine jährliche Kranzniederlegung am 26. Jänner an der Stelle in Paramaribo, an der die drei Männer 1833 hingerichtet wurden.

kreolische Frauen und ihre Kinder, die in einer Art Beziehung mit weißen Männern lebten³⁰, sowie so genannte Haussklaven, die jahrelang gedient hatten (BUDDINGH' 1995: 107). Die Kolonialbehörden waren gegen die Freilassungen, aus Angst, dass das Gleichgewicht zwischen Schwarz und Weiß aus den Fugen geraten könnte. Die soziale Entwicklung konnten sie dennoch nicht aufhalten.

Die Niederlande waren eines der letzten europäischen Länder, welche die Sklaverei abschafften. 1862 wurde ein *emancipatiewet* /Gleichberechtigungsgesetz angenommen und erlassen. Mit 1. Juli 1863³¹ sollten Sklaven die Freiheit bekommen und es gab eine Schadenersatzregelung – bezeichnenderweise jedoch nicht für die Ausgebeuteten. Die Sklaveneigentümer erhielten einen Betrag von 300 Gulden pro verlorener Arbeitskraft. Die so genannte Gleichberechtigung ging gepaart mit weiteren zehn Jahren *staatstoezicht* /Kontrolle durch den Staat (1863-1873). Während dieser Periode mussten die freigelassenen Sklaven Lohnarbeit verrichten. Erst nach 1873 wurden die ehemaligen Sklaven tatsächlich freie Bürger von Suriname³².

Um dem drohenden Niedergang der Plantagen entgegen zu wirken, bemühte man sich schon vor 1863 KontraktarbeiterInnen nach Suriname zu holen. Bereits ab 1853 arbeitete eine kleine Gruppe ChinesInnen auf der Plantage Catharina Sophia in Saramacca. Zwischen 1853 und 1939 wurden ArbeiterInnen aus Madeira, China, West-Indien (vor allem Barbados), Britisch-Indien, Indonesien und aus den Niederlanden selbst ins Land geholt (vgl. BUDDINGH' 1995: 212-220).

³⁰ Aspekte wie Macht und tatsächliche Gefühle bei Liebesbeziehungen zwischen weißen Männern und versklavten Frauen in Suriname thematisiert unter anderem die Autorin Cynthia McLeod in ihren historischen Romanen. Das erste und bekannteste Werk von McLeod erschien 1987 unter dem Titel „Hoe duur was de suiker?“ /Wie teuer war der Zucker?

³¹ Der 1. Juli ist heute in Suriname ein offizieller Feiertag. Auch in den Niederlanden feiert die surinamische Community an diesem Tag *Keti-Koti* (wörtlich übers.: zerbrochene Ketten). Dabei werden Stimmen laut, die auch in den Niederlanden einen offiziellen Feiertag fordern. Via Radio wird aufgerufen, zumindest von der Arbeit einen Tag frei zu nehmen.

³² Bei Feierlichkeiten zur Abschaffung der Sklaverei im Amsterdamer Oosterpark sah man heuer zahlreiche Personen mit einem schlichten schwarzen Button auf dem in weißer Schrift die Zahl 1873 zu lesen stand. Damit wird auf eine verzerrte Wahrnehmung auf das tatsächliche Ende der Sklaverei in der vormals niederländischen Kolonie Suriname hingewiesen. Beim 50-Jahr-Jubiläum, welches 2013 ansteht, wird dieser Aspekt vermutlich schon im Vorfeld für lebhaftere Debatten sorgen.

Kontraktarbeit war ein System von unfreier Arbeit, dass von Beginn an Kritik erfuhr. Im British Empire war die Anti-Sklavereibewegung auch nach der Abschaffung der Sklaverei aktiv und kritisierte nun auch die Kontraktarbeit. Ein wichtiges Merkmal der Kontraktarbeit waren Pönalen. Bei Vertragsbruch traten nicht die Bürgerrechte, sondern das Strafrecht in Kraft. Interpretation und Anwendung der Verträge lagen in den Händen von Plantagenbesitzern, Distriktkommissaren und Richtern (vgl. BHAGWANBALI 2010: 168ff.).

Obwohl es formell so war, dass die Immigranten aus freien Stücken ihr Herkunftsland verließen, um für eine bestimmte Anzahl an Jahren Feld- oder Fabrikarbeit zu verrichten, war das Immigrationssystem (Anwerbung, Anstellung und Behandlung) so aufgebaut, dass man in und außerhalb der Kolonien, damals wie heute, das System mit jenem der Sklaverei verglichen hat. Es ging vor allem darum, die Rentabilität der Plantagen zu erhalten. Ein Reservoir von billigen Arbeitskräften wurde geschaffen, das freie Arbeiter – zuerst KreolInnen und später neue ImmigrantInnen – dazu zwang, sich mit den niedrigsten Löhnen zufrieden zu geben.³³

Am 5. Juni 1873 kamen mit dem Schiff *Lalla Rookh* die ersten hindustanischen Immigranten aus Calcutta (Britisch Indien) an³⁴. Bis 1916 waren es insgesamt 34.304 Immigranten aus Britisch Indien. Nur rund ein Drittel von ihnen kehrte nach Ablauf der fünfjährigen Vertragsarbeitszeit zurück in die Heimat. Diejenigen, die in Suriname verblieben, erwarben kleine Kostgründe und festigten sich vor allem in Nickerie und Saramacca. Aufgrund von Protesten aus Indien war die britische Regierung gezwungen den Handel mit Vertragsarbeitern weltweit zu beenden. Als sich abzeichnete, dass auch diese Quelle für ausgebeutete Arbeitskräfte zu versiegen drohte, beschloss man, Menschen

³³ Das 2010 erschienene Buch von Radjinder Bhagwanbali „De nieuwe awatar van slavernij. Hindoestaanse migranten onder het indentured labour systeem naar Suriname, 1873-1916“ setzt sich intensiv mit dieser Thematik auseinander. Eine Präsentation des Buches und eine anschließende Diskussion fanden am 18.02.2011 im *Nationaal instituut Nederlands slavernijverleden en erfenis* (NiNsee) in Amsterdam statt. Der Veranstaltungsort war nicht zufällig gewählt und sollte das historische Naheverhältnis der Kontraktarbeit zur Sklaverei unterstreichen. Diese Darstellung ist vom anwesenden Publikum durchaus kritisch hinterfragt worden.

³⁴ Die hindustanische Gemeinschaft in Suriname begeht jährlich den 5. Juni als Festtag. Die Feierlichkeiten sind umstritten, da ein Teil der hindustanischen Community keinen Grund zu feiern sieht in der Tatsache, dass ihre Vorfahren als billige Arbeitskräfte ausgebeutet wurden. Diese Gruppe möchte vielmehr einen besinnlichen Gedenktag begehen.

aus einer anderen niederländischen Kolonie für Suriname anzuwerben. Die Niederländische Handelsgesellschaft (NHM, Nederlandse Handelsmaatschappij), Eigentümerin der Plantage Marienburg, heuerte bereits ab 1890 Vertragsarbeiter aus Indonesien an, genauer gesagt aus Java. Bis 1939 immigrierten 32.956 JavanerInnen mehr oder weniger freiwillig nach Suriname (vgl. GOBARDHAN-RAMBOCUS 1993; BAKKER et al. 1993: 9). Auch hier hielt sich die Re-Migration in Grenzen. Schlecht organisierte Rückreisemöglichkeiten waren dafür ein wesentlicher Grund.

„Al wachtende op een schip tekende men vaak een nieuw contract en werd zo op den duur vanzelf Surinamer.“ (SNIJDERS 2000: 10).

/Schon lange auf ein Schiff wartend, unterschrieb man oft einen neuen Vertrag und wurde so mit der Zeit von selbst Surinamer.

In der Winti-Kultur/Religion zeichnen sich heute zwei Trends hinsichtlich der Einbindung hindustanischer Elemente ab. Zum einen herrscht Ablehnung und ein Konkurrenzdenken, das darauf basiert, dass in den Augen vieler KreolInnen das religiöse Leben der Hindustanen in Suriname ohne Beschränkungen ausgelebt werden durfte (vgl. STEPHEN 2002: 84). Zum anderen gibt es viele Nachkommen mit sowohl kreolischen als auch hindustanischen Vorfahren, die von geistigen Kräften erzählen, die ihr Wissen aus beiden Sphären schöpfen.



Abbildung 2: Denkmal in Paramaribo für die ersten hindustanischen MigrantInnen Baba und Mai.
Quelle: Privatfoto.

Parallel zu der Arbeitskräftebeschaffung befand sich die Plantagen-Ökonomie jedoch bereits seit der Finanzkrise von 1773, die ausgehend von dem Zusammenbruch einer Londoner Bank vor allem die Niederlande und Schottland erschütterte, im Niedergang. Zuckerproduzenten aus Asien und die Herstellung von Rübenzucker stellten eine gewaltige Konkurrenz zu den karibischen Produkten dar. Die Anzahl der Plantagen in Suriname nahm rasch ab und 1922 waren weniger als 80 Betriebe übrig. Die meisten niederländischen Eigentümer verließen die Kolonie Suriname.

Die zeitlich gestaffelte und nach europäisch-kolonialen ökonomischen Gesichtspunkten ausgerichtete Immigration aus so vielen Teilen der Welt, hinterließ Anfang des 20. Jahrhunderts eine äußerst heterogen zusammengesetzte Gesellschaft, die sich mit zahlreichen Herausforderungen konfrontiert sah, beispielsweise mit „Bevölkerungsgruppen, die einander kaum kannten, mit einer rasch verfallenden Plantagen-Ökonomie und mit einem Kolonisator, der das Interesse an der weit entfernten Kolonie schnell verlor.“ (vgl. SNIJDERS 2000: 12)

Die Gewinnung von *balata* (eine dem Naturkautschuk ähnliche Substanz) stellte in den 1920er Jahren noch eine Hoffnung auf Wirtschaftsaufschwung dar, die jedoch enttäuscht wurde. Auch die Goldgewinnung abseits der Küste erfüllte nicht die Erwartungen. Auf der Suche nach Arbeit und Einkommenschancen zogen daraufhin viele kreolische SurinamerInnen und Mitglieder von Marron-Gemeinschaften in die Hauptstadt Paramaribo. Ungefähr zu dieser Zeit stieg der US-amerikanische Betrieb Alcoa in die Bauxitgewinnung in Suriname ein. Er ist bis heute ein großer Arbeitgeber für die Bevölkerung.

Noch heute spielt in Suriname, allen nationalistischen Strömungen zum Trotz, Ethnizität eine große Rolle. Das zeigt sich auch in der Zusammensetzung der politischen Parteien. Das friedliche Zusammenleben der diversen Bevölkerungsgruppen wird immer wieder gerne mit der Tatsache unterstrichen, dass in Paramaribo, in der Keizerstraat, die Moschee und die Synagoge direkt nebeneinander stehen³⁵. Symbole religiöser Zugehörigkeit sind in der ganzen Stadt zu finden. Einzig Praktizierende der Winti-Religion haben kaum

³⁵ Auch die spärlich vorhandene Reiseliteratur zu Paramaribo greift dieses Symbol auf (vgl. LEUWSHA 2010: 152). Moschee und Synagoge sind zudem ein beliebtes Postkartenmotiv.

öffentlich sichtbare und anerkannte Orte der Religionsausübung. Hausaltäre, so genannte *dofo*, sind zumeist gut verborgen. Die Diskussionen um einen „Winti-Tempel“ in Suriname und/oder in den Niederlanden tauchen in größeren Zeitabständen immer wieder auf.

2.1.6 Suriname im Zweiten Weltkrieg

Zeuge dafür, dass die Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs auch in Suriname spürbar waren, ist das deutsche Frachtschiff *Goslar*, dessen nicht vollständig gesunkenes Wrack im Suriname Fluss liegt. Suriname war aufgrund seines Bauxit-Reichtums für die amerikanische Aluminium- und damit für die Waffenproduktion von großer Bedeutung. 1941 wurden 2.000 amerikanische Soldaten in Suriname stationiert. Später entwickelten sich daraus Zusammenarbeiten zwischen niederländischen und US-amerikanischen Betrieben. Der Brokopondo-Stausee, für den im Jahr 1958 dutzende Marron-Dörfer geflutet wurden, ist direkte Folge dieser Zusammenarbeit.

Neben wirtschaftlichen Aspekten kann auch eine weitere Entwicklung als Folge des Kriegsgeschehens gesehen werden. „Die zeitweilige Trennung des durch die Deutschen besetzten Mutterlands von der Kolonie führte zu einem wachsenden Selbstbewusstsein beim ‘wohlhabenden Bürgertum’ in Suriname“ (vgl. SNIJDERS 2000:13). Dieses wachsende Selbstbewusstsein der großteils hellhäutigen kreolischen Elite, die vor allem im Bildungswesen und als BeamtInnen tätig war, äußerte sich unter anderem in einem Überlegenheitsgefühl gegenüber SurinamerInnen mit dunkleren Hauttönen. Vor allem Mitglieder von Marron-Gemeinschaften, die auf Suche nach Arbeit in die Hauptstadt zogen, bekamen einen niedrigen sozialen Status zugewiesen. Die Hierarchisierung der Bevölkerung anhand von Hauttönungen kann als eine Reproduktion der Unterdrückungsmechanismen der europäischen Kolonisatoren gedeutet werden und ist bis heute präsent, wenn auch nicht mehr in der damaligen Intensität und Offenheit³⁶. Eine weitere Folge des erstarkten Selbstbewusstseins aufgrund der neu gefühlten Selbständigkeit waren politische Bewegungen zur Erlangung der tatsächlichen

³⁶ Die Aussage auf Sranantongo „*Yu musu opo yu kleur /du sollst deine Farbe aufwerten*“ bezieht sich auf die Praxis, einen Partner oder eine Partnerin mit hellerer Hautfarbe als die eigene zu finden, um so Kindern aus dieser Beziehung einen besseren sozialen Status zu ermöglichen (vgl. BAKKER et al. 1993: 86). Einer meiner Informanten in Suriname erzählte mir, dass noch vor wenigen Jahren, eine ihm bekannte Frau einen ihrer Enkel verstieß, weil er eine dunkelhäutigere Frau geheiratet hat. Aus ihrer Sicht hat er damit die seit mehreren Generationen dauernden Bemühungen der Familie um sozialen Aufstieg verraten.

Unabhängigkeit von der Kolonialmacht Niederlande. Erste politische Parteien formten sich entlang ethnischer Grenzziehungen. Die *Nationale Partij Suriname* (NPS), 1946 gegründet, sprach sich zwar für ein nationales Bewusstsein unabhängig von ethnischen Zugehörigkeiten aus, die ausschließlich kreolische Parteiführung zog allerdings nur WählerInnen aus der eigenen Bevölkerungsgruppe an.³⁷ 1947 folgte die so genannte Indonesische Bauernpartei KTPI (*Kaum Tami Persuatan Indonesia*). Zwei Jahre später gründete Jagernath Lachmon die *Verenigde Hindoe Partij* /Vereinigte Hindu Partei (VHP).

1948 wurde das allgemeine Wahlrecht in Suriname eingeführt und im Laufe der Jahre zogen sich die Niederlande aus der Innenpolitik zurück. Verteidigungsbelange sowie die Außenpolitik blieben aber in den Händen der Kolonialverwaltung.

2.1.7 Unabhängigkeit

Die kulturelle Vereinigung *Wi egi sani* /Unser eigenes Ding ist ein Vertreter der in den späten 1950er Jahren aufkommenden, nationalistischen Strömung in Suriname. Sie ist für das Verhältnis von Winti und Öffentlichkeit wichtig, da sie ein kreolisches Selbstbewusstsein propagierte und dafür auch auf religiöser Ebene tätig wurde bzw. die Winti-Kultur für politische Anliegen instrumentalisierte.

„Die [Wi egi sani] zijn terug gekomen, die zijn begonnen met taal, van taal kom je op cultuur, dan kom je op Winti. Ja? En toen hebben ze, omdat die christelijke wereld zich daartegen verzette – er was een artikel in de krant, moeten wij weer terug naar afgoderij – hebben zij zich verdedigd door te zeggen, ze zijn met cultuur bezig. Dus zodoende is dat ding cultuur gaan heten, als een soort vermomming voor de eigenlijk, voor Winti.“³⁸

/Sie [Wie egi sani] sind zurückgekommen, sie haben bei der Sprache begonnen, von der Sprache kommt man zur Kultur, dann kommt man zu Winti. Ja? Und dann haben sie, weil sich die christliche Welt dagegen wehrte – es gab einen Zeitungsartikel, müssen wir wieder zurück zum Götzendienst – haben sie sich verteidigt, indem sie sagten, sie beschäftigen sich mit Kultur. Also so wurde das Ganze dann Kultur genannt, eine Art Verkleidung für das eigentliche, für Winti.“

1961 entstand aus der Vereinigung, unter der Leitung von Eddy Bruma und Fred Derby, die *Partij van de Nationalistische Republiek* (PNR). Ihr Ziel war die völlige

³⁷ Zwei bekannte Führungspersonen der NPS sind Johan Adolf Pengel und nach ihm Henck Arron.

³⁸ Aus einem Interview mit Eddy van der Hilst am 30.06.2010.

Unabhängigkeit von den Niederlanden. Im Königreich war man den Wünschen nicht abgeneigt, da die Kosten der Kolonie gegenüber den Einkünften als viel zu hoch angesehen wurden. Widerstand gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen gab es allerdings von Seiten der VHP. Die hindustanische Partei unter Lachmon fürchtete eine Übermacht der kreolischen Bevölkerungsgruppe sowie wirtschaftliche Nachteile. Die Entwicklung ließ sich aber nicht mehr aufhalten und am 25. November 1975 wurde Suriname offiziell unabhängig von den Niederlanden. Mit diesem Beschluss einher gingen auch ein Schuldenerlass und die Zusage von 3,5 Milliarden Gulden Entwicklungshilfe.

SurinamerInnen wurde zu diesem Zeitpunkt die Möglichkeit gegeben, ihre Staatsbürgerschaft zu wählen. Ein großer Teil der surinamischen Bevölkerung entschied sich in den 1970er Jahren für ein Leben als NiederländerIn in Europa.³⁹ Snijders (2000: 15) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Exodus Richtung Schiphol“⁴⁰.

2.1.8 *Staatsstreich und Bürgerkrieg*

In Suriname erfüllte Johan Ferrier das erste Präsidentschaftsamt. Ihm wurden mit der Zeit große Betrugsfälle nachgesagt und die wirtschaftliche Entwicklung stagnierte. NPS-Premier Henck Arron ignorierte die wachsende Unzufriedenheit im Land. Am 25. Februar 1980 endete ein Streit zwischen Unteroffizieren und der militärischen Leitung über die Errichtung einer Gewerkschaft in einem Staatscoup. 16 Unteroffiziere, darunter Desi Bouterse, hielten die Staatsmacht in Händen. Anfangs konnten sie sich der Unterstützung der surinamischen Bevölkerung sicher sein. Auch die niederländische Regierung in Den Haag griff nicht ein.

Ein Jahr nach dem Staatsstreich⁴¹ hatten sich aber auch Gegner seines Regimes formiert. In der Bevölkerung wuchs das Gefühl von Unsicherheit.

Einen konkreten Wendepunkt stellten die so genannten Dezembermorde dar. Am 8. Dezember 1982 wurden 15 Oppositionelle im Fort Zeelandia gefoltert und ermordet. Unter den Opfern waren Rechtsanwälte, Universitätsdozenten, Gewerkschaftsführer und Journalisten. Die Umstände der Verbrechen sind bis heute nicht detailliert aufgeklärt. Fest steht jedoch, dass die ausführenden Militärs der Leitung von Bouterse unterstanden. Seine

³⁹ Die freie Wahl der Staatsbürgerschaft war noch bis 25. November 1980 gültig.

⁴⁰ Schiphol ist der Name des Flughafens in Amsterdam.

⁴¹ Bis heute wollen Bouterse und seine Anhänger das Geschehen von 1980 als Revolution und nicht als Putsch verstanden wissen.

politische Verantwortung hat er im Jahr 2007 offiziell anerkannt. Die persönliche Anwesenheit bei den Exekutionen streitet er jedoch ab. Der damalige Gewerkschaftsführer Fred Derby war zum Zeitpunkt der Morde ebenfalls im Fort Zeelandia arretiert, kam jedoch mit dem Leben davon. Seine Erinnerungen, die er jedoch bis zu seinem Tod 2011 nur spärlich teilte, sind für die Aufarbeitung der Vorfälle essentiell. Die UN-Menschenrechtskommission wurde mit der Untersuchung der Vorfälle beauftragt.

Die Dezembermorde 1982 lösten eine weitere Auswanderungswelle von SurinamerInnen Richtung Niederlande aus. Dort beschloss man, die Zahlung der im Zuge der Unabhängigkeit vereinbarten Entwicklungshilfegelder einzustellen. Das Regime Bouterse wurde isoliert. In den Niederlanden entstanden Befreiungsbewegungen, zum Beispiel der *Bevrijdingsraad van Suriname* unter der Leitung des Ex-Präsidenten Chin A Sen.

Doch auch in Suriname selbst gab es Widerstand. Bouterse's ehemaliger Leibwächter Ronnie Brunswijk führte ab 1986 unter dem Namen *Junglecommando* einen Guerillakrieg gegen das nationale Militär. Der Bürgerkrieg wurde allerdings nicht nur aus politischen Beweggründen geführt. Auch die Kontrolle über den Kokainhandel hat eine Rolle gespielt. Bis zu einem Friedensabkommen im Jahr 1991 kamen hunderte SurinamerInnen in diesem Bürgerkrieg zwischen Bouterse und Brunswijk ums Leben.

Seit 1991 kann in Suriname wieder von Demokratie gesprochen werden⁴². Für die seither gewählten Regierungen war vor allem die schwierige ökonomische Lage der Republik Suriname eine Herausforderung. Man bemühte sich auch aus diesem Grund die Beziehung zu den Niederlanden wieder zu normalisieren. Unter der Regierung von Präsident Wijdenbosch (1996-2000) geriet Suriname dennoch in eine ernste wirtschaftliche Krise und die Bevölkerung ging 1999 protestierend auf die Straße. Drei, nicht aufeinander folgende Regierungsperioden lang stand Ronald Venetiaan als gewählter Präsident an der Spitze der Regierung, zuletzt von 2005 bis 2010.

Im Jahr 2010 trat Desi Bouterse als Vorsitzender der NDP zu den Präsidentschaftswahlen an. Durch seine Kandidatur wurden die Geschehnisse um 1982 erneut öffentlich thematisiert. Man kann diesbezüglich beinahe von einer Zweiteilung der surinamischen

⁴² Das Ergebnis einer bereits 1987 durchgeführten Wahl lieferte nicht viel mehr als eine Scheinregierung, die weiterhin stark unter dem Einfluss des Militärs Bouterse stand.

Bevölkerung sprechen. Eine Hälfte möchte das Thema als abgeschlossen betrachten, vertraut auf die persönliche Weiterentwicklung von Bouterse und blickt mit dem „neuen, starken Mann“ nach vorne. Die andere Hälfte kämpft gegen das Vergessen bzw. Verdrängen der Geschehnisse rund um den 8. Dezember 1982 und empfindet die Kandidatur bzw. Präsidentschaft von Bouterse, der zudem in den Niederlanden zu elf Jahre Haft wegen Drogenschmuggels verurteilt ist, als Provokation.

Die Wahlen vom 25. Mai 2010 gewann das Bündnis „Megacombinatie“ und damit finden sich sowohl Bouterse (Megacombinatie) als auch sein ehemaliger Widersacher Brunswijk (A-Combinatie) gemeinsam an der Spitze der offiziellen politischen Führung in Suriname. Den Wahlkampf vor dem Urnengang am 25. Mai 2010 konnte ich in Paramaribo selbst miterleben. Die Inszenierung von Bouterse als volksnaher, unkonventioneller Held kam vor allem bei der kreolischen Bevölkerung in der Hauptstadt gut an. Ein Großteil meiner Kontaktpersonen, auch jene, die ein äußerst kritisches Geschichtsbewusstsein deutlich machten, stand dem ehemaligen Diktator positiv gesinnt gegenüber. Das lag möglicherweise auch daran, dass er seinen Wahlkampf sehr gezielt auf jugendliche bzw. junge WählerInnen ausrichtete und insgesamt an das Selbstbewusstsein der kreolischen Bevölkerung appellierte. Die Wahlkampfveranstaltungen glichen großen Partys und es war keine Seltenheit, dass Männer wie Frauen mehrere, konkurrierende Wahlkampffeiern besuchten – jeweils in den passenden Parteifarben gekleidet. Die politische Präferenz wurde mit der jeweiligen Parteiflagge vor dem Wohnhaus öffentlich zur Schau gestellt. Ebenfalls vor allem für das junge Wahlpublikum gaben die beiden großen politischen Blöcke NDP und NPS jeweils eine CD mit Wahlkampfliedern heraus. Zeitungsinterviews mit den interpretierenden KünstlerInnen zeigten jedoch, dass es ihnen bis auf wenige Ausnahmen gleichgültig war, für welche Partei ihre Lieder gespielt wurden. Die Aussagen der Texte sind großteils auch sehr allgemein gehalten, sprechen den Wunsch nach Freiheit und Fortschritt für Suriname an.⁴³ Nicht alle MusikerInnen schienen mit der Publikation eines Wahlkampfliedes tatsächlich politische Stellung beziehen zu wollen.

⁴³ Die NDP-Wahlkampflieder können im Internet abgerufen werden unter: <http://sites.google.com/site/ndpmusicmei2010/> [letzter Zugriff: 06.10.2011]. Die NPS-Wahlkampflieder, ergänzt durch neuere Titel, sind zu finden unter: <https://sites.google.com/site/2010nps/Downloads/previews> [letzter Zugriff: 06.10.2011].

Religion spielte im Zuge des Wahlkampfes, nach meinen Beobachtungen, vordergründig keine Rolle. Auffällig war und ist jedoch, dass sich Bouterse zwar besonders von der kreolischen Bevölkerung als volksnaher Held feiern lässt, sich gleichzeitig aber als guter Freund von Steve Meye positioniert und ihn sogar als geistlichen Berater für seine Regierung ernannt hat⁴⁴. Der Bischof der Pfingstgemeinde „Gods Bazuin Ministries“ ist vehementer Gegner der kreolischen Winti-Religion. Ein Widerspruch, auf den meine Kontaktpersonen in Gesprächen nicht eingegangen sind.

Letzte Medienberichte weisen darauf hin, dass die Popularität Boutereses im Sinken begriffen ist. Nach mehr als einem Jahr als gewählter Präsident kann er der Bevölkerung wenige Erfolge präsentieren. Das aktuell in Suriname einzige kritische Monatsmagazin *Parbode* titelte im September 2011: *Einde van het begin: Woelig jaar Bouterse* /Das Ende vom Anfang: Unruhiges Jahr für Bouterse.

2.2 Historische Aspekte zur Winti-Kultur

Eine Rekonstruktion der Entstehung von Winti von den Anfängen der Sklavereiverbrechen bis heute ist schwierig. Mir ist diesbezüglich kein einziger Überblick zugänglich geworden. Sehr wohl gibt es Übersichten zum Thema christliche Missionierung oder vereinzelte Hinweise in allgemeinen historischen Texten. Ich möchte hier das Ergebnis meiner Recherchen darstellen, bin mir der Unvollständigkeit aber völlig bewusst.

Die Winti-Religion/Kultur der kreolischen Bevölkerung in Suriname wird als eine Vermengung afrikanischer und europäisch-christlicher Elemente beschrieben (BAKKER et al. 1993: 90). Van Wetering weist in diesem Zusammenhang auf die bis dato unentschiedene Diskussion rund um den Begriff Synkretismus hin (2001: 183-190).

Die ersten Beschreibungen der religiösen Praktiken bei den Marron-Gemeinschaften bzw. auf den Plantagen gehen auf christliche Missionare zurück. Ihre Anwesenheit auf den Plantagen war lange Zeit von den Kolonisten nicht gerne gesehen. Sie befürchteten, dass es durch die Christianisierung schwieriger würde, ihr „menschliches Eigentum“ als Sache

⁴⁴ <http://www.starnieuws.com/index.php/welcome/index/nieuwsitem/5914> [letzter Zugriff: 11.11.2011].

und Arbeitsinstrument zu behandeln. Vor Gott wären alle Christen gleich und somit wurde Missionierung auf den Plantagen bis Mitte des 19. Jahrhunderts verhindert. Als „kleineres Übel“ nahmen die Plantagenbesitzer in Kauf, dass „ihre Sklaven“ eigenen religiösen Vorstellungen nachkamen. Martinus-Guda (2005: 21) spricht in diesem Zusammenhang von einer „*laissez faire*“-Einstellung gegenüber verschiedenen Glaubenswelten. Auch in Europa verfolgte Religionsgemeinschaften festigten sich zu dieser Zeit in Suriname. Für die Sklavereiopfer hieß die relative Toleranz auf religiöser Ebene aber noch lange nicht, dass ihre Kultur vorurteilsfreie Akzeptanz erfuhr und ohne Hindernisse praktiziert werden konnte. Der Glaube an geistige Kräfte und die Möglichkeit mit ihnen mittels Tanz und Musik kommunizieren zu können, machte den weißen Kolonisten Angst.

1735 festigten sich die Herrnhuter Missionare in Suriname. Erst 1786 folgten Vertreter der römisch-katholischen Kirche. Sie versuchten zuerst die indigene Bevölkerung, später auch Marron-Gemeinschaften und freigelassene Sklaven in Paramaribo zum christlichen Glauben zu bekehren. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts, als die Abschaffung der Sklaverei näher rückte, durften sie auf den Plantagen tätig sein. Die Berichte der Missionare über den afrikanisch-surinamischen Glauben sind gemäß ihrer Zielsetzung stark verzerrt und betonen Details, die eine Missionierung unter den (ehemals) versklavten Menschen in ihrer eigenen Herkunftskultur rechtfertigte⁴⁵. Hier zeigt sich ein bei allen afrokaribischen Religionen⁴⁶ dieser Zeit wiederkehrendes Muster. Tieropfer und Besessenheitstrance dienten als besonders wirksame Abgrenzungsmittel, die „das Eigene“ und „das Fremde“ weit genug voneinander distanzieren (vgl. SCHMIDT 2008: 164). Das Gesamtbild, innerhalb dessen diese tatsächlich beobachtbaren Phänomene stattfanden und stattfinden, wurde nicht wahrgenommen oder nicht kommuniziert. Die negativ aufgeladenen Stereotype halten sich bis heute hartnäckig und werden sowohl innerhalb als auch außerhalb der Winti-Community weitergegeben. Obwohl das theoretische und historische Wissen über Repräsentation und Stereotypen-Bildung stetig wächst, wird es noch dauern, bis die Fortschreibung der Negativbilder in Zusammenhang mit afrokaribischen Religionen endet bzw. im Alltag von differenzierteren Diskursen abgelöst wird.

⁴⁵ Martinus-Guda (2005: 22) verweist darauf, dass die christlichen Kirchen zu dieser Zeit keineswegs als Abolitionisten auftraten und die Herrnhuter selbst Sklaventhalter waren. Siehe auch: METTELE 2009: 109.

⁴⁶ Z.B. Vodun, Santería, Candomblé, Umbanda.

Mit dem Ende der Sklaverei in Suriname wurde die Einstellung zum Christentum im Zusammenhang mit ehemaligen Sklaven umgedreht. Nun war eine Bekehrung Voraussetzung für die „Freiheit“.

Die *Herziene Strafverordening* /Überarbeitete Strafverordnung vom 20. Dezember 1878 stellte *afgoderij* /Abgötterei in Suriname als *delictum sui generis* unter strenge Strafe. Militärpatrouillen waren sogar berechtigt, im Falle einer Verletzung des Verbots, auf die Ausführenden zu schießen. Man kann also davon sprechen, dass auf *afgoderij* die Todesstrafe stand. Doch was genau wurde von der niederländischen Kolonialmacht darunter verstanden? Die rassistische Kolonialpolitik der Niederlande führte auch in Suriname dazu, dass alles, was auf afrikanische Kultur verwies, als minderwertig und nicht erhaltenswert galt. Das betraf das Äußere ebenso wie Sprache, Verwandtschaftsstrukturen oder auch Religion. Paradox ist, dass zuerst die Geschichte und Kultur der afrikanisch-surinamischen Bevölkerung systematisch unterdrückt wurde und danach derselben Gruppe der Vorwurf gemacht bzw. unterstellt wurde, sie würde über keine nennenswerte Geschichte und Kultur verfügen. Wer auf der sozialen Leiter ein Stück weiter kommen wollte, musste sich deutlich vom afrikanischen kulturellen Erbe distanzieren, zumindest nach außen hin. Daraus entstanden „Formen von Selbstverachtung“ (MARTINUS-GUDA 2005: 30), deren Überwindung bis heute ein Thema bleibt.

1916 wurde die *Herziene Strafverordening* von 1878 abgeschafft und ein neues Gesetzbuch eingeführt. Der Strafbestand *afgoderij* wurde jedoch übernommen und blieb strafbar. Erst am 30. August 1971 wurde dieser Gesetzesabschnitt aus dem Strafrecht in Suriname gestrichen (vgl. PAKOSIE 2009: 46). Die Sanktionen beendeten natürlich keine jahrhundertealten Weltbilder und spirituellen Überzeugungen. Denn trotz des hohen Risikos „[...] klampten de meeste Afro-Surinamers zich hardnekkig en met overtuiging aan de eigen cultuur en religie vast.“ (ebd.) /klammerten sich die meisten Afro-Surinamer hartnäckig und aus Überzeugung an die eigene Kultur und Religion. Was jedoch überlebensnotwendig wurde, war besonders große Vorsicht und Geheimhaltung, vor allem in Bezug auf die kollektiv ausgeführten Rituale. Möglichkeiten waren das Ausweichen auf besonders entlegene Gebiete, eine sprachliche Codierung und besondere Vorsicht bei der

Information und Teilnahme von Unbekannten. Die verschiedenen Marron-Gemeinschaften in Suriname hatten diesbezüglich weniger massive Vorsichtsmaßnahmen zu treffen. Ihre Siedlungen im Regenwald waren weitgehend von den Kontrollorganen der Kolonialmacht geschützt. Die Winti-Praxis der freigelassenen Opfer der Sklaverei, die vor allem in der Hauptstadt Paramaribo ihren neuen Lebensmittelpunkt fanden, und jene von den aus der Zwangsarbeit geflüchteten Menschen, die in Maroon-Gemeinschaften weiterlebten, unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht. Wie sehr diese Unterschiede eine Rolle bei der Winti-Praxis in den Niederlanden spielen, war für mich eine interessante Erfahrung. Mich überraschte nicht die Tatsache, dass die Winti-Gemeinschaft auch bezogen auf ihre regionalen und historischen Besonderheiten heterogen ist, sondern die Erkenntnis, dass der unterschiedliche Bezug zur Periode der Sklaverei mit all ihren Verbrechen gegen die Menschlichkeit auch noch in der Migration in den Niederlanden eine so starke, zum Teil die Zusammenarbeit behindernde Rolle spielt.

Die Winti-Kultur/Religion, wie ich sie kennen gelernt habe, gehört zu den Lebenswelten der kreolischen Bevölkerung vornehmlich in und um Paramaribo. Die Begriffe kreolisch/creolisch bzw. Kreole/Creole sind zu hinterfragen, finden aber in der surinamischen Bevölkerung und auch in den surinamischen Medien weite Verbreitung. So wird auf historisch begründeter, analytischer Ebene zwischen *boslandcreolen*, *plantagencreolen* und *stadcreolen* unterschieden. Die Ethnizität zwischen den drei Gruppen wird mit der unterschiedlichen Entwicklung während und nach dem Ende der Sklaverei argumentiert. In der wissenschaftlichen Literatur wird zum Teil bis heute das Wort *bosnegers* synonym für *boscreolen* verwendet. Die Bezeichnung *Marrons* ist ebenfalls gebräuchlich und wird von den surinamischen Gemeinschaften selbst großteils bevorzugt.⁴⁷

In den Niederlanden wird auf die Unterscheidung anhand der historischen Entwicklung ebenfalls Wert gelegt. Es kommt innerhalb einiger Gruppen sogar zu einer Überbetonung der ethnischen Grenzen. Die Zuschreibung oft negativ konnotierter Eigenschaften hält die Differenzen aufrecht. Die Marron-Gemeinschaften berufen sich einerseits auf ihre mutigen Vorfahren, denen die Flucht aus der Gefangenschaft geglückt ist und schreiben den auf den Plantagen gebliebenen Sklavereiopfern mangelnde Entscheidungskraft bis hin zu

⁴⁷ Mehrere meiner InformantInnen empfinden das Wort *Marron* ebenfalls als stark abwertend.

Angepasstheit oder Feigheit zu. Offen wird diese Argumentation selten ausgesprochen, sie ist aber implizit in Statements zu entdecken und wird auf Nachfrage bestätigt. Das Verständnis für diese Sichtweise wächst, wenn man die Abwertung der Marron-Gemeinschaften durch die in den Städten zu gewissem Wohlstand gelangten *stadcreolen* hört und sieht. Vorurteile gegenüber so genannten *boslandcreolen* benennen Diebstahl, Faulheit, mangelnde Intelligenz – und sind damit ein Spiegel jener Vorurteile, welche die weißen Kolonialisten der gesamten afrikanisch-stämmigen Bevölkerung zugeschrieben hatten.

Die religiösen Vorstellungen der verschiedenen Marron-Gemeinschaften unterscheiden sich in vielen Aspekten von der Winti-Kultur der Stadtkreolen. Es sind allerdings auch zahlreiche Übereinstimmungen festzustellen. In der Migration in den Niederlanden vermischen sich die religiösen Praktiken und Ideen, unabhängig davon, dass Gruppen von AkteurInnen eine deutliche Unterscheidung sehen wollen. Aus Suriname ist der Einfluss der Hindustanen sichtbar.⁴⁸ Die Frage, in wie weit hindustanische oder auch andere nicht-kreolische Ideen in die Winti-Welt einfließen dürfen, ist ein Diskussionspunkt innerhalb der Gemeinschaften.

Einen Überblick über die Zahl der Winti-Praktizierenden in Suriname zu erhalten ist schwierig. Der erste Gedanke, eventuell im surinamischen Amt für Statistik fündig zu werden, liefert letztlich nicht die gewünschten Ergebnisse. Im Census 2004 erhob das *Algemeen Bureau voor de Statistiek (ABS)* zwar die Glaubenszugehörigkeit der Bevölkerung, Winti scheint dabei als Wahlmöglichkeit aber nicht auf. Neben den anerkannten Glaubensrichtungen Christentum (40,7%), Hinduismus (19,9 %) und Islam (13,5 %) wird verallgemeinernd nach *traditioneel+overige* /traditionell+Sonstige (5,8%) gefragt, und auch *geen godsdienst*/kein Bekenntnis (4,4%) oder *onbekend* /keine Angabe (15,7%) waren Angabemöglichkeiten. Winti-Praktizierende können sich letztlich in jeder der genannten Kategorien wiederfinden, selbst bei offiziell bekennenden Hindus. Über eine Kombination aus islamischer Glaubenszugehörigkeit und Winti stehen mir allerdings keine Daten zur Verfügung.

⁴⁸ Ein Beispiel hierfür ist die zunehmende Präsenz von Winti die, durchaus abwertend, als *Kuli-Winti* bezeichnet werden. Laut meinen Recherchen spielen sie in der Praxis kaum eine Rolle, werden aber auf theoretischer Ebene diskutiert.

Von insgesamt 492.829 Befragten gehören über 200.000 dem Christentum an. Eine genauere Unterteilung findet nicht statt. 98.240 Personen rechnen sich dem Hinduismus und 66.307 dem Islam zu. Die drittgrößte Gruppe ist diejenige, die keine Antwort auf die Frage der Religionszugehörigkeit gegeben hat. Davon ausgehend, dass Praktizierende der Winti-Religion sich vielfach sowohl auch christlichen Gruppen zurechnen und zudem häufig keine Angaben über ihre Religiosität machen möchten, ist von einer weit höheren Zahl als einem Anteil der „Traditional Religion + Other“-Gruppe auszugehen.

Die Vereinigung *Fiti Fu Wini* organisierte am 19. Oktober 2007 am Frimangron-Plein in Paramaribo ein *Kondre Banyá Pré*, ein Fest zu Ehren der Vorfahren. Das Besondere an diesem *Pré* war die gewählte Öffentlichkeit und die erwünschte Anwesenheit der Presse. In der Monatszeitschrift *Parbode* erschien darüber ein Artikel am 1. Dezember 2007⁴⁹. Laut dem Bericht nahmen rund tausend Menschen an den Feierlichkeiten teil und es wurden 68 so genannte *pai's* /Opfergaben in ganz Paramaribo verteilt.

Laut Van der Hilst fand bereits im Jahr 1993 im Palmengarten in Paramaribo ein öffentliches *kabra pré* statt. Das Bemerkenswerte daran, so Van der Hilst:

„En toen [in 1993] hebben wij een grote kabra-pré georganiseerd in de Palmentuin⁵⁰. Ik had gedacht, nou, als wij met 50, 100 man zijn is mooi. De Palmentuin was stampvol. We hadden van tevoren gezegd, men moet kleding aantrekken, die bij die gelegenheid hoort [...]. Weet jij, dat iedereen dat aanhad? En ik zag, dat men niet naar de winkel was gegaan om het te naaien, maar dat iedereen kennelijk die kleren thuis had. Dus, daar zie jij, dat dat ding leefde.”⁵¹

/Damals haben wir ein großes kabra-pré im Palmengarten organisiert. Nun, ich dachte, wenn wir so 50, 100 Personen sind, passt es. Der Palmengarten war gesteckt voll. Wir hatten im Vorfeld gesagt, dass man die passende Kleidung zu dieser Gelegenheit anziehen muss [...]. Weißt du, dass das jeder anhatte? Und ich konnte sehen, dass man das nicht in einem Geschäft hatte nähen lassen, sondern dass jeder die Kleidungsstücke zu Hause hatte. Also, da siehst du, dass das Ding lebte.

⁴⁹ http://parbode.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1215&Itemid=226 [letzter Zugriff: 06.10.2011].

⁵⁰ Stadtpark im Zentrum von Paramaribo.

⁵¹ Interview mit Van der Hilst am 14.06.2010 (deel 3a)

Heute gibt es in Suriname mehrere kleine, kulturelle Vereinigungen, die es sich unter anderem zum Ziel gesetzt haben, die Winti-Kultur zu pflegen und weiterzugeben⁵². Zu den besonders aktiven Institutionen im Bereich afrikanisch-surinamische Kultur gehört NAKS.

In Gesprächen über die Winti-Kultur ist häufig zu hören, dass es die Nachkommen ehemaliger Sklavereioffer im Gegensatz zu allen anderen Bevölkerungsgruppen in Suriname besonders schwer hatten, ihre Religion auszuüben und damit am Leben zu halten. Es fällt mir schwer abzuschätzen, ob die religiösen Praktiken der ArbeitsmigrantInnen aus China, Indonesien oder Indien tatsächlich volle Akzeptanz in der Kolonie Suriname genossen. Dass die Winti-Religion allerdings ausschließlich abgewertet wurde, ist mehrfach belegt. Die Bezeichnung *afkodre* (Niederländ.: *afgoderij* /Götzendienst) wurde und wird teilweise bis heute pseudonym für die Winti-Religion verwendet.

Wenn die Zahlen für Winti-Praktizierende in Suriname schon schwer zu schätzen sind, so gilt dies umso mehr für die Niederlande. Peter Richelieu von der *Stichting Afro-Surinaamse levensbeschouwing en spiritualiteit*⁵³ /Stiftung für afro-surinamische Weltanschauung und Spiritualität ging 2006, laut einem Zeitungsbericht, in einer Forderung für mediale Sendezeit von rund einer Million NiederländerInnen aus, die die Winti-Kultur leben⁵⁴. Vorausgesetzt, dass Richelieu richtig zitiert worden ist, wären das nicht nur alle NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren, sondern zudem noch einige hunderttausend NiederländerInnen ohne direkten Bezug zu Suriname. Stephen (2002: 83) setzt mit geschätzten 140.000 weitaus tiefer und vermutlich realistischer an.

⁵² Für die Niederlande siehe: HEELSUM und VOORTHUYSEN. 2002. *Surinaamse organisaties in Nederland*. Amsterdam: Aksant. Es handelt sich dabei um eine allgemeine Netzwerkanalyse, in der u.a. auch kulturell-religiöse Vereinigungen aufgelistet sind. Die Bestandszeiten der meisten Organisationen dürften jedoch eher kurz sein.

⁵³ Die Stiftung scheint 2007 in die *Stichting Grani* integriert worden zu sein, welche aktuell zwar noch über einen Internetauftritt verfügt, laut InformantInnen aber praktisch nicht mehr besteht. Siehe: <http://www.stichtinggrani.com/> [letzter Zugriff: 07.12.2011].

⁵⁴ Siehe hierzu den Bericht in der Zeitung Volkskrant vom 26.06.2006: <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2686/Binnenland/article/detail/826998/2006/06/26/Afro-Surinamers-vasten-voor-zendtijd.dhtml> [letzter Zugriff: 07.12.2011].

2.3 Exkurs: Erinnerung in den Niederlanden

„Gedeeld verleden, gezamenlijke toekomst“⁵⁵

/Geteilte Vergangenheit, gemeinsame Zukunft

Dass die heutige Zusammensetzung der niederländischen Bevölkerung das Produkt eines Prozesses ist, der tief in der Vergangenheit wurzelt und untrennbar mit kolonialer Expansion mitsamt den Gräueltaten der Sklaverei verbunden ist, wird von der dominanten, niederländischen Mehrheit wenig kommuniziert. Zur Veranschaulichung dieser Aussage möchte ich eine kurze, inhaltliche Analyse der Internetseite der Niederländischen Botschaft in Wien heranziehen⁵⁶.

Auf der Internetseite der Botschaft in Wien werden die Niederlande ausführlich vorgestellt und es bestünde an mehreren Punkten die Möglichkeit, einen detaillierten Verweis auf die Geschehnisse und die aktiven darin gespielten Rollen anzugeben. So heißt es einleitend beispielsweise: „Das Königreich der Niederlande besteht aus den Niederlanden selbst und aus einigen Inseln in der Karibik: den Niederländischen Antillen und Aruba“⁵⁷. Wie diese Struktur entstanden ist, wird hier mit keinem Wort erwähnt. Eine Rubrik, welche der allgemeinen Information über das Land dient, ist möglicherweise nicht der geeignete Ort, um Historie aufzuarbeiten, doch auch die mit „Geschichte“ bezeichneten Unterseiten sind diesbezüglich wenig aussagekräftig. Die Lesenden müssten sich für das Thema „Weltkriege“ interessieren, um zu erfahren:

„Bis zum Zweiten Weltkrieg waren die Niederlande eine bedeutende Kolonialmacht. Kurze Zeit darauf wurden die Kolonien unabhängig. Indonesien trennte sich vollständig von den Niederlanden. Das an der südamerikanischen Nordküste gelegene Surinam und die Niederländischen Antillen in der Karibik wurden 1954 mit der Verabschiedung des Statuts für das Königreich der Niederlande zu gleichberechtigten Partnern der Niederlande. Dabei wurde festgelegt, dass die Zuständigkeit für die Verteidigung und die auswärtigen

⁵⁵ Inschrift auf der Hinweistafel zum Anti-Sklaverei-Denkmal im Amsterdamer Oosterpark.

⁵⁶ Kurz vor Fertigstellung der Diplomarbeit wurde der Internetauftritt der Niederländischen Botschaft in Wien überarbeitet. Die zitierten Textpassagen finden sich großteils auf der Internetseite des Niederländischen Außenministeriums wieder bzw. werden auf weiteren Internetseiten zitiert. Zur genauen Dokumentation ist jeweils zuerst die URL angeführt, aus der das Zitat direkt übernommen worden ist, und im Anschluss daran die URL, unter der das Zitat aktuell zu finden ist.

⁵⁷ http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/allgemeines [letzter Zugriff: 25.04.2011], <http://www.sababa.nl/de/747/> [letzter Zugriff: 02.02.2012].

Beziehungen beim Königreich verbleibt. Am 25. November 1975 wurde Surinam zu einer unabhängigen Republik.“⁵⁸

Eine kurze Erläuterung der „Konfessionen“, die mit der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert beginnt, beinhaltet den Hinweis: „Später kamen dann Hindus und Muslime aus den ehemaligen niederländischen Kolonien Indonesien und Surinam. Durch den Zustrom von Einwanderern aus diesen Ländern, aus Marokko und aus der Türkei hat die Zahl der Muslime seit den Sechzigerjahren stark zugenommen.“⁵⁹ Hinsichtlich der religiösen Zusammensetzung in Surinam kann diese Darstellung als verzerrt beurteilt werden.

Ein Verweis auf die Verbreitung der niederländischen Sprache lässt ebenfalls die Frage nach dem Warum größtenteils offen: „Auch auf den Niederländischen Antillen und Aruba und in der früheren niederländischen Kolonie Surinam wird neben den eigenen Sprachen Niederländisch gesprochen, heute hauptsächlich in Schulen und Behörden.“⁶⁰ Koloniale Beziehungen werden als „historische Bande“ präsentiert, die viel Freiraum für Interpretationen lassen.

Die Auslassungen eines großen Teils der Historie der Niederlande fallen vor allem deshalb auf, weil die Zeit davor und danach sehr ausführlich beschrieben ist. Auch gibt es keine thematische Einschränkung auf europäische Schauplätze, was unter Umständen das Ausklammern anderer Weltgegenden erklären würde. Ganz im Gegenteil wird eine eigene Kategorie „Globale Interessen“ angezeigt und vermerkt: „Allein schon aufgrund ihrer geringen Größe und ihrer global ausgerichteten Wirtschaft haben sie [die Niederlande] großes Interesse an einem stabilen internationalen Umfeld. Dies war schon immer so.“⁶¹

Ein positives Selbstbild kreieren auch Schlagpunkte aus der Blütezeit des merkantilistischen Kolonialismus, wenn beispielsweise das Werk von Hugo de Groot

⁵⁸ http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/geschichte/die_niederlandische [letzter Zugriff: 25.04.2011], <http://www.minbuza.nl/de/niederlande/die-niederlande-auf-einen-blick/geschichte> [letzter Zugriff: 02.02.2012].

⁵⁹ http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/allgemeines [letzter Zugriff: 25.04.2011], <http://www.sababa.nl/de/747/> [letzter Zugriff: 02.02.2012].

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/allgemeines/aussenpolitik [letzter Zugriff: 25.04.2011], <http://www.minbuza.nl/de/ministerium/aussenpolitik> [letzter Zugriff: 02.02.2012].

(Hugo Grotius) als Grundlage für das moderne Völkerrecht gesehen wird.⁶² Von dort erfolgt ein direkter Sprung zu der Aussage: „Demokratie und Menschenrechte sind Grundwerte, die tief in der niederländischen Gesellschaft verwurzelt sind.“⁶³ Gerade an dieser Stelle sind historische Lücken augenfällig. Die erste Friedenskonferenz 1899 in Den Haag wird angegeben, die Abschaffung der Sklaverei in den Kolonien mit keinem Wort erwähnt.

Im gesamten Abschnitt „Außenpolitik“ findet sich keine Erwähnung Surinames. Das überrascht vor allem hinsichtlich der Tatsache, dass gerade seit der Präsidentenwahl am 25. Mai 2010 in Suriname die diplomatischen Interventionen der Niederlande in beiden Ländern für Diskussionsstoff sorgten. Die nationalen Medien waren voll von Darstellungen der Verhältnisse zwischen ehemaliger Kolonie und ehemaligem Mutterland, die Fakten also vielfältig und zugänglich.

Somit zeigt sich auf der Internetseite der niederländischen Botschaft in Österreich ein ähnliches Bild wie in anderen Medien. SurinamerInnen treten primär als ein Problemthema der Sozialpolitik zutage – im Vergleich zu anderen *Allochtonen*-Gruppen allerdings in quantitativ geringerem Ausmaß – und sind weit weniger Teil des niederländischen Selbstbildes als so gerne angedeutet.

„Die Integration von Minderheiten ist eine der wichtigsten politischen Herausforderungen unserer Zeit. Die niederländische Gesellschaft muss sich derzeit intensiv mit diesem Problem auseinandersetzen. In den letzten Jahrzehnten haben sich die Niederlande zu einer multikulturellen Gesellschaft entwickelt. Etwa 10 % der Einwohner gehören ethnischen Minderheiten an, darunter Menschen aus den überseeischen Teilen des Königreichs - Niederländische Antillen und Aruba - oder aus dem ehemals zum Königreich gehörenden Surinam, und Menschen, die als Gastarbeiter oder Asylsuchende in die Niederlande gekommen sind.“⁶⁴

Es folgt im nächsten Absatz ein positives Selbstbild der NiederländerInnen als „Andersdenkenden gegenüber traditionell sehr tolerant“. Der Beginn dieser Tradition wird im 17. Jahrhundert fixiert – ein Zeitpunkt, zu dem weiterhin tausende Menschen aus Afrika als Sklaven für niederländische Plantagenbesitzer in den Kolonien schufteten, und

⁶² Siehe: http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/allgemeines/aussenpolitik [letzter Zugriff: 25.04.2011]. Aktuell nicht mehr aufrufbar.

⁶³ <http://www.minbuza.nl/de/ministerium/aussenpolitik> [letzter Zugriff: 02.02.2012].

⁶⁴ http://osterreich.nlbotschaft.org/die_niederlande/allgemeines/sozialpolitik [letzter Zugriff: 25.04.2011].

Dieses Zitat ist aktuell nicht mehr aufrufbar.

der Sklavenhandel, an dem auch die Niederländer maßgeblich beteiligt waren, seine Blütezeit erlebte. In Geschichtsschreibungen Surinames bekommt das Vereinigte Königreich naturgemäß eine andere Rolle.

In den letzten Jahren ist Bewegung in die Vergangenheitsbewältigung gekommen (vgl. VAN DER PIJL 2010: 55). Als ein Wendepunkt gilt die Errichtung eines von Erwin de Vries geschaffenen Denkmals zur Erinnerung an die Verbrechen der Sklaverei. Der Errichtung des Monuments am 1. Juli 2002 gingen allerdings hoch emotionale Debatten voraus⁶⁵. Aus ihnen lässt sich ablesen, dass noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Thema Sklaverei-Verbrechen nicht zu aller Seiten Zufriedenheit aufgearbeitet war. Gleichzeitig waren die Auseinandersetzungen vor der Errichtung des Denkmals ein Startpunkt für zahlreiche Initiativen.⁶⁶



Abbildung 3: Hinweistafel zum Anti-Sklaverei-Denkmal im Oosterpark, Amsterdam (links) und das von Erwin de Vries geschaffene Bronze-Ensemble selbst (rechts). Quelle: Privatfotos.

So findet seit 2002 jedes Jahr am 1. Juli die *Nationale Herdenking Nederlands Slavernijverleden* (Nationales Gedenken an die Sklavereivergangenheit der Niederlande)

⁶⁵ 1999 wurde in dem von Oostindie herausgegebene Sammelband „Het verleden onder ogen“ ein Beitrag zu der Debatte geliefert, wie man die Erinnerung an die Zeit der Sklaverei sichtbar machen kann.

⁶⁶ Von der Öffentlichkeit unbeachtet, fanden auch Winti-Rituale bei der Herstellung der Bronzefigur sowie zur Vorbereitung des Denkmal-Standortes statt.

statt. Organisiert wird die Feier vom *Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (NiNsee)*. Das Institut besteht ebenfalls seit 2002 und hat als Aufgabenstellung die Beforschung und Wissensweitergabe zum Thema Sklavereivergangenheit der Niederlande⁶⁷. Ein realistisches Bild der geschichtlichen Prozesse soll die heute in der Gesellschaft erlebten Folgen verständlich machen. Hierzu stellt NiNsee auch Bildungsangebote für SchülerInnen aller Altersstufen und Erwachsene zur Verfügung. Wissen über geteilte Vergangenheit und daraus resultierender gemeinsamer Zukunft sind für die Mitarbeiter von NiNsee eine Voraussetzung zur Entwicklung der eigenen Identität und des Verständnisses für andere Identitäten.

„Kennis over het slavernij verleden kan bijdragen tot een beter besef en begrip van je eigen identiteit en die van anderen en zo leiden tot meer onderling begrip. Dat is de missie van NiNsee. Het ontwikkelen en positioneren van het gedeelde slavernijverleden en de gezamenlijke toekomst van alle Nederlanders.“⁶⁸

/Das Wissen über die Sklaverei-Vergangenheit kann zu einem besseren Bewusstsein und Verstehen der eigenen Identität und der von anderen beitragen und das führt zu mehr Verständnis untereinander. Das ist die Zielsetzung von NiNsee. Das Herausarbeiten und Positionieren der geteilten Sklaverei-Vergangenheit und die gemeinsame Zukunft aller NiederländerInnen.

Zwischen dem Nationalen Institut für Sklaverei-Vergangenheit und surinamischen Organisationen in den Niederlanden bestehen Formen der Zusammenarbeit. So wurde am 7. November 2009 zur *Winti-Neti* (Winti-Nacht) ins Tropenmuseum Amsterdam eingeladen⁶⁹. Hier zeigen sich die untrennbare Verbindung von Kultur und Politik sowie deren Wege in die dominante niederländische Öffentlichkeit.

⁶⁷ Im Herbst 2011 wurde die Kürzung von Fördermitteln für das Institut angekündigt, welche den Fortbestand von NiNsee in seiner jetzigen Form gefährden. Siehe: www.ninsee.nl

⁶⁸ Siehe: <http://www.ninsee.nl/Educatie>

⁶⁹ Ein hierzu auf der Internetseite von Radio Nederland Wereldomroep publiziertes Video war mein erster Hinweis auf Marian Markelo, der ich einen Großteil meiner Arbeit zu verdanken habe. Siehe: <http://www.rnw.nl/suriname/article/winti-neti-voor-breed-publiek> [letzter Zugriff: 20.02.2012].

3 THEORIE

3.1 Begriffsdefinitionen

Da die Sozial- und Geisteswissenschaften im Vergleich zu den Naturwissenschaften auch heute noch häufig als ungenau und schwer verifizierbar dargestellt werden, kommt der Definition von Begriffen eine besondere Bedeutung zu. An dieser Stelle möchte ich die in der vorliegenden Arbeit zentral angewendeten Begriffe erläutern. Dabei ist zu beachten, dass gerade Sprache eine flexible Ausdrucksform für soziale und kulturelle Prozesse darstellt und es sich daher immer nur um zeit- und kontextgebundene Zuschreibungen handeln kann.

3.1.1 *Winti-Kultur oder Winti-Religion?*

Ein Fach, welches den Begriff Kultur in seiner Eigenbezeichnung führt, muss sich die Frage nach dessen Definition gefallen lassen – auch wenn spätestens seit Kroeber und Kluckhohn (1952) deutlich ist, wie facettenreich und vielgestaltig dieses Wort ausgelegt werden kann. Sicher ist, dass der essentialistische Kulturbegriff ausgedient hat. Seit der Postmoderne wird Kultur nicht mehr als starres Gebilde, das an ein einziges, isoliertes Territorium gebunden ist, gesehen. Kulturen waren und sind in vielfacher Hinsicht in Bewegung. Hilfreich finde ich den von Geertz (1983: 9) beschriebenen, semiotischen Ansatz. Demnach ist Kultur ein „selbstgesponnenes Bedeutungsgebewebe“. Welche Elemente in diesem Netz größere Bedeutung haben und dadurch für Spannung und Entspannung im Gewebe sorgen können, ist stetigen Veränderungsprozessen unterworfen. Der Bereich des menschlichen Denkens und Fühlens, der in der westlich-europäischen Tradition als „Religion“ identifiziert und konstruiert wurde, ist mit einer Vielzahl an Bedeutungen verknüpft und somit Teil der größeren Idee „Kultur“.

An dem Versuch, den Begriff Religion genauer abzugrenzen, haben sich schon viele versucht und sind allesamt zu unterschiedlichen Lösungen gelangt oder haben aufgegeben. Etymologisch betrachtet lässt sich das Wort Religion zurückführen auf eine Übersetzung der Bibel aus dem 4. Jahrhundert und auf den darin verwendeten lateinischen Begriff *religio*, welcher mit *Ehrfurcht* übersetzt werden kann (vgl. BOWIE 2006: 20). Andere Quellen erwähnen auch das lateinische Wort *religere*. Dieses steht für *zurückbinden*, im Sinne von wieder verbinden. Gemeint ist damit die Bindung an Gott oder das Göttliche.

Das Wort „Religion“ ist jedenfalls mit einer christlich geprägten und eurozentrischen Gottes-Idee verknüpft. Sie hat sich erst im 16. Jahrhundert einen festen Platz in den europäischen Sprachen erobert. Ihre Verbreitung erfolgte dann im Zuge der europäischen Expansion und damit des Kolonialismus, wobei das Christentum in Abgrenzung zu anderen Glaubenssystemen in den kolonisierten Ländern beschrieben werden sollte (vgl. SCHMIDT 2008: 9-10). Bis heute wird Religion vielerorts mit Kirche und Christentum assoziiert oder zumindest mit den so genannten großen Schriftreligionen. In Folge wurde und wird ein Gegensatz zu allen anderen Glaubenssystemen dieser Welt konstruiert. In der Kultur- und Sozialanthropologie herrschte auf diesem Gebiet ebenfalls eine eurozentrische Perspektive vor⁷⁰. Aber die letzten Jahrzehnte haben nicht zuletzt aufgrund postkolonialer Debatten und Theorien Veränderungen gebracht. Der Dialog zwischen Menschen steht zentral.

Ein Glaubenssystem, welches ein spezifisches Weltbild mit ethischen Werten und Ritualen verbindet, ist für mich als Religion zu bezeichnen. Und zwar unabhängig davon, ob dieses System innerhalb einer Gemeinschaft oder Nation institutionalisiert ist oder nicht. Die Einbeziehung nicht-menschlicher Wesenheiten kann, muss aber nicht vorkommen. Auch die schriftliche Festhaltung wichtiger Glaubensgrundsätze sehe ich nicht als ausschlaggebendes Kriterium an. Diese Punkte sind im Laufe der Wissenschaftsgeschichte jedoch unterschiedlich bewertet worden.

Für mich bleibt festzuhalten: es gibt schlicht keine allgemein gültige Definition des Begriffs Religion. Letztlich müssen die Eigendefinitionen der betroffenen Gruppen größte Beachtung finden. Diese sind natürlich nicht frei von Einflüssen, beispielsweise aufgrund von Erfahrungen von Missionierung und den damit verbundenen Wertesystemen und Ideen. Auch innerhalb der Gemeinschaft der Winti-Gläubigen lässt sich keine allgemeingültige Antwort bzw. Definition finden. Was jedoch herauszuarbeiten ist, sind die Gründe, die für oder gegen den Status einer (offiziell anerkannten) Religion geäußert werden. In solchen Argumentationslinien werden Diskurse sichtbar, die oft weit über das eigentliche Thema hinausragen.

⁷⁰ Bowie (2006: 23) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch der europäische Volksglaube wenig Beachtung und zudem Abwertung erfuhr. Die Wissenschaft richtete bei den „großen Schriftreligionen“ ihren Blick vor allem auf elitäre Auslegungen. Die daraus geborenen Kriterien zur Definition der so genannten „Weltreligionen“ halten sich bis heute hartnäckig.

Meine eigene Position ist, dass die Winti-Religion ein Bestandteil der viel weiter gefassten Winti-Kultur ist und keinesfalls isoliert betrachtet werden kann. Diese Ansicht trifft vermutlich auf alle religiösen Systeme zu. Besonders zu beachten ist, dass es für Winti-Gläubige, aufgrund der spezifischen historischen Prozesse unausweichlich war, ihre spirituellen Erkenntnisse und Praktiken dem Begriff *kulturu* unterzuordnen, was zu einer marginalisierten Wahrnehmung der religiösen Aspekte in der Öffentlichkeit geführt hat. Um diese Wahrnehmung geht es meiner Meinung nach, wenn VertreterInnen der Winti-Kultur unter anderem den Status einer Religion einfordern.

3.1.2 *Kreolen, Krioro*

Die kreolische Bevölkerung Surinames gilt, neben den Marron-Gemeinschaften, als Träger der Winti-Kultur. Mit Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung zur Zeiten der Sklaverei wurde bereits erwähnt, dass die aus verschiedenen afrikanischen religiösen Praktiken und Weltbildern gewachsenen Winti-Praktiken von Marron-Gemeinschaften und kreolischen SurinamerInnen unterschiedlich weiterentwickelt wurden. Doch wen versucht das Wort Kreole/Kreolin zu beschreiben? Der Begriff ist umstritten und birgt viel Interpretationsfreiraum und somit Konfliktpotential in sich. Schon die Eymologie des Begriffs lässt sich von verschiedenen ideologischen Standpunkten aus betrachten (vgl. KNÖRR 2007: 35-39). Kreolität ist ein Konzept das vorwiegend auf die post-koloniale Bevölkerung des Karibischen Raums angewandt wird. Der Begriff diente zur Unterscheidung von versklavten Menschen, die noch in ihrer ursprünglichen Heimat oder bereits in der Kolonie geboren worden waren. Laut Knörr (2007: 37) wurde der Begriff KreolIn gleichermaßen für „Weiße“ und „Schwarze“ verwendet, „wobei aus dem jeweiligen Kontext und aus den entsprechenden Ergänzungen und Differenzierungen [...] hervorging, wer gemeint war.“ (ebd.).

Im Niederländischen wird für Suriname zwischen *stadcreolen*, *plantagencreolen* und *boslandcreolen*⁷¹ unterschieden. Die Differenzierung bezieht sich auf den historischen Verlauf. Als *stadcreolen* werden die Nachkommen der freigelassenen Sklaven bezeichnet.

⁷¹ Auch die Bezeichnung *Marrons* ist in Suriname geläufig. In der Literatur taucht auch der Begriff *bosnegers* auf, welcher meiner Meinung nach aufgrund seines ideologischen Begleittextes abzulehnen ist. Einige meiner InformantInnen sind hier jedoch anderer Meinung und möchten sich keinesfalls mit dem Begriff *Marron* identifiziert wissen.

Zu einem überwiegenden Teil haben sie sich in der Hauptstadt Paramaribo gefestigt. Wer nach der Abolition auf den Plantagen verblieb, fiel im Laufe der Zeit unter den Begriff *plantagencreolen*. Die Nachkommen der aus der Sklaverei in den Regenwald geflüchteten Menschen, umschreibt der Terminus *boslandcreolen*. In beiden Fällen geht man davon aus, dass die Vorfahren der als KreolInnen bezeichneten Menschen afrikanischer Herkunft sind, unabhängig davon, welche ethnischen Gruppen im weiteren Verlauf der Familiengeschichte hinzu kamen. Die ortsgebundene Zuschreibung einer Identität ist heute eigentlich nicht mehr haltbar und doch geraten die differenten Begriffe nicht ins Abseits – weder in der wissenschaftlichen Literatur, noch im Alltagssprachgebrauch. In Sranantongo ist *krioro*⁷² der allgemeine Ausdruck für Kreole. Betrachtet man ihn in Kombination mit der sozialen Sprachkomponente verweist er besonders auf eine Form der Identität, die sich bewusst wenig an der europäischen Kultur orientiert.⁷³

3.1.3 Migration, Diaspora und Transnationalismus

In der anthropologischen Literatur haben sich die Begriffe Migration, Diaspora und Transnationalismus vervielfältigt und decken mitunter unterschiedliche Phänomene ab.

„Migration bedeutet die Wanderung von einem Ort zum anderen und die Eingliederung in ein neues soziales Umfeld, wobei aus Migranten Angehörige einer (oft ethnischen) Minderheit werden.“ (SCHMIDT 2008: 180)

Eine Sonderform der Migration ist die Diaspora. Ursprünglich wurde darunter ausschließlich die Vertreibung der jüdischen Gesellschaft aus Israel und die Zerstreuung über die ganze Welt verstanden. Der Begriff wurde in Folge auch auf afrikanische und später karibische Gesellschaften angewendet und erfuhr eine Bedeutungserweiterung.

Clifford (vgl. 1994: 305) nennt folgende Hauptkriterien, um von Diaspora sprechen zu können: a history of dispersal, myths/memories of the homeland, alienation in the host country, desire for eventual return, ongoing support of the homeland, and a collective identity importantly defined by this relationship. Cohen (vgl. 1997: 26) formuliert seine Kriterien zur Bestimmung von Diaspora ähnlich: Vertreibung oder expansionsartige

⁷² Einige Winti-Musikformationen tragen das Wort *krioro* in ihren Namen – z.B. Bosse Krioro. *Kiroro dron* ist zudem ein Teil einer Zeremonie zur Ehrung der Vorfahren (*banya pré*).

⁷³ Über die Vielfalt an Kreolitätsbegriffen und –identitäten ließe sich vermutlich eine eigene Diplomarbeit schreiben.

Auswanderung, kollektive Erinnerung an das Heimatland, Idealisierung, Rückkehrabsicht, stark entwickeltes ethnisches Gruppenbewusstsein, gestörtes Verhältnis zur Gastgesellschaft, Solidarität zu anderen Mitgliedern und eine kreative Lebensweise in einer pluralen Gesellschaft.

Es ist mir nicht leicht gefallen, für mich eine Entscheidung darüber zu treffen, ob NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren als in der Diaspora lebend wahrzunehmen sind. Meiner Ansicht nach trifft diese Ansicht für einen zeitlich weit gefassten, historischen Kontext zu. Doch auch hier ist es primär die Wahrnehmung der Betroffenen selbst, die von Bedeutung ist. In diesem Zusammenhang lässt sich wiederum keine einheitliche Linie finden. Gefühle, wie beispielsweise der Verlust eines afrikanischen Herkunftslandes, Ethnizität oder soziale Gruppenzugehörigkeit sind situations- und kontextabhängig.

Das Konzept Transnationalismus fand Eingang in die Wissenschaften als sich die Migrationsforschung Anfang der 1990er Jahre den Herkunftsgesellschaften zuwandte. Die komplexen Beziehungen zwischen Herkunfts- und Zielland schafften ein neues Verständnis von Raum und Wahrnehmung von Gesellschaft. Für Mitglieder transnationalistischer Gemeinschaften werden politische, ökonomische und soziale Grenzen völlig anders interpretiert, als von Menschen, die sich nur einer Nation zugehörig fühlen. Durch die Fortschritte in der Kommunikationstechnologie können heute transnationalistische Beziehungen leichter aufrechterhalten werden.

3.1.4 *Allochtonen*

In den Niederlanden ist der Begriff *allochton* (im Kontrast zu *autochton*) in Zusammenhang für Menschen mit Migrationshintergrund bis zur zweiten Generation⁷⁴ gebräuchlich. Das *Centraal Bureau voor de Statistiek* (CBS) unterscheidet weiter zwischen *westerse* und *niet-westerse allochtonen*, wobei NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren zur zweiten Kategorie gerechnet werden. Auffallend ist, dass für

⁷⁴ Im Frühjahr/Sommer 2011 gab es eine Diskussion über die Pläne der niederländischen Regierung, den Begriff Allochthonen auch auf die in dritter Generation in den Niederlanden lebenden Menschen auszuweiten. Während einer Rede am 1. Juli 2011 im Oosterpark versicherte Vize-Bürgermeisterin Andrée van Es, dass die Stadt Amsterdam diesem Wunsch nicht nachkommen wird.

die Zuordnung nicht alleine die Herkunft aus einem anderen Land als die Niederlande entscheidend ist, sondern ebenso eine verallgemeinernd angenommene ökonomische Position. So wird in den Publikationen des CBS erklärt:

“Essentieel in dit verband is het onderscheid tussen nietwesterse en westerse allochtonen: tot de nietwesterse allochtonen worden diegenen gerekend die hun herkomst hebben in Turkije of landen in Afrika, Latijns-Amerika en Azië, met uitzondering van voormalig Nederlands-Indië /Indonesië en Japan. Op grond van hun sociaal-economische positie worden allochtonen uit laatstgenoemde landen tot de westerse allochtonen gerekend.”⁷⁵

/Wesentlich ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen nicht-westlichen und westlichen Allochthonen: zu den nicht-westlichen Allochthonen werden all jene gerechnet, mit Herkunft aus der Türkei oder Ländern in Afrika, Latein-Amerika und Asien, mit Ausnahme von ehemals Niederländisch-Indien/Indonesien und Japan. Aufgrund ihrer sozial-ökonomischen Stellung werden Allochthonen aus den letztgenannten Ländern zu den westlichen Allochthonen gerechnet.

Diese wirtschaftlich orientierte Unterscheidung schafft zusätzliches Schubladendenken und wird von mir in meiner Arbeit daher nicht verwendet. Ich sehe darin auch einen Widerspruch zu den politischen Erläuterungen, die in dem Begriff *allochton* eine Alternative zu diskriminierenden oder ungenauen Begriffen wie Migrant, Gastarbeiter, Ausländer, ethnische Minderheit u.ä. suchen (vgl. VAN DER WERF 2009: 18). In Diskursen niederländischer Medien taucht der Begriff jedoch auf und wird auch in der surinamisch-niederländischen Community verwendet.

3.1.5 Kollektive Identität

Identität entsteht durch soziale Interaktionen. Sie ist wandelbar und vielfältig und kann in verschiedenen Formen parallel existieren. Für meine Arbeit sind vor allem die (erschweren) Konstruktionen kollektiver Identitäten von Belang. Hierbei beziehe ich mich auf die Definition von Assmann, die das konstruierende Element betont:

„Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen

⁷⁵ GARSSSEN/NICOLAAS/SPRANGERS. Demografie van de allochtonen in Nederland. Das PDF ist abrufbar unter: <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/publicaties/default.htm> [letzter Zugriff: 03.01.2012].

zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“ (ASSMANN 2007 [1992]: 132).

Die Vergangenheit oder besser gesagt geteilte Erinnerungen daran, ist das Kernelement, kollektiver Identität. Umso kontinuierlicher und stabiler die Verbindung zur Vergangenheit aufrecht erhalten werden kann, umso stärker gestaltet sich auch der Zusammenhalt der „imaginierten Gemeinschaften“. Dieses von Anderson⁷⁶ für das Verstehen von Nationen beschriebene Konzept lässt sich meinem Erachten nach auch auf imaginierte religiöse Gemeinschaften anwenden. In diesem Licht betrachtet, kann die Individualisierung der Winti-Religion auch als Folge der im Kolonialismus empfindlich gestörten Verbindung zur geteilten Vergangenheit gesehen werden.

3.1.6 *Diskurs, Diskursfelder*

Im alltäglichen deutschsprachigen Gebrauch wird unter dem Begriff Diskurs zumeist eine Diskussion zwischen verschiedenen Personen zu einem Thema verstanden. Dabei wird zumeist auf öffentliche Debatten Bezug genommen (vgl. KELLER 2007: 13). Die Sozialwissenschaften verwenden das Wort Diskurs mit vielfältiger Akzentuierung. Für meine Arbeit verstehe ich unter Diskurs eine Gesamtheit an Aussagen zu einem spezifischen Thema, deren Ziel es ist „Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren.“ (KELLER 2007: 7). Ein Diskurs kann in mehreren Diskursfeldern ausgetragen werden. Wer, zu welchem Zeitpunkt, unter welchen Umständen, welche Aussagen tätigen und auch öffentlich machen kann, ist Teil einer kritischen Diskursanalyse.

3.2 **Religionsethnologie**

Die Auseinandersetzung mit Glaubenssystemen und dazugehörigen Praktiken ist eines der ältesten Forschungsthemen in der Kultur- und Sozialanthropologie. Und es ist bis heute ein Feld geblieben, in dem AnthropologInnen viel einzubringen haben. Ein Blick in die Tageszeitungen zeigt, wie sehr religiöse oder als solche dargestellte Konflikte unsere Welt mitgestalten. In vielen Gemeinschaften wird das Thema Glauben emotional diskutiert und

⁷⁶ Siehe: Anderson, Benedict. 1988. Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt, New York: Campus.

scheint trotz angeblicher Übermacht von Technik, Konsum und rationaler Wissenschaft nicht an Bedeutung einzubüßen. Vor allem in Krisen und rund um wichtige Lebensphasen suchen Menschen individuell und in Gemeinschaft nach Sicherheiten und Halt. Diese finden sie oft in Systemen, die weiter reichen und mächtiger sind als das menschliche Dasein, die sozusagen eine Schutzhülle oder, neutraler ausgedrückt, einen äußersten Rahmen um die Welt darstellen. Solche Weltbilder, die Selbstpositionierung der Menschen darin, die damit zusammenhängenden Begrifflichkeiten und praktischen Handlungsanweisungen, mit all dem setzt sich die Religionsethnologie auseinander. Doch der Terminus Religion wird, ähnlich dem Kultur-Begriff, kritisch hinterfragt. Im Laufe der Zeit hat sich seine allgemeine und wissenschaftliche Bedeutung immer wieder gewandelt und mit ihm die Zielsetzungen und Paradigmen der Religionsethnologie.

3.2.1 Entwicklung der Religionsethnologie

Die Ethnologie ist eine Wissenschaft, die ihre Wurzeln gleichzeitig in der europäischen Zeit der Aufklärung und im Kolonialismus hat. Ersteres bezieht sich darauf, dass Religion und Wissenschaft in vielen Fällen streng getrennt wurden. Das war Sache der (christlichen) Kirche und damit der Theologie. Den EthnologInnen blieb als Betätigungsfeld die Erforschung von Glaubensvorstellungen außerhalb der „unumstößlich einzig wahren Gottesidee“. Was sie auch fanden auf der Welt, Mitte des 19. Jahrhunderts durfte es keinesfalls als gleichwertig mit dem Christentum gesehen werden. Bestenfalls wurde einem Phänomen ein Platz auf der unteren evolutionistischen Religionsstufenleiter gewährt, häufiger jedoch erfolgten Zuschreibungen wie Heidentum, Ketzerei, Magie oder Aberglaube. Glaubenssysteme wurden schlicht nicht wahrgenommen (vgl. NATHANS 2004: 3). So soll Sir Samuel Baker in einem Vortrag vor der ethnologischen Gesellschaft in London 1866 behauptet haben, dass die Völker, die er in Afrika traf, keine Religion hätten, weder einen Glauben an einen Schöpfergott noch eine andere Form des Aberglaubens (vgl. EVANS-PRITCHARD 1981: 38; BOWIE 2006: 18). Die frühen Ethnologen (es waren anfangs beinahe ausschließlich Männer) beschrieben demnach „[...] indigene Ethnien in, aus europäischer Sicht, abgelegenen Regionen der Welt und deren religiöse Vorstellungen, die häufig in einer evolutionären Abfolge unterhalb der so genannten europäischen Zivilisation verortet wurden“ (SCHMIDT 2008: 11). Dabei wurde stetig ein Gegenpol zu europäischen Weltbildern konstruiert und letztlich standen

Religion, Schrift und Kultur auf der einen Seite und Aberglaube, Oralität und Natur auf der anderen. Auch wenn sich die Religionsethnologie seither massiv weiterentwickelt hat, dauert die Überwindung der alten Denkmuster bis heute an.

Die Religionsethnologie kann auf Vorläufer aus anderen Disziplinen wie Theologie, Philosophie oder Sprachwissenschaften verweisen. Streng genommen beginnt sie aber erst mit der Anerkennung der Anthropologie als universitäre Disziplin. Der Engländer Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) erhielt 1884 den ersten Lehrstuhl für Ethnologie an der Universität Oxford. Er gehört zu den Vertretern eines unilinearen Evolutionismus⁷⁷, der davon ausgeht, dass sich alle Kulturen entlang einer einzigen Linie entwickeln, an deren Spitze die europäische, christliche Kultur steht. Religionsforscher, die dieser Theorie anhängen, suchten in außereuropäischen Gemeinschaften nach den Ursprüngen der eigenen Kultur. Sie suchten den Blick zurück durch die Menschheitsgeschichte und distanzieren sich dadurch nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich von anderen Kulturen. Ähnlich wie Spencer sah Tylor eine Verbindung zwischen dem Phänomen des Träumens und der Entstehung von religiösen Konzepten. Die wahrgenommene Loslösung des Geistes vom menschlichen Körper kann als die Wurzel eines dualen Menschenbildes gedacht werden (vgl. BOWIE 2006: 12-13). Tylor, der selbst aus einer Quäker-Familie stammte, übte Kritik an der Missionsarbeit. Er fürchtete, wie so viele Wissenschaftler seiner Zeit, das rasche Verschwinden der „frühen Kulturen“ oder zumindest verfälschte Daten für seine Forschungen.

Weltbilder und Glaubenssysteme waren von Anfang an eine große Herausforderung für das Fach, das sich in der Wissenschaftswelt erst behaupten musste. Sie ließen sich nur schwer mit dem Ideal der wissenschaftlichen Objektivität und mit dem Finden und Formulieren von Gesetzmäßigkeiten in Einklang bringen. Die Leistungen von WissenschaftlerInnen sind rückblickend jedoch immer kontextgebunden zu sehen. Tylors intellektuelle Herangehensweise und seine rationale Beurteilung unbekannter religiöser Phänomene waren in seiner Zeit revolutionär (vgl. SCHMIDT 2008: 31).

⁷⁷ Herbert Spencer (1820-1903) hatte als einer der ersten Charles Darwins Theorie von der menschlichen Evolution zu einer Theorie der sozialen Evolution erweitert und in seinem mehrbändigen Werk *The Principles of Sociology* (1876-1896) publiziert. Darin ist auch erstmals die Phrase „survival of the fittest“ zu lesen.

James George Frazer (1854-1941) kann als weiterer wichtiger Vertreter der ersten Generation von Religionsethnologen genannt werden. Sein 1890 erschienenes Werk *The Golden Bough* ist eine detailreiche Zusammenstellung der damals zur Verfügung stehenden Literatur zum Thema außereuropäische Glaubenswelten. Frazer wollte in einer universalen Theorie belegen, dass Magie der Vorläufer aller Religionen sei. Von der Magie kam der Mensch zur Religion und von dort weiter zur Wissenschaft, lautete eine These. Dieses Modell ist heute bedeutungslos, hatte aber großen Einfluss auf die Forschung seiner Zeit, vor allem im Bereich der australischen Religionen.

Anfang des 20. Jahrhunderts erhielt der Sozialevolutionismus Konkurrenz in Form der Kulturkreislehre, doch das Ziel, die Suche nach dem Ursprung von Religion, blieb dasselbe. Wilhelm Schmidt (1868-1954), Priester des Ordens Societas Verbi Divini, brachte die Idee des Ur-Monothetismus in die Diskussion mit ein. Auch wenn sie nicht haltbar war, erschütterte seine Theorie doch das bis dahin gültige, von Tylor geprägte Stufenmodell Animismus – Polytheismus – Monothetismus.

Große Veränderungen im Fach Religionsethnologie kamen mit Émile Durkheim (1858-1917). Religion wurde durch seine Überlegungen als menschliches Konstrukt gesehen und nicht mehr als „Ding an sich“. Die soziale Funktion von religiösen Ideen und Praktiken trat in den Mittelpunkt der Untersuchungen. „Durkheim sah Religion [...] nicht als Mittel zur Erklärung der Welt, sondern als Mittel, symbolische Aussagen über die Gesellschaft zu machen.“ (SCHMIDT 2008: 37; BOWIE 2006: 15). Dabei beschäftigte er sich weniger mit den individuellen Konstruktionen, als mit den Funktionsweisen von Glaubenssystemen innerhalb und zwischen Gruppen. „It [religion] is real, because its effects are real“ (BOWIE 2006: 15) fasst diesen Denkansatz gut zusammen. In der Art und Weise wie Durkheim die Glaubensvorstellungen der australischen Aborigines als Beispiele für „die primitivste und einfachste Religion“ (DURKHEIM 1994: 17) heranzieht, ist zu erkennen, dass er trotz aller Neuerungen im Fach ein Kind seiner Zeit war. Die sprachlichen Mittel, mit denen bis Mitte des 20. Jahrhunderts nicht-europäische Kulturen beschrieben wurden, dienten mehr oder weniger unbewusst der Schaffung und

Aufrechterhaltung von Distanzen. Entstanden in Zeiten von Kolonialismus und Rassismus leben viele dieser Vokabeln im heutigen alltäglichen Sprachgebrauch weiter.⁷⁸

Ein weiterer wichtiger Vertreter der funktionalistischen Richtung in der Religionsethnologie ist Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1961), der auf Durkheims Ideen aufbaute und zudem von Freuds tiefenpsychologischen Theorien beeinflusst war. Im Unterschied zu Durkheim rückten bei Malinowski jedoch verstärkt individuelle Glaubensperspektiven mit ins Bild. Im allgemeinen Fach Ethnologie ist Malinowski vor allem für seinen methodischen Beitrag zur Feldforschung, die *Teilnehmende Beobachtung*, bekannt. Seine Theorien hingegen gelten als wenig ergiebig. In *Magic, Science and Religion* (1948) hält Malinowski jedoch gleich zu Beginn eine für diese Zeit nicht weit verbreitete Meinung fest:

„There are no peoples however primitive without religion and magic. Nor are there, it must be added at once, any savage races lacking either in the scientific attitude or in science, though this lack has been frequently attributed to them. In every primitive community [...] there have been found two clearly distinguishable domains, the Sacred and the Profane; in other words, the domain of Magic and Religion and that of Science.” (MALINOWSKI 1948: 1)

Trotz des bereits angesprochenen kolonialistisch gefärbten Sprachgebrauchs ist Malinowskis Aussage, dass jedes Volk der Welt sowohl Religion, Magie wie auch Wissenschaft kennt, zu seiner Zeit beachtlich. Ob ihm bewusst war, dass diese grundsätzliche Aussage dann auch für seine eigene Gesellschaft gelten müsste, bleibt offen. Die Unterscheidung in sakrale und profane Bereiche innerhalb einer Gesellschaft findet sich auch schon bei Durkheim.

„Den Gründervätern [...] ging es darum, den Ursprung der Religion zu finden (Frazer), sie bei den scheinbar 'Primitiven' nachzuweisen (Tylor) oder ihre Funktion für die Gesellschaft zu erklären (Durkheim).“ (SCHMIDT 2008: 11).

⁷⁸ So haftet dem Wort *primitiv* immer eine abwertende Konnotation an. Im Kontext des Kolonialismus ist *primitiv* als Gegenstück zu „westlich zivilisiert“ zu verstehen. (vgl. ARNDT/HORNSCHEIDT 2009: 190-193).

Daran anschließend ergänzte Malinowski die funktionalistischen Ideen durch Aspekte, die das Individuum innerhalb einer Gemeinschaft betreffen und leitete die Phase der intensiven Feldforschungen ein.

Zu den ersten Anthropologen, die sich Malinowskis Forderung nach Feldforschung zu Herzen nahmen gehören in den USA Robert Lowie und Paul Radin. Für Großbritannien ist der struktur-funktionalistisch arbeitende Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) zu nennen. Seine 1922 erschienene Monographie *The Andaman Islanders* wird von David Gellner als „erste religionsethnologische Arbeit auf der Basis einer Feldforschung“ bezeichnet (vgl. SCHMIDT 2008: 40). Später bildeten die Funktionen von Riten den Kern von Radcliffe-Browns Arbeiten.

Von Frankreich aus gelangte mit Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) eine neue Richtung in die religionsethnologischen Theorien. Inspiriert vom französischen Surrealismus ging Lévy-Bruhl von zwei Formen des menschlichen Denkens aus. In manchen Gesellschaften herrsche die rationale Denkweise vor, in anderen gäbe es verstärkt prälogische und mystische Ansätze. Sein Verdienst ist der Hinweis, dass Religion nicht rational erklärbar ist und trotzdem, eben mit einer anderen Form des Denkens, verstanden werden kann.

Mit Frankreich ist natürlich auch der Name Lévi-Strauss (1908-2009) verbunden. Sein bleibender Beitrag an die Religionsethnologie ist, dass er Religion als wissenschaftliches Konstrukt erkannt hat. Die Erforschung der Religion seit nur in Verbindung mit anderen Bereichen des menschlichen Lebens möglich.

In den USA war es vor allem Franz Boas (1858-1942), der neue Ideen ins Fach einbrachte. Sein theoretischer Ansatz ist als sanfter Kulturrelativismus bekannt geworden. Ihm ging es um die Betonung der individuellen Unterschiede zwischen den Kulturen und er plädierte gegen unzulängliche Vergleiche und gegen Homogenisierung.

Seitdem hat sich viel getan, doch die Vergangenheit ist die Grundlage der aktuellen Wahrnehmungen und da bildet die Wissenschaftsgeschichte keine Ausnahme. Wie bereits erwähnt, lebt das kolonialistische Weltbild heute noch in einigen Vokabeln und Phrasen weiter. Sie haben längst Eingang gefunden in den alltäglichen Sprachgebrauch und

rekonstruieren oft hartnäckig wissenschaftlich längst überholte Sichtweisen. Dass die Medien in diesem Prozess eine einflussreiche Rolle spielen, soll weiter unten noch deutlich werden.

3.2.2 *Religionsethnologie heute*

Eine Wende in Bezug auf religionsethnologische Schriften war Sir Edward Evan Evans-Pritchards 1937 erschienenen Buch *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, in dem er die Glaubensvorstellungen der Zande im Sudan als in sich logisch geschlossenes System vorstellt. Er spricht explizit die Herausforderungen an, die im Vergleichen und Übersetzen von kulturellen und sozialen Phänomenen liegen. So macht es für ihn auch einen großen Unterschied, ob ein Forscher selbst gläubig oder nicht-gläubig ist.

1966 veröffentlichte Clifford Geertz mit „Religion as a Cultural System“ einen der einflussreichsten theoretischen Essays zum Thema Religionsethnologie. Beeinflusst von Wittgenstein und Weber beschreibt Geertz wie religiöse Vorstellungen Weltbilder konstruieren und das Handeln in dieser Welt in einen sinnvollen Zusammenhang bringen. Wenn eine Religion das Leben nicht mehr umfassend und verständlich erklären kann, beginnt sie ihren Einfluss zu verlieren und macht neuen Erklärungsmodellen Platz.

“Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.” (GEERTZ 1987: 9).

Seinen symbolischen Ansatz vertritt Geertz auch in seiner viel zitierten Definition von Religion. Dabei handelt es sich laut Geertz um „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (1987: 48).

Die heutige Wirklichkeit, die Symbole gleichzeitig erschaffen und erklären sollen, wird von unterschiedlichen Bedeutungssystemen umkämpft. Religion ist nicht das einzige und schon gar nicht mehr das höchst angesehene und nicht hinterfragbare System.

Talal Asad ergänzt die Diskussionen im Feld der Religionsethnologie um seine postkoloniale Kritik am christlichen Bias, der sowohl die Begrifflichkeiten wie auch die Gesamtkonzepte zum Thema Religion prägt. Damit lenkt er den Blick verstärkt auf die Aspekte Politik und Macht.

Die Fragen, die sich die Religionsethnologie heute stellt, sind teilweise dieselben geblieben wie vor hundert Jahren und teilweise beschäftigen sie sich mit völlig neuen Zusammenhängen. Welche Glaubenssysteme gibt es und welche Bedeutung haben diese für die Angehörigen fremder Kulturen? Was sind die Inhalte dieser Glaubenssysteme? Was wird praktiziert? Und warum? Wie entwickeln sich Glaubenssysteme weiter? Warum werden manche Elemente beibehalten und andere gehen verloren?

Bei der Beantwortung dieser Fragen werden jedenfalls neue Wege eingeschlagen. Die Schlüsselwörter hierbei lauten Kontextualisierung und Individualisierung.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf eine Frage eingehen, die mir in den letzten Monaten wiederholt in meinem persönlichen Umfeld gestellt worden ist und die vermutlich auch die eine oder andere Kollegin beschäftigt. Welchen (wissenschaftlichen) Wert hat das Wissen über Winti in den Niederlanden eigentlich? Oder, wie ich es meist anders formuliert gehört habe: Wozu braucht man das? Die Frage stellt weitgehend den Nutzen der Religionsethnologie insgesamt in Frage. Es genügt jedoch ein Blick in die Tageszeitungen oder andere Informationsmedien, um zu sehen, dass Religion vielfach als krisenauslösendes Element dargestellt und wahrgenommen wird. Aktuell sind es vermehrt vereinfachte und homogenisierte Darstellungen von MuslimInnen und ihren Weltbildern, die als Bedrohung konstruiert werden. Die stereotype Verknüpfung von Kriminalität und Menschen mit Vorfahren aus Afrika, findet sich auch in den „Hollywood-Versionen“ von „Voodoo“ repräsentiert. In beiden Fällen geht es um populistische Vorurteile, denen vor allem mit differenziertem Wissen entgegen getreten werden kann. Schmidt (2008: 81ff.) nennt drei Bereiche, in denen Verständnis von Religion heute wichtig ist. Zum einen geht

es darum, „die Beziehung zwischen Realität und Konstruktion zu verstehen, um Missverständnisse zu erkennen und gegen Vorurteile anzukämpfen“. Zweitens zeigt Religionsethnologie die Verbindungen und die Verwobenheit von Glaubensvorstellungen auf. Dadurch lässt sich die plurale und multikulturelle Welt von heute besser verstehen und auch die eigene Vergangenheit und Kultur erscheinen aus neuer Perspektive. Als dritten Punkt führt Schmidt den Trend zur Entwicklung individueller, selektiver Glaubenssysteme an. Religionsethnologische Forschung führt dazu, dass die einzelnen Elemente in ihrem Kontext verstanden werden können.

Religion ist nicht nur eine Konfliktquelle, sondern hat auch das Potenzial Sicherheit, Orientierung, Identitäten und Wertesysteme zu bieten.

In Anlehnung an Schmidts Aufzählung möchte ich auf das „Projekt Europa“ hinweisen und auf die damit verbundenen Bestrebungen, die Vielzahl an Gesellschaftsgruppen unter einer Dach-Identität zusammenzufassen. Da hierbei vor allem die aktuell dominanten Kulturen ihre Weltbilder, Ideen und Strukturen rekonstruieren, wird der Dialog mit den marginalisierten Gruppen immer wichtiger werden – und die Winti-Gemeinschaft in den Niederlanden zähle ich dazu⁷⁹. Die koloniale Periode ist ein zentraler Bestandteil globaler Geschichte und zahlreiche Diskurse aus dieser Zeit finden heute weltweit ihre Fortsetzungen. Stereotype und Vorurteile sowie die Konkurrenz um Wissen und Macht lassen sich nur durch eine Pluralität der Stimmen entschärfen. Wenn ein europäisches Land wie die Niederlande eine historisch tief verankerte und auch belastete Beziehung zu einem südamerikanischen Land hat, dessen Bevölkerung vor allem seit den 1970er Jahren zu beinahe der Hälfte nach Holland emigriert ist, kann dies für den Rest Europas nicht ohne Bedeutung sein.

3.3 Problematik der Übersetzung

Das Verstehen und Wiedergeben von Glaubenssystemen war und ist eine Herausforderung. Die abstrakte Welt religiöser Konzepte und Vorstellungen setzt eine große Sprachkompetenz voraus. Doch selbst mit der Verwendung von gleichen Begriffen sind Missverständnisse bei der Übermittlung von Bedeutungsinhalten wahrscheinlich.

⁷⁹ Es mir wichtig hier zu betonen, dass der Aspekt des Randgruppen-Daseins bei weitem nicht der prägendste oder wichtigste für die Darstellung der Winti-Gemeinschaft ist.

„[...] eine Sprache fließend sprechen ist etwas anderes als sie verstehen“ hat bereits Evans-Pritchard (1981: 39) in diesem Zusammenhang angemerkt. In der eigenen Anwendung lernt man sehr schnell die Auswirkungen unzureichender Sprachkenntnisse kennen.

Übersetzungen werden von vielen Faktoren beeinflusst. Sozial geprägte Hierarchien einzelner Sprachen kommen erschwerend hinzu. Sprachen wird ungleiche Macht zugeschrieben. Diese wird beispielsweise in offiziellen Amts- und Schulunterrichtssprachen zusätzlich verankert. Noch mehr Kombinationsmöglichkeiten ergeben sich, wenn man die soziale Position des oder der Sprechenden mit einbezieht.

Ein bekannter Kritiker an den Arbeiten der frühen Religionsethnologie ist Talal Asad. Zentral stehen für ihn die unbewussten oder unaufgedeckten Machtverhältnisse zwischen europäischen, sprich meist christlich orientierten, ForscherInnen und nicht-europäischen InformantInnen. Diese Ungleichheiten kämen nicht nur in der Sprache zum Tragen, sondern vielmehr in den sozialen Dimensionen.

In meiner eigenen Arbeit war mir mein Nicht-Wissen hinsichtlich der surinamischen Winti-Kultur stets bewusst und die Kommunikation mit InformantInnen war geprägt von einem deutlichen Schülerin/LehrerIn-Verhältnis, wobei meine GesprächspartnerInnen von mir immer als ExpertInnen angesehen wurden und ohne Zweifel selbst bestimmten, welches Wissen sie mit mir teilen wollten und welches nicht. Wie Bowie bin ich zudem der Meinung, dass eine Anthropologin als Übersetzerin sozialer und kultureller Phänomene fungiert und dabei nicht außer Acht gelassen werden darf: „[...] the translation should not be mistaken for the original“ (2006: 10).

4 METHODEN

Eine große Offenheit für die Themenfindung im Feld selbst bzw. die Orientierung an empirischen Daten war mir von Anfang an besonders wichtig und so war ich auf Überraschungen gefasst oder rechnete zumindest mit thematischen Wendungen. Dadurch kamen hauptsächlich qualitative Methoden zur Anwendung. Eine Vorstrukturierung des Materials, wie es für quantitative Methoden erforderlich ist, wäre weder wünschenswert noch möglich gewesen. Zu Beginn meiner Arbeit stand keinesfalls fest, welche Kontakte sich ergeben und zu welchen konkreten Themen ich Zugang erhalten würde.

Hintergrund für diese Entscheidung ist meine Überzeugung, dass eine kultur- und sozialanthropologische Studie eine möglichst große Offenheit und Unvoreingenommenheit gegenüber Kontaktpersonen und Untersuchungssituationen erfordert. Selbstverständlich geht eine Forscherin nicht ohne Ideen, Vorstellungen und theoretisches Wissen ins Feld. Wichtig ist jedoch, sich der individuellen Ausgangssituation sehr bewusst zu sein und diese während des Forschungsprozesses immer wieder zu reflektieren. Ich sehe in diesem Ansatz eine Stärke der Sozialforschung, gerade wenn es um Studien auf der Mikro-Ebene geht, also um individuelle Wahrnehmungen von und Praktiken in spezifischen Lebenswelten.

Dieses Vorgehen erfordert eine Kombination anpassungsfähiger und wandelbarer Methoden.

4.1 Grounded Theory (GT)

Die von den Soziologen Barney Glaser und Anselm Strauss entwickelte Grounded Theory⁸⁰ bildete den Kern meiner methodischen Vorgehensweise. Sie bezieht sich auf die Entwicklung von Theorien aus qualitativen, empirischen Daten heraus. Es handelt sich dabei um eine induktive Form der Datengewinnung und Datenanalyse, d.h. dass der Schluss vom Besonderen auf das Allgemeine erfolgt⁸¹. Diese Form der Datenerhebung und -auswertung hat sich für mich gleichzeitig als spannend und schwierig herausgestellt. Die Herausforderung lag in der Menge und Diversität des erhobenen Datenmaterials. Feldnotizen, Interviews, informelle Gespräche, Zeitungsartikel, Internet-Forumsdiskussionen, Flyer, Statistiken, Videos, Literatur – wie lässt sich all das sinnvoll miteinander in Beziehung setzen? Das Interpretieren und in Verbindung setzen der Daten benötigt weit mehr Geduld als mir anfangs bewusst war. Mit der Zeit habe ich gelernt, die Erkenntnisse nicht forcieren zu wollen, sondern Stück für Stück zusammensetzen und darauf zu vertrauen, dass sich ein Bild ergibt, über das konkrete Aussagen gemacht werden können. Das Erkennen von Mustern und deren möglichen Bedeutungen kommt nach einer langen Auseinandersetzung mit dem Material scheinbar plötzlich und spontan, ist aber letztlich das Ergebnis einer intensiven Beschäftigung mit dem gewählten

⁸⁰ Die GT ist von zwei Soziologen entwickelt worden, ist aber nicht an diese Disziplin gebunden. GT eignet sich sogar besonders gut für multidisziplinäre Studien, bei denen dasselbe Datenmaterial aus unterschiedlichen Perspektiven heraus analysiert wird.

⁸¹ Im Gegensatz zur deduktiven Form, die vom Allgemeinen auf das Besondere schließt.

Themenbereich (vgl. STRAUSS/CORBIN 1996: 13). In Folge können die bereits vorhandenen und neu erhobenen Daten wiederum mit diesen Einsichten konfrontiert werden, wodurch gleichzeitig eine Überprüfung theoretischer Einsichten anhand empirischer Daten erfolgt. Im Laufe der Zeit wird das Netz dichter und dichter. Dass in diesem Prozess auch Kreativität in der Wissenschaft gefordert ist, machen Strauss und Corbin deutlich:

„Kreativität manifestiert sich in der Fähigkeit des Forschers, Kategorien treffend zu bezeichnen, seine Gedanken schweifen zu lassen, freie Assoziationen zu bilden, die für das Stellen anregender Fragen notwendig sind, und Vergleiche anzustellen, die zu neuen Entdeckungen führen.“ (STRAUSS/CORBIN 1996: 12)

Im späten Prozess der Auswertung und Verschriftlichung konnte ich nachvollziehen, was Corbin und Strauss unter einem zirkulären Erkenntnisprozess verstehen, der in seiner Fortschreitung auch als spiralförmig beschrieben werden kann. An diesem Punkt begann ich die Methode umso mehr zu schätzen, da mir ihr offener, flexibler Umgang mit Daten entgegen kommt.

Es wäre vermessen bei meinem aktuellen Kenntnisstand und im Rahmen einer Diplomarbeit eine eigenständige Theorie entwickeln zu wollen. Was die GT in ihren Grundaspekten jedoch liefern kann, ist ein System von Kategorisierungen und Dimensionierungen, die es mir ermöglichen Hypothesen zu entwickeln und im zur Verfügung stehenden Zeitrahmen zu hinterfragen.

4.2 Datenerhebung

Die Auswahl der zu untersuchenden Einheiten erfolgte nach theoretischen Überlegungen (theoretical sampling) und soll nicht als repräsentativ für eine Grundgesamtheit gelten.

Innerhalb der Grounded Theory steht das theoretische Sampling in engem Zusammenhang mit dem Forschungsprozess. Das Sample ist nicht von vornherein festgelegt, sondern entsteht aus der Beschäftigung mit der Fragestellung. Glaser und Strauss sprechen in diesem Zusammenhang auch von einem zirkulären Forschungsverlauf.

„Im Rahmen der GT wird die Datenerhebung jedenfalls nicht als eine spezifische Phase betrachtet, die vor Beginn der Analysearbeiten abzuschließen ist: Nach den ersten Erhebungen gilt es nämlich, erste Analysen durchzuführen, Indikatoren für Konzepte zu finden, Konzepte in Kategorien zu dimensionieren, und auf Basis dieser Ergebnisse neuerlich Daten zu erheben (*Theoretical Sampling*).“ (TITSCHER 1998: 95)

Bei der Datenerhebung habe ich auf eine Vielzahl an Methoden zurückgegriffen, die im Laufe der Arbeit adaptiert werden konnten. Die teilnehmende Beobachtung, die wohl bekannteste Methode der Kultur- und Sozialanthropologie, spielt auch in meiner Forschung eine zentrale Rolle. Die spirituelle Seite eines Lebens ist für viele Menschen eine höchst persönliche und intime Angelegenheit. Im Fall der Winti-Kultur kommt zudem ein historisch begründetes Misstrauen gegenüber Außenstehenden hinzu. Diesem Aspekt war nur mit sehr viel Geduld, Fingerspitzengefühl und auch Glück zu begegnen, denn Vertrauen wächst selten über Nacht.

Meine Beobachtungen habe ich in mehreren Heften als Feldnotizen festgehalten.

Halbstrukturierte Leitfaden-Interviews kamen vor allem während meines dreimonatigen Aufenthalts in Paramaribo zum Einsatz und später bei Interviews mit Musikern über ihren Arbeitsbereich. Ein großer Gewinn war mein wöchentlicher Sranantongo-Sprachkurs bei Eddy van der Hilst, der neben Grammatik- und Leseübungen viel über die surinamische Kultur zu berichten wusste. Den Kontakt zu Van der Hilst erhielt ich über Hillary de Bruin, Leiterin der Abteilung Kulturstudien⁸² im Unterrichtsministerium von Suriname. Die Lerneinheiten mit dem Sprachwissenschaftler Van der Hilst sind großteils als Audiomitschnitte verfügbar. So denn nicht das Getrommel der Regenzeit-Güsse auf dem Blechdach die Aufnahmen unhörbar machte. Informelle Gespräche sind jedoch nicht mitgeschnitten und stehen nur als Gedächtnisprotokolle zur Verfügung. Die Verwendung von Aufnahmegeräten wie auch das Fotografieren hätten mir vielfach mehr Türen verschlossen als geöffnet. Daher habe ich in den meisten Situationen bewusst darauf verzichtet.

In Suriname hatte ich auch kurz vor meiner Heimreise, dank Wolfgang J. und Izaak de B., zum ersten Mal die Gelegenheit, an einem Winti-pré teilzunehmen. Vorbereitend darauf

⁸² Website des *afdeling cultuurstudies* (Paramaribo, Suriname): <http://www.cultuurstudiessuriname.info/>

konnte ich bei der Kulturvereinigung NAKS⁸³ und bei ArtLab⁸⁴ Interviews mit zwei Meistertrommlern führen, die mir wichtige Elemente des Ritualablaufes erklärten. Diese Gespräche haben in Verbindung mit den Erfahrungen in den Niederlanden zunehmend an Bedeutung gewonnen.

Beinahe nebenbei wuchs die Menge an Zeitungsartikeln, Flyern, Internetseiten, Videos (zur Verfügung gestellte Privataufnahmen sowie Youtube-Videos) und CDs.

Der Datenerhebungsprozess wurde im Laufe der Untersuchung immer spannender und hätte wohl beliebig lange fortgeführt werden können, gäbe es nicht begrenzte Zeit- und Finanzressourcen. Innerhalb meines Handlungsrahmens habe ich jedoch verstanden, dass in der Grounded Theory „die Datenerhebung [...] nicht als eine spezifische Phase betrachtet [wird], die vor Beginn der Analysearbeiten abzuschließen ist: Nach den ersten Erhebungen gilt es nämlich, erste Analysen durchzuführen, Indikatoren für Konzepte zu finden, Konzepte in Kategorien zu dimensionieren, und auf Basis dieser Ergebnisse neuerlich Daten zu erheben.“ (TITSCHER 1998: 95).

4.2.1 *Teilnehmende Beobachtung im musikalischen Feld*

Der thematische Bogen meiner Arbeit hat sich langsam und aus den Kontakten und Gesprächen im Feld entwickelt. Den Ausgangspunkt bildete mein Interesse an allgemeinen Musikpraktiken in Suriname. Hierzu war es anfangs wichtig Orte bzw. Räume auszumachen, an denen MusikerInnen tätig waren. Dazu zählten öffentlich zugängliche Live-Konzerte, die beispielsweise in der Tageszeitung „De Ware Tijd“ angekündigt werden und Besuche in Musik- bzw. CD-Geschäften. Eine Anlaufstelle war auch die *Nationale Volks Muziekschool Suriname* (NVMS). Der zur Zeit meines Aufenthaltes in Paramaribo im Amt befindliche Direktor Herman Snijders nahm sich viel Zeit und gestattete mir die Teilnahme an verschiedenen Unterrichtseinheiten. Überraschend für mich war, dass sich der Instrumental- und Gesangsunterricht an der NVMS in vielen Aspekten kaum von dem Unterricht unterscheidet, den ich persönlich aus

⁸³ Der Name, der in Paramaribo ansässigen *stichting* NAKS steht für *na afrikan kulturu fu Sranan* / über afrikanische Kultur in Suriname. Die Kulturinitiative hat sich aus einem in den späten 1940er Jahren gegründeten Nachbarschaftszentrum entwickelt und zählt mittlerweile zu den wichtigsten Institutionen für afrikanisch-surinamische Kultur. In den Niederlanden existiert eine Schwesterninitiative.

⁸⁴ ArtLab ist eine Anlaufstelle für Tanz-, Musik-, und Theaterworkshops in Paramaribo. Unter anderem gibt dort der Meistertrommler Ernie Wolf Unterricht im Apintie-Spielen.

Website von ArtLab: <http://artlabsuriname.org/stichting.php>

Musikschulen in Wien und Niederösterreich kenne. Das trifft vor allem zu auf das verwendete Notenmaterial bzw. Repertoire und auf den Aufbau der Ensemble- und Einzelstunden. Der Besuch der NVMS ist auch mit Kosten verbunden, die für einen Großteil der Bevölkerung schwer aufzubringen sind, ganz abgesehen von der Anschaffung der Instrumente. Nach einiger Zeit stellte ich mir vermehrt Fragen nach surinamischen Musikstilen, Liedern und Instrumentierungen.

Die Musikschule von Liesbeth Peroti, ganz in der Nähe meines Mietzimmers, wurde mir als wichtige Adresse für afrikanisch-surinamische Musik für Kinder empfohlen. Liesbeth Peroti war es dann auch, die mich über die Organisation NAKS informierte und mir weitere Kontakte zu Musikern ermöglichte. So bekam ich letztlich die Möglichkeit an einem Apintie-Trommelkurs bei ArtLab und bei den Probevorbereitungen von einer im Aufbau befindlichen Kawina-Band teilzunehmen.

In den Niederlanden waren einige der surinamischen MusikerInnen, die ich kennenlernen durfte, gut bekannt und vereinfachten, meiner Einschätzung nach, die Vereinbarung von Interviewterminen.

4.2.2 Teilnehmende Beobachtung im religiösen Feld

Neben politischer Überzeugung ist wohl Religion eines der persönlichsten Themen, über das mit fremden Personen nicht bald und leicht gesprochen werden kann. Handelt es sich, wie im Fall Winti, auch noch um ein in der nicht so weit entfernten Vergangenheit besonders stark abgewertetes und daher oft mit Schamgefühlen besetztes Glaubensbild, ist der Informationsaustausch darüber noch schwieriger. Der Unterschied wurde mir besonders bewusst, als ich einen Museumsangestellten in Fort Zeelandia wenig spezifisch nach einer religiösen Veranstaltung mit viel Musik fragte und er mich am darauf folgenden Sonntag in einen vierstündigen Gottesdienst einer Pfingstgemeinde mitnahm. Diese christliche „Erlebniskirche“ setzt unter anderem auch auf veränderte Bewusstseinszustände. Gegen Ende des Gottesdienstes wird getanzt und der Heilige Geist fährt in die Körper einiger Anwesenden. Diese Form der Trance wird als äußerst positiv bewertet. Für mich als Außenstehende war der Unterschied zu „Winti kriegen“ rein äußerlich minimal. Über die Pfingstkirche konnte ich jedoch jederzeit in der Öffentlichkeit sprechen, während die bloße Erwähnung des Wortes Winti häufig zu peinlich berührtem Schweigen führte.

Über mein Interesse an Musik und Tanz war es leichter, auch an religiöse Informationen zu kommen. Bei NAKS ist man sich des kulturellen Erbes stark bewusst und vertritt Überzeugungen auch nach außen hin mit viel Selbstbewusstsein. Doch auch hier herrscht Uneinigkeit darüber, wie viel Kenntnis an wen und unter welchen Umständen weitergegeben werden darf.

Allgemein möchten einige meiner InformantInnen nicht namentlich erwähnt werden oder haben sich erst nach langer Überlegung doch dafür entschlossen. Diese Wünsche werden von mir selbstverständlich berücksichtigt.

Mit diesen Erfahrungen war es für mich eine große Überraschung als sich erst gegen Ende der Forschung eine für mich menschlich besonders wertvolle und wissenschaftlich mehr als hilfreiche Verbindung ergeben hat. Über ein Internetforum erhielt ich die private Email-Adresse der Winti-Priesterin⁸⁵ Marian Markelo und sie reiste spontan nach Wien, um mir mehr als eine Woche lang meine Fragen zu beantworten. Beginn Juli 2011 durfte ich bei ihr in Den Haag wohnen und an mehreren Ritualen teilnehmen, von denen ich bis dahin nur gehört oder gelesen hatte. Dadurch haben sich viele Lücken in meinen Überlegungen geschlossen. Für das entgegengebrachte Vertrauen von Marian und all den Menschen, denen sie mich vorgestellt hat, kann ich nicht genug danken. In Begleitung von Marian hatte ich die Chance verschiedene Rituale und Feiern mit unterschiedlich ausgeprägtem Grad an öffentlicher Zugänglichkeit zu besuchen. Sie hat mir nicht nur viele Zusammenhänge erklärt, sondern ließ mich auch aktiv teilhaben.

4.2.3 *Meine Rolle im Feld*

In Suriname wurde ich auf den ersten Blick als Niederländerin wahrgenommen. In einem kurzen Gespräch wurde dieser erste Eindruck aufgrund meiner nicht perfekten Niederländisch-Kenntnisse und meines starken Akzents rasch relativiert. Das hat mir in einigen Kontaktsituationen einen gewissen Vorteil verschafft. Denn das Bild von alleine in Paramaribo lebenden weißen Niederländerinnen – zumeist Praktikantinnen, die für durchschnittlich ein halbes Jahr bevorzugt in den Bereichen Medizin oder Schulwesen tätig sind – ist von einigen stereotypen Vorstellungen geprägt. Die Einstellung zu den so genannten *stagiaires* (Niederländ. für Praktikanten) ist teilweise wenig schmeichelhaft.

⁸⁵ Der Ausdruck Winti-Priesterin wird von Nana Marian bevorzugt, auch wenn er eine christlich inspirierte Konnotation aufweist. Über die Hintergründe dieser Präferenz wird im empirischen Teil der Arbeit Auskunft gegeben.

Zum einen wird ihnen vorgeworfen, surinamischen Jugendlichen die Ausbildungsplätze wegzunehmen. Zudem herrscht das Vorurteil, dass die großteils jungen Frauen arrogant und weniger für ihre Ausbildung, sondern vielmehr für sexuelle Abenteuer mit surinamischen Männern im Lande seien. Ich hatte das Gefühl, aufgrund meiner österreichischen Herkunft und der Tatsache, dass ich bereits in eine andere Altersgruppe falle, in einigen Kontaktsituationen Vorteile zu haben. Von Anfang an habe ich große Hilfsbereitschaft im Alltag erfahren. Die Kette an Kontakten, die mich letztlich zu NAKS und ersten Gesprächen über die Winti-Kultur geführt hat, war lang. Der Aufenthalt in Suriname war wiederum ein vertrauensbildender Aspekt während der Feldforschung in den niederländischen Städten. Direkte, persönliche Gespräche über die Winti-Kultur wären ohne die Hilfe von Marian Markelo dennoch schwer möglich gewesen. Das gilt umso mehr für die Teilnahme an Ritualen.

4.2.4 Zeitungsanalysen – Niederländische Printmedien und Winti-Kultur

Herbst/Winter 2010 waren geprägt von theoretischer Arbeit und der Analyse des Kontextes, in dem SurinamerInnen in den Niederlanden aktuell ihre Religion ausüben können. Dabei habe ich mich für niederländische Tageszeitungen als Quelle für die öffentliche Meinung der so genannten niederländischen Dominanzkultur entschieden.

Besonders zwei überregionale niederländische Tageszeitungen waren über Online-Archive einfach zugänglich und lieferten ausreichend Resultate: AD und Volkskrant.

Die inhaltliche Analyse der beiden (elektronischen) Blätter half mir die Diskurse rund um Winti innerhalb der afro-surinamisch-niederländischen Gemeinschaft besser nachvollziehen zu können. In Kapitel 6.1 werden meine gefundenen Ergebnisse aufgezeigt und mit den Diskurssträngen rund um Winti in Verbindung gebracht.

4.2.5 Winti-Kultur in Internetforen

Vorrangig aus Kostengründen ergab sich der vierte Teilbereich meiner Felderforschung. Internetforen stellen nicht nur für SurinamerInnen ein wichtiges Kommunikationsmittel und transnationales Bindeglied dar, sondern auch für mich als Forscherin. Das Lesen und teilweise Mitdiskutieren auf den Forumsseiten waren für mich geeignete Möglichkeiten abseits der Feldaufenthalte weiter Zugang zum Thema und Austausch mit InformantInnen

zu haben. Das Forum der Homepage *www.cultururu.com* hat sich im Laufe der Zeit als für mich wichtigste Plattform herausgestellt.

Mittels inhalts- und diskursanalytischer Ansätze konnten auch hier zentrale Themen und Selbstverständnisse herausgearbeitet werden, welche mir eine nicht zu unterschätzende Stütze waren. Der diskursive Charakter der Forumsbeiträge war vielfach ein Spiegelbild von direkten Gesprächen mit InformantInnen. Das Medium Internet ist so sehr Teil der alltäglichen Lebenswelten von SurinamerInnen und NiederländerInnen mit surinamischen Wurzeln, dass es mir unumgänglich erscheint, dieses Kommunikations- und Repräsentationsmittel in meine Feldforschungen mit einzubeziehen.

4.3 Online-Forschung – Internet als semi-öffentlicher Raum

4.3.1 Cyber-Anthropology – das Internet als Feld

Die Entscheidung, Internet-Foren in mein Forschungsfeld mit einzubeziehen, ist erst zu einem relativ späten Zeitpunkt meiner empirischen Datenerhebung gefallen. Die Tatsache, dass mich InterviewpartnerInnen immer wieder auf Informationen und Diskussionen in Online-Foren hingewiesen sowie Videomaterial auf Youtube als Anschauungsmaterial herangezogen haben, gab den entscheidenden Ausschlag. An dieser Stelle möchte ich kurz grundsätzliche Überlegungen zur qualitativen Datenerhebung in Internet-Foren ansprechen und meine eigene Position offen legen. Die eigentlichen Ergebnisse finden sich, zusammen mit den Analysen der anderen Daten aus (teilnehmenden) Beobachtungen, Interviews, informellen Gesprächen, Literaturarbeit und den zuvor diskutierten Zeitungsinhalten, im Anschluss an diesen letzten Methodenteil.

„Social researchers can hardly afford to ignore the Internet, as it has become an intrinsic part of everyday life“, wird Christine Hine (2005) auf der Rückseite ihres Werkes “Virtual Methods” zitiert. Diese Ansicht teile ich. Es scheint mir in vielen Fällen leichter zu argumentieren, warum das Internet als mittlerweile nicht mehr ganz so neue Form der Kommunikation Eingang in die Untersuchung finden soll, als zu erklären, warum darauf verzichtet werden kann.

Die Bedeutung, die das Internet für verschiedene Interessensgruppen hat, hängt von individuellen und kollektiven Bedürfnissen ab. Darauf weist auch Hine hin, wenn sie schreibt: „It [the internet] means different things to different people, and they will see its functions, risks and opportunities in ways that reflect their own concerns.“ (HINE 2005: 9). Im Fall der Winti-Community ermöglichen Internetseiten samt ihren Foren einen regen, kontinuierlichen Wissensaustausch über große räumliche Distanzen hinweg. Verschiedene Internet-Funktionen werden ausgeschöpft und parallel genutzt. Als Risiko wird binnen der Winti-Community die diffuse Öffentlichkeit dieses Mediums wahrgenommen. Strategien im Umgang mit Öffentlichkeit sind indirekt auch ein häufig wiederkehrendes Thema innerhalb der Community.

Das Internet gewinnt an Einfluss in den Sozialwissenschaften – und zwar auf zweifache Weise. Es ist methodisches Werkzeug für die Datenerhebung⁸⁶ und rückt als Forschungsobjekt selbst in den Mittelpunkt des Interesses. Wie jedes Forschungsfeld bietet auch das Internet Möglichkeiten und birgt Risiken. Grundsätzlich kann die Kultur- und Sozialanthropologie von zwei Hauptrichtungen aus mit dem Kommunikationsmittel Internet umgehen. Zum einen geht es um den Umgang mit einer Technologie, die für immer mehr Menschen alltäglich ist und deren Einsatz spezifischen individuellen und kollektiven Bedürfnissen angepasst wird bzw. mit ihnen in Wechselwirkung steht. Die Modi der Interaktion mit dieser Technologie in der real wahrnehmbaren Welt sowie deren Einfluss auf das soziale Miteinander sind ein möglicher Startpunkt für Kultur- und SozialanthropologInnen. Das Internet wird dann als Werkzeug behandelt, dessen Gebrauch selbst im Zentrum des Interesses steht – die Nutzung durch WissenschaftlerInnen mit eingeschlossen. Hier findet sich, wie so oft, ein Ankerpunkt für Selbstreflexion. Ein zweiter Zugang rückt die kommunizierten Inhalte im World Wide Web in den Mittelpunkt des Interesses. Letztlich lassen sich beide Ebenen nicht voneinander trennen und im Idealfall bzw. abhängig von der Fragestellung finden beide Aspekte Beachtung. In meiner Arbeit sind es die text- und bildgebundenen Diskurse in Internetforen, die den Kernpunkt meiner Online-Recherche ausmachen. Aufgrund der Feldforschungsgeschichte, die der Methodenwahl vorausging, liefern die Daten aus der Internet-Community nur einen Teilbeitrag zum Gesamtbild. So können Aussagen aus

⁸⁶ Das Internet kann auch methodisches Werkzeug für die Datenauswertung sein.

realen Begegnungen mit den in der virtuellen Welt transportierten Inhalten in Verbindung gebracht werden. Die Verknüpfung von Online- und Offline-Kommunikation ist für mich selbstverständlich gewordener Teil des so genannten *multisited fieldwork*. Dass es bei einem Wechsel zwischen Online- und Offline-Forschungsbeziehungen wichtige Punkte mitzudenken gilt, fasst Orgad (2005) zusammen.

Bruckmans ethische Richtlinien⁸⁷ allgemein für die Forschung im Internet tragen der Verbindung zwischen On- und Offline ebenfalls Rechnung: „It's important to remember that all 'Internet research' takes place in an embedded social context. To understand Internet-based phenomena, you need to understand that broader context. Consequently, most 'online research' really also should have an offline component, and many ethical issues become identical to those for traditional research.“ (BRUCKMAN 2002).

Das Internet als Medium zwischen Forschenden und ihren InformationspartnerInnen (beispielsweise qualitative Interviews per Internet-Verbindung oder Konferenzschaltungen mit KollegInnen) findet in meiner Arbeit wenig Beachtung, soll hier aber erwähnt sein.

Hine weist darauf hin, dass gerade die Kritikpunkte an der virtuellen Kommunikation eine reflektive Betrachtung der sozialwissenschaftlichen Methoden unterstützen. „Virtual methods could act as interrogators of traditional method [...]: in pondering on whether a virtual interview qualifies as a real interview, we also can think more deeply about what it is that we valued about interviews as a methodological stance.“ (HINE 2005: 10).

4.3.2 Was unterscheidet das Internet von anderen Kommunikationsmedien?

Für mich unterscheidet sich die Online-Kommunikation – und hier möchte ich keinesfalls die Vielfalt dieses Mediums (Internetforen, Chat, E-Mail, FB etc.) außer Acht lassen – vor allem in zwei Aspekten von anderen Kommunikationsmitteln. Das Neue und Besondere am virtuellen Raum war und ist seine liminale Position in Hinsicht auf Zeit und Öffentlichkeit. Eine direkte Interaktion, ein zeitechtes Kommunizieren ist eine, aber nicht die einzige Möglichkeit. Das Internet bietet die Variante einer zeitlich versetzten Kommunikation. Allgemein wird CMC (computer-mediated communication) für folgende Eigenschaften kritisiert: zu wenig Intimität, keine Vertrauensbasis für Beziehungen, eingeschränkte Möglichkeiten von Gefühlsäußerungen, zeitlich und räumlich “zerrissener” Informationsaustausch, Schwerpunkt auf textgebundener Kommunikation.

⁸⁷ <http://www.cc.gatech.edu/~asb/ethics/> [letzter Zugriff: 16.05.2011].

„A tersely expressed textual communication, received and read in a context far detached in time, space and warmth of social connection from the circumstances in which it was written, provides the stereotype for a mode of communication which seems hopelessly inadequate for the formation of intimacy.“ (HINE 2005: 17).

Hines Beschreibung erinnert mich jedoch auch an einen altmodischen Briefwechsel⁸⁸, lediglich ergänzt durch die Möglichkeit der schnelleren Antwort. In diesem Licht erscheinen mir die genannten Kriterien – zeitliche und räumliche Distanz sowie differente soziale Kontexte beim Verfassen und Lesen eines Textes – nicht wirklich ausschlaggebend für den Mangel an empfundener Intimität. Vielmehr ist es das Wissen, dass – um bei der Brief-Metapher zu bleiben – unzählige Kopien meiner Mitteilung jederzeit an unzählige Unbekannte verschickt werden können.

Das Thema Öffentlichkeit im Internet steht zumeist im Zusammenhang mit Datenschutz. Aber neben der politischen Verantwortung lässt der aktuell gültige Rahmen (technologisch wie juristisch) ein großes Maß an Eigenverantwortung zu. Gerade mit der rasant wachsenden Verwendung der Plattform Facebook (und ähnlich aufgebauter Internet-Communities), aber auch in den Online-Foren gibt es eine Vielzahl an Öffentlichkeits-Stufen. So besteht beispielsweise die Möglichkeit, sich *Private Messages* (pm) an Passwort-geschützte Bereiche senden zu lassen oder die Einsicht ganzer Homepages an mehr oder weniger restriktive Registrierungsvorgänge zu binden. In diesem Zusammenhang interessant ist die Tatsache, dass eines der führenden Winti-Informationsportale, *culturu.com*, im Verlauf des letzten Jahres immer wieder die Winti-relevanten Forumsseiten abwechselnd öffentlich freigeschaltet und dann wieder nur für Mitglieder zugänglich gemacht hat. In dieser Unentschlossenheit zeigt sich für mich ganz besonders das Spannungsfeld zwischen Informationswunsch und dem Bedürfnis nach teilweiser Geheimhaltung.

Es gibt wenig Grund zu der Annahme, dass soziale Beziehungen im Internet weniger Potential für ehrliche und emotionale Interaktion haben, als so genannte reale

⁸⁸ Mit einem meiner Informanten habe ich mich per Email auch nach der Feldforschung in Den Haag über das Thema Winti ausgetauscht. Unsere jeweiligen Antworten erfolgten in einem zeitlichen Rhythmus von rund drei Wochen. Diese Frequenz wäre auch mit einem postalischen Briefwechsel möglich gewesen.

Beziehungen. Ich möchte an dieser Stelle sogar auf einen Vorteil der Online-Beziehungen hinweisen. Verschleierte Identitäten bzw. frei gewählte Selbstdarstellungen erschweren stereotype Zuschreibungen, die sich beispielsweise auf Aussehen, Nationalität, Alter oder Geschlecht beziehen. Das Nicht-Wissen dieser oft unbewussten Einflussfaktoren ermöglicht eine unvoreingenommene, mehr neutrale Wahrnehmung der Kommunikationsinhalte. Die Identitäten der VerfasserInnen von umstrittenen Inhalten werden häufig in Frage gestellt und mit fiktiven Zuschreibungen versehen. Das kann doch nur eine Frau geschrieben haben? Du bist sicher ein Inder, oder? So oder ähnlich lauten die Versuche, das Gelesene mit bekannten Mustern zu verknüpfen. Ohne die Kenntnis der realen Person hinter einem Text kann es keine Identitätsgarantie geben.

Ich möchte das Internet als multiples Medium bezeichnen, welches einer Vielzahl von Kommunikationsformen Platz bietet. Der Informationsaustausch kann text-, bild- und sprachgebunden sein sowie in allen Mischformen auftreten. Der Grad der Öffentlichkeit ist steuerbar.

Die Anforderungen, die Online-Forschung an SozialwissenschaftlerInnen stellt, unterscheiden sich nicht dramatisch von jenen, die bislang bekannt sind. „Just as in face-to-face interactions, researchers need to both draw on their existing social abilities and develop new talents. They need to become adept at creating comfortable spaces for informants and interviewees to share their experiences, and they have to attend to the ethical responsibilities which new forms of research relationship place upon them.” (HINE 2005: 18-19). Und das gilt sowohl für qualitative als auch quantitative Datenerhebungen.

4.3.3 Ethische Fragen und Antworten für die Online-Forschung

„A general tendency for people to disclose more about themselves online provides a considerable resource for the researcher, but at a price in terms of the need for careful and ethical design.“ (HINE 2005: 18).

Paradox scheint die Vorstellung zu sein, dass Menschen via Internetkommunikation mehr Persönliches von sich preisgeben, als es in face-to-face Gesprächen der Fall ist. Hier kommt die duale Qualität von Anonymität zum Vorschein. Mit Hilfe einer verschleierten Identität kann ich Geheimnisse wahren und andere teilen. Joinson (2005: 26) spricht in diesem Zusammenhang von „expressive privacy“. Die Loslösung meiner von außen sichtbaren Identität von meinen informativen Aussagen schafft Freiraum – für beide

Seiten. VerfasserInnen und EmpfängerInnen von Informationen können das Maß ihrer Identitätsoffenlegung selbst bestimmen.⁸⁹ So wenig wie möglich oder falsche Angaben zur Person sind eine Variante. Die vollständige Offenlegung personenbezogener Daten eine weitere. Dazwischen gibt es viele Abstufungen. So können kleine Hinweise einem Insider bekannt vorkommen und eine bewusst gelegte Spur zu einer konkreten Person sein.

Für meine Teilnahme an Diskussionen in Internetforen habe ich mich entschieden, bei der Registrierung dem Beispiel der übrigen Forumsteilnehmer zu folgen und als User-Namen ein Pseudonym zu verwenden sowie die Nationalität bekannt zu geben. Den Grund für die Teilnahme an den Diskussionen – Recherche für Diplomarbeit – habe ich in mehreren Postings offengelegt bzw. bei konkreten Fragen wahrheitsgemäß beantwortet. Von mir eröffnete Topics habe ich beispielsweise eingeleitet mit:

„Odi Odi, Hallo iedereen, momenteel werk ik aan een scriptie over de Winti religie resp. hoe die in NL word beoefend. Sorry voor mijn rar Nederlands, ik ben uit Oostenrijk en heb nog een beetje moeite met die taal.“⁹⁰

/Hallo alle zusammen, zurzeit schreibe ich an einer Abschlussarbeit über die Winti Religion bzw. wie diese in den Niederlanden praktiziert wird. Entschuldigt mein seltsames Niederländisch, ich bin aus Österreich und habe noch ein wenig Mühe mit dieser Sprache.

Im Zuge der Interaktionen wurde auch nach meinem eigenen ethnischen und religiösen Background gefragt. Meine Antwort darauf fiel wie folgt aus:

„Mijn vader is afkomstig uit een rooms-katholieke familie in Oostenrijk en mijn moeder is uit Noord-Duitsland en is protestants opgevoed. Maar in onze kleine familie (twee kinderen) was religie bijna helemaal geen onderwerp. Toen ik 18 word ben ik uit de rooms-katholieke kerk gedoleerd.“⁹¹

/Mein Vater stammt aus einer römisch-katholischen Familie in Österreich und meine Mutter ist aus Nord-Deutschland und protestantisch erzogen worden. Aber in unserer kleinen Familie (zwei Kinder) war

⁸⁹ Vollkommene Anonymität kann im Internet nicht erreicht werden. Über die so genannte IP-Adresse (IP=Internet Protocol) ist es möglich, den Arbeitscomputer zu lokalisieren. Rückschlüsse auf die Person, die die Eingaben gemacht hat, sind jedoch nicht machbar.

⁹⁰ Auszug aus dem Forumsbeitrag „Winti en de nederlandse media“

<http://www.culturu.com/index.php/topic,7000.msg.html/51623> [letzter Zugriff: 15.05.2011].

⁹¹ Ebd.

Religion beinahe überhaupt kein Thema. Als ich 18 geworden bin, bin ich aus der römisch-katholischen Kirche ausgetreten.

Ehrlichkeit in der Darstellung der eigenen Ziele und Sensibilität beim Knüpfen neuer Kontakte sind Grundprinzipien, die sich offline und online nicht unterscheiden. Zumal es über Online-Kontakte auch zu realen Begegnungen kommt bzw. eventuell bereits bestehende Kontakte eine verschleierte Identität des Forschenden im Internet erkennen könnten und damit die Vertrauensbasis geschwächt würde.

Das anonyme Mitlesen öffentlicher Diskussionsforen und daraus gewonnene Daten sind für mich ethisch vertretbar. Im Fall des Winti-Forums der Webseite *culturu.com* kam es diesbezüglich im Laufe der Arbeit mehrmals zu Veränderungen.

Die Interaktion zwischen Forschenden und KommunikationspartnerInnen im Internet fasst Hine (2005: 19-20) in vier Punkten zusammen:

- Qualitativ wertvolle Forschungsbeziehungen können über die Kommunikation im Internet hergestellt und dort auch fortgeführt und gepflegt werden. Die Online-Präsenz als ForscherIn ermöglicht das Verstehen der Kommunikationsprozesse im Netz und öffnet zudem Einblicke in soziale und kulturelle Felder, die im oder durch den virtuellen Raum entstehen.
- Die sozialen Fertigkeiten, die online von den Forschenden gefordert werden, unterscheiden sich kaum von den Ansprüchen, die auch offline gestellt werden. Selbstreflexion, Einfühlungsvermögen und Offenheit bleiben die Basis guter Sozialwissenschaft.
- Eine Unterscheidung in reine Online- oder Offline-Untersuchungen erscheint wenig sinnvoll. Hier ist der Forschungsverlauf ausschlaggebend.
- Die Selbstpräsentation als Forschende im Internet muss besonders aufmerksam bedacht sein.

Von Vor- und Nachteilen des Internets in Bezug zu kultur- und sozialanthropologischer Forschung zu sprechen, greift sicherlich zu kurz. Vielmehr geht es darum, die Aspekte herauszuarbeiten, in denen sich diese Technologie und ihre Handhabung von anderen Forschungshilfsmitteln und Datenquellen unterscheidet. Welcher der folgenden, kurz zusammengefassten Aspekte dann jeweils für oder wider ein spezifisches Forschungsvorhaben zu tragen kommt, ist projektabhängig und individuell zu hinterfragen:

- Datenerhebung 24 Stunden am Tag möglich
- Transregionaler, transnationaler Datenaustausch möglich (dabei ist zu bedenken, dass der Zugang zur Technologie nicht für alle Menschen gleich ist; Gründe dafür können ökonomische, politische Einschränkungen, Sprachbarrieren etc. sein)
- Geringere Kosten im Vergleich zu traditionellen Datenerhebungsmethoden (z.B. keine Reisekosten)
- Zeitfaktor; Fragen, Antworten und Gedanken können sehr bewusst und bedacht formuliert werden. Für mich hat ein weiteres Zeitfenster auch die Probleme kompensiert, die sich durch nicht perfekte Niederländisch- bzw. Sranantongo-Kenntnisse ergeben haben. Sowohl das Verstehen der Beiträge der anderen Forumsteilnehmer wie auch die Formulierung meiner eigenen Berichte konnten in meinem persönlichen Tempo geschehen.

4.4 Methoden der Auswertung

Seit März 2011 arbeitete ich parallel zu der nicht enden wollenden Datenerhebung (die ich tatsächlich nicht gerne zu Ende gehen ließ) immer wieder an Interview-Transkriptionen, Analysen und bereits an der Verfassung erster Kapitel für die Diplomarbeit. Hierbei kam es zu einer wechselseitigen Befruchtung der einzelnen Arbeitsbereiche. So führte das Strukturieren und Niederschreiben gefundener Inhalte oft zu Neuinterpretationen der gefundenen Daten, was wiederum nach neuem Text verlangte. Meine ersten Interviews wurden von mir noch vollständig transkribiert und Absatz für Absatz kodiert. Im späteren Verlauf der Auswertung von Feldnotizen und Gesprächen wurde dieser Prozess selektiver.

Die Grounded Theory bildete also den großen Rahmen für meinen gesamten Diplomarbeitsprozess. Innerhalb dieses Rahmens stütze ich mich jedoch auf weitere Methoden. So erfolgten die qualitativen, inhaltlichen Auswertungen der Internetforen und der niederländischen Print-Medien hinsichtlich diskursanalytischer Gesichtspunkte. Die unterschiedlichen Felder, in denen ich auf Datensuche gegangen bin, sind für den Verlauf meiner Arbeit gleichwertig wichtig gewesen und werden so auch im Text behandelt. Ich vertrete die Meinung, dass alle Quellen ein Übermaß an möglichen Informationen bzw. Antworten bieten und es an der Fragestellerin selbst liegt, so viel wie möglich daraus

wahrzunehmen und zu verwerten. Die Struktur dieser Arbeit richtet sich nicht weiter nach den unterschiedlichen Datenerhebungsverfahren, sondern orientiert sich an den aus der Gesamtheit der Felder und Quellen extrahierten Themen in Verbindung zu den theoretischen Grundlagen.

5 DIE WINTI-KULTUR RESP. WINTI-RELIGION

Wie bereits weiter oben erwähnt ist für mich die Winti-Religion ein Bestandteil der viel weiter gefassten Winti-Kultur und keinesfalls isoliert davon zu sehen. Aus rein analytischen Gründen mag es manchmal sinnvoll sein, einen klar umrissenen Teilbereich zu definieren. Ich habe mich dafür entschieden, in den meisten Fällen synonym von Winti-Kultur und Winti-Religion zu sprechen. Dies erscheint auch hinsichtlich der frühen Verschleierungstechniken vertretbar, die dafür sorgten, dass über Winti-Praktiken nur mehr unter dem Deckmantel *kultur* gesprochen wurde.

5.1 Winti-Kultur – Welt- und Menschenbild

Der Begriff *Winti* hat weit mehr als eine Bedeutung. Aus dem Sranantongo wörtlich übersetzt steht er für Wind oder Luft und bezeichnet somit etwas, das nicht sichtbar, aber fühlbar ist. Auch die Assoziation Atem wird gelegentlich genannt. Winti bezeichnet aber auch spirituelle Kräfte, die in Ermangelung anderer deutschsprachiger Begriffe häufig als Geister oder Götter bezeichnet werden. Von einigen InformantInnen wurde der Ausdruck Entität gebraucht. Ein weiterer Begriff für Winti im Sinne einer nicht-materiellen Wesenheit, die den menschlichen Körper unter bestimmten Voraussetzungen in Besitz nehmen kann und allgemein als Begleiter und Beschützer fungiert, lautet *konfo*. In den Marron-Gemeinschaften wiederum spricht man von *gado* und in Hinsicht auf die wirkenden Kräfte von *obia*. Ausgesprochen häufig wird auch die Gleichsetzung mit dem christlichen Begriff *Engel* genannt⁹². Eine dritte Bedeutung des Wortes Winti liegt in seiner synonymen Bezeichnung für einen Zustand der Besessenheitstrance. Wobei auch hierbei differenziert werden muss. Es existieren drei unterschiedliche Stadien der Inbesitznahme eines menschlichen Körpers durch eine spirituelle Kraft. So unterscheidet man beispielsweise „*a winti de na buba* /Winti ist unter der Haut“, wobei die

⁹² Siehe hierzu eine ausführliche Analyse im empirischen Teil der Arbeit.

Veränderungen die in einem Menschen vorgehen für Außenstehende kaum bemerkbar sind. Spricht man von „*a Winti de na ede* /Winti ist im Kopf“ ist es bereits verstärkt die spirituelle Kraft, die das Handeln des Menschen bestimmt. Nahestehenden Personen werden diese Veränderungen bereits auffallen. Hat sich ein Winti vollständig in einem menschlichen Körper manifestiert, wird der Ausdruck „*a Winti furu koko* /Winti füllt den Kopf aus“ gebraucht. In diesem letzten Stadium hat eine Person später keine Erinnerungen mehr an das, was während der Besessenheitstrance passiert ist (vgl. PLATVOET 1982: 123).

Zudem steht Winti auch für die Gesamtheit eines religiös-spirituell-kulturellen Komplexes, der aufgrund historischer Prozesse verschleiernd auch als *kulturu* bekannt ist. Während meiner Feldforschungen stieß ich durch direkte Erwähnung des Wortes Winti häufig auf verschlossene Türen, während Fragen nach *kulturu* gerne beantwortet wurden.

Die Ideen, Konzepte und das Vokabular der Winti-Kultur/Religion stammen ursprünglich aus Westafrika, genauer gesagt von den Fante-Akan, den Ga, Ewe, Fon, West Bantu und Yoruba, und wurden in Suriname unter dem kolonialen Regime und den damit verbundenen Hindernissen ausschließlich mündlich weitergegeben (vgl. SOBUKWE 2009: 718; VAN DER PIJL 2007: 108). Bis heute zeichnet sich die Winti-Kultur/Religion dadurch aus, dass sie nicht schriftlich festgelegt wurde und ohne zentrale Führungspersonen oder institutionalisierte Orte der Religionsausübung auskommt. Das lässt einen weiten Interpretationsspielraum offen und schafft in Folge Freiräume, die je nach Einstellung zur Winti-Kultur positiv wie negativ besetzt werden können. Dieser Punkt wird im Verlauf der Arbeit mehrmals deutlich werden.

Eine Definition für *die* Winti-Kultur zu finden, ist nicht möglich. Es existiert eine Vielzahl von Praktiken und regionalen Variationen. Häufig zitiert wird die Definition von Wooding⁹³:

⁹³ Mit seiner 1972 verfassten Dissertation über die Winti-Kultur in Para/Suriname war er der erste Wissenschaftler, der das Phänomen aus einer Insider-Perspektive heraus beschrieb. Mit seiner schriftlichen Darstellung trug er viele Aspekte des Wissens über Winti erstmals in einen breiteren Kontext und erreichte aufgrund der akademischen Standards auch eine bislang mehr als skeptische Mittelschicht (vgl. VAN WETERING 2001: 188).

„Winti [...] centres around the belief in personified supernatural beings, who take possession of a human being, eliminate his[sic] consciousness, after which they unfold the past, the present and the future, and are able to cause and cure disease of a supernatural origin.“ (WOODING 1988 [1972]: 290-291).

Im niederländischsprachigen Original ist in dieser Definition der Ausdruck *godsdiens* /Religion enthalten. Van der Pijl merkt zu Recht an, dass dadurch weitere, nicht per se religiöse Aspekte der Winti-Kultur unbedacht bleiben und dass durch die Fokussierung auf das Phänomen der Besessenheit eine Exotisierung stattfindet. Die Alltäglichkeit der Winti-Praxis gerät in den Hintergrund (vgl. VAN DER PIJL 2007: 109).

Auch Gloria Wekker weist auf die Einschränkungen in Woodings Winti-Definition hin, wenn sie beschreibt, dass er sich ausschließlich auf die religiöse Seite bezieht bzw. das Phänomen Trance in den Mittelpunkt rückt – beides sind wichtige Aspekte in dem viel größeren Denk- und Gefühlssystem, das Winti genannt wird. Wekker erwähnt weitere Lebensbereiche, auf die das System Winti Auswirkungen hat:

„[...], as a worldview Winti contains much more than possession. It pertains to many different aspects of everyday life, to food, relationships, work, health, matters of life and death, to subjectivity and sexuality [...]. Winti offers templates for how to act in particular situations and explanations of why certain events occur.“ (WEKKER 2006: 90).

Die von Wekker angesprochenen Schablonen sind unterschiedlich flexible Formgebungsmodelle, an denen sich auch surinamische MigrantInnen in den Niederlanden orientieren. Einige Schablonen sind präsenter, erfahren größere Verbreitung (auch medial) und haben dadurch einerseits die Möglichkeit sozial ständig neu ausverhandelt zu werden, andererseits kann auch eine starre Fortschreibung stattfinden, die just die Anpassungsfähigkeit der Denkmodelle einschränkt. Ausschlaggebend für die eine oder andere Entwicklung ist die Kenntnis und Selbstsicherheit der am Diskurs beteiligten AkteurInnen.

Nach der offiziellen Abschaffung der Sklaverei in Suriname (1863), der weitere zehn Jahre staatlich kontrollierte Unfreiheit folgten (*staatstoezicht*), kam es von 1874 bis 1971 zu einem gesetzlichen Verbot der Ausübung der Winti-Kultur. Die ehemals als Sklaven

missbrauchten Menschen wurden unter Druck gesetzt zum Christentum zu konvertieren. Zudem herrschte der Zwang zur niederländischen Sprache. Der Gebrauch von Sranantongo war verboten. Die damals erfolgte Abwertung der eigenen Kultur mitsamt der sie transportierenden Sprache hat bis heute Auswirkungen.

Vergleiche mit christlichen Ordnungsprinzipien und der Rückgriff auf christliches Vokabular, um Phänomene aus der Winti-Kultur zu beschreiben, zu erklären oder zu ordnen, sind durchgehend in der Literatur zu finden. Innerhalb der Winti-Community liefern sie jede Menge Diskussionsstoff.

Die Einteilung der verschiedenen bekannten Winti-Entitäten in Gruppen und Untergruppen ist ein äußerst vager Versuch, eine Übersicht zu schaffen. Woodings Prinzip, von vier Pantheons zu sprechen, hat sich in der Literatur weit verbreitet, ist aber kritisch zu hinterfragen. Das betrifft auch die starke Hierarchisierung, die mittels seiner und ähnlicher Schemata suggeriert wird.

5.2 Anana Keduaman Keduampon

Die allerhöchste Kraft in der Winti-Religion wird Anana Keduaman Keduampon genannt. In der meisten Literatur über Winti wird der Name mit „der Himmel und Erde geschaffen hat“ übersetzt. Die Gleichsetzung mit dem im Christentum als Gott bezeichneten höchsten Schöpfungswesen ist augenfällig. Einige Winti-Gläubige bestehen hier jedoch auf eine deutliche Differenzierung und möchten keinesfalls eigene und christliche Konzepte vermengt oder verwechselt sehen. Die niederländische Sprache zeigt deutlich, dass der Kontakt dieser beiden Weltbilder stattgefunden hat und zudem unter unausgewogenen Machtverhältnissen, welche die Übernahme christlicher Termini in die Winti-Kultur begünstigte, nicht aber umgekehrt.

Bei der Übersetzung für Anana Keduaman Keduampon wird in der Literatur ebenfalls zumeist Wooding zitiert. Seine Auslegung ist jedoch auch hier nicht unumstritten. Van der Hilst gehört zu den vehementen Kritikern an der oft unreflektierten Verwendung von christlichen Termini in der Beschreibung der Winti Religion. Zur Übersetzung des Begriffs Anana Keduaman Keduampon merkt Van der Hilst an:

„Wooding beweerd, dat het is schepper van hemel en aarde, twee christelijke termen. [...] het moet zo iets betekenen, maar misschien kunnen wij beter zeggen, Anana, die alles gemaakt heeft. Ik denk, dat wij dan eerlijker bezig zijn, want het bestaat geen hemel binnen Winti.“ (Interview 30.06.2010)

/ Wooding behauptet, dass es Schöpfer von Himmel und Erde bedeutet, zwei christliche Ausdrücke. [...] so etwas Ähnliches wird es bedeuten, aber vielleicht könnte man besser sagen, Anana, der alles geschaffen hat. Ich denke, dass wir dann ehrlicher unterwegs sind, denn es gibt keinen Himmel im Winti.

Der Name Anana Keduaman Keduampon soll seinen Ursprung im Fante-Akan Wort Anana Tweaduman Tweadampon haben (vgl. SOBUKWE 2009: 718). Pakosie verweist auf den bei den Marron-Gemeinschaften gebräuchlichen Namen *Nana Keede Amaa Keede Ampon*, was so viel bedeutet wie „*de grote boom waarop alle bomen leunen* /der große Baum, an den sich alle Bäume lehnen“ oder auch „*de pilaar waarop 'boven' en 'beneden' zijn gevestigd* /der Pfeiler der 'oben' und 'unten' zusammenhält“ (PAKOSIE 2009: 46). Der Einfluss der christlichen Definition, der zwischen den Übersetzungen der Marron-Gemeinschaften und jener der kreolischen Winti-Gläubigen liegt, wird hier bereits deutlich sichtbar.

Meine Arbeit ist zentral in der Winti-Kultur der kreolischen Bevölkerung Surinames bzw. surinamischer MigrantInnen in den Niederlanden angesiedelt. Diese ist von der Religion der Marron-Gemeinschaften (die auch untereinander Differenzen aufweisen) verschieden. Allerdings gibt es gemeinsame Wurzeln und bis heute Überschneidungen.⁹⁴

So ist Nana bzw. Anana eine Schöpfungskraft, die den Menschen alles zur Verfügung gestellt hat und sich weiter nicht mit ihnen bemüht bzw. in irgendeiner Form zugänglich ist. Das Allerhöchste ist geschlechtslos, wird aber in der Literatur häufig mit dem männlichen persönlichen Fürwort bedacht. Auch darin kann ein Einfluss des Christentums gesehen werden. Abbildungen von (A)Nana werden nicht angefertigt und es gibt auch keine bildlichen Vorstellungen zu dessen Existenz, die als ohne Anfang und Ende sowie ohne Zeitbezug erfahren wird.

Die am 1. Februar 2010 verstorbene Dichterin und NAKS-Vorsitzende Elfriede Baarn-Dijsteel beschreibt Anana im Vorwort zu Julien Zaalman's Buch „Asayse Nana A

⁹⁴ Schaffler weist in Auseinandersetzung mit dem Präfix „Kreol-“ darauf hin, dass WissenschaftlerInnen in der Vereinfachung von hochkomplexen, heterogenen Glaubenswelten „implizit das schaffen, was den synkretistischen Religionen in signifikanter Weise fehlt: ein endliches Inventar oder sogar einen Kodex der Glaubenssätze und Institutionen.“ (SCHAFFLER 2008: 43).

Nyamkemponudyima /Hoe Anana zich aan de mens openbaar“ als “*grote onzichtbare macht* /große unsichtbare Macht“. Für die surinamische Poetin ist Winti eine Lebensanschauung und Religion, die untrennbar mit Suriname verbunden ist. Auch sie bezieht sich auf die afrikanische Diaspora, den Kolonialismus und die Sklaverei, wenn sie die Wiederherstellung der Ehre der Ahnen und eine Anerkennung des kulturellen Erbguts fordert.

Zaalmans eigene Definition von Anana verweist ebenfalls auf eine unsichtbare, allgegenwärtige Lebenskraft, die sich in allen Schöpfungen offenbart:

„A Nyamkemponu, de Kracht Anana, duidt op Het Onzichtbare, Het Ontastbare, Het Ondenkbaar, Het Alomvattende [...]. De Kracht Anana openbaart zich door het leven dat leeft en maakt dat datgene wat leeft kan blijven voortleven. (Zaalman 2006: 13)

/A Nyamkemponu, die Kraft Anana, verweist auf Das Unsichtbare, Das Unfühlbare, Das Undenkbar, Das Allumfassende [...]. Die Kraft Anana offenbart sich durch das Leben das lebt und sorgt dafür, dass das Lebende fortbestehen kann.“

Anana ist demnach die allumfassende, zeitlose Schöpfungskraft, ohne Form, weder männlich noch weiblich. Anana ist der Ursprung von allem, was besteht. Anana hat auch die Winti geschaffen und gibt ihnen Aufträge. Winti können daher als Vermittler und Bindeglied zwischen der Schöpfungskraft und den Menschen gesehen werden.

5.3 Die Welt der Winti

Es ist nicht möglich, auch nur eine annähernd vollständige Liste der als Winti bekannten Kräfte anzufertigen. Die Manifestationen der als *konfo*, Begleiter oder Schutzmacht bezeichneten Kräfte sind unüberschaubar vielfältig, da sie sich innerhalb von Familienverbänden (*bere*) und auch an Individuen und ihre Gewohnheiten anpassen. Zudem gibt es regionale Unterschiede und auch in der Literatur lassen sich differente Beschreibungen finden. Als Gründe für diese Vielfältigkeit nennt Venema (1992: 65) die Tatsachen, dass Winti eine ursprünglich mündlich überlieferte und bis heute nicht zentral organisierte Religion ist. Zudem ist sie stark auf persönliche Erfahrungen gerichtet. Es gibt jedoch Gruppen von Winti, die den meisten Gläubigen bekannt und üblicherweise bei

einem *ala kondre pré*⁹⁵ vertreten sind. Diese zentralen Gruppen möchte ich kurz vorstellen, da sich aus ihnen gut herausarbeiten lässt, welche Modelle des Zusammenlebens identifiziert wurden und bis heute Verwendung finden bzw. an die aktuellen Lebensumstände angepasst werden. Jeder Winti hat seinen eigenen Aufgabenbereich, eigene Symbole, Fähigkeiten und Charaktereigenschaften, welche jenen von Menschen nicht unähnlich sind. Bei den Aspekten der einzelnen Winti-Gruppen wird von gruppenspezifischen Eigenschaften ausgegangen, welche jedoch in unzähligen individuellen Variationen vorkommen. Winti werden mit allen Sinnen erfahren und ihnen sind Farben, Rhythmen, Nahrungsmittel, Getränke und zum Teil auch Gerüche zugeordnet.

Ich stelle die wichtigsten Winti-Gruppen in der Reihenfolge vor, wie sie auch während der meisten Winti-pré⁹⁶ eingehalten wird. Diese Reihenfolge darf aber nicht als dogmatisch oder statisch betrachtet werden. Es gibt immer Raum für Abweichungen und Ausnahmen. Aus der Reihenfolge lässt sich nicht direkt eine hierarchische Ordnung ableiten. Die spirituellen Kräfte sind, laut Eingeweihten, weniger hierarchisiert, als es in Gesprächen oftmals den Eindruck erweckt. Vor allem in der Literatur wird aber zwischen hohen und niedrigen Winti unterschieden. Auch im Alltag stehen Fodu, Ma Aisa und Kromantie Winti hoch im Kurs und werden aufgrund ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten besonders gerne in der Familie gesehen. Zahlreiche Winti kommen auch in Kombination vor bzw. treten gemeinsam auf. Ihre Beziehungen untereinander gleich familiären und/oder freundschaftlichen Beziehungen. Im Normalfall gehen sie harmonisch und respektvoll miteinander um und erwarten dieses Verhalten auch von den Menschen. Ausnahmen bestätigen aber auch hier die Regel. So können zum Beispiel auch Antipathien bestehen, wie ich weiter unten an einem Beispiel darstellen werde (vgl. Kapitel 6.2.6).

Ein so genanntes *gudu*, ein Geschenk, häufig ein Schmuckstück, für einen Winti kann die Verbindung zu dieser Kraft auch nach außen sichtbar machen. Dass es dadurch

⁹⁵ Ein *ala kondre pré* wird zu Ehren aller Winti-Gruppen veranstaltet. Es findet üblicherweise zwischen 21 Uhr abends und fünf Uhr früh statt. Kromantie Winti, die als dem Element Luft zugeordnet werden, kommen dabei allerdings nicht vor. Zu ihnen nimmt man während der Mittags- und frühen Nachmittagsstunden Kontakt auf, am besten bei strahlendem Sonnenschein. Eine Tatsache, die vor allem in den Niederlanden zu einer saisonalen Ausrichtung von Kromantie pré führt.

⁹⁶ Ein Winti-pré ist eines von zahlreichen in der Winti-Kultur/Religion bekannten Ritualen. Es dient meist dem Abschluss vorangegangener Genesungsrituale. Mehr darüber im Kapitel über Winti-Rituale.

gelegentlich auch zur Zurschaustellung nicht vorhandener Kräfte kommt, wird nicht ausgeschlossen.

5.3.1 *Leba*

Leba ist eine Kraft, die bei vielen Winti-Ritualen zu Beginn eingeladen wird, um den sakralen Raum vor negativen Einflüssen zu reinigen und zu schützen. Die Ähnlichkeit zu im Vodun bekannten *Iwa (Papa) Legba* ist offensichtlich. Wie im Vodun ist Leba im Winti für die Bewachung von Wegkreuzungen und Grenzen zuständig. Zudem öffnet er auch die Kommunikationswege zwischen Menschen und Winti. Die Manifestation von Leba vor Beginn eines Winti-pré gilt als ein gutes Zeichen, da er die Zustimmung für die bevorstehenden Kommunikationsprozesse gegeben hat. Leba wird auch als Wächter oder Polizist bezeichnet. Er hält negative Kräfte, menschlicher wie über-menschlicher Natur, von sakralen Orten und Handlungen fern und sorgt somit für den reibungslosen Ablauf von Ritualen. Zu seinen Attributen zählt vor allem der *prasara sisibi*, ein kleiner Besen, der ein Symbol für das Aufräumen und Freimachen der Wege ist. Das Kostüm der Leba-Tänzer besteht aus Stoffstreifen in allen Farben, die für alle spirituellen Kräfte stehen. Als Nahrung bevorzugt Leba Süßigkeiten, gelbe Kochbananen und Melasse.

Im Alltagssprachgebrauch wird dem Leba eher eine negative Konnotation zugeschrieben. „Doe niet als een Leba /Benimm dich nicht wie ein Leba“, heißt es, wenn Personen sich unangepasst benehmen oder ein schlampiges Äußeres haben. Persönlich habe ich dieses Sprichwort nie gehört, Rückfragen haben jedoch ergeben, dass es durchaus üblich ist. Diese Abwertung des Leba hat auch mit dem geringen Wissen über die Essenz der Winti-Kultur/Religion in der surinamisch-niederländischen Community zu tun, so Markelo.

„Er zijn weinig Surinamers die weten, wat de Leba precies doet. [...] de functie van de Leba is, dat die wegbereider is, dat wil zeggen, de Leba bereid allerlei dingen voor ons voor. De Leba is de boodschapper tussen de mensen en de voorouders, de boodschapper tussen de mensen en de Wintis. Voor dat jij een of ander Winti-ritueel gaat doen of een ritueel voor de voorouders is het belangrijk dat jij Leba eerst een offer brengt. Jij moet eerst die Leba betalen, want jou hebt de Leba nodig om jouw offer naar de voorouders of de andere Wintis te brengen.” (Markelo 2009)⁹⁷

⁹⁷ RNW-Interview zur Winti neti im Tropenmuseum Amsterdam; Reportage von Patrick Dorder, abrufbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=34pQ1W00y3g> [letzter Zugriff: 11.11.2011].

/ Es gibt wenige Surinamer, die wissen, was der Leba genau tut. [...] die Aufgabe des Leba ist es, Wegbereiter zu sein, das heißt, der Leba bereitet alle möglichen Dinge für uns vor. Leba ist der Botschafter zwischen den Menschen und den Vorfahren, der Botschafter zwischen den Menschen und den Winti. Bevor man ein Winti-Ritual ausführt oder ein Ritual für die Vorfahren ist es wichtig, zuerst dem Leba ein Opfer zu bringen. Du musst erst den Leba bezahlen, denn du brauchst ihn, um deine Opfertgaben zu den Vorfahren oder zu den anderen Winti zu bringen.

5.3.2 *Ma Aisa*

Ala Mama na wi mama
We trowe watra, wi e kon begi a goron.
/Alle Mütter sind unsere Mütter⁹⁸
wir sprengeln Wasser, wir wenden uns an Mutter Erde.

Die meisten rituellen Zusammenkünfte beginnen auch mit einem Opfer (Versprengeln von Wasser und Gebeten) an die Erdmutter Ma Aisa. Sie ist eine der bekanntesten spirituellen Kräfte unter surinamischen NiederländerInnen. Sie repräsentiert Fruchtbarkeit, Familie, Wohlstand und Kunst. Mit ihr werden auch Liebe und Ehrlichkeit verbunden. Dargestellt wird *Goron Mama* /Erdmutter meist als Frauenfigur im *Koto*, einer traditionellen surinamischen Tracht. Sie erscheint aber auch in Form verschiedener Schlangen bzw. mit ihnen. Ihre Farben sind Erd- und Goldtöne in vielen Schattierungen sowie indonesische Batikmuster. Zu ihren Attributen gehört unter anderem der Fächer, aber auch Schalen und Becken aus Kupfer oder Messing, Goldschmuck und Spiegel. Süße, leicht alkoholhaltige Getränke, Wein und das nicht alkoholische *Gemberbier* zählen zu ihren Lieblingsgetränken.

Aisa manifestiert sich vorzugsweise bei älteren Frauen, aber auch Männer oder junge Frauen können in Verbindung mit ihr stehen. Männer, die eine Aisa als Winti haben, verehren sie bei einem *pré* auch, indem sie Frauenkleider tragen (vgl. VENEMA 1992: 66). Aus diesem Verhalten wird häufig auf eine homosexuelle Orientierung dieser Männer geschlossen. Das kann, muss aber nicht der Fall sein⁹⁹.

⁹⁸ Das Lied zur Begrüßung von Mutter Erde nimmt Bezug auf die Vielgestalt an Mutterfiguren, die biologische Mutter, der weibliche Teil der spirituellen Mutter und Mutter Erde.

⁹⁹ Homosexualität ist ein umstrittenes Thema innerhalb der Winti-Community. Der Bogen reicht von Erklärungen für die Entwicklung zur Homosexualität direkt aus der Verbindung mit individuellen Winti und damit völliger Akzeptanz, über viel Unsicherheit bis hin zu blanker Ablehnung und verbaler Aggressivität.

Familien, die eine Aisa-Winti bei sich haben, können mit Erfolg und finanziellem Wohlstand rechnen – vorausgesetzt, sie erbringen den entsprechenden Respekt und halten die Kommunikation mit ihrer *bere-Aisa* aufrecht. Die Bezeichnung *bere* steht für die erweiterte, matrilineare Familie. Wörtlich übersetzt bedeutet *bere* Bauch. Aisa, die das Mütterliche in allen sozialen und biologischen Aspekten verkörpert, kündigt Schwangerschaften an, indem sie in Träumen¹⁰⁰ erscheint.

Tata Loko, der ebenfalls als Schlange erscheint und im Kankantri-Baum wohnt, gilt als Mann von Ma Aisa.

5.3.3 *Fodu*

Der dem Elemente Erde zugeordnete *Fodu Winti* zeigt sich als Schlange. Vielfach wird auch kommuniziert, dass Aisa die höchste aller *Fodu Winti* ist. Diese Erd-Winti, für die es unzählige Namen gibt, werden ähnlich der Erdmutter mit reproduktiven Kräften in Verbindung gebracht. Die Ähnlichkeit der Begriffe *Fodu* und *Vodun* bzw. „Voodoo“ führt häufig, auch in den niederländischen Medien, zu Verwechslungen.

Der Meistertrommler André Mosis spricht in einem auf Youtube veröffentlichten Interview über den Unterschied zwischen *Fodu* und *Voodoo/Vodun*:

„Vele mensen kennen dat verschill niet. [...] In Suriname zijn er praktijken die gerelateerd zijn aan de *Voodoo* zoals het in Haiti bekend is, maar wij hebben ook een vorm van Winti waar een onderdeel van *Fodu* is. In dat kleine verschil in uitspraak van *Voodoo* en *Fodu* zit zo een groot verschil. *Fodu* bij ons is gerelateerd aan de grond-goden. En dat manifesteerd zich in een slang, en die slang word ook *Fodu Sneki* genoemd. [...]” (MOSIS 2010¹⁰¹)

/ Viele Menschen kennen den Unterschied nicht. [...] In Suriname gibt es Praktiken, die dem *Voodoo*, wie er in Haiti bekannt ist, ähnlich sind, aber es gibt auch eine Form von Winti, von der *Fodu* ein Teil ist. In diesem kleinen Aussprache-Unterschied von *Voodoo* und *Fodu* liegt ein so großer Unterschied. Bei uns ist *Fodu* verbunden mit den Erdgöttern. Das manifestiert sich in Form einer Schlange, die auch *Fodu Sneki* genannt wird.

¹⁰⁰ In der Winti-Kultur sind Träume ein wichtiges Kommunikationsmittel zwischen Menschen und Winti oder Vorfahren.

¹⁰¹ <http://www.youtube.com/watch?v=uUSARaC3LAS> [letzter Zugriff 29.12.2011].

Fodu manifestieren sich ebenfalls primär bei Frauen. Es wird viel darüber diskutiert, ob sich einige der weniger mächtigen Schlangen-Winti „kaufen“ lassen und für destruktive Zwecke eingesetzt werden können.¹⁰²

5.3.4 *Ingi Winti*

Ingi Winti sind die spirituellen Kräfte der Menschen, die bereits lange vor den Sklavereiopfern aus Afrika und den europäischen Siedlern auf surinamischem Boden gelebt haben. Über die spirituelle Welt der frühen indigenen Gruppen ist wenig bekannt. Die ersten europäischen Kolonialisten nahmen keine religiösen Praktiken bei ihnen wahr und so lässt sich heute nur schwer rekonstruieren, welches Weltbild die Rituale rund um Geburt, Initiation und Tod geformt hat (BAKKER et al. 1993: 14).

Die Gruppe der *Ingi Winti* repräsentiert die ersten Seelen auf surinamischem Boden. Diese Position wird allgemein akzeptiert und nicht in Frage gestellt. Sie gelten gemeinhin als ausgezeichnete HeilerInnen und sind auch bekannt für ihre Hellsichtigkeit.

Einen hohen Rang unter den *Ingi Winti* nimmt der *Piai-man* (auch: *Kapiten Ingi*) ein. Das Wort *piai* entstammt früheren indianischen Sprachen und bedeutet so viel wie Schamane (vgl. STEPHEN 2002: 65). *Piai* bezeichnete also eine Person, die mit nicht-stofflichen Entitäten in Kontakt treten und kommunizieren konnte. In der Winti-Kultur ist der *Piai-man* nicht menschlich.¹⁰³ Die Praxis mittels Tabakrauch Kontakt zu den Geistern aufzunehmen, bleibt symbolisch erhalten. Manifestiert sich ein *Ingi-Winti* in einer Person verlangt er zumeist nach einer Tabakspfeife oder einer Zigarre. Auch abseits von Trance-Zuständen kann der Geruch von Pfeifenrauch die Anwesenheit eines *Ingi Winti* ankündigen.

Den indigenen Kräften wird ein besonderes Naheverhältnis zur Tier- und Pflanzenwelt und großes Wissen über Heilkräuter zugeschrieben. Ihre symbolische Farbe ist Rot. Die dem Element Wald zugeordneten Kräfte haben jedoch auch eine Vorliebe für blaue und grüne Schmucksteine. Weitere Attribute der *Ingi Winti* sind Messer, hochwandige, oft mit

¹⁰² Der destruktive Aspekt der Winti-Religion wird als *wisi* bezeichnet. Dabei geht es vor allem um die Manipulation der Winti-Kräfte zu eigennützigem Zweck und zum Schaden anderer. Die Manipulation eines Winti ist jedoch immer ein zweischneidiges Schwert, da sie mit zahlreichen Opfern verbunden ist, die innerhalb der Familie weitergegeben werden und bei Nichtbeachtung oft noch nach Generationen für große Schwierigkeiten sorgen.

¹⁰³ Es wird von Winti-Kundigen vereinzelt darüber diskutiert, ob die Gruppe der *Ingi Winti* nicht vielmehr die Geister der Verstorbenen repräsentiert. Diese Meinung setzt sich jedoch nicht durch.

roten Ornamenten verzierte Tonschalen (*prapi*), Nachbildungen von Einbaum-Booten (*korjaal*) und Korallenketten. Zu den bevorzugten Nahrungsmitteln gehören scharfe Fischsuppe, Cassavebrot, Wild, Bier, *Gemberbier* und rote Limonaden.

Bei der Darstellung indianischer Kräfte wird besonders häufig auf das Erscheinungsbild nordamerikanischer Plains-Indianer zurückgegriffen. Eine Erklärung hierfür konnte ich nicht finden. Möglicherweise war es die schlichte Verfügbarkeit der Produkte, die im Laufe des 20. Jahrhunderts in Verbindung mit dem Filmgenre Western in Umlauf kamen.

Viele *Ingi Winti* gelten als gesellig und humorvoll. Manche Gruppen, wie zum Beispiel die dem Element Wald zugeordneten *Busi Ingi* wiederum haben den Ruf aggressiver und in der Überbringung von Botschaften kurz angebunden und sehr direkt zu sein. *Busi Ingi* sind gute Beschützer und fürchten sich nicht vor verstorbenen Seelen. Im Gegensatz zu den im Wasser beheimateten *Watra Ingi*. Diese Kräfte zeigen sich höflich und bescheiden. Bei der Manifestation unter Menschen stellen sie sich allen Anwesenden vor. Bei heiklen und allzu persönlichen Botschaften bevorzugen sie ein Vier-Augen-Gespräch mit der betroffenen Person. In Suriname ist jeder Fluss von eigenen *Watra Ingi* bewohnt.

5.3.5 *Ampuku* (auch: *Apuku*)

Der *Ampuku* ist der bekannteste unter den *Busi*¹⁰⁴ *Winti*. Er steht in Verbindung mit dem Wald und im engen Kontakt zu *Ma Aisa*. Ihm werden eine Menge negative Eigenschaften zugeschrieben, da er als verantwortlich für sexuelle und reproduktive Probleme bei Frauen gilt. Dieser Aspekt scheint heute die Oberhand gegenüber seinen anderen Eigenschaften erhalten zu haben und wird am häufigsten kommuniziert. Als im Wald beheimateter *Winti* ist *Ampuku* auch ein Kräuterkenner und ausgezeichneter Kämpfer. Er ist zudem für seine Schlaueit und seinen Mut bekannt. Seine Farben sind Dunkelblau mit Weiß und zu seinen Attributen zählen Silberschmuck, eiserne Bänder für den Oberarm, ein Topf aus Eisen und die Machete. Okrasuppe, dunkles Bier und Jenever sind von ihm geschätzte Nahrungsmittel.

Eine der wichtigsten Aufgaben des *Ampuku* ist das Überbringen von Botschaften und das Warnen seines *asi*¹⁰⁵ vor Gefahren. Unter dem Pseudonym *Luangu Masra* stellt ein junger *Kulturu*-Experte aus Suriname in Form kurzer Geschichten in einem Online-Forum die

¹⁰⁴ Sranantongo: *Busi*; Niederländ.: *Bos*; Deutsch: *Wald*.

¹⁰⁵ *Asi* bedeutet wörtlich aus dem Sranantongo übersetzt „Pferd“ und ist eine Bezeichnung für einen Menschen, der von „seinem“ *Winti* in Besitz genommen werden kann.

Eigenschaften spezifischer Winti vor. Dabei nimmt er auch Bezug auf konfliktreiche Beziehungen zwischen Menschen und Winti, wie zum Beispiel zu den unverhältnismäßig negativen Einstellungen zu Ampuku.

“Ik vraag hem hoe het met hem gaat. Ampuku: A ne go, fu ala san mi e kisi pori nem. Uma sma e dren dat de kis omgang nanga wan man; den tak na mi. Wan man no man du bedi tori nanga wan uma; den tak na mi. Wan uma no man kis wan pikin; den no denki moro fara, den tak na mi. O Gado na ogri mi de du so nomo no. Na so takru den e si mi noh?¹⁰⁶

/Ich frage ihn [Ampuku] wie es ihm geht. Ampuku: Nicht gut. Was auch passiert, immer bekomme ich die Schuld. Träumt eine Frau, dass sie mit einem Mann Umgang hat, dann bin ich es gewesen. Wenn ein Mann im Bett kein Mann mehr sein kann, dann geben sie mir die Schuld. Wenn eine Frau kein Kind bekommen kann, denken sie nicht erst weiter, ich bin es gewesen. Oh Gado, tue ich nur Böses? Sie sehen in mir nur das Schlechte, oder?

5.3.6 Kromantie (auch: Kumanti)

„Stell dir sieben Brüder vor. Alle mutig und doch sehr unterschiedlich im Charakter“, so hat Familie W.¹⁰⁷ probiert, mir die Existenz der Kromantie-Winti zu erklären. Zusammen mit Fodu gehören sie zu den spirituellen Kräften, die auch bei den Marron-Gemeinschaften bekannt sind. Sie genießen einen hohen Stellenwert, vor allem bei Männern. Es geht sogar soweit, dass manche Informanten der Meinung sind, ein Kromantie könne nicht der Begleiter einer Frau sein. Doch sogar bei meinen verhältnismäßig wenigen Ritual-Teilnahmen konnte ich mehrmals beobachten, dass Frauen sehr wohl als Träger von Kromantie-Kräften fungieren oder, anders gesagt, ein Kromantie auch eine Frau als *asi* wählt.

Die Kromantie (auch: Kumanti) sind Geistwesen, deren Ursprung in Afrika liegt. Sie gelten als mutig, kämpferisch, stark und als ausgezeichnete Heiler. *Tata Opete Yaw* gilt als die Kraft, die *Anana* am nächsten steht. Von einigen Menschen wird angenommen, dass

¹⁰⁶ <http://www.cultururu.com/index.php/topic,840.0.html> [letzter Zugriff: 17.07.2011].

¹⁰⁷ Über den Arbeitskollegen eines Couchsurfing-Kontakts hatte ich in Amsterdam die Möglichkeit, Familie W. kennenzulernen. Drei ältere Brüder gelten als Meistertrommler und mehrere Familienmitglieder sind mit spirituellen Kräften beschenkt. Bei insgesamt drei Besuchen im Haus der Familie W. hatte ich die Chance Fragen zu stellen. Die erhaltenen Antworten fielen teilweise verwirrend aus, was u.a. an einer größeren Sprachbarriere gelegen hat. Mein Niederländisch wurde in dieser Familie besonders schwer verstanden. Youtube-Videos als Mittel zur Wissensvermittlung spielten bei den Treffen eine große Rolle. Mein letzter Besuch ist mir auch aufgrund sehr präziser, persönlicher Aussagen zu meiner Person in Erinnerung geblieben.

Tata Opete Yaw Nachrichten an *Anana* weitergibt und als Vermittler zwischen dem höchsten Schöpfungswesen und den Winti tätig ist.

Ein Fest zu Ehren der Kromantie-Winti findet nicht zwischen 17 Uhr abends und fünf Uhr früh statt, wie es bei anderen Winti-pré üblich ist. Die Kromantie sind Luftwesen und brauchen das Sonnenlicht. In den Niederlanden sind Kromantie-pré daher saisonal limitiert und finden hauptsächlich im Sommer statt. In ihrem Tanz richten Kromantie den Blick direkt in das Sonnenlicht, ohne dass ihr *asi* nach der Trance darunter zu leiden hat. Insgesamt haben Kromantie eine verblüffende Kontrolle über den menschlichen Körper. Sie lassen ihn durch Feuer gehen, heiße Eisenkugeln anfassen, schneiden ihn mit einer Machete, ohne dass Schnittwunden zurückbleiben, und essen sogar Glasscherben und glühendes Holz. Die öffentliche Demonstration dieser Kräfte ist einerseits verpönt, da sie nicht zum Zweck der Unterhaltung existieren. Andererseits lassen sich dadurch Menschen für die Winti-Kultur begeistern bzw. können einzelne Gruppen und auch ein *bonuman* ihre Macht öffentlich sichtbar machen. Nicht zuletzt zieht ein Tap Kromantie¹⁰⁸ auch zahlende Gäste an. In einem eingezäunten Abschnitt im Amsterdamer Gaasper-Park wurde eine solche Veranstaltung im Juli 2011 von gut 500 Gästen besucht, die bereit waren, 18 Euro für eine Eintrittskarte auszugeben. Geboten wurden u.a. fünf verschiedene Musikgruppen wie auch die „Vorführung“ von Kromantie-Kräften auf so genanntem *demonstratieniveau*. Über die Qualität und Moral dieser Vorführungen wird innerhalb der Communities diskutiert. Marian Markelo beispielsweise spricht sich prinzipiell für informative Veranstaltungen aus, aber nur dann, wenn neben dem Showeffekt auch tatsächliches Wissen über die zu sehenden Kräfte und den Umgang damit vermittelt wird. Im oben erwähnten Gaasper-Park ist dies nicht der Fall gewesen.

Kromantie-Winti fühlen sich von der Farbe Weiß oder der Farbkombination Weiß-Blau angezogen. Bei einem Kromantie-pré halten sich so gut wie alle Besucher und vor allem auch die Musiker und ChorsängerInnen an diesen Dresscode.¹⁰⁹ Die Attribute eines Kromantie sind vor allem

¹⁰⁸ Ein *pré* zu Ehren der *Kromantie* wird als *Tap Kromantie* bezeichnet.

¹⁰⁹ Bei einem *ala kondre pré* nahe der Plantage Vierkinderen (Suriname), das zum Dank für alle Winti abgehalten wird, waren zahlreiche, vor allem männliche Besucher, lediglich in Jeans und T-Shirt gekleidet. Viele Frauen verzichteten auf ein Kopftuch und statt barfuß wurde auch gerne in Stöckelschuhen um den *posu* getanzt. Generell scheint der Dresscode in den Niederlanden strenger befolgt zu werden als in Suriname.

Sie gelten als besonders hohe und reine Entitäten und werden u.a. mit großen Raubvögeln bzw. allgemein mit der Fähigkeit zu fliegen assoziiert.

Die Kromantie-Winti haben ihre eigene Sprache (*kromantie tongo*), deren Kenntnis den SpezialistInnen vorenthalten und mit sozialem Prestige verbunden ist. Über Internetforen wird allerdings gemeinschaftlich an Wortlisten, der Übersetzung von Kromantie-Liedern oder Kromantie-Botschaften gebastelt. Im Trance-Zustand spricht ein Kromantie durch den betroffenen Menschen, unabhängig davon, ob dieser mit seiner Sprache vertraut ist oder nicht. Die Person, in der sich ein Kromantie-Winti vorübergehend manifestiert, antwortet auch in *Kromantie tongo*. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass es der Winti selbst ist, mit dem man kommuniziert.

Zusammen mit Ma Aisa sind die Kromantie Winti besonders geschätzt und es wird heftig darüber diskutiert, wie man eine dieser Kräfte in die Familie bringen oder binden kann. Die Meinungen darüber, ob sich ein Winti bei einem Bonuman „kaufen“ bzw. „binden“ lässt, gehen weit auseinander.

Neben den erwähnten gibt es noch eine Reihe weiterer Winti-Gruppen, zu denen unter anderem Akantamasi und Luangu zählen. Über sie sind mir im Laufe meiner Arbeit so wenige Informationen zugänglich geworden, dass ich keine zielführende Beschreibung über diese Kräfte geben kann. Da beide Gruppen auch in den Internetforen wenig vertreten sind, kann ich diese Auslassung verteidigen.

5.4 Vorfahren, Voorouders, Bigi Sma

Der Verehrung und dem Kontakt zu den Vorfahren kommt ein besonderer Stellenwert in der Winti-Kultur/Religion zu. Es wird davon ausgegangen, dass die Verstorbenen ihren Nachkommen beratend zur Seite stehen können.

Ein Yorka ist der „Geist“ einer verstorbenen Person. Beim Tod verlässt die Kra einen Menschen und kehrt zurück nach Anana, während die Yeye¹¹⁰ ins Totenreich geht. Aber was genau versteht man unter einem „Geist“? Ist diese Vorstellung gleichzusetzen mit einer Seele, die noch nicht an ihren endgültigen Bestimmungsort gefunden hat?

¹¹⁰ Der Begriff Yeye ist einer der ungenauesten in der Winti-Kultur. Siehe dazu 4.5.3 Yeye.

Yorkas werden häufig als negative Kräfte assoziiert und befinden sich an Kreuzungspunkten und Begräbnisplätzen. Als positive Kraft begleitet ein Yorka eine Person und wacht über sie. Ein Yorka behält die Charakterzüge und Erinnerungen, die ein Mensch während seines Lebens gesammelt hat. Demnach ist es erklärbar, dass ein gesundes Misstrauen vor Geistern besteht, vor allem, wenn es sich um unbekannte, heimatlose Seelen handelt. Verstorbene können sich, wenn beispielsweise keine erfolgreichen Scheidungsrituale stattgefunden haben, manchmal nur schwer vom irdischen Dasein lösen.

Unterschiede werden bezüglich der zeitlichen Qualität eines Yorkas gemacht. Ist der Mensch nicht länger als vor einem Jahr verstorben, spricht man von ihm als einem Lala Yorka. Es folgt die Phase zwischen ein und sieben Jahren, wenn man schlicht von einem Yorka spricht. Nach sieben Jahre wird diese Kraft dann Profen¹¹¹ bzw. Kabra genannt – abhängig von dem Zustand des schon oder nicht Getauft-Seins zu Lebzeiten. Der christliche Einfluss auf dieses System ist hiermit überdeutlich erkennbar und wird als solcher auch innerhalb der Winti-Community diskutiert und kritisiert.

Auch Kabra ist eine Bezeichnung für eine verstorbene Person. Die Widersprüche in den Bezeichnungen sind groß. Zum einen wird angegeben, dass Kabra die Kraft eines christlich getauften Menschen ist und die Person wird direkt nach dem Versterben so benannt. Ein Kabra ist demnach kein Yorka, unabhängig vom Zeitpunkt des Todes. Die Zeitachse hätte demnach nur für nicht-getaufte Verstorbene eine Bedeutung. Man spricht dann erst von Lala Yorka, nach einem Jahr von Yorka und nach sieben Jahren von Profen. Dass mit der christlichen Taufe die Bedeutung von Zeit verloren geht, scheint mir verfolgenswert. Die Annahme, Kabras wären immer hilfreich gestimmt und von gutem Charakter, muss auch im Licht der Christianisierungsdebatte betrachtet werden.

5.5 Menschenbild – Kra, Dyodyo, Yeye

In der kreolisch-surinamischen Winti-Kultur wird davon ausgegangen, dass der Mensch zusätzlich zu seinem Körper aus verschiedenen geistigen Instanzen besteht, die ihn auf unterschiedlichen Ebenen mit dem Kosmos und Anana verbinden. Der Mensch als spirituelles Wesen besteht aus dem Zusammenwirken von *Kra*, *Dyodyo* und *Yeye*. Wekker

¹¹¹ Der Begriff Profen soll sich von *profan* (im Gegensatz zu sakral) ableiten.

(1994: 90ff.) betont, dass dieses Konzept eine Vielzahl an Möglichkeiten bietet, auf das eigene Ich Bezug zu nehmen. Hier stellt sich für mich die Frage, ob aufgrund dieser institutionalisierten Vielfalt ein besonders großes Potential an Selbstreflexion geschaffen wurde.

5.5.1 *Kra*

Kra ist ein Teil, ein winziges Stückchen von Anana selbst, so etwas wie ein göttlicher Funke, der die Lebenskraft eines Menschen bestimmt. Es liegt in der Verantwortung eines Menschen selbst seine *Kra* zu stärken, beispielsweise durch positive Zuwendung, Schmuck oder durch rituelle Bäder. Ein *kra wasi* kann aus Wasser mit Salz, Blüten, ätherischen Ölen und Brotstücken bestehen. Wichtig ist es, auf sich selbst zu achten, zum Beispiel auch durch Achtsamkeit dem eigenen Körper gegenüber oder durch das Tragen von Kleidung, in der man sich wohl und schön fühlt. Einen besonders großen Einfluss auf die Kondition der *Kra* hat jedoch die Ernährung. Wer seine Lebenskraft vernachlässigt, sie durch falsche Ernährung, mangelnde Selbstachtung oder den Umgang mit negativen Kräften schwächt, riskiert körperliche und psychische Erkrankungen. Zu den *Kra* stärkenden Ritualen gehört die so genannte *Kra tafra*. Diese rituelle Mahlzeit kann eventuell entstandene Defizite wieder ausgleichen.

Eine Gleichsetzung der Konzepte *Kra* und Seele kommt häufig vor. In christlich-europäisch geprägten Weltbildern, vor allem im Feld der Medizin, können Seele und Körper eines Menschen getrennt voneinander betrachtet werden, wenngleich sich auf diesem Gebiet in den letzten Jahren einiges verändert hat. Die Beziehung zwischen *Kra* und Mensch ist eine andere.

5.5.2 *Dyodyo*

Jeder Mensch hat im Winti-Weltbild neben biologischen Eltern auch spirituelle Eltern, die als *Dyodyo* bezeichnet werden. Sie beschützen ihr Kind – ob vom Zeitpunkt der Empfängnis an (VAN DER PIJL 2010: 117) oder erst ab der Geburt (LEISTRA 1995: 140), hier gehen die Meinungen auseinander. Man geht davon aus, dass die spirituellen Zieheltern (*kweki*¹¹² *mma* und *kweki ppa*) eng mit dem Geburts- oder Zeugungsort ihres Kindes verbunden sind. Gerade in Zeiten zunehmender Migration kann es hier zu

¹¹² Sranantongo: *kweki*; Deutsch: großziehen

Verwirrungen kommen und die Frage, für welche Rituale eine NiederländerIn eventuell nach Suriname reisen muss, steht häufig im Raum.

5.5.3 *Yeye*

Über den Begriff *Yeye* herrscht die größte Uneinigkeit in Literatur wie auch innerhalb der Winti-Gemeinschaften. Für Van der Pijl (2010: 116) ist er eine andere Bezeichnung für *Kra*. Vermutlich ist *yeye* am ehesten jener Teil eines Menschen, der mit der christlichen Vorstellung einer Seele verglichen werden kann. Die *yeye* ist das, was einen Menschen, abgesehen von seinem Körper, zu Lebzeiten ausgemacht hat. Sie scheint alle Erfahrungen und Erinnerungen über den physischen Tod hinaus mit ins Totenreich zu nehmen. Van der Hilst bat mich, diese Frage bis auf weiteres unbeantwortet zu lassen und auch weitere InformantInnen konnten sich nicht festlegen.

5.6 Verhältnis Winti und Mensch

Winti unterstützen Menschen in ihrem alltäglichen Leben und möchten sie vor negativen Einflüssen und Fehlentscheidungen beschützen. *Bere-Winti* kümmern sich um alle Familienmitglieder, stehen aber meist einer Person besonders nahe, welche dadurch die Hauptverantwortung für das Verhalten aller Beteiligten trägt. Jeder Mensch hat aber auch von Geburt an seine geistigen Eltern (*dyodyo*) bei sich und gewinnt im Laufe seines Lebens neue *konfo* hinzu. Das kann zum Beispiel dadurch geschehen, dass sich ein Winti in einen Menschen verliebt und beschließt, bei ihm oder ihr zu bleiben. Mit so einem neuen Begleiter kann es anfangs durchaus zu Verständigungsschwierigkeiten kommen und es dauert eine Weile, bis das „neue Team“ gut zusammenspielt. Laut Van der Hilst lassen sich so auch die Trotzphasen und Pubertätsprobleme bei Kindern und Jugendlichen erklären.

Ein Winti stellt aber auch gewisse Erwartungen an den Menschen, den er begleitet. Im Falle der *Bere-Winti* wissen zumeist ältere oder bereits verstorbene Familienmitglieder über die spezifischen Ge- und Verbote bescheid. Anderenfalls können auch Träume Aufschluss darüber geben bzw. ein *lukuman* konsultiert werden.

Inwieweit Winti und ihre Kräfte manipuliert und zum eigenen Nutzen oder auch zum Schaden anderer Menschen eingesetzt werden können, darüber gehen die Meinungen weit

auseinander. Einigkeit herrscht jedoch darüber, dass beides nicht ohne Risiken verbunden ist – entweder für den Ausführenden selbst oder aber für Mitglieder seiner Familie, was auch erst nach mehreren Generationen zu tragen kommen kann. Wer sich also auf manipulative Praktiken einlässt, riskiert das eigene wie auch das Wohl der Familie. Negative Auswirkungen kann es auf körperlicher, psychischer oder auch wirtschaftlicher Ebene geben.

5.7 KommunikationsspezialistInnen

Für Personen, die auf verschiedene Art und zu unterschiedlichen Zwecken Kontakt zu Vorfahren oder Winti herstellen können, haben sich mehrere Begriffe etabliert.

Für das Diagnostizieren von Problemen zwischen Menschen und Winti oder Kra ist der so genannte *lukuman*¹¹³ zuständig.

Der *dresiman* ist der Kräuterkundige. Für das Ausführen von Ritualen konsultiert man einen *duman* oder *bonuman*. Bei den Marron-Gemeinschaften ist die Bezeichnung *obiaman* gängig.

Marian und einer ihrer männlichen Kollegen bevorzugen es, *priesteress*/Priesterin bzw. *priester*/Priester genannt zu werden. Auf Rückfrage wurde mir erläutert, dass diesen Worten mehr Respekt entgegengebracht würde und dass auch keinerlei Assoziationen zu destruktiven Praktiken bestünden. Für mich ist es schwierig zu verstehen, warum bei aller Ablehnung der christlich-europäischen Termini vor allem diese Bezeichnung für religiöse SpezialistInnen positiv aufgenommen wird.

Die unterschiedlichen Funktionen können auch von einer einzigen Person wahrgenommen werden. Es scheint hier sogar einen gewissen Trend in diese Richtung zu geben.

Die Tätigkeit als spiritueller Kommunikationsspezialist ist eine Berufung oder wird vererbt und setzt einen zeitaufwendigen Lernprozess mit unterschiedlichen Initiationsritualen voraus. In einer niederländischen Großstadt ist es für die Winti-Praktizierenden schwer zu überblicken, wer tatsächlich sein „Handwerk“ beherrscht und wer als Möchtegern-Spezialist einzuordnen ist. Persönliche Empfehlungen spielen daher

¹¹³ In Sranantongo wird die Bezeichnung *man* sowohl für Frauen als auch Männer angewandt. Besonders deutlich ist dies an der Vokabel *bereman*/Schwangere zu erkennen. Ist es notwendig deutlich zwischen einer männlichen und weiblichen Person zu unterscheiden, wird der betreffenden Personenbezeichnung entweder das Wort *man*/Mann oder *uma*/Frau vorangestellt. So bezeichnet beispielsweise das Wort *singiman* sowohl Sänger wie auch Sängerinnen. Möchte man es genauer ausdrücken, spricht man von *mansingiman* und *umasingiman* (vgl. VAN DER HILST 2010: Grammatica deel 1 [Manuskript]).

eine große Rolle in der Vermittlung geeigneter Diagnostiker und HeilerInnen. Doch neben der Mund-zu-Mund-Propaganda setzen heute auch *bonuman* auf Werbeeinschaltungen¹¹⁴ in den Medien.

Leistra (1995: 143) geht von rund 400 Menschen aus, die in den Niederlanden ihre Dienste als *bonuman* oder *duman* anbieten. Im Gegensatz dazu gibt Marian Markelo an, dass ihr höchstens drei Personen einfallen, die sie auf diesem Gebiet empfehlen kann. Eine Reihe von selbst ernannten SpezialistInnen würde „genauso schnell wieder verschwinden wie sie aufgetaucht seien“. Die Community ist ihrer Meinung nach überschaubar und schlechte Erfahrungen sprechen sich sehr schnell herum.

Eine ideale Kombination scheint die Verbindung von westlicher Medizin und dem Wissen der Winti-ExpertInnen. In wenigen Fällen sind beide Kenntnisbereiche in einer Person verfügbar (vgl. LEISTRA 1995: 144). Es ist jedoch nicht selbstverständlich, dabei den Respekt beider Seiten zu erhalten.

5.8 Rituale in der Winti-Kultur/Religion

Für Nicht-SurinamerInnen ist der Zugang zu den meisten Winti-Ritualen schwer möglich und auch wenn es einem gelingt, bei der ein oder anderen Veranstaltung anwesend zu sein, heißt dies noch lange nicht, dass das Beobachtete sinnvoll beschrieben werden kann. Umso mehr Informationen ich, vor allem dank Nana Marian erhielt, umso deutlicher wurde mir mein Nichtwissen bewusst. An diesem Punkt stand ich häufig davor, meine gesamte Arbeit in Frage zu stellen. Gespräche mit an Winti interessierten NiederländerInnen und SurinamerInnen in den Niederlanden, vor allem auch bei Winti-Ritualen selbst, zeigten mir jedoch, dass ich mit meinem Halbwissen und meinen Zweifeln nicht alleine war. Informelle Gespräche bei einem familiär ausgerichteten Winti-pré in Rotterdam zeigten mir die Unsicherheit, die auch bei geladenen Gästen im Zuordnen von Beobachtetem herrscht. Es herrschte auch Verwirrung darüber, wie das Erlebte im eigenen Umfeld kommuniziert werden soll. Innerhalb von Familien ist die Teilnahme an einem Winti pré häufig verpönt. Diese Unsicherheiten spiegeln sich auch in Internet-Diskussionen wieder, wie weiter unten noch zu lesen sein wird.

¹¹⁴ Am bekanntesten sind die Werbeeinschaltungen von Baas Waterval (siehe: <http://www.baaswaterval.nl/>). Bei dem Versuch, Kontakt aufzunehmen bin ich allerdings gescheitert.

5.8.1 *Kaseri vs. kunu*

Rituale dienen jeweils der Kommunikation zwischen Menschen und geistigen Entitäten. Sie werden um Hilfe gebeten oder es ist das Ziel, die Verbindung zu erneuern oder zu verstärken. Ein weiteres Ziel für Rituale ist das Herstellen eines Zustandes, der als *kaseri* bezeichnet wird. Das Wort leitet sich vom jüdischen *koscher* ab und bezeichnet einen Zustand der Reinheit bzw. die Art der Dinge, so wie sie Anana geschaffen hat. In der Literatur wird *kunu* meist als Fluch übersetzt. Dass die Dinge auch anders gesehen werden können, erläutert Van der Hilst, der sich gegen die christlich inspirierte Auslegung, die auf der Dichotomie Gut und Böse basiert, ausspricht:

„In Winti bestaat er maar een ding, kaseri. En die afwezigheid van kaseri, die noemen wij kunu, die situatie. [...] jij kan het beste vergelijken met licht en donker. Er bestaat niet een licht en donker, er bestaat alleen licht. [...] Maar alles hoort kaseri te blijven – met het gevolg, als ik dinge zou doen, die maken, dat dingen niet meer kaseri zijn, dan kan ik miljard andere kaseri-dingen doen, speelt hier niet op. Ik moet zorgen, dat ik deze kunu-situatie weer herstel in zijn oorspronkelijke kaseri-situatie. Daar zit het verschil in. Ik kan geen koehandel bedrijven. Voor een slechte daad, nou zet drie goede daar tegenover, dan compenseerd het.”¹¹⁵

/In Winti besteht nur ein Ding, kaseri. Und die Abwesenheit von kaseri, die nennen wir kunu, diese Situation. [...] du kannst es am besten mit Licht und Dunkelheit vergleichen. Es gibt nicht Licht und Dunkelheit, es gibt alleine Licht. [...] Aber alles soll kaseri bleiben – daraus folgt, wenn ich Dinge tue, die dafür sorgen, dass Dinge nicht mehr kaseri sind, dann kann ich Milliarden andere kaseri-Dinge tun, spielt keine Rolle. Ich muss dafür sorgen, dass diese kunu-Situation wieder in ihre ursprüngliche kaseri-Situation zurückgeführt wird. Da sitzt der Unterschied. Ich kann keinen Kuhhandel betreiben. Für eine schlechte Tat, nun, setze drei gute dagegen, das kompensiert es.

Vor diesem Hintergrund können Rituale auch als die Wiederherstellung einer Kaseri-Situation betrachtet werden. Reinheit betrifft sowohl Körper wie auch Geist (vgl. STEPHEN 2002: 28) in Form von Gedanken und Worten. Vor Ritualen werden auch Plätze und benötigte Gegenstände in den Zustand *kaseri* versetzt. Das geschieht zum Beispiel mittels Waschungen, dem Gebrauch von *florida watra*, Salz oder *pimba*¹¹⁶.

¹¹⁵ Interview mit Van der Hilst am 30.06.2010 (deel 1a).

¹¹⁶ Eine weiße Tonerde.

5.8.2 *Begi*

Ein sehr persönliches Ritual, welches als Bitte oder Gebet übersetzt werden kann und ohne Hilfe eines Vermittlers praktiziert wird, ist ein *begi*. Darunter lässt sich eine meditative Kommunikation verstehen, deren Gestaltung weitgehend frei ist. Für das „Gespräch“ mit seinen spirituellen Begleitern ist es wichtig konzentriert und aufrichtig bereit zu sein. Einen Unterschied zu christlichen Gebeten sieht Van der Hilst in der Tatsache, dass es sich bei einem *begi* nicht um ein demütiges Bitten an den Schöpfer handelt. „Der würde sich wahrscheinlich bucklig lachen, denn er hat ja schon alles, was der Mensch braucht, geschaffen“¹¹⁷, so Van der Hilst. Es geht viel mehr darum, sich mit den zur Verfügung stehenden Kräften abzustimmen und eigenverantwortlich für ein erfülltes Leben zu sorgen. Hierbei kann auf das Wissen und die Kräfte der begleitenden *Winti* zurückgegriffen werden, vorausgesetzt, die Kommunikation untereinander funktioniert. Und ein *begi* ist ein Weg, die Kommunikation aufrecht zu erhalten. Es können Fragen gestellt oder Sachverhalte vorgebracht werden. Es wird davon ausgegangen, dass jedenfalls eine Antwort kommt, die allerdings nicht sofort verständlich sein muss. Auch die Zeitspanne innerhalb der mit Antwort gerechnet werden kann, ist unbestimmt. Der Mensch muss vor allem eines lernen: zuhören.

Ein *begi* kann auch in einem kollektiven Rahmen durchgeführt werden. Ein Beispiel hierfür ist die Rede, die Marian Markelo am 1. Juli 2011 im Amsterdamer Oosterpark vor dem Anti-Sklaverei-Denkmal gehalten hat. Wobei noch präziser von einem *plengoffer* gesprochen werden sollte. Das *begi* wurde mit dem Versprenkeln von Wasser aus einer Kalebasse (*krabasi*) ergänzt. Kalebassen in großer Ausführung stellen auch einen wichtigen Bestandteil von rituellen Waschungen (*wasi*) dar. Über die verschiedenen Formen des Badens ließe sich vermutlich eine eigene Diplomarbeit verfassen. Das Spektrum der Bäder reicht auch hier von individuell gestaltbaren Genussbädern zur Stärkung der Lebenskräfte bis hin zu medizinischen, hochkomplexen Anwendungen, die nur von SpezialistInnen durchgeführt werden können.

Visser (1996: 39) beschreibt in ihrer Dissertation eine stärker ritualisierte Form eines *begi* unter Einbeziehung eines *bonuman*. Dabei geht es um einen konkreten Heilungsprozess, der sieben Tage lang dauert und mehrere Personen, meist die Familie, involviert.

¹¹⁷ Interview mit Van der Hilst am 30.06.2010 (deel 1a).

5.8.3 *Kra tafra*

Winti-Priesterin Marian Markelo veranstaltet gelegentlich öffentlich zugängliche Rituale, um das Wissen darüber weiterzugeben. So fand auch, schon einige Jahre zurück, im Rotterdamer Veranstaltungsraum Odeon eine *kra tafra*, eine ich-stärkende, rituelle Mahlzeit statt.¹¹⁸ Während einer *kra tafra* wird eine Tafel aufgebaut, auf der jene Speisen und Getränke zu finden sind, für die sich die Hauptperson, in Rücksprache mit ihrer Kra, entschieden hat.

Die *kra tafra* wird zu Ehren der Hauptperson bzw. zu Ehren ihrer *Kra* veranstaltet. Im Vorfeld werden auch die Dekoration und die Farbe der Kleidung nach den Wünschen der *Kra* ausgerichtet. Wie bei vielen Entscheidungen in der Winti-Kultur sind Träume ein wichtiger Ratgeber. So kann auch die *Kra* durch Träume kommunizieren und ihre Wünsche kundtun. Auch die direkte Kontaktaufnahme mit Hilfe eines *lukuman* ist üblich. Dafür wird eine Kalebassenschale in die Hand des oder der Fragenden gelegt. In der Schale befinden sich unter anderem Wasser, *florida watra* und ein Ei. Letzteres stellt ein wichtiges Verbindungsmittel beim Aufrufen der *Kra* dar. Der *lukuman* nennt nacheinander mögliche Gerichte und Getränke und bei Gefallen spritzt ein wenig Wasser aus der Kalebasse. Um sicher zu gehen, werden die Fragen mehrmals wiederholt.

Die von der *Kra* gewünschten Gerichte entsprechen meistens auch den Vorlieben der Winti der Hilfe suchenden Person. Einige Speisen verweisen zumeist auch auf das afrikanische Erbe, die Zeit der Sklaverei auf den Plantagen und auf die indigene Bevölkerung Südamerikas. Gerichte aus Kochbananen und Maniok (Cassave) verbinden die *Kra* mit den Vorfahren, Reisgerichte verweisen auf jüngere Bande. Auch unter dem Tisch werden Speisen serviert, um die ungeladenen Kräfte zufrieden zu stellen und sie davon abzuhalten, aus Neid Unfrieden zu stiften und das Ritual zu stören.

Die Person, deren Kra verwöhnt werden soll, gibt im Vorfeld genaue Anweisungen über die Gestaltung der Tafel, ist aber bei der direkten Vorbereitung, beim Kochen und Dekorieren, nicht mit dabei. Die Zubereitung der Speisen ist Frauen in der Menopause vorbehalten. Menstruierende Frauen gelten als unrein. Der Aspekt der Reinheit gilt auch für die Gedanken der Köchinnen. Diese sollen liebevoll, lebensfroh und wohlwollend sein.

¹¹⁸ Das Video, das dabei aufgenommen wurde, ist eines von mehreren, mit denen Nana Efua Ife Mensah ihr Wissen über Winti als „way of life“ weitergeben möchte. Sie setzt das Videomaterial bei zahlreichen Vorträgen ein und hatte auch eine ganze Tasche voll mit nach Wien gebracht.

Der Akt des Kochens ist bereits Teil des Rituals und die Qualität der zubereiteten Speisen muss letztlich *kaseri* sein. Das Wort leitet sich vom jüdischen *koscher* ab und bedeutet rein oder geweiht. In der Winti-Kultur/Religion hält man sich zwar nicht an jüdische Speisevorschriften, aber die Idee von reinem Essen wurde vermutlich von jüdisch-portugiesischen Plantagenbesitzern übernommen.

Zu Beginn des Rituals wird die Hauptperson drei Mal um den Tisch geführt – am besten barfuss, über am Boden ausgebreitete Tücher. Dabei soll sie mit allen Sinnen das Hier und Jetzt wahrnehmen und sich der Tatsache bewusst werden, dass alles einzig und allein für ihr Wohlbefinden ins Leben gerufen wurde. Die *Kra* hat Zeit ganz in der Situation anzukommen.

Beim Ritual *kra tafra* sind in der Regel eine das Ritual leitende Person und geladene Gäste, bestehend aus Familie und engen Freunden, anwesend. Ihre Aufgabe ist es, den Ehrengast zu bedienen und zu verwöhnen, und zwar in liebender, anerkennender Art und Weise. Die Hauptperson darf lediglich ihre Wünsche äußern und genießen. Speisen und Getränke werden ihr mit Glückwünschen und freundlichen Worten gereicht. Später dürfen alle Gäste von den Speisen kosten. Was überbleibt wird im Anschluss an das Ritual vergraben.

In dem Ritual konzentriert sich die Aufmerksamkeit aller Anwesenden auf das Ego einer Person. Das soll das Selbstwertgefühl stärken und Kraft für den Alltag geben.



Abbildung 4: Hauptperson (in Rot) und Gäste an der Kra tafra. Quelle: Screenshot aus einem Privatvideo von Marian Markelo.



Abbildung 5: Zuwendung an die ungeladenen Gäste unter einer Kra tafra. Quelle: Screenshot aus einem Privatvideo von Marian Markelo.

Auch im Internet wird die richtige Durchführung einer *Kra tafra* diskutiert. Die Entwicklung scheint sich von einem besinnlichen Zusammensein im engsten Kreis mehr in Richtung Party mit Freunden zu entwickeln. Diese Beobachtung bestätigt auch Marian Markelo. Die Kra erfährt häufig nicht mehr die ausreichende Andacht aller Anwesenden. Laute Tanzmusik ersetzt das gemeinschaftliche Singen von Liedern und auf dem Tisch werden viel zu viele Speisen präsentiert, wodurch sie ihren Bedeutungsgehalt einbüßen und hauptsächlich Wohlstand demonstrieren sollen. Laut Marian werden gelegentlich, vermutlich auch aus Kostengründen, zwei Rituale zusammengezogen – *Kra tafra* und *Winti-pré* quasi in einem.

5.8.4 *Winti-pré*

Ein *Winti-pré*¹¹⁹ stellt für gewöhnlich den Abschluss einer Reihe vorhergehender Rituale dar und ist nach individuellen oder familienbezogenen Ritualen der öffentlich sichtbare Ausdruck einer gelungenen Arbeit. In Suriname ist es durchaus üblich, dass alle Rituale an einem Ort, dem so genannten *kampu* eines *bonuman* stattfinden. In den Niederlanden muss man zumeist auf angemietete Grundstücke oder Räumlichkeiten ausweichen, die nur für den Abend/die Nacht des *Winti-pré* umgestaltet und geschmückt werden. Am Folgetag ist dann das große Aufräumen angesagt. Die Räumlichkeiten müssen laute Musik bis in die Morgenstunden zulassen (in Frage kommen zum Beispiel abgelegene Grundstücke in Industriegebieten oder Parkabschnitte), über einen strapazierfähigen Untergrund verfügen, Platz für bis zu mehrere hundert Gäste bieten, eine Küche und einen Rückzugsraum für

¹¹⁹ Wörtlich übersetzt: Windspiel.

den/die PriesterIn und die veranstaltende Familie bieten usw. Doch egal, ob ein freistehendes *tent* /Zelt oder ein angemieteter Sportsaal, die Vorbereitung des Raumes bleibt annähernd gleich. So wird die Decke mit bunten Kopftüchern (*angisa*) verziert und in der Mitte des Raums ein *posu* errichtet. Dieser senkrechte Pfeiler stellt ein Kommunikationsmittel, eine Zentrierung der Kräfte dar. Wenn es der Raum zulässt, erfolgt der Kreistanz der TeilnehmerInnen auch um den *posu* herum. Bevorzugte Richtung ist dabei gegen den Uhrzeigersinn.

Mit Musik, Tanz und unter Leitung eines *bonuman/duman/priesteress* werden Winti zu diesem gemeinschaftlichen Fest geladen. Von ihrer Manifestation erhoffen sich die Gäste, allen voran die veranstaltende Familie, Botschaften und Informationen, die den Weg zu einem glücklichen und erfolgreichen Leben aufzeigen. Diese Botschaften sind nicht immer klar und verständlich. Es bedarf einer erfahrenen Priesterin die Kommunikation für beide Seiten befriedigend zu gestalten. Das liegt manchmal an der eigenen Sprache, mit der sich ein Winti mitteilt, manchmal ist die Sprache zwar für alle verständlich, die Aussage jedoch nicht.

Die Manifestation eines Winti über sein *asi* erfolgt im Zustand der Trance. Es soll vorkommen, dass dieser Zustand auch vorgetäuscht wird, um frei über spezielle Familienangelegenheiten sprechen zu können oder auch nur aus Übermut. Selbst eine Art Wettbewerb, wer einen Winti am besten vortäuschen kann, ist möglich. Dieses Verhalten gilt jedoch als unangebracht.

Die Reihenfolge während eines Winti-pré ist grob festgelegt, hängt aber letztlich von Einflussfaktoren wie Ort, Ritualziel oder persönlichen Vorlieben ab und kann sich flexibel den individuellen Umständen anpassen. Auch hier gilt es als Ritualleitende/r eine ständige Balance zu suchen. Ein Winti kann beispielsweise mehr Aufmerksamkeit fordern. Kommt man diesem Wunsch nach und vergisst dabei, auf die Zeit zu achten, kann es passieren, dass sich nachkommende Winti benachteiligt fühlen. Auch hier ist Kommunikation der Schlüssel zur Lösung des Problems.

Zuerst werden Ma Aisa und in Folge alle weiteren Erdkräfte begrüßt. Danach richten die MusikerInnen ihre Aufmerksamkeit auf *Watra Winti* und später auf die *Busi Winti*.

Hat sich ein Winti manifestiert, wird er höflich begrüßt. Der/die Ritual-Leitende bietet ihm Wasser an. Eventuell äußert der Winti weitere Wünsche, wie ein bestimmtes Getränk oder eine Zigarre. Sollte sein *asi* noch Schuhe tragen, werden diese meist rasch von

anderen Gästen ausgezogen, um einen direkteren Kontakt zum Erdboden zu schaffen. Der Winti wird auch mit einer kurzen Umarmung (*brasa*), die bei spezifischen Manifestationen auch sehr heftig ausfallen kann, willkommen geheißen. Der Winti nimmt meist direkten Kontakt zu den MusikerInnen auf und stimmt oft von sich aus ein neues Lied an. Nach dem Tanzen wird er, je nach Charakter, bereitwillig Fragen beantworten, Botschaften durchgeben und dabei mehr oder weniger deutlich oder feinfühlig sein.

Für die veranstaltende Familie kann ein solches Fest für Menschen und Winti eine sehr kostspielige Angelegenheit sein. Es gilt nicht nur den Raum zu mieten sowie PriesterIn und MusikerInnen zu bezahlen, sondern auch die Vielzahl an Gästen zu verköstigen sowie in Kostüme und weitere benötigte Attribute zu investieren. Der Wunsch, sein Winti-pré in Suriname zu feiern, führt zu einem regelrechten Winti-pré-Tourismus. Religiöse SpezialistInnen betonen, dass es nur in wenigen Fällen unausweichlich ist, Rituale ausschließlich im Land der Geburt oder der Vorfahren durchzuführen. Dennoch erwarten sich viele Gläubige ein authentischeres Gefühl und stärkere, sprich lang anhaltende Ergebnisse. Dafür sind viele Familien bereit, sich hoch zu verschulden. In Suriname selbst wird diese Entwicklung mit Skepsis betrachtet, da der „Winti-Tourismus“ die Preise in die Höhe schnellen lässt. Auch über die Qualität eines „Niederländischen pré“ ist man sich uneinig. Es wird davon ausgegangen, dass NiederländerInnen weniger Erfahrungen mit der „echten Winti-Kultur“ haben. Auch das Festhalten des Tanzfestes auf Video (häufig wird hierfür ein zwei- bis dreiköpfiges Team samt Beleuchtung und Tonequipment engagiert) ist vor allem bei den „Touristen“ zu finden. Schließlich sollen sich die zu Hause gebliebenen später über die Geschehnisse informieren können.



Abbildung 6: *Posu* in Rotterdam – errichtet anlässlich eines Winti-pré. Quelle: Privatfoto.



Abbildung 7: Temporärer *Dofu* in Rotterdam, der gleichzeitig auch als Schlafraum für die Priesterin und einen Gast diente. Zu sehen sind verschiedene Attribute und Kostüme, die während eines Winti-pré benötigt werden. Quelle: Privatfoto.

Während einige Rituale, wie die Kra tafra, heute weniger Beachtung erfahren und in ihrer Durchführung und Zielsetzung abgewandelt werden, ist beim Winti-pré vor allem eine Tendenz in Richtung Kommerzialisierung und Verweltlichung festzustellen.

„Winti heeft een soort uiterlijke karakter gekregen – winti pré, winti pré, winti pré. Terwijl het eigenlijk een verschrikkelijk meditatieve godsdienst is, heel meditatief. [...] Zakken in jouw gevoel, voelen, luisteren.”¹²⁰
/Winti hat eine Art äußeren Schein bekommen – winti pré, winti pré, winti pré. Dabei ist es eigentlich eine ausgesprochen meditative Religion, sehr meditativ. [...] Im eigenen Empfinden versinken, fühlen, zuhören.

Es hat den Eindruck, dass das Winti-pré das bekannteste aller Rituale unter den NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren ist, wenn auch vor allem in Form eines großen Festes, das primär der Unterhaltung dient. Ein kommerziell ausgerichtetes Tap Kromantie in Amsterdam hatte dann auch mehr den Charakter eines Volksfestes, mit Essen- und Getränke-Ständen, Verkauf von CDs, Kleidung, kulturellen und Gegenständen. Am Eingang wurden einer Priesterin, die eingeladen war, um ihren hauptverantwortlichen Kollegen zu unterstützen, sogar ihre teuren Alkoholika abgenommen. Mit der Begründung, Alkohol dürfe ausschließlich auf dem Festgelände gekauft werden. Der alte Jenever war jedoch für die Winti gedacht. Die Priesterin war über diese Respektlosigkeit sehr verärgert, ließ sich aber nichts anmerken.

Das In-Trance-Fallen¹²¹ einer Person in einer großen Öffentlichkeit, wie sie beim *Tap Kromantie* im Amsterdamer Gaasper-Park gegeben war, wird teilweise von den Angehörigen als peinlich empfunden. So konnte ich mehrfach beobachten, wie eine Person bzw. ein Winti von der Familie am Tanzen gehindert wurde. SpezialistInnen wie Marian können selbst bestimmen, wann und wo ihre Winti willkommen sind. Manchmal ist dafür auch ein kurzes, laut und scharf ausgesprochenes „Stopp“ von Nöten.

Weitere Rituale können wir von mir an dieser Stelle nicht beschrieben werden. Dazu fehlen mir sowohl die Informationen als auch der Platz.¹²² Mein ursprünglicher Gedanke, dass Winti-Rituale in den Niederlanden wesentlich schwerer in die Praxis umgesetzt

¹²⁰ Interview mit Van der Hilst am 14.06.2010 (deel 3a).

¹²¹ Als *Winti krijgen* /Winti bekommen bezeichnet.

¹²² Über ein sehr wichtiges Ritual, die Verehrung der Vorfahren, auch Banya genannt, hat Martinus-Guda in Zusammenarbeit mit De Bruin ein ausführliches Buch verfasst: *Drie eeuwen Banya* (2005).

werden können als in Suriname, hat sich nur bedingt bestätigt. Was fehlt, sind ständige *kampu*, also Orte, die das ganze Jahr über und ausschließlich für Winti-Rituale zur Verfügung stehen. Hier war bzw. ist Improvisation gefragt und es bedeutet einen zeitlichen Mehraufwand geeignete Orte zu finden, umzugestalten und wieder in den ursprünglichen Zustand zurück zu bringen. Für die Ausführung der Rituale selbst, stellt das aber kaum einen Nachteil dar. Die Verantwortlichen allerdings, wie ich bei Marian selbst miterleben durfte, betreiben einen hohen logistischen und zeitlichen Aufwand. Da wird schon einmal die Nacht vor einem Winti-pré durchgekocht, um dann das gesamte Essen mit einem Taxi in eine andere Stadt zu transportieren. MusikerInnen geben an, dass die akustischen Verhältnisse in geschlossenen Räumlichkeiten nicht ideal sind, aber man würde sich daran gewöhnen. Statt eines nahe gelegenen Flusses zum Untertauchen muss auch eine große, mit Wasser gefüllte Kalebasse den Zweck erfüllen. Die Winti passen sich den Gegebenheiten an, so Markelo, für sie ist das Äußere nicht so wichtig wie für die Menschen.

5.9 Winti-Musik

...*Hip Hop fu tante*¹²³

Wenn ich über afrikanisch-surinamische Musik spreche, beziehe ich mich vor allem auf die Musikstile Kaseko, Kawina und Winti-Lieder. Es soll nicht vergessen werden, dass die musikalische Landschaft wesentlich breiter gefächert ist und zahlreiche Cross-over Stile vorkommen. Für meine Arbeit sind es jedoch vor allem die Trommler und SängerInnen der Winti-Musik, auf die ich näher eingehen möchte. Hierzu ist anzumerken, dass der Informationszugang in diesem Feld eine Gender-Komponente aufweist. Das Spielen der Trommeln bzw. des Kwakwa-Bangi zu rituellen Anlässen ist nur Männern gestattet. Detaillierte Informationen über die rituelle Reinigung der Instrumente vor einem Winti- oder Kabra-pré oder über den kompletten Ablauf der Herstellung einer Trommel konnten mir meine Interviewpartner nicht geben. Die Beobachtung, dass sich immer mehr Frauen für das Erlernen des Trommelspiels interessieren – sowohl in Suriname als auch in den Niederlanden – und auch von den Meistertrommlern selbst als verlässlicher und

¹²³ Zitat aus einem Beitrag auf culturu.com zum Thema: Warum ist man verpflichtet, ein Winti-pré zu geben? Es verweist auf den Generationen verbindenden Aspekt der Winti-Kultur.

ernsthafter im Umgang mit dem kulturellen Erbe gesehen werden, steht im Widerspruch zu der scheinbar unumstößlichen Ansicht, dass Frauen keinesfalls bei einem Winti-Ritual die Trommel spielen dürfen. Sowohl Ernie Wolf in Suriname wie auch André Mosis und Ponda O'Bryan erzählten, dass geweihte Trommeln alleine durch die Berührung einer Frau verunreinigt würden¹²⁴. Direkt darauf angesprochen wird jedoch als Hauptgrund genannt, dass Frauen körperlich zu schwach wären, eine Nacht lang durchzuspielen und genügend Energie für ein Winti-pré aufzubringen. Alle drei erwähnten Musiker geben jedoch Trommelkurse, die zum überwiegenden Teil von Teilnehmerinnen besucht werden. Als Chor- oder VorsängerIn kommen Männer wie Frauen in Frage.

Auf den oft weitgehend isolierten Plantagen in Suriname hat sich durch unterschiedliche Zusammensetzung der versklavten ArbeiterInnen eine Vielzahl an Winti-Liedern und Trommelstilen entwickelt. Mit dem Ende der Sklaverei und der Migration in die Stadt Paramaribo und später in die Niederlande hat sich daraufhin eine Mischform diverser Plantagenstile durchgesetzt: *para-pasi dron* (vgl. O' BRYAN 1990: 25, 32). In einem Gespräch mit Ponda O'Bryan, der aktuell eine Trommelschule in Amsterdam¹²⁵ leitet und sein Wissen über afrikanische Rhythmen vor allem auf der Djembe weitergibt, hat er angegeben, dass das Können der Winti-Trommler mit den neuen Generationen stark abnimmt. Als Grund dafür gibt er eine mangelnde Bereitschaft der jungen Lernenden an, wirklich Zeit in die Ausbildung zu investieren. Nach ein paar Stunden wären sie der Meinung, genug zu wissen, um ein Winti-pré durchspielen zu können. Der älteren Generation an Trommlern gelingt es nur in geringem Ausmaß ihr Wissen weiterzugeben. Er selber spielt aus diesen Gründen kaum noch selber bei einem Winti-pré. Auch André Mosis macht sich Gedanken über die Wissensweitergabe. Beide Musiker haben das Glück, eigene Söhne in ihrer Kunst unterweisen zu können. Laut Mosis sind die Strukturen, die in Marron-Gemeinschaften eine Beobachtung und Einschätzung der Charakterzüge und Talente von Kindern ermöglicht haben, nicht in die Niederlande übertragbar. Auch er ist der Meinung, dass vordergründig viel Interesse herrscht, aber kaum ein Schüler lang genug durchhält. Hinzu kommt, dass ein seriöser Winti-Trommler auch an bestimmte

¹²⁴ Die Gefahr der Verunreinigung sakraler Gegenstände oder Orte betrifft vor allem Berührungen von Frauen vor der Menopause. Danach gelten sie den Männern gleichgestellt.

¹²⁵ Siehe: <http://www.wulabakan.nl/>

Vorschriften bzw. Verbote (*trefu*) gebunden ist, denen sich viele junge Männer heute nicht unterordnen wollen.

5.9.1 Das Leben als Winti-Musiker



Abbildung 8: CD-Cover verschiedener Kulturu-Formationen. Quelle: Privatfotos.

Trotz dieser Entwicklungen besteht scheinbar kein Mangel an Musikformationen, die bereit sind, ein Winti-pré zu begleiten. Davon leben kann allerdings kaum jemand. Die Verantwortung der MusikerInnen für den reibungslosen Ablauf eines pré ist hoch. Hiermit verbunden steht auch die Reputation des/der Priesters/Priesterin. Aus diesem Grund kommt es, wenn alles gut geht, oft zu einer langjährigen Zusammenarbeit zwischen Ritualleitenden und bestimmten Musikgruppen. Neue Formationen müssen sich ihren Platz erst erkämpfen. So können sie beispielsweise vorerst auf Geburtstagsfesten und bei anderen *prisiri* /Vergnügungen ihr Können unter Beweis stellen. Da zudem das Thema Bezahlung ein allgemeiner Diskussionspunkt in der Winti-Welt ist, bestehen einige Musikgruppen nur sehr kurze Zeit. Einer zusätzlichen Arbeit nachzugehen, regelmäßig zu proben und die Auftritte bestreiten, wird auf die Dauer zu anstrengend, zumal wenig extra Verdienst zu erzielen ist. Um reich zu werden, ist der Beruf Winti-Musiker sicher keine

Option. Innerhalb der Winti-Community herrscht auch nicht immer Verständnis für die kommerzielle Seite der Musik.

“Tegenwoordig zijn er winti formaties en men vraagt geld, want het wordt gezien als een ‘bijbaantje’. Je hebt bepaalde bands [...] ze spelen werkelijk van 10 tot 5 en willen daarna niks meer horen. Je hebt andere bands die al laat komen, laat aanvangen en dan nog willen ze precies [...] stoppen. Voor hun is het gewoon een moneymaking business, ze denken niet meer aan de nowtu van de persoon.”¹²⁶

/Aktuell gibt es Winti-Gruppen, die nach Geld fragen, denn es wird als ein ‘Zusatzverdienst’ gesehen. Es gibt bestimmte Bands [...] die spielen wirklich von 22 bis 5 Uhr und danach wollen sie nichts mehr hören. Es gibt andere Bands, die kommen schon zu spät, fangen spät an und wollen trotzdem pünktlich aufhören. Für die ist es einfach ein *moneymaking business*, sie denken nicht mehr an die Not der betroffenen Person.

5.9.2 Instrumente

Neben körperlichem Ausdruck im Tanz und menschlichen Stimmen sind verschiedene Trommeln und kleinere Schlaginstrumente die wesentlichen Mittel, um mit den spirituellen Kräften in Kontakt zu treten und zu kommunizieren. Eine Winti-Formation kann sehr unterschiedlich zusammengesetzt sein, je nachdem, mit welchem Musikstil die Winti-Lieder kombiniert werden. Eine kleine, traditionell angelegte Besetzung besteht aus drei Trommeln unterschiedlicher GröÙer, wobei die Apintie die führende Rolle in der Kommunikation besitzt.

Eine mit einem Stock durchstoÙene und mit Saatkörnern gefüllte Kalebasse wird *seki-seki* oder *sakka* genannt. O’Bryan (1990: 26) macht hier jedoch einen deutlicheren Unterschied. Für ihn ist nur *sakka* ein sakrales, aus einer Kalebasse gefertigtes Instrument. Unter *seki-seki* versteht er eine mit Kernen oder Samen gefüllte Blechdose. Beide Formen konnte ich auf der Bühne sehen, meist von einer oder mehrere der ChorsängerInnen gespielt. Seltener sieht man eine Glocke aus Eisen, (*a*)*dawra* oder *atoke* genannt. Sie setzt akustische Zeichen für das Publikum oder die Musiker, wenn es zum Beispiel um Stopps oder Rhythmuswechsel geht.

Ein *Kwakwa-bangi* ist eine kleine, hölzerne Bank, die mit zwei Stöcken bespielt wird. Laut O’Bryan ist ein ähnliches Instrument im Kongo unter dem Namen *nkpokpo* bekannt.

¹²⁶ Auszug aus einem Internetforumsbeitrag zum Thema „Winti Liedern“. Siehe: <http://www.cultururu.com/index.php/topic,424.0.html> [letzter Zugriff: 17.07.2011].

Die bekannteste und für Suriname typische Trommel ist die Apintie. Nach ihr ist auch eine große Rundfunkstation in Paramaribo benannt¹²⁷. Ihren Ursprung hat diese „talking drum“ in Ghana. Sie hat eine konische Form und wird entweder mit beiden Händen oder mit einer Hand und einem Stock gespielt. Ihr Feld ist mit Holzpflocken gespannt. Laut O’Byran (1990: 28) war sie das am meisten gefürchtete Instrument bei den kolonialen Plantagenbesitzern. Die Angst bezog sich auf das über weite Distanzen mögliche Kommunizieren von Sklaven mit bereits geflüchteten, kampfbereiten Gruppen. Auf das Bespielen der Apintie sollen harte Strafen gestanden haben, wie zum Beispiel das Abhacken der Hände.

Für die Kommunikation mit den Erd-Winti ist vor allem die *Agida* (auch: *Adyida*) geeignet, eine bis zu drei Meter lange, im Durchschnitt rund 50cm messende Trommel. Sie wird vor allem für Fodu Winti gespielt, früher angeblich auch für Papa Ingi. Vor dem Spielen der *Agida* wird ein kleines Ritual ausgeführt. Man besprenkelt die Trommel mit Bier und streut Pimba darüber, man gibt ihr also zu trinken und zu essen. Gekleidet wird die Trommel in erdfarbene Batikstoffe (*japanesi krosi*), teils mit Schlangemotiven bestickt. Früher wurde die *Agida* während eines Fodu-pré von mehreren Männern unter dem Tanzzelt herumgetragen. Laut *Luangu Masra* (culturu.com) passiert das nur mehr höchst selten bis gar nicht mehr.

“Ik heb het 1 keer mogen meemaken tijdens een prey. De groep Naks Kawina en Dron speelde. Tijdens de Fodu gedeelte werd de agida rond gebracht door 2 mannen die het op hun schouders droegen. Wel.. die Agida bracht die mannen waar het wilde gaan. De familie stond in een rij gekleed in javaans en met pimba opgemaakt. Well... het moment dat die Agida langs ze ging, raakten allemaal in trans.”¹²⁸

/Ein Mal durfte ich es mitmachen während eines *Prey*. Die Gruppe *Naks Kawina en Dron* spielte. Bei dem *Fodu*-Teil wurde die *Agida* auf den Schultern von zwei Männern herumgetragen. Nun, die *Agida* zeigte den Männern wo sie hin wollte. Die Familie stand aufgereiht, in indonesischer Kleidung und mit *Pimba* hergerichtet. Und als die *Agida* an ihnen vorbeikam, fielen sie allesamt in Trance.

In Rotterdam wurde in den 1990er Jahren ein komplettes Einweihungsritual für eine neu gebaute *Agida* durchgeführt. Laut Marian Markelo zum ersten Mal und unter großen

¹²⁷ Siehe: <http://www.apintie.sr/>

¹²⁸ Siehe: <http://www.culturu.com/index.php/topic,139.0.html>

Vorbehalten der Winti-Community. Bis dahin ging man davon aus, dass die Einweihung einer so wichtigen Trommel ausschließlich in Suriname stattfinden soll.

In der Kommunikation mit den Vorfahren, beispielsweise bei einem Banja-Ritual, kommen vor allem folgende Instrumente zum Einsatz:

- Pudya – ein kurzer, ausgehöhlter Baumstamm. Sie wird auf verschiedene Art bespielt, mit zwei Händen, zwei Stöcken oder einer Hand und einem Stock.
- Mandron – ein ca. 1,5 Meter langer, ausgehöhlter Baumstamm von 25-30cm Durchmesser. Sie wird mit den Händen gespielt. Kommt die Mandron bei einem Banja-pré zum Einsatz, gibt man ihr auch die Namen *langa-udu* oder *langa dron*.
- Djendjen – eine Glocke, auch *bel* genannt. Ihr wird im Banja-Ritual eine besondere magische Funktion zugesprochen.

5.9.3 Lieder als Kommunikationsmittel

Das gesprochene oder gesungene Wort hat in der Winti-Kultur einen herausragend hohen Stellenwert. Lieder sind ein essentieller Bestandteil der Winti-Kultur. Jeder Winti hat seine eigenen Lieder, mit denen er entweder direkt angesprochen oder verehrt wird bzw. durch welche er sich selbst vorstellt oder Botschaften weitergibt. Mit Liedern kann ein(e) PriesterIn einen Winti rufen, mit ihm kommunizieren und ihn auch wieder zurückschicken. Die Liedstruktur entspricht dabei einem Frage- und Antwortspiel zwischen VorsängerIn und Chor.

Die Texte der Lieder sind zum Teil in Büchern festgehalten. So gibt es von Louis Julien Henny Blaaspijp zwei kleine Büchlein, die im Jahr 1983 in Paramaribo herausgegeben worden sind. In ihnen sind zwar die Texte, nicht aber Melodien festgehalten. Dass mit den Texten nicht automatisch die Bedeutungen der Lieder transportiert werden, habe ich nicht nur in persönlichen Gesprächen erfahren. Das Forumsthema „Winti Singi met Luangu Masra“ ist eines der meist frequentierten der ganzen Internetseite *culturu.com*. Der Moderator dieses Beitrags fragt sich: „We dansen de hele dag op winti liederen.. maar weet jij eigenlijk de betekenis van de meeste liederen? Plaats hier jou liederen en vertaal

ze voor een ander.”¹²⁹ /Wir tanzen den ganzen Tag nach Winti-Liedern... aber kennst du eigentlich die Bedeutung der meisten Lieder? Poste hier deine Lieder und übersetze sie für die anderen. Der Großteil der darauf folgenden Postings sind Fragen von ForumsteilnehmerInnen, die zumeist vom Moderator selbst beantwortet werden. In wenigen Fällen weiß auch er nicht mehr weiter.

Es ist ein Zeichen der Lebendigkeit der Winti-Kultur, dass weiterhin neue Liedtexte entstehen oder alte Texte neu interpretiert werden.

5.10 Balance und Flexibilität als Grundkonzepte

Die bereits angesprochenen Basis-Konzepte, die in der Winti-Kultur wirksam sind – die Balance zwischen den unterschiedlichsten Kräften sowie ein hohes Maß an Flexibilität, ohne dabei die verbindenden Elemente zur Vergangenheit aus dem Bewusstsein zu verlieren – diese beiden Grundpfeiler erleichtern die Transformation der Winti-Kultur von Suriname in die Niederlande. Selbstverständlich kommt es dabei zu Konflikten, Widersprüchlichkeiten und Anpassungen. Die stattfindenden Veränderungen im Denken und Handeln widersprechen jedoch nicht den grundlegenden Konzepten der Winti-Kultur. Sie bieten aber Themen für zahlreiche Diskurse, die unter anderem auch online zum Ausdruck kommen und damit in einem semi-öffentlichen Raum stattfinden.

Massenmedien und wesentlich schnellere, für mehr Menschen leistbare Transportmittel bieten in den letzten Jahrzehnten mehr Möglichkeiten für Kommunikation und Austausch in immer kürzeren Zeitabständen. Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Lebenswelten erfordert von den AkteurInnen ein Höchstmaß an Flexibilität und ständigen Rollenwechsel. Religion kann in solch wechselhaften Verhältnissen Halt geben, indem sie scheinbar zeitlose Wahrheiten und gemeinschaftliche Erinnerungen anbietet. Das Wiederentdecken, Pflegen und Weiterentwickeln von kulturellem Erbe innerhalb kleinerer Gruppen sollte in den dominanten Kulturen nicht als mangelnder Integrationswille oder Bedrohung empfunden werden. Vielmehr hilft es, sich auch an neue Lebensumstände anzupassen und stellt eine Bereicherung des gemeinsamen Lebens dar.

¹²⁹ Siehe: <http://www.cultururu.com/index.php/board,53.0.html> [letzter Zugriff: 12.01.2012]; zeitweise ist dieser Forembereich nur registrierten Benutzern zugänglich.

6 DISKURSE IN DER WINTI-KULTUR/RELIGION

6.1 Fremdrepräsentation

Die Fremdrepräsentation der Winti-Kultur durch die niederländischen Medien bildet den Einstieg. Sie ist der öffentlich diskursive Rahmen innerhalb dessen sich Winti-Kultur behaupten muss. Der erste empirische Teil setzt sich mit dieser Außensicht auseinander und beantwortet folgende Fragen:

- Mit welchen Themenfeldern wird Winti-Kultur/Religion in den niederländischen Zeitungen in Verbindungen gebracht?
- Wie wirken sich diese thematischen Verknüpfungen auf die Selbstwahrnehmung der Winti-Praktizierenden aus?
- Wirkt sich die rezente Repräsentation der Winti-Kultur/Religion in den niederländischen Medien auf die Winti-Praxis aus?

Die daraus gewonnenen Aspekte werden anschließend mit den Ergebnissen des zweiten empirischen Blocks, den Eigendefinitionen und internen Herausforderungen der Winti-Kultur verglichen. Welche Berührungspunkte gibt es hier?

6.1.1 *Winti im Kontext*

Die niederländische Tageszeitung AD hieß bis August 2005 *Algemeen Dagblad* und hat ihren Redaktionssitz in Rotterdam. Eine Fusion mit mehreren, kleinen Lokalzeitungen führte nicht nur zu einem Namenswechsel, sondern brachte auch ein neues Konzept mit sich. Die Tageszeitung AD hat aktuell¹³⁰ eine gemittelte Druckauflagenstärke von 471.806 Exemplaren und gilt als liberal.

Die Redaktion des *Volkskrant* ist in Amsterdam ansässig. Mit 277.992 Exemplaren befindet sich die linksliberale Tageszeitung, was die Auflagenstärke betrifft, an dritter Stelle hinter *De Telegraaf* und AD¹³¹. Ein Vergleich mit dem als konservativ geltenden *Telegraaf* wäre sicherlich spannend gewesen. Der Archiv-Zugriff gestaltete sich jedoch schwierig. Da die Zeitungsanalyse in meiner Arbeit nur eine ergänzende Funktion erfüllt und nicht im Mittelpunkt meines Forschungsinteresses steht, habe ich mir hier eine als einseitig kritisierbare Herangehensweise erlaubt.

¹³⁰ Die Zahlen beziehen sich auf das Jahr 2009 und sind publiziert vom Instituut voor Media Auditing (www.hoi-online.nl). Zum Zeitpunkt des letzten Zugriffs waren die letzten Quartalsdaten für 2010 noch nicht veröffentlicht.

¹³¹ Gratiszeitungen wie *Sp!ts* und *Metro* nicht mit einbezogen.

Mittels Suchfunktionen in den Online-Archiven zum Stichwort „Winti“ erhielt ich folgendes Datenmaterial in Form von Online-Zeitungsartikeln:

- AD online¹³², Suchzeitraum: 01.06.2005 – 04.12.2010
Ergebnis: 8 Treffer/Artikel zum Stichwort „Winti“
- De Volkskrant online¹³³, Suchzeitraum: 01.01.1994 – 04.12.2010
Ergebnis: 62 Treffer/Artikel zum Stichwort „Winti“

Der Volkskrant ermöglichte einen wesentlich weiter in die Vergangenheit reichenden Zugriff auf Artikel. Um einen direkteren Vergleich mit AD zu haben, sei hier erwähnt, dass derselbe Suchzeitraum, nämlich 01.06.2005 – 04.12.2010, im Volkskrant 14 Treffer zu Tage brachte. Allgemein fällt auf, dass die Winti-Kultur der SurinamerInnen und NiederländerInnen für die niederländischen Medien von geringem Interesse sein dürfte.¹³⁴

Alle 70 Artikel wurden von mir mittels der Kodierungs-Software *atlas.ti* ausgewertet. Nach einer Grobeinteilung hinsichtlich der transportierten Grundeinstellung¹³⁵ zum Thema Winti-Kultur (siehe Tabelle 1) erfolgte die Herausarbeitung von Themen, mit denen Winti in den Artikeln in Verbindung gebracht wurde. Dabei ergaben sich Themenpräferenzen in Bezug auf Kontexte, in denen die Winti-Kultur/Religion in den niederländischen Tageszeitungen dargestellt wird (siehe Kapitel 6.1).

	Anz. Artikel Volkskrant	Anz. Artikel AD
neutral	49	4
negativ	10	3
positiv	3	1

Tabelle 1: In Zeitungsartikeln transportierte Grundeinstellung zu Winti-Kultur

¹³² Siehe: www.ad.nl

¹³³ Siehe: www.volkskrant.nl

¹³⁴ Diese Erkenntnis kann eventuell auch auf die allgemeine Präsenz von SurinamerInnen in den niederländischen Medien ausgeweitet werden (vgl. BOOMGAARDEN/VLIEGENTHART 2007: 346).

¹³⁵ Diese Einteilung orientiert sich vor allen an den Adjektiven, Synonymen und Umschreibungen, mit denen die Winti-Kultur in den jeweiligen Artikeln bedacht wurde.

Zum Schmunzeln ist es, wenn aus *dresiman*, der Sranantongo-Bezeichnung für einen Kräuterkundigen, in einem Printmedium der *dressman* wird.¹³⁶ Problematischer ist die folgende Beschreibung der Winti-Kultur:

“Voodoo is een onderdeel van winti. Winti zijn de goden, zoals de bos-, straat- lucht- en aardgeesten. Mensen die zich vooral bezighouden met de laatste doen aan voodoo.”¹³⁷

/Voodoo ist ein Teilbereich von Winti. Winti sind Götter, wie zum Beispiel Wald-, Straßen-, Luft- und Erdgeister. Menschen, die sich vor allem mit Letzteren beschäftigen, praktizieren Voodoo.

Dieser Ausschnitt war 1996 Teil eines Berichts über den Fund von zwei mumifizierten Babyleichen in einer Amsterdamer Wohnung. Die Verwechslung bzw. falsche Verbindung von „Voodoo“, in seiner exotisierten und sensationalisierten Form, und Winti bringt in mehrfacher Hinsicht Probleme für die Winti-Kultur.

	Z-Artikel VK	Z-Artikel AD
Kunst/Kultur	16	
Kriminalität, Drogen, Justiz	15	2
Medizin, Gesundheit, Heilung	8	1
Migration, Zusammenleben	8	
Vergleiche mit Vodun („Voodoo“)	5	
Bijlmer ¹³⁸	4	
Sport	1	2
Öffentlichkeit, Medien	1	1
Kolonialismus/Sklaverei	1	
Wissensweitergabe		1
Politik	1	
Tourismus	1	
Kommerzialisierung		1
Rituale	1	

Tabelle 2: Winti im Kontext – Liste an Themen, in quantitativ absteigender Reihenfolge, mit denen Winti in niederländischen Print-Medien in Zusammenhang gebracht wird

¹³⁶ Siehe: <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2686/Binnenland/article/detail/786311/2006/10/16/De-geesten-en-de-lukuman.dhtml> [letzter Zugriff: 07.12.2011].

¹³⁷ Siehe: <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/437166/1996/09/16/Politie-krijgt-veel-tips-over-babylijkjes.dhtml> [letzter Zugriff: 07.12.2011].

¹³⁸ Bijlmer ist ein Mitte der 1960er Jahre entstandenes Wohnviertel in Amsterdam-Zuidoost. Mitte der 1970er Jahre wurde es das Hauptzugsgebiet von MigrantInnen aus Suriname.

Diese Auswertung stellt eine Vertiefung der zuerst unter 5.2.3 angesprochenen Analyse der niederländischen Tageszeitungen dar. Diese verwies zwar auf einen vornehmend neutralen Ton in der Berichterstattung, welcher jedoch relativiert wird, wenn man die mit verarbeiteten Themenfelder hinzuzieht.

Die meisten der in dieser Zusammenstellung angeführten Themen finden sich in den internen Diskursen der Winti-Community selten bis gar nicht wieder. Volkskrant und AD verknüpfen den Begriff Winti besonders häufig mit den Themenfeldern Kunst/Kultur, Kriminalität und der exotisierten Idee von „Voodoo“.

6.1.2 Auswirkungen der Fremddarstellung auf die Winti-Praxis in den NL

Sowohl in persönlichen Gesprächen wie auch bei der Analyse der Internetforumsbeiträge fiel auf, dass das Bild der Winti-Kultur in den niederländischen Medien zwar wahrgenommen wird, aber weiter keine großen Auswirkungen auf die individuelle Religionsausübung hat. Aus Sicht der Praktizierenden fallen die wenigen Artikel kaum ins Gewicht und tragen keinesfalls zu einer Verbreitung von Ansichten über die Winti-Kultur bei.

“Nou er is niet veel in de media, eens in het blauwe jaar hoor je iets heel kleins voorbij komen [...] er mag wel meer komen.”¹³⁹

/Nun, viel gibt es nicht in den Medien, alle heiligen Zeiten kommt was ganz Kleines vor [...] da darf schon mehr kommen.

“Het goede kun je ook verkeerd inzetten. Maar alles heeft een prijs. Dat is ook Winti maar dat wordt eigenlijk nooit belicht in de media. Alleen het hocus pocus verhaal, want dat trekt om te lezen en stimuleert de verkoop positief.”¹⁴⁰

/Das Gute kann man auch falsch einsetzen. Aber alles hat einen Preis. Das ist auch Winti, aber das wird eigentlich in den Medien nicht aufgezeigt. Nur die Hokus-Pokus Geschichten, denn die ziehen Leser an und stimulieren den Verkauf.

¹³⁹ Aus einem von mir eröffneten Forumsbeitrag zum Thema „Winti en de nederlandse media“. Siehe: <http://www.culturum.com/index.php/topic,7000.15.html> [letzter Zugriff: 30.01.2012].

¹⁴⁰ Ebd. (jedoch ein anderer Teilnehmer innerhalb des Forumsbeitrages)

Es scheinen daher nicht die aktuellen Diskurse zu sein, aus denen heraus sich die Zurückhaltung im Umgang mit Öffentlichkeit erklären lässt. Winti-Praxis konzentriert sich weiterhin stark auf den Privatbereich. Eine Distanzierung und Reserviertheit gegenüber den Medien kann somit aus den historischen Abwertungsprozessen und dem damit verbundenen Misstrauen heraus erklärt werden. Da aus den Zeitungsartikeln aber auch ein großes Desinteresse für das komplexe Winti-System von Seiten der JournalistInnen spricht und wenn überhaupt auf immer wieder ähnliche Stereotype zurückgegriffen wird, mag auch eine gewisse Resignation eingetreten sein.

Das angespannte Verhältnis zur öffentlichen Meinung kommt vor allem in kollektiven Praktiken der Winti-Religion zu tragen.

6.2 Diskursfelder

Besonders wichtig ist für mich die Innensicht der Winti-Gemeinschaften auf ihre Religion. Wenn ich in diesem Zusammenhang von Diskursfeldern spreche, beziehe ich mich damit auf Diskursstränge die sich mit Winti in Verbindung mit unterschiedlichen Themen auseinandersetzen. Diese Kontexte sind wiederum Teil anderer Diskurse, zum Beispiel in den niederländischen Tageszeitungen. Zusammengenommen ergeben sich so größere Diskursfelder, wobei ich in diesem wichtigen Abschnitt die Beiträge der Winti-Community als Ausgangspunkt ins Zentrum rücke. Zu diesem Zweck wird nun, neben den bereits erwähnten Datenquellen, die Auswertung von 50 Internetforumdiskussionen mit einbezogen. Die kommenden Seiten stellen somit eine Verdichtung bereits angesprochener Aspekte dar.

6.2.1 Definition und Basis-Merkmale der Winti-Religion/Kultur

Die Suche nach (schriftlich) festgelegten Basismerkmalen und allgemein gültigen Verhaltensregeln innerhalb der Winti-Kultur/Religion ist ein Thema, das die Community immer wieder beschäftigt. Definitionsversuche finden reges Interesse in Online-Foren und sind auch Bestandteil jeder Publikation über das spirituelle Weltbild der kreolischen Bevölkerung Surinames. Die festgehaltenen Merkmale, die der ernsthaften Auseinandersetzung mit der Winti-Kultur/Religion einen verbindlichen Rahmen geben sollen, unterscheiden sich oft nur wenig voneinander, obwohl die Gewichtung der einzelnen Aspekte unterschiedlich ausfällt.

Auf die Frage „Was ist Winti?“ ist eine der ersten, häufigen Reaktionen die direkte, sprachliche Übersetzung mit dem Begriff Wind und der Hinweis darauf, dass es eine Kraft ist, die niemand sehen, aber alle spüren können. Danach taucht auch Woodings Definition immer wieder in den Internetforen auf, selten jedoch mit Quellenangabe. Seine unter Punkt 5.1 bereits erwähnte und auf die Besessenheitstrance fokussierte Definition wird innerhalb der Community kontinuierlich reproduziert. Doch auch kritische Stimmen, die nach einer alternativen, weniger einschränkenden Definition suchen, sind zu hören.

“Winti is een complex geheel van geloofsovertuigingen, tradities, rituelen, gedragingen, symbolen en gebruiken. Die net als elke andere religie elementen bevat die door mensen verschillend worden ervaren. Winti is het voortdurend zoeken naar of beter gezegd het creëren van evenwicht of harmonie tussen het individu, zijn sociale, esoterische en natuurlijke omgeving. Bij winti gaat het om het bevorderen van het hogere zelf door positieve eigenschappen van de menselijke geest zoals tolerantie, vrijgevigheid, dankbaarheid, geduld en verantwoordelijkheidsgevoel. Het gaat om zaken die bij onszelf en bij anderen geluk opwekken.”¹⁴¹

/Winti is ein komplexes Ganzes bestehend aus religiösen Überzeugungen, Traditionen, Ritualen, Verhaltensweisen, Symbolen und Bräuchen. Winti ist das andauernde Suchen nach oder besser gesagt das Kreieren von Gleichgewicht und Harmonie zwischen dem Individuum, seiner sozialen, esoterischen und natürlichen Umgebung. Bei Winti geht es um das Fördern eines höheren Selbst durch positive Eigenschaften des menschlichen Geistes, wie beispielsweise Toleranz, Großzügigkeit, Dankbarkeit, Geduld und Verantwortungsgefühl. Es geht um Dinge, die bei uns selbst und bei anderen Glück hervorrufen.

Die oben angeführte Beschreibung enthält wesentliche Merkmale, die innerhalb der Winti-Gemeinschaften immer wieder als zentral für ihren Glauben hervorgehoben werden. Vor allem das Thema Eigenverantwortung ist ein viel zitierter Aspekt, der auch in Abgrenzung zu christlichen Religionen angewendet wird, denen eine weit größere Passivität im Umgang mit dem eigenen Schicksal zugeschrieben wird.

Belangrijk is hier ook om aan te geven de basis van de Winti, verankerd in compassie en verzoening; daarmee gerichtheid op vergaderen, overleggen en het sluiten van compromissen.¹⁴²

/Wichtig ist hier auch die Basis von Winti zu erwähnen, verankert in Mitgefühl und Versöhnung; damit ausgerichtet auf Zusammenkommen, Nachdenken und das Schließen von Kompromissen.

¹⁴¹ Siehe: Forumsbeitrag auf [culturu.com](http://www.culturu.com) mit dem Titel: Het mooie van de winti cultuur en waarom /Das Schöne an der Winti-Kultur und warum;

<http://www.culturu.com/index.php/action.printpage/topic.632.0.html>

¹⁴² Ebd.

Kompromisse stehen praktisch ganz zu Anfang der Winti-Kultur. Ohne das Finden eines gemeinschaftlichen Nenners hätte dieses Glaubenssystem nicht entstehen können. Umso auffällender ist, dass mit dem heute zeitweise verbreiteten Wunsch nach einer schriftlichen Festlegung dieser prozesshafte und flexible Charakter der Winti-Kultur herausgefordert wird.

“Ik ben de mening toegedaan dat de WINTIE-RELIGIE, zoals ik het noem, gewoon op schrift moet komen en dat alle dumans, duvrouws, etc. bij elkaar moeten komen om zaken duidelijk vast te stellen. Natuurlijk zullen de meningen verdeeld zijn, maar dat mag. In ieder geval, de WINTIE-RELIGIE moet duidelijk worden vastgelegd op een soort van te houden ‘concilie’ die op een vastgesteld tijdstip op een bepaalde plaats in Suriname moet worden gehouden.”¹⁴³

/Ich vertrete die Meinung, dass die WINTI-RELIGION, so wie ich sie nenne, einfach in Schrift gesetzt werden muss und dass alle Du-Männer, Du-Frauen etc. zusammen kommen müssen, um die Dinge eindeutig zu klären. Natürlich wird es geteilte Meinungen geben, aber das darf sein. In jedem Fall, die WINTI-RELIGION muss deutlich festgelegt werden auf einer Art ‚Konzil‘, das zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort in Suriname abgehalten werden muss.

Neben der deutlichen Hervorhebung des Begriffs „Religion“ fällt auf, dass ein Konsens unter allen praktizierenden Winti-SpezialistInnen für möglich gehalten wird. Suriname erhält den Status einer Autorität stiftenden Ortes. Im Verlauf der Diskussion geht ein Teilnehmer noch einen Schritt weiter, indem er Definition und Verhaltensregeln durch die Winti selbst diktiert haben möchte.

“Ja, kari obia noso winti kon na kondre en hen laten uitleggen precies wat winti is en hoe men ook naar moet leven en alle andere zaken door deze obia's laten vertellen in dit op schrift zetten, zodat je niet verschillende dingen hoor.”¹⁴⁴

/Ja, rufen wir Obia oder Winti, um zu kommen, und sie sollen präzise darlegen was Winti ist und wie man danach leben muss und auch alle anderen Dinge müssen wir uns erzählen lassen und das in Schrift setzen, damit wir nicht verschiedene Sachen hören.

An dieser Weiterführung ist zu sehen, wer letztlich die höchste Autorität und Glaubwürdigkeit im Weltbild der Winti-Praktizierenden besitzt, nämlich die Winti

¹⁴³ Forumsbeitrag “Waar en Waneer de eerste openbare Wintie Tempel /Wo und Wann der erste öffentliche Winti Tempel”: <http://www.culturu.com/index.php/topic,2938.0.html> [letzter Zugriff: 10.06.2011].

¹⁴⁴ Ebd.

selbst¹⁴⁵. Wooding hat sich in seiner Dissertation ebenfalls direkt auf die Autorität der Winti bezogen. Er hebt hervor, dass einige Interviews via einem *bonuman* als Vermittler direkt mit den spirituellen Entitäten geführt worden sind.

In kleinen Symposien wird immer wieder von religiösen SpezialistInnen über eine Festlegung der Grundmerkmale von Winti beraten. Bislang jedoch ohne nennenswerte Erfolge.

Wichtig ist auch festzuhalten, dass nicht jede/r eine holistische Auffassung von der Winti-Kultur hat. Folgendes Beispiel aus einer ähnlichen Forumdiskussion zeigt eine wesentlich pragmatischere Sicht der Dinge.

„Basis kenmerk is zoveel mogelijk baden baden baden met wiri watra's, vaak naar een bonu gaan voor luku, de bonu steeds achterna lopen voor de ritueel”¹⁴⁶

/Grundmerkmal ist so viel wie möglich baden, baden, baden mit Kräuterbädern, oft für eine Weissagung zu einem Bonuman gehen, dem Bonuman immer hinterherlaufen für das Ritual.

Auch der bewusste Umgang mit Träumen wird als Grundlage der Winti-Kultur angesehen. Ihre Deutung fällt allerdings nicht immer leicht. Im Zweifelsfall wird auch hier ein religiöser Spezialist hinzugezogen. Für ein *luku* wird mit individuellen Varianten von Orakeln gearbeitet.

Unabhängig von allen angebotenen Erklärungsversuchen bleibt als kleinster Nenner festzuhalten: Winti is a way of life.

6.2.2 *Winti-Kultur/Religion und Christentum*

Der Einfluss des Christentums auf die Winti-Kultur/Religion ist unumstritten vorhanden. Ob aber von Winti als einer synkretistischen Religion gesprochen werden kann, wird bis heute diskutiert. Ein großer Teil der mit Winti vertrauten SurinamerInnen und NiederländerInnen wird in der Literatur als Christentum und Winti nebeneinander praktizierend beschrieben (vgl. VAN WETERING 2001: 183; VAN DER PIJL 2010:

¹⁴⁵ In festgefahrenen Diskussionen kann ein „mein Winti hat es mir so erzählt“ auch als Schlusspunkt gesetzt werden, der jede weitere Diskussion erübrigt.

¹⁴⁶ Siehe: Forumdiskussion zum Thema „Welke basikenmerken geven het geloof (winti) inhoud?“ /Welche Basismerkmale geben der Religion (Winti) Inhalt? <http://www.culturu.com/index.php/topic,5695.0.html> [letzter Zugriff: 24.05.2011].

119ff.). Dabei wird auch darauf hingewiesen, dass das Leben mit „Kreuz und Kalebasse“ (VAN DER PIJL 2010) wenig Probleme für die Praktizierenden mit sich bringt (vgl. STEPHEN 2002: 84). Meine persönlichen Erfahrungen und Recherchen haben aber auch gezeigt, dass ein Teil der Winti-Gläubigen und Suchenden sich sehr um eine Loslösung vom christlichen Einfluss bemüht. Dadurch wird auch eine Distanzierung von der Kolonialgeschichte angestrebt und zum Teil nationales Selbstbewusstsein demonstriert.

“Een heleboel beschrijvingen van Winti, van die religie, in de loop der eeuw, is geschreven door de witte man, vanuit zijn witte, vanuit zijn christelijke bril en dan ook weer voornamelijk door priesters en dominees vanuit hun christelijke bril [...] waardoor, laat me zeggen, vandage de dag een beetje chaos is gaan ontstaan. Wij moeten proberen door die chaos hen weer back naar de basis te komen.”¹⁴⁷

/Eine ganze Menge Beschreibungen von Winti, von der Religion, wurde im Laufe der Zeit von Weißen geschrieben, aus ihrer weißen, christlichen Perspektive, und dann auch vor allem durch Priester und Dominees, aus ihrer christlichen Perspektive [...] wodurch, lass es mich so ausdrücken, bis zum heutigen Tag ein wenig Chaos entstanden ist. Wir müssen versuchen, durch das Chaos hindurch zu kommen, zurück zur Basis.

Wo genau dieser Einfluss greift und wahrnehmbar ist und wie man „durch das Chaos zurück zur Basis“ kommt, darüber gehen die Meinungen auseinander. Selbst vehement Suchende nach einer vom christlichen und damit vom kolonialen Einfluss befreiten Winti-Kultur/Religion geben zu, dass es Elemente gibt, die nicht mehr eindeutig der einen oder anderen Seite zuzuordnen sind und schon lange ihren festen Platz in der Winti-Welt haben. So ist beispielsweise die Kontaktaufnahme zu Vorfahren, die zu Lebzeiten einer christlichen Kirche angehört haben, auch durch das Singen christlicher Lieder möglich, manchmal ist es sogar der bevorzugte Weg. Marian Markelo verfügt zu diesem Zweck auch über ein spezifisches Lieder-Repertoire¹⁴⁸, arbeitet aber bevorzugt mit einem Kollegen zusammen, der mit der christlichen Seite der Winti-Praxis weniger Probleme hat und ihr diesen Part abnimmt.

Ebenfalls vielfältig sind die Meinungen innerhalb der Winti-Community darüber, ob es sinnvoll ist, christlich geprägte Termini beizubehalten, und so die Winti-Kultur für Außenstehende leichter begreifbar zu machen.

¹⁴⁷ Interview mit Eddy van der Hilst, geführt am 30.06.2010.

¹⁴⁸ Lieder für die getauften Vorfahren werden *Soko Psalm* genannt.

„Wij moeten probeeren, als wij erover praten, geen westerse en dus christelijke theologisch begrippen in dat geheel te gebruiken, omdat dat niet kan. Zo als ik net zo goed christendom niet beschrijv aan de hand van Winti theologische begrippen. Zo moet het omgekeerd ook niet want anders ontstaat er verwarring.”¹⁴⁹

/Wenn wir darüber sprechen, müssen wir probieren, keine westlichen und somit keine christlich theologischen Begriffe für das Ganze zu verwenden, weil das nicht geht. So wie ich ebenso gut das Christentum nicht anhand von Winti theologischen Begriffen beschreibe. So geht es umgekehrt auch nicht, denn sonst entsteht nur Verwirrung.

So sehr nach einer Loslösung von christlich geprägten Termini gestrebt wird, sind sie auf der anderen Seite nützlich, um eine Verbindung zwischen zwei Glaubenswelten aufzuzeigen. Die Gleichsetzung des christlichen Schöpfergottes und Anana ist allgegenwärtig. Ob allerdings *konfo*, also Winti, mit der christlichen Vorstellung von Engeln gleichzusetzen sind, ist eine heiß umstrittene Frage innerhalb der Community. Hier reicht das Spektrum von absoluter Ablehnung des Vergleichs, über die Akzeptanz einer Gleichsetzung für ein besseres Verständnis und kulturübergreifende Kommunikation, bis hin zu der Überzeugung, dass es keinen nennenswerten Unterschied zwischen den Phänomenen Winti und Engel gibt.

“Elk mens heeft winti's, wij noemen het winti's, anderen engelen of begeleiders. Wat wij nu winti noemen werd door onze voorouders in Afrikiti geen winti genoemd.”¹⁵⁰

/Jeder Mensch hat Winti, wir nennen sie Winti, andere Engel oder Begleiter. Was wir heute Winti nennen wurde von unseren Vorfahren in Afrika nicht Winti genannt.“

Dieses Zitat drückt deutlich aus, dass Winti nicht als direkte, nur räumlich versetzte Fortsetzung afrikanischer Glaubenswelten gesehen wird. Die Idee, dass jeder Mensch zwar über in Suriname als Winti bezeichnete Schutzkräfte und Ratgeber verfügt und dass daraus dennoch unterschiedliche religiöse Konzepte entstanden sind, die, wie im Falle des Christentums und der Winti-Religion, auch noch in einer Machtbeziehung zueinander stehen, fördert viele Erklärungsversuche zutage und stellt auch oft den Glauben an die Fähigkeiten der Winti in Frage.

¹⁴⁹ Interview mit Eddy van der Hilst, geführt am 30.06.2010.

¹⁵⁰ Ausschnitt aus dem Forumsbeitrag „Waarom moet je een Winti pré geven /Warum muss man ein Winti-pré geben“: <http://www.culturu.com/index.php/action.printpage/topic.3110.0.html> [letzter Zugriff: 08.06.2011].

Die seit den Zeiten des niederländischen Kolonialismus' bestehenden, abwertenden Bezeichnungen für die Winti-Religion/Kultur sind auch heute noch in Umlauf. Dabei kommt vor allem die Bezeichnung *afkodre* (Sranantongo) oder *afgoderij* /Abgötterei zu tragen. Dieses Wort transportiert ein ganzes Netzwerk an Assoziationen.

“Afgoderij, demonen, duivels. Alle drie [woorden] zijn synoniem geworden hier in die samenleving, vooral bij de nieuwe pentecoostal kerken.”¹⁵¹

/Abgötterei, Dämonen, Teufel. Diese drei [Wörter] sind synonym geworden in der Gesellschaft, vor allem von Seiten der neuen Pfingstgemeinde-Kirchen.¹⁵²

Das in einem rassistisch geprägten Weltbild entstandene negative Image der Winti-Kultur/Religion wurde nach Abschaffung der Sklaverei auch von der kreolischen Bevölkerung Surinames weitergetragen. Dieser Prozess setzt sich auch noch heute in den Niederlanden fort.

“Het heersende Christelijk beeld over de Winti als afgodisch is nog lang na de afschaffing van de slavernij blijven voortleven. In sommige gevallen is dat beeld zelfs door Surinamers versterkt. Vooral middenklasse Afro-Surinamers beschouwden Winti als behorend bij de volksklasse en dus minderwaardig.”¹⁵³

/Das vorherrschende christliche Bild über Winti als abgöttisch ist noch lange nach der Abschaffung der Sklaverei lebendig geblieben. In manchen Fällen wurde das Bild von Surinamern selbst verstärkt. Vor allem Afro-Surinamer aus der Mittelklasse haben Winti der Volksklasse zugeordnet und es daher als minderwertig gesehen.

In Suriname wurde ich jedoch darauf hingewiesen, dass diejenigen, die sich heute zur Elite rechnen können, wieder öffentlich ihr Interesse an der Winti-Kultur zeigen. Sie haben es sozusagen bereits an die Spitze geschafft und müssen daher keine Angst mehr vor sozialem Ausschluss haben.

Ein noch wichtigerer Faktor als die soziale Positionierung innerhalb einer größeren Gemeinschaft ist jene innerhalb der eigenen Familie.

¹⁵¹ Interview mit Eddy van der Hilst, geführt am 30.06.2010.

¹⁵² Übers. von mir.

¹⁵³ Siehe: Forumsbeitrag auf [culturu.com](http://www.culturu.com) mit dem Titel: Het mooie van de winti cultuur en waarom /Das Schöne an der Winti-Kultur und warum;

<http://www.culturu.com/index.php/action.printpage/topic.632.0.html>

6.2.3 *Winti und Familie*

Die Basis für die Winti-Religion bildet die erweiterte Familie (*bere*).¹⁵⁴ Zwei Faktoren stellen hierfür in den letzten Jahrzehnten jedoch eine große Herausforderung dar. Zum einen sind mit der Auswanderungswelle in den 1970er Jahren Familien getrennt worden. Daran ändern auch die wenn möglich jährlich stattfindenden Heimatbesuche wenig. Zum zweiten ist Winti keineswegs mehr für die gesamte Familie die religiöse Basis. Die Gründe dafür sind vielfältig. Besonders häufig haben sich Familienmitglieder einer anderen Religion (meist ist es das Christentum bzw. eine der christlichen Freikirchen) zugewandt, in der Winti abgelehnt, mitunter auch wörtlich verteufelt wird.¹⁵⁵ Hieraus entsteht hohes Konfliktpotential, wenn die neuen Christen ihren Winti-gläubigen Familienmitgliedern den „Fehlglaben“ ausreden wollen, also missionierend tätig sind. Das kann mitunter sogar zu scharfen Trennlinien innerhalb von Familien führen, die über Generationen hinweg bestehen bleiben.

“Ik ben heel religieus opgevoed op Rooms Katholieke basis. Wintie was taboe, hoewel ik heel erge verschijningen/ervaringen meemaakte [...] Hoewel mijn familie Wintie ervaringen openlijk beleefde, hebben zij door acculturatie het afgezworen. Het wordt immer ontkend. Het is hoewel erg zichtbaar aanwezig, hebben vele malen de dood kunnen afwenden, toch is de ontkenning sterker dan de realiteit en de proefondervindelijke ervaring. Ik word door velen binnen de familie verketterd, maar dat deert mij nu niet meer.”¹⁵⁶

/Ich bin sehr religiös erzogen worden, auf römisch-katholischer Basis. Winti war tabu, obwohl ich sehr heftige Erscheinungen/Erfahrungen mitgemacht habe [...] Obwohl meine Familie öffentlich Winti-Erfahrungen gemacht hat, haben sie dem aufgrund von Akkulturation abgeschworen. Es wird verleugnet. Dabei ist es offensichtlich anwesend, konnten viele Male den Tod abwenden, und doch ist die Verleugnung stärker als die Realität und ihre beweiskräftige Erfahrung. Ich werde von vielen in der Familie verteufelt, aber das ist mir mittlerweile egal.

¹⁵⁴ „Bij de Creolen functioneert de matrilineaire verwantschapsstructuur [...] nog als een schaduwstructuur binnen het verband van de winti.“ (MARTINUS-GUDA 2005: 29)

/Bei den Kreolen funktioniert die matrilineare Verwandtschaftsstruktur [...] noch als eine Art Schattenstruktur innerhalb des Winti-Verbandes.

¹⁵⁵ Ein ehemaliger Winti-Praktizierender, der mit der Produktion von Video-Dokumentationsmaterial Geld verdient hat, veröffentlicht seit ca. 2007 via Youtube Videos, die Winti als „teuflische Praktik“ darstellen. Dabei greift er auch unerlaubt auf privates Videomaterial seiner ehemaligen Auftraggeber zurück. Einer meiner Informanten wundert sich jedoch, wieso der selbst ernannte Prediger weiterhin seinen „kulturellen Schmuck“ trägt. Vgl. <http://www.youtube.com/watch?v=f24e4MK4DJw> [letzter Zugriff: 28.01.2012].

¹⁵⁶ Auszug aus einem per E-Mail geführten Interview. Mit dem Informanten wurde die Vereinbarung getroffen, familienbezogene Themen anonym zu behandeln.

Während die „Winti-Seite“ in Familienzwickigkeiten eine Gefahr für das Gleichgewicht aller Mitglieder sieht¹⁵⁷ und nach Lösungen und Balance sucht, kann es vorkommen, dass gerade die christlich orientierten Familienmitglieder vehement dagegen arbeiten und sich aus vermeintlichem Selbstschutz allen Lösungsvorschlägen verweigern.

Bei einem Heilungsritual in Rotterdam für einen jungen Mann, dessen Probleme laut seinem begleitenden *bonuman* in direktem Zusammenhang mit Familiengeheimnissen standen, war es nur nach vielen Überzeugungsgesprächen möglich, zumindest einen Bruder und eine Tante zum Mitmachen zu bewegen. Beide hatten bislang den Kontakt zur Winti-Kultur zu vermeiden versucht und wurden vom *bonuman* und einer assistierenden Priesterin Schritt für Schritt angeleitet. Auf die Frage, was passiert wäre, wenn sich niemand aus der Familie bereit erklärt hätte, zeigte sich, dass auch der Familienbegriff sehr biegsam gehandhabt werden kann. Wer anwesend ist und sich bereit erklärt, den Patienten zu unterstützen, kann notfalls auch in die Rolle eines Angehörigen schlüpfen. Zudem werden ja auch bereits verstorbene Angehörige um Unterstützung gebeten.

6.2.4 Wissensweitergabe – zu viele oder zu wenige Spezialisten?

“Men communiceert met voorouders en winti's dus heeft men geen boek nodig.
De antwoorden en oplossingen worden gegeven door de winti's.”¹⁵⁸

/Man kommuniziert mit den Vorfahren und Winti, daher braucht man kein Buch.
Die Antworten und Lösungen werden von den Winti gegeben.

Die Projektgruppe Quasar ist 1989 in ihrer Untersuchung der Position von AfrosurinamerInnen in der niederländischen Gesundheitsversorgung¹⁵⁹ auch auf das Thema Weitergabe von Wissen über Winti-Kultur/Religion bei jungen AfrosurinamerInnen eingegangen. 17 Jugendliche mit surinamischen Familienbackground im Alter zwischen 12 und 25 Jahren wurden gefragt, wie sie mit Winti in Kontakt gekommen sind, was sie davon halten und wie sie selbst damit umgehen. Der Großteil der befragten Jugendlichen

¹⁵⁷ Einige Krankheitskonzepte innerhalb der Winti-Kultur nehmen direkt auf Familienstreitigkeiten Bezug.
Vgl. *fyofyo*

¹⁵⁸ Antwort auf eine Internetforumsfrage nach der Notwendigkeit eines Heiliges Buchs für die Winti-Religion; http://mistiek.punt.nl/index.php?r=1&id=178952&tbl_archief=0 [letzter Zugriff: 24.11.2011].

¹⁵⁹ Van Lingen et al. 1989: En boven de polder de Winti.

gehört zur zweiten Generation surinamischer MigrantInnen, einige wenige wurden in Suriname geboren und sind in jungen Jahren in die Niederlande gekommen.

Alle Befragten konnten mit dem Begriff Winti etwas anfangen. Die in der Untersuchung von Quasar genannten Eigendefinitionen decken sich im Wesentlichen mit jenen, die ich in der Analyse der Internetforumsberichte bzw. in persönlichen Gesprächen gefunden habe. Die Bandbreite reicht von Angst und Ablehnung auf der einen Seite, über Assoziationen wie mysteriös, geheimnisvoll, spannend, bis hin zu alltäglich, normal, ein Teil von mir (vgl. VAN LINGEN et al. 1989: 113ff.). Die Verbindung von Winti mit positiv besetzter Tradition oder als negativ empfundener Rückständigkeit (vgl. Aberglaube) ist mir ebenfalls mehrmals aufgefallen.

“Winti is meer dan een pré [...] Orale overlevering heeft veel stuk gemaakt maar koppigheid van mensen nu, nog veel meer.”¹⁶⁰

/Winti ist mehr als ein pré [...] Orale Überlieferung hat viel kaputt gemacht, aber die heutige Sturheit von Menschen noch viel mehr.

Die ängstlich, ablehnende Haltung gegenüber der Winti-Kultur/Religion bezieht sich dabei meist auf einzelne Aspekte des gesamten spirituellen Komplexes und blendet viele Bereiche aus. So ist beispielsweise die Furcht vor *wisi* groß und die unterstützende, begleitende Komponente in Winti wird nicht erwähnt.

Als Ursache wird in der Quasar-Untersuchung angegeben, dass die Ablehnung und eine geheimnisvolle, tabuisierte Haltung primär von den Eltern weitergegeben wird. Diese Aussage deckt sich auch mit einigen Geschichten, die ich von meinen InformantInnen erfahren durfte (siehe S. 115).

In einem Interview zur öffentlichen Vorführung eines Winti-pré im Tropenmuseum Amsterdam (*Winti neti* /Winti Nacht) erklärt Marian Markelo, wieso sie sich für das Teilen von Wissen entschieden hat:

„Nee, ik kan het niet aan mijzelf houden, omdat afrikaanse mensen nou eenmaal de gewoonte hebben om dingen die zij weten ook aan anderen te vertellen. Het kenmerk van het afrikaans zijn is het delen”¹⁶¹

¹⁶⁰ Siehe: Forumsbeitrag „Alles over Engelen /Alles über Engel“:
<http://www.culturu.com/index.php/topic,3620.0.html> [letzter Zugriff: 17.07.2011].

/Nein, ich kann es nicht für mich behalten, denn afrikanische Menschen haben nun einmal die Angewohnheit, Dinge, die sie wissen, auch anderen zu erzählen. Das Besondere vom Afrikanisch-sein ist das Teilen.

Meine persönliche Erfahrung hat gezeigt, dass Marian Markelo die Wissensweitergabe als ihren Lebensinhalt sieht, die vermittelten Inhalte aber immer an den jeweiligen Kontext anpasst und sehr genau verschiedene Kenntnisstufen unterscheidet. Einen allgemeinen Überblick über die Winti-Kultur gibt sie prinzipiell gerne an alle Interessierten weiter, zieht sich bei starkem Misstrauen gegenüber der Winti-Kultur oder grober Abschätzung aber auch wieder zurück. Anliegen ihrer KlientInnen behandelt sie ähnlich wie ein Arzt und gibt höchstens besonders Nahestehenden Auskunft.

Das Radio ist ein gerne genutztes Medium der Winti-Community zur Verbreitung und Diskussion von Glaubensinhalten. In Amsterdam bietet *Radio Mart*¹⁶² eine Plattform für kreolisch-surinamische Kultur, in Rotterdam ist es *Radio Stanvaste*¹⁶³. Beide Sender bieten in regelmäßiger Frequenz eine Informationssendung mit Publikumsbeteiligung zum Thema Winti an. Die darin besprochenen Themen werden anschließend auch im Internet weiterdiskutiert.

“[ik] heb gisteren *cultururu yuru*¹⁶⁴ gevolgt en kwam tot de conclusie waarom tot de dag van vandaag er verschillende meningen omtrent winti cultuur is [sic]. Ook de heer van Kallen wordt er moedeloos van zegt hij, want hij doet dit al ruim 15 jaar en nog steeds zijn er mensen die daar anders over nadenken. Hoe vaak zijn er meerdere bonu's bij hem in studio geweest om hun wijsheid te delen met de mensen [...]”¹⁶⁵

/[ich] habe gestern *cultururu yuru* verfolgt und bin zu dem Schluss gekommen, warum bestehen bis zum heutigen Tag verschiedene Meinungen über die Winti Kultur. Auch der Herr Kallen verliert deswegen den Mut, sagt er, denn er macht das alles schon rund 15 Jahre lang und noch immer gibt es Menschen, die unterschiedlich darüber denken. Wie oft sind schon verschiedene bonu bei ihm im Studio gewesen, um ihre Weisheit mit den Menschen zu teilen [...].

¹⁶¹ Marian Markelo im Interview mit Radio Nederland Wereldomroep. Der kurze Videobeitrag über die *Winti neti* /Winti-Nacht im Tropenmuseum Amsterdam ist abrufbar über <http://www.youtube.com/watch?v=34pQlW00y3g> [letzter Zugriff: 11.11.2011].

¹⁶² Siehe: <http://www.radiomart.nl/>

¹⁶³ Siehe: <http://www.radiostanvaste.com/>

¹⁶⁴ *Cultururu yuru* /Kultur-Stunde ist eine wöchentliche Sendung auf Radio Stanvaste, moderiert von Stanley van Kallen.

¹⁶⁵ Siehe: Forumsbeitrag zum Thema „Waroom nooit eens over Winti culturu?“ /Warum nie Einigkeit über die Winti-Kultur? <http://www.cultururu.com/index.php/topic,3037.0.html> [letzter Zugriff: 31.01.2012].

Radiodiskussionen sind eine weitgehend öffentliche Form der Wissensweitergabe bzw. der Suche danach. Durch die Gestaltung der Sendungen auf Sranantongo wird diese Eigenschaft jedoch wieder relativiert. Auch zu diesem Punkt herrscht geteilte Meinung. Nicht zuletzt deswegen, da viele NiederländerInnen mit surinamischen Wurzeln und Interesse an der Winti-Kultur nur mehr unzureichend Sranantongo sprechen bzw. die Sprache verstehen.

Zusammenfassend sind folgende Wege der Wissensweitergabe innerhalb der Winti-Community zu identifizieren:

An erster Stelle steht immer noch die Familie, wobei es jedoch häufig nicht die Eltern sind, die ihre Kinder mit der Winti-Kultur/Religion vertraut machen. Selten ist es auch die gesamte Kernfamilie, die sich mit diesem Thema auseinandersetzt. Der Kenntnisübertrag erfolgt oft von Tanten und Onkel oder Großeltern.

Jugendliche, die in ihrem Familienumfeld keinerlei Informationen sammeln können – auch wenn Wissen vorhanden wäre – greifen in Folge auf Alternativen wie den Freundeskreis oder auf verschiedenen Medien zurück. Das Internet mit seinen verschiedenen interaktiven Angeboten wird gerne kontaktiert, aber für die Winti-Interessierten ist auch das Radio eine wichtige Informationsquelle. Immer wieder formieren sich Vereine und Initiativen, die es sich zum Ziel setzen, die Kenntnis über Winti weiterzugeben.

In der Schule ist das Thema Winti nicht präsent, es sei denn, ein Schüler oder eine Schülerin nimmt die Initiative und bringt das Thema zum Beispiel in Form eines Referats mit ein. Genau genommen erfolgt hierbei der Lernprozess in die andere Richtung.

Als die wesentlichste Wissensquelle wird von vielen InformantInnen die Kommunikation mit den Winti selbst angegeben. Ihnen kommt letztlich die größte Autorität im Lernprozess zu. Somit ist auch erneut der Faktor der Eigenverantwortlichkeit präsent.

6.2.5 Umgang mit Öffentlichkeit

„Dat oud idee van ‘ik moet niet weten’ [...]”¹⁶⁶

Die Suche nach Informationen über die Winti-Kultur, auch im Internet, ist auf den ersten Blick wenig ergiebig. Das liegt daran, dass der Begriff Winti als solcher von den Praktizierenden seltener gebraucht wird als der Begriff *kulturu*. Gründe für die Zurückhaltung in der Weitergabe von Information wurden bereits genannt. Dennoch wird diese Zurückhaltung auch von einigen ForumsteilnehmerInnen kritisiert.

“Ik vind het jammer dat ik het woord ingewijden weer zie opduiken het niet delen van info die kan bijdragen aan dit topic is een tekort komen aan de groep die zoekende is daar wordt ik bij en nog vele andere.

/Ich finde es schade, dass ich das Wort Eingeweihte wieder auftauchen sehe. Das nicht teilen von Info, die zu diesem Thema beitragen könnte, ist eine Vernachlässigung der Gruppe, die suchend ist. Da gehöre ich dazu und noch viele andere.”¹⁶⁷

Die Reaktion, die auf diese Aussage folgte, fasst sehr gut zusammen, welche Überlegungen zur Wissensweitergabe sich die KenntnisträgerInnen machen:

„Ja broeder sorry dat ik er helaas niks aan kan doen. Ik hoop dat jij enigzins kunt begrijpen dat we niet aan een normaal begaafd kind van 4 jaar kunnen proberen uit te leggen hoe een verbrandingsmotor werkt, zonder dat we de zekerheid hebben dat het kind een bepaalde vooropleiding of kennis niveau bezit. Bij religie komt het aspect van attitude bij, kijken wie geef je welke kennis en is het veilig bij de persoon en zijn anderen veilig als die persoon die specifieke kennis bezit.”¹⁶⁸

/Ja Bruder, sorry, dass ich daran nichts ändern kann. Ich hoffe, dass du halbwegs begreifen kannst, dass wir nicht probieren einem normal begabten, vierjährigen Kind zu erklären, wie der Verbrennungsmotor funktioniert, ohne dass wir die Sicherheit haben, dass das Kind eine bestimmte Vorbildung oder Kenntnisstand besitzt. Bei Religion kommt der Aspekt dazu, das Verhalten zu beobachten – wem gibst du welches Wissen weiter, und ist diese sicher bei einer Person, und sind andere sicher, wenn diese Person spezielle Kenntnisse besitzt.”

¹⁶⁶ Aus einem Interview mit Van der Hilst am 14.06.2010 [deel3a].

¹⁶⁷ <http://www.culturu.com/index.php/topic,3854.60.html> [letzter Zugriff: 08.06.2011].

¹⁶⁸ Ebd.

Es ist der wenig differenziert Begriff Wissen, der hier eine Herausforderung darstellt. Unabhängig von der Individualität in den Winti-Praktiken würde ein System ähnlich den verschiedenen Ebenen bei Initiationsprozessen vielleicht eine Lösung darstellen.

Das Internet scheint mit seiner fast vollständigen Anonymität für die BenutzerInnen letztlich doch ein zweischneidiges Schwert zu sein, wenn es um Wissensweitergabe auf einer tieferen Ebene geht. Hierfür ist ein Vertrauensverhältnis notwendig, dem im Idealfall eine intensive Charakterstudie vorausgeht. Die destruktive Seite der Winti-Kultur verspricht einzelnen Personen Macht über andere Menschen und schnellen Erfolg und Reichtum. Gerät Wissen in falsche Hände, sind die SpezialistInnen für die Folgen mit verantwortlich.

Viele Schwierigkeiten könnten, zumindest aus Sicht einer Außenstehenden wie mir, vermieden werden, wenn es möglich wäre, wesentlich direkter und offener über Winti-Kultur und ihre Möglichkeiten zu kommunizieren. Das Schamgefühl und die Angst, als rückständig und abergläubisch angesehen zu werden, sitzen auch bald 150 Jahre nach Abschaffung der Sklaverei tief.

„Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist.“ (GEERTZ 1978: 18).

Wenn die Bedeutung in der Öffentlichkeit nicht gelebt werden kann, verliert sie an Reichweite oder zerfällt. Nun zeigt sich aber, dass dies mit der Winti-Kultur in den Niederlanden nur bedingt der Fall ist. Zwar ist die dominante niederländische Öffentlichkeit kaum mit den Bedeutungen der Winti-Kultur vertraut, aber es existiert innerhalb der Niederlande auch eine andere Form der Öffentlichkeit. Sie schafft den Raum, in dem Bedeutungen weitergegeben werden. Wenn ich in diesem Zusammenhang von einer Semi-Öffentlichkeit spreche, dann beziehe ich mich auf durchlässige Abgrenzungen, deren Überwindung prinzipiell jeder/jedem offen steht, in der Praxis aber kaum ohne persönliche Kontakte zustande kommt. Sprache ist jedenfalls ein bewusstes Mittel der Abgrenzung.

6.2.6 *Wer gehört dazu?*

Religion kann als Abgrenzungskriterium zu anderen Gruppen Verwendung finden. Für eine Religion, die sich in einem so multi-ethnischen Umfeld wie Suriname entwickelt hat, ist diese Funktion jedoch aufwendig zu konstruieren. Hinzu kommt, dass als ein Hauptcharakteristikum der Winti-Religion Offenheit geltend gemacht wird. Hierin liegt beinahe ein Paradoxon verborgen, denn ein offener Umgang mit der Winti-Religion ist von außen nicht zu erkennen. Es müssen hier also zumindest zwei Formen von Offenheit vorliegen.

„Religionsgemeinschaften können nicht existieren, ohne sich abzugrenzen, denn jede Religionsgemeinschaft trennt zwischen Gläubigen und Ungläubigen.“ (SCHMIDT 2008: 185). In diesem Punkt scheint die Winti-Religion beinahe eine Ausnahme darzustellen, wenn sie davon ausgeht, dass jeder Mensch, unabhängig davon, ob er nun spirituell interessiert ist oder nicht, ständig von (meistens) unsichtbaren Kräften umgeben ist, die als wichtigstes Anliegen den Schutz eines Individuums haben. Viele junge NiederländerInnen mit surinamischen Vorfahren suchen jedoch nach einem Abgrenzungsaspekt in Winti und äußern das in vielfältiger Weise. Die Antwort von „Kennern“ wie einem Moderationsmitglied der Radiosendung „Kulturu juru“ fällt jedoch wie folgt aus:

„Het is toch vreemd dat vandaag de dag nog steeds mensen zijn die geloven dat Surinamers de enige die 'uitverkoren' zijn om Winties te hebben.“

/Es ist doch eigenartig, dass es heutzutage noch immer Menschen gibt, die glauben, dass Surinamer die einzigen sind, die 'auserkoren' wurden, um Winti's zu haben.

Die Frage, ob ein Mensch an Winti glaubt oder nicht, wird in dieser Form kaum gestellt. Wesentlicher ist es für die Gemeinschaft, ob Menschen das öffentliche Bekenntnis zu Winti akzeptieren oder nicht. Und hier geht es mehr um politische als um religiöse Forderungen. Die Einstellung gegenüber der Winti-Kultur/Religion wird geprägt von persönlichen Erfahrungen und Interessen, welche wiederum von den verschiedenen Gruppen beeinflusst werden, mit denen ein Individuum in Verbindung steht. Im Fall von NiederländerInnen, die ihre Identität sowohl aus surinamischen wie auch aus niederländischen Schablonen beziehen, können sehr zwiespältige Gefühle gegenüber Winti entstehen. Der Lebensmittelpunkt der zweiten oder dritten Generation

surinamischer MigrantInnen liegt in den Niederlanden und ist auch stark von der dominanten Mehrheitskultur geprägt. Die Konstruktion und Aufrechterhaltung von negativen oder zumindest exotisierten Winti-Bildern wurde bereits aufgezeigt.

„Religion ist ein Netzwerk symbolischer Systeme, welche Identität vermitteln und soziale, ethnische und andere Grenzen markieren. Die Aufgabe der Wissenschaftler ist es nun, zu verstehen, wie diese Grenzen geschaffen werden. Die Alternative sind Missverständnisse und eventuell sogar das Ausbrechen von Gewalt.“ (SCHMIDT 2008: 185-186).

Das System Winti musste im Laufe der Zeit zahlreiche neue Gruppen und Orte mit einschließen. Ein aktueller, noch nicht abgeschlossener Prozess ist beispielsweise die Einbindung hindustanischer Elemente. Dass Ethnizität auch in ein Glaubenssystem integriert werden kann, zeigen Diskussionen rund um „rassistisch agierende Winti“ auf.

„Ik weet dat een van die Indji¹⁶⁹ die met mij loopt het niet zo heeft op creolen en volgens mij ook niet zo op witte mensen. Want als je de uitspraken weleens hoort die hij doet zou men denken dat ik een zware racist ben.“¹⁷⁰

/Ich weiß, dass einer der Ingi, die mit mir gehen, es nicht so mit Kreolen hat und soviel ich weiß auch nicht so mit weißen Menschen. Wenn man seine Aussagen hört, sollte man meinen, dass ich ein schwerer Rassist bin.

Ein weiterer Forumsteilnehmer bestätigt, dass auf seinem Haus-Altar die Attribute von Ingi und Ampuku nicht nebeneinander liegen dürfen. Wie schon so oft, ist auch hier die Kommunikation mit dem gesamten „spirituellen Team“ hilfreich und trotz aller Spannungen eine erfolgreiche Zusammenarbeit möglich. Hierin spiegelt sich auch eine allgemeine Einstellung zum Umgang mit Konflikten wieder. Kompromisse werden jederzeit als möglich und auch erstrebenswert geachtet. Dass diese Einstellung einen Idealfall darstellt und in der Realität nicht immer gelebt wird, zeigt sich auch in online ausgetragenen Streitigkeiten. Wessen Begleitkräfte sind mächtiger, wer hat bereits was erlebt oder ist in der Lage das Problem eines Forumsteilnehmers zu lösen – um diese und ähnliche Fragen drehen sich die Auseinandersetzungen.

¹⁶⁹ *Indji* ist eine weit verbreitete Schreibweise für Ingi.

¹⁷⁰ Aus dem Internetforumsbeitrag „Indianen en religie“ /Indianer und Religion. Siehe: <http://www.culturu.com/index.php/topic,3854.60.html> [letzter Zugriff: 08.06.2011].

6.2.7 Kommerzialisierung

Es besteht kein Zweifel darüber, dass religiöse Dienstleistungen etwas wert sind. Für das heutige Leben benötigt man Geld. Wer einen kleinen oder auch großen Teil seiner Zeit in eine religiöse Ausbildung und später in Dienste an der Gemeinschaft investiert, hat ein Recht auf finanzielle Abgeltung. So weit ist man sich unter Winti-Praktizierenden einig. PriesterInnen und MusikerInnen haben zudem zusätzliche Ausgaben wie Arbeitsmaterial oder Wegekosten. Über die Höhe einer finanziellen Entschädigung wird jedoch heftig diskutiert. Hierbei spannt sich der Bogen von symbolischen Münzen und einem *pangi*¹⁷¹ bis hin zu fünfstelligen Euro-Summen.

“Ik blijf zo sterk voelen dat een bonumang door god gave heeft gekregen om in zijn naam mensen te helpen en dat die bonumang door god zelf beloont word dat zijn leven lekker loopt en dat hij niet aan de mensen die hij helpt moet verdienen. Want als je goed nadenkt zie je de bedragen die ze vragen steeds hoger worden van 150 euro naar 300 euro naar 500 euro naar 1300 euro zonder produkten nogwel. Het lijkt wel alleen bestemd voor de rijke en elite om geholpen te kunnen worden en dat kan noooit kloppen.”¹⁷²

/Ich fühle so stark, dass ein Bonuman seine Gabe von Gott erhalten hat, um in seinem Namen Menschen zu helfen, und dass ein Bonuman von Gott selbst belohnt wird, dass sein Leben gut verläuft und dass er nicht an den Menschen verdienen muss, denen er hilft. Wenn man genau hinschaut, sieht man, dass die verlangten Beträge immer höher werden, von 150 über 300 über 500 bis zu 1300 Euro. Und das noch ohne Zusatzprodukte. Es sieht fast so aus, als ob alleine einer reichen Elite geholfen werden kann und das kann niemals stimmen.

An verschiedenen Stellen der Arbeit ist bereits angeklungen, dass es einen Widerspruch gibt zwischen den tatsächlich entstehenden Unkosten rund um die Winti-Praxis und einem Idealbild, das davon ausgeht, dass jedem Menschen zur rechten Zeit auch auf materieller Ebene geholfen wird. Ich möchte hier noch einmal auf die verschiedenen Bereiche hinweisen, in denen sich materielle Forderungen und Winti-Religion begegnen und nach neuen Auslegungen fragen. Es sei aber auch darauf hingewiesen, dass mir von mehreren Seiten erklärt worden ist, dass es schon immer eine Bezahlung für religiöse SpezialistInnen oder auch MusikerInnen gegeben habe, wenn auch zumeist in Form von Lebensmitteln, Kleidung oder ähnliche Naturalien, seltener Geld.

¹⁷¹ Der *pangi* ist ein traditionelles Kleidungsstück.

¹⁷² Auszug aus einer Forumdiskussion zum Thema „Een bonumang die mensen zogezegd helpt?“ /Ein bonuman, der Menschen sozusagen hilft? Siehe: <http://www.culturu.com/index.php/topic,1511.0.html> [letzter Zugriff: 29.02.2011].

Zu den am häufigst genannten anfallenden Kosten gehören Erstkonsultationen (*luku*) und daraufhin erforderliche, rituelle Waschungen (*wasi*) sowie die dafür benötigten Kräuter und weiteren Zusätze. In den Niederlanden sind die Kosten hier rund doppelt so hoch angesetzt wie in Suriname selbst. Die von einem Winti geforderte Zuwendung in Form eines Geschenks (*gudu*) – oft handelt es sich dabei um Goldschmuck – kann ebenfalls finanzielle Schwierigkeiten zu Tage fördern. Große Rituale, wie ein Winti-pré oder eine kra tafra sind vergleichbar mit der Ausrichtung einer großen Familienfeierlichkeit. Weit mehr als 100 Gäste sind keine Seltenheit.

Rund um die Winti-Kultur entsteht auch eine Party-Szene, die nur mehr bedingt an den religiösen Inhalten festhält. Für die Reputation eines/einer religiösen SpezialistIn oder für MusikerInnen kann es heikel sein, sich zu sehr auf diese vornehmlich Kommerz orientierte Seite der Winti-Kultur einzulassen. Ein ernst genommenes, edukatives Element in den Veranstaltungen kann helfen, eine Brücke zwischen Religion und Unterhaltung zu schlagen.

7 ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE

Die Winti-Community in den Niederlanden (und auch in Suriname) kann als ausgesprochen heterogen beschrieben werden. Dafür sind neben historischen Prozessen aus der Kolonialzeit auch rezente Entwicklungen verantwortlich, die individuelle und familiengebundene Variationen gefördert haben. Die Vielfalt führt nicht zu einem Zerbrechen der Winti-Kultur/Religion, sehr wohl aber zu breiten Diskursfeldern.

Die zentralen Diskurse im Zusammenhang mit Winti-Kultur/Religion entstehen in einem Spannungsfeld, das definiert wird durch:

- ungleich gewichtete Geschichtsschreibungen als „koloniales Erbe“
- oft noch langsam wachsendes Selbstverständnis und Selbstbewusstsein für die afrikanisch-surinamische Kultur
- Wunsch nach Wissensaustausch und nach gelebten, kollektiven Erfahrungen
- Einbindung in den Alltag, samt seiner kommerziellen Aspekte

Den Ausgangspunkt für meine Diplomarbeit bildete die Frage (1) nach den Herausforderungen, denen sich die AkteurInnen der Winti-Kultur in den Niederlanden gegenüber sehen sowie nach (2) Strategien, die im Umgang mit diesen Herausforderungen entwickelt werden. Aus allen mir zur Verfügung stehenden Daten möchte ich zusammenfassend folgende Diskursfelder festhalten:

- Wissens-Weitergabe, Qualitätskriterien für SpezialistInnen
- Vergleiche mit christlichen Termini
- Historisches Wissen (z.B. Sklaverei)
- Abwertung von Winti als Erbe des Kolonialismus
- Uneinigkeit und Profilierungsstreben in der Gemeinschaft als Blockade für die Durchsetzung gemeinschaftlicher Ziele
- Unterschiedliche Akzeptanz von Winti innerhalb von Familien
- Wer gehört dazu? Frage nach Ethnizität
- Kommerzialisierung

Bei der Transformation der Winti-Kultur von Suriname in die Niederlande kommt es selbstverständlich zu Konflikten, Widersprüchlichkeiten und Anpassungen. Die stattfindenden Veränderungen im Denken und Handeln widersprechen jedoch nicht den grundlegenden Konzepten der Winti-Kultur. Diese bestehen aus dem Herstellen einer Balance zwischen den unterschiedlichsten Kräften sowie aus einem hohen Maß an Flexibilität, ohne dabei die verbindenden Elemente zur Vergangenheit aus dem Bewusstsein zu verlieren. Im Laufe der dabei stattfindenden Prozesse entsteht Raum für zahlreiche Diskurse, die unter anderem auch online zum Ausdruck kommen und damit in einem semi-öffentlichen Raum stattfinden. Auch die Verwendung der Sprache Sranantongo relativiert öffentliche Mitteilungen. Das kommunikative, nach einem Kompromiss suchende Element der Winti-Kultur/Religion kann als die Hauptstrategie im Umgang mit spannungsgeladenen Themen angesehen werden.

8 AUSBLICK

Die von mir herausgearbeiteten Diskursfelder, mit denen sich die AkteurInnen der Winti-Community in den Niederlanden aktuell auseinandersetzen, stellen jedes für sich genommen einen Ausgangspunkt für vertiefende Forschungen dar. Empirische Vergleiche zwischen den rezenten Praktiken und den sie begleitenden Diskursen in den Niederlanden und in Suriname sind aktuell nur spärlich und wenig zusammenhängend vorhanden. Für diese Aufgabe bietet sich eine intensive Zusammenarbeit mit surinamischen ForscherInnen an. Die Perspektive der Winti-Gegner innerhalb der kreolisch-surinamischen Bevölkerung bzw. ihrer in Europa lebenden Nachfahren ist von Belang und meines Wissens nach bis dato nicht ausführlich bearbeitet.

Abschließend möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass mir die derzeitige Unvollständigkeit meiner Einsichten in die Welt der Winti-Religion sehr bewusst ist und die vorliegende Arbeit auf meinen bis dato erlangtem Wissensstand und den Interpretationen meiner Wahrnehmungen und Erfahrungen beruht. Ich wünsche mir, dass diese Diplomarbeit für mich einen Einstieg in einen Forschungsbereich darstellt, der mich noch lange begleitet. Für Anregungen, Kritik und Informationsaustausch bin ich offen und per E-Mail kontaktierbar: lamprecht@hotmail.com

QUELLENVERZEICHNIS

Print-Medien

- ASSMANN, Jan. 2007 [1922]. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H.Beck.
- BAKKER, Eveline et al. (Hg.). 1993. Geschiedenis van Suriname. Van stam tot staat. Zutphen: Walburg Pers.
- BHAGWANBALI, Radjinder. 2010. De nieuwe awatar van slavernij. Hindoestaanse migranten onder het indentured labour systeem naar Suriname, 1873-1916. Den Haag: Amrit.
- BOOMGAARDEN, Hajo G., Rens Vliegthart. 2007. Aanwakkeren of blussen? De journalistieke rol in het integratiedebat verdient een genuanceerde beschouwing. In: OSO. Tijdschrift voor Surinamistiek, jaargang 26(2), pp. 345-349.
- BOWIE, Fiona. 2006. The Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford: Blackwell.
- BUDDINGH', Hans. 1995. Geschiedenis van Suriname. Utrecht: Het Spectrum.
- CLIFFORD, James. 1994. Diasporas. In: Cultural Anthropology, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug. 1994), pp. 302-338.
- COHEN, Robin. 1997. Global Diasporas. An Introduction. London: UCL Press.
- DE KOM, Anton. 2009 [1934]. Wij slaven van Suriname. Amsterdam: Contact.
- DURKHEIM, Emile. 1994 [1912]. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1981 [1965]. Theorien über primitive Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GEERTZ, Clifford. 1983. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HINE, Christine (Hg.). 2005. Virtual methods. Issues in social research on the Internet. Oxford: Berg.
- HIRA, Sandew. 2009. Decolonizing the mind. Een fundamentele kritiek op het wetenschappelijk kolonialisme. Den Haag: Amrit.
- JOINSON, Adam N. 2005. Internet Behaviour and the Design of Virtual Methods. In: Hine, Christine (ed.) Virtual methods. Issues in social research on the internet. Oxford: Berg, pp. 21-34.

- KELLER, Reiner. 2007. Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- KNÖRR, Jacqueline. 2007. Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- LEISTRA, Gerlof. 1995. Parbo aan de Amstel. Surinamers in Nederland. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- LEUWSHA, Tessa. 2010. Wereldwijzer Suriname. Rijswijk: Elmar.
- MARTINUS-GUDA, Trudi. 2005. Drie eeuwen Banya. De geschiedenis van een Surinaamse slavendans. Paramaribo: Minov, Directoraat Cultuur.
- METTELE, Gisela. 2009. Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NATHANS, Sydney. 2004. Overview and Basic Concepts. In: Angrosino, Michael V. (Hg.). The culture of the sacred. Exploring the Anthropology of Religion. Prospect Heights: Waveland Press.
- O'BRYAN, Ponda. 1990. Afro-Surinaamse muziek. In: Weltak, Marcel (Hg.). Surinaamse muziek in Nederland en Suriname. Utrecht: Uitgeverij Kosmos.
- OOSTINDIE, Gert. 2005. Paradise Overseas. The Dutch Caribbean: Colonialism and its Transatlantic Legacies. Leiden: KITLV.
- ORGAD, Shani. 2005. From online to offline and back: moving from online to offline relationships with research informants. In: Hine, Christine (ed.) Virtual methods. Issues in social research on the internet. Oxford: Berg, pp. 51-66.
- PAKOSIE, André R.M. (2009). Religie in beweging. Ontstaan en ontwikkeling van Marronreligies. In: Van Stipriaan, Alex und Thomas Polimé (Hg.): Kunst van overleven. Marroncultuur uit Suriname. Amsterdam: KIT Publishers, pp. 46–61.
- PRICE, Richard and Sally. 2003. The Root of Roots: Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SCHAFFLER, Yvonne. 2008. Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik. Wien, Berlin: LIT Verlag.
- SCHMIDT, Bettina E. 2008. Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte. Berlin: Dietrich Reimer.

- SCHMIDT, Bettina E. 2002. Karibische Diaspora in New York. Vom ‚Wilden Denken‘ zur ‚Polyphonen Kultur‘. Berlin: Reimer.
- SEDOC, Nell. 2006 [1979]. Aisa Winti. Suriname’s culturele Achtergronden. Veendam: Stichting Rust en Troost.
- SNIJDERS, Armand. 2000. Suriname. Mensen, politiek, economie, cultuur, milieu. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, Novib.
- SOBUKWE, Djibo. 2009. Winti. In: Asante/Mazama (ed.). Encyclopedia of African Religion, Vol. 2. Thousand Oaks: Sage.
- STEPHEN, Henri J.M. 2008. Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland. Amsterdam: Karnak.
- STEPHEN, Henri J.M. 2002. Winti. Levenshouding en religie. Kampen: Uitgeverij Kok.
- STRAUSS, Anselm u. Juliet, CORBIN. 1996. Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.
- TITSCHER, Stefan et al. 1998. Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- VAN DER PIJL, Yvonne. 2010. Levende-Doden. Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw. Amsterdam: Rozenberg.
- VAN DER WERF, Siep. 2009. Allochtonen in de multiculturele samenleving. Een inleiding. Bussum: Coutinho.
- VAN LINGEN, Nancy et al. 1989. En boven de polder de Winti. Een onderzoek naar de positie van Afrosurinamers in de nederlandse gezondheidszorg. Amsterdam: Wetenschapswinkel UvA.
- VAN WETERING, Ineke. 2001. Polyvocality and Constructions of Syncretism in Winti. In: Greenfield/Droogers. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas.
- VENEMA, Tijno. 1992. Famiri Nanga Kulturu. Creoolse sociale verhoudingen en Winti in Amsterdam.
- VISSER, Irene. 1996. Het Delila-complex. De sociologische functie van ‘reinheid’ in Winti. Diss. Rijksuniversiteit Leiden.
- WEKKER, Gloria. 1994. The politics of passion. Women’s sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora. New York: Columbia University Press.

- WOLF, Eric. 2010 [1982]. *Europe and the People without History*. Berkeley, London: University of California Press.
- WOODING, Charles J. 1981. *Evolving Culture: A Cross-Cultural Study of Suriname, West Africa and the Caribbean*. Washington: University Press of America.
- WOODING, Charles J. 1972. *Winti, een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname. Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*. Meppel: Krips Repro.
- ZAALMAN, Julien A. 2009. *Asayse Nana A Nyamkemponudyima. Hoe Anana zich aan de mens openbaart*. Paramaribo: Stichting Tata Kwasi ku Tata Tinsensi.

Internet-Quellen¹⁷³

- URL1: <http://www.parbode.com> [Zeitschrift Parbode, Suriname]
- URL2: <http://www.statistics-suriname.org> [Statistisches Zentralbüro Suriname]
- URL3: <http://www.dbnl.org> [Digitale Bibliothek für Niederländische Literatur]
- URL4: <http://www.starnieuws.com> [Informationsportal zu Suriname]
- URL5: <http://www.volkskrant.nl> [Tageszeitung, Niederlande]
- URL6: <http://www.minbuza.nl> [Niederländisches Außenministerium]
- URL7: <http://www.cbs.nl> [Statistisches Zentralbüro Niederlande]
- URL8: <http://www.culturu.com> [Informationsportal zu Suriname]
- URL9: <http://www.ad.nl> [Tageszeitung, Niederlande]

¹⁷³ Dieses Verzeichnis enthält jene Internetseiten, die für die Entstehung der Arbeit wesentlich waren. Die jeweiligen Unterseiten samt Zugriffsdatum sind an den jeweiligen Stellen im Text gesondert angegeben. Die Reihenfolge entspricht jener im Text.

Abbildungsverzeichnis¹⁷⁴

Abbildung 1: Landkarte Suriname	9
Abbildung 2: Denkmal in Paramaribo für die ersten hindustanischen MigrantInnen Baba und Mai.....	22
Abbildung 3: Hinweistafel zum Anti-Sklaverei-Denkmal im Oosterpark, Amsterdam und das von Erwin de Vries geschaffene Bronze-Ensemble selbst.....	39
Abbildung 4: Hauptperson und Gäste an der Kra tafra	95
Abbildung 5: Zuwendung an die ungeladenen Gäste unter einer Kra tafra	96
Abbildung 6: <i>Posu</i> in Rotterdam – errichtet anlässlich eines Winti-pré.....	99
Abbildung 7: Temporärer <i>Dofu</i> in Rotterdam.....	99
Abbildung 8: CD-Cover verschiedener Kulturu-Formationen.....	103

¹⁷⁴ Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

ANHANG

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Diplomarbeit ist eine empirisch orientierte Auseinandersetzung mit der in Suriname entstandenen und auch in den Niederlanden gelebten Winti-Kultur resp. Winti-Religion. Durch das gewalttätig erzwungene Zusammentreffen von verschiedenen afrikanischen, südamerikanisch-indigenen und später auch europäischen Weltbildern hat sich ein Glaubenssystem entwickelt, dessen sozialer und kultureller Ausdruck von Beginn an von starken Repressionen und Abwertungsstrategien seitens der EuropäerInnen beeinflusst war.

Die surinamische Winti-Kultur ist im Zuge des europäischen Kolonialismus und den damit verbundenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit entstanden. Die Verschleppung von Menschen aus verschiedenen westafrikanischen Gebieten in die Kolonie Suriname hat Weltbilder samt ihren kulturellen und sozialen Praktiken zusammengeführt, die sich in einer rassistischen, gewaltdurchwirkten und vom Überlebenskampf bestimmten Atmosphäre gemeinschaftlich weiterentwickelt haben.

Religiöse Konzepte innerhalb der Winti-Kultur erfuhren von Beginn an Unverständnis und Ablehnung seitens der EuropäerInnen. Im Zuge von Missionierungsbestrebungen setzten christliche Gruppen die Winti-Praxis mit *afgoderij* /Abgötterei gleich. Als eine weitere Form der Abwertung kann die frühe wissenschaftliche Kategorisierung der afrikanischen und karibischen Religionen als rückständig und wenig entwickelt gesehen werden. In der Folge haben die AkteurInnen der Winti-Kultur ihre Religion weitgehend in sehr kleinen Gruppen und im Verborgenen praktiziert oder sich, zumindest offiziell, gänzlich von ihr abgewendet. Rückzug als Schutz vor sozialer Ausgrenzung und dadurch unterbrochene Kommunikationskanäle haben dazu geführt, dass die Wissensweitergabe von einer Generation zur nächsten erschwert wurde.

Ein wachsendes nationales und damit verbundenes kulturelles Selbstbewusstsein führt seit den 1960er Jahren dazu, dass ein Teil der Winti-Praktizierenden vermehrt nach kollektivem Austausch sucht und in die Öffentlichkeit tritt. Dabei wird die Heterogenität der Winti-Community deutlich und die kreolisch-surinamische Bevölkerung und ihre in den Niederlanden lebenden Nachfahren sehen sich mit Diskursen und Herausforderungen

konfrontiert, deren Wurzeln zwar größtenteils in der Kolonialgeschichte liegen, die heute jedoch auch innerhalb der Winti-Gemeinschaften reproduziert werden.

Das Medium Internet stellt mit einem gewissen Maß an Zugangskontrolle eine Art Semi-Öffentlichkeit und damit einen kommunikativen Kompromiss für viele AkteurInnen der Winti-Religion dar. In interaktiven Radioprogrammen wird ein ähnlicher Aspekt durch Verwendung der Sprache Sranantongo erzielt. Mit der Herausarbeitung aktueller Diskursfelder innerhalb der Winti-Community in den Niederlanden möchte ich das Spannungsfeld zwischen Kampf um Anerkennung, Kommerzialisierung und Geheimhaltung aus Tradition aufzeigen. Dabei wird nicht nur der Einfluss von kollektiven Erfahrungen aus der Vergangenheit, sondern auch die Flexibilität des Glaubenskomplexes Winti sichtbar.

Abstract (Englisch)

This thesis introduces predominantly empirical examination of the Winti-culture or Winti-religion which originated in Suriname and also exists in the Netherlands. A Winti belief system developed through a violently forced conjuncture of African, indigenous South American and European belief systems. The Surinamese Winti culture emerged in the era of European colonialism and its crimes against humanity. From the very beginning, the social and cultural expressions of this belief system were subject to repression and strategies of degradation at the hands of Europeans. Winti developed in an atmosphere marked by racism, violence and survival strategies.

From the beginning, Winti religious concepts were confronted with rejection and a lack of understanding on the part of Europeans. Motivated by missionary intentions, Christian groups equated Winti practice with *afgoderij* /idolatrousness. A third mode of degradation can be seen in the early scientific classification of African and Caribbean religions as backwards or underdeveloped. Subsequently, the agents of Winti culture practiced their religion largely in very small groups and/or in secrecy. Officially, they turned their backs on Winti altogether. As a result, Winti religious practitioners withdrew, in response to social exclusion. This caused a disruption of communication channels, and a decrease in the transfer of information from one generation to the next.

Since the 1960's, growing national and cultural assertiveness has lead many Winti practitioners to search for collective interaction and public action. Thus, the heterogeneity of the Winti communities becomes apparent. Accordingly, the Surinamese/Creole population and their descendants living in the Netherlands must face discourses and challenges that are mainly rooted in colonial history, but are also reproduced in the Winti communities themselves.

Electronic communications media with its possibilities of access control provides a semi-public space, and displays a communicative compromise for many agents of Winti religion. Interactive radio shows achieve a similar effect through their use of the Sranatongo language. By elaborating upon current fields of discourse within Winti communities in the Netherlands, I will depict areas of conflict constructed by the struggle for acceptance, commercialization, and traditional secrecy. Thus, I will demonstrate the impact of collective past experience, as well as the principle flexibility of the Winti belief complex.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name, Vorname: Lamprecht, Anke

Geburtsdatum: 29.04.1974

Geburtsort: Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Studium

10/2005 – 02/2012
Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie
an der Universität Wien
Wahlfächer aus dem Studium der Musikwissenschaft

2010 und 2011
Feldforschungen in Paramaribo/Suriname sowie in
Den Haag, Amsterdam und Rotterdam/NL

03/2010 – 08/2011
Studienabschluss-Stipendium

10/2009 – 02/2010
Tutorin für die Pflichtvorlesung „Einführung zu
Kolonialismus, Rassismus und Ethnizität“
im Rahmen des KSA-Studiums, Universität Wien

09/1997 – 02/2000
Studium der Musiktherapie
an der Musikhochschule Wien

Schulbildung

1990 – 1995
Höhere Graphische Lehr- und Versuchsanstalt
(Fachrichtung Reproduktions- und Drucktechnik),
Abschluss mit Matura

1988 – 1990
HTL Spengergasse (EDV und Organisation)

1984 – 1988
Bundesrealgymnasium Erlgasse, 1120 Wien

Berufserfahrung

seit 10/2011	Medienbeobachtung und -auswertung (Print) bei Meta Communication International GmbH
07/2002 – 02/2010	Medienbeobachtung und -auswertung (HF/TV/Print) bei CLIP Mediaservice GmbH
03/2003 – 02/2005	selbständig tätig als gewerbliche Abfallberaterin, Öffentlichkeitsarbeit für MA48
04/2001 – 04/2002	Sekretärin und Kundenbetreuerin bei ImaGE Performing Arts Promotion (Orangerie Schönbrunn)
06/2000 – 10/2000	Publikumsbetreuung im Wiener Haus der Musik
zw. 1995 und 2000	Tätigkeiten in den Bereichen Büro, Kinder- und Jugendbetreuung, Komparserie (Burgtheater), Organisationsassistentin (Vienna Ballroom Orchestra)

Praktika

seit 09/2011	Online-Journalistin für M-Media
09/2008 – 08/2009	Wissenschaftliche Praktikantin in den Bereichen Recherche und Bibliothek am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
09/1995 – 02/1996	Freiwilliges Ökologisches Jahr bei BioMobil/OÖ

Sprachkenntnisse

Deutsch:	Muttersprache
Englisch:	sehr gut in Wort und Schrift
Niederländisch:	sehr gut in Wort und Schrift
Sranantongo:	Grundkenntnisse
Dänisch:	Grundkenntnisse