

De basya: de zwarte opzichter in Suriname

Vanuit de methodologische handboeken weten we dat elk historisch boek, elk geschiedkundig verhaal, ja zelfs een archiefstuk een interpretatie van de werkelijkheid is. In hoeverre zo'n tekst afwijkt van wat 'echt gebeurd' is, valt in het algemeen nauwelijks te achterhalen. Kennis is nooit een afspiegeling van de werkelijkheid.

14



Dr. W. Hoogbergen is antropoloog en als hoofddocent verbonden aan de faculteit der Sociale Wetenschappen van de Universiteit Utrecht.

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw bestrijden nog maar weinig wetenschappers dat historische en sociaal-wetenschappelijke kennis een constructie is, gebaseerd op empirisch materiaal dat (toevallig) voorhanden is en dat gekneed werd tot een verhaal in de maatschappelijke context waarbinnen een individuele wetenschapper werkte. Als de auteur heeft gewerkt op basis van de methodische richtlijnen in de handboeken en aangeeft hoe hij aan zijn data is gekomen en op welke wijze hij die bewerkt heeft, wordt hij als wetenschapper serieus genomen.

In deze bijdrage wil ik het hebben over de zwarte ('neger') opzichter op de Surinaamse plantages in de tijd van de slavernij: de *basya*¹. Een *basya* was een mannelijke slaaf, grotere plantages hadden er meer dan één. Doordat er in Suriname maar weinig vrije personen op plantages werkten, was de *basya* de persoon die de werktaken verdeelde. Tenzij hij een erg fanatieke blanke, vrije baas boven zich had, besliste hij welke taken de individuele slaven en slavinnen moesten vervullen. Hij deed dat in opdracht van de planter (de *granmasra*

Stel dat u zich niet kunt voorbereiden en u moet morgen een les geven over de Surinaamse slavernij en in de discussie met de leerlingen komt opeens de *basya* naar voren: welk beeld zal dan geschetst worden? Ik denk dat mijn klas niet veel op zou hebben met die *basya*. Door de slavenmeester speciaal belast met het toezicht op de slaven, is hij op het eerste gezicht toch min of meer een hielenlikker, misschien zelfs te vergelijken met een kampoudste in een concentratiekamp.

Een danspartij op plantage Rac-à-Rac

Historici baseren zich in hun schrijfsels vooral op andere historici en op in de archieven gevonden data. In beperkte mate maken zij gebruik van orale tradities (oral history, mondelinge overleveringen). Het gelukkige toeval wil dat over een gebeurtenis op de Surinaamse plantage Rac-à-Rac, waarbij de *basya* een belangrijke rol speelde, zowel in geschreven bronnen als in orale tradities gegevens te vinden zijn. Laten we eerst even naar de geschreven bronnen kijken.

Op 17 februari 1863 vroegen de administrateurs van plantage Rac-à-Rac dispensatie voor de betaling van hoofdgeld (een belasting per slaaf) voor 23 slaven die uit hun plantage op 24 september 1862 weggelopen waren.² Over het hoe en waarom van dat 'weggelopen', heb ik in de archieven niets kunnen vinden. De slaven kwamen in



Links: Voorstelling van een dansfeest uit P.J. Benoit, 'Voyage à Surinam' (1839).

Hierboven een detail van een kaart van Suriname met de verschillende plantages (+ 1750).

ieder geval voorlopig niet terug. Een jaar later blijkt dat zij asiel hadden gevonden in het kamp van Broos en Kaliko³, een groep van zo'n 150 Marrons⁴ die woonden in een moerasgebied ongeveer veertig kilometer ten zuidoosten van plantage Rac-à-Rac. De slavernij werd in Suriname op 1 juli 1863 afgeschaft, driekwart jaar later. Dat dit zou gebeuren, was in september 1862 al in de kolonie bekend, maar in hoeverre de slaven dat wisten, is mij niet duidelijk.

In de orale traditie van de afstammelingen van de Marrons van Broos en Kaliko zijn tot op de huidige dag verhalen bewaard gebleven over de gebeurtenissen op Rac-à-Rac, al wordt het jaartal 1862 daarin niet genoemd. Kern

van het verhaal is dat de slaven van Rac-à-Rac op een zaterdagavond een grote danspartij hadden georganiseerd en dat zij de volgende morgen allemaal verdwenen waren. Dat verhaal volgt verderop in dit artikel.

Het verhaal over die danspartij op Rac-à-Rac is al oud. Het is in 1871 opgetekend, een jaar of tien na het voorval, en te vinden bij de Surinaamse auteur Zeegelara in zijn werk *Suriname en de opheffing der slavernij in 1863*. Zeegelara schreef dat de danspartij startte na het werk om acht uur 's avonds. Er was geen enkel teken dat de slaven van plan waren weg te lopen. Het drummen en de daarbij gezongen liederen maakten op de directeur een uitermate goede indruk.

Hij keek toe en constateerde dat de slaven zich uitstekend vermaakten. De man ging naar bed en sliep voortreffelijk. Groot was dan ook zijn verbazing toen hij de volgende morgen ontdekte dat alle slaven op een enkele zieke na, verdwenen waren. Pas toen realiseerde hij zich dat hij blijkbaar getuige was geweest van het afscheidsfeestje van die slaven.

Zeegelaar geeft niet aan waar hij dit verhaal vandaan heeft. Het zal van horen-zeggen zijn. Het begin van alle orale tradities.

In 1926 registreerde een hernhutter⁵ zendeling, Siegfried Beck, een analogoos verhaal. Ook Broeder Beck vertelt niet hoe hij aan zijn verhaal komt. Waarschijnlijk hebben we hier te maken met de optekening van een orale traditie, want Beck stond in contact met de nazaten van de Marrons van Broos en Kaliko.

De volgende zin uit Beck is van belang: *'Stel u voor, hoe de directeur Van der Ham den volgende morgen ontstelde, toen hij alleen enkele oude, gebrekkige slaven op de plantage vond en vernam, dat mannen, vrouwen en kinderen onder aanvoering van basya Klaas (niet-cursief van mij) naar het bosch waren gevlucht en wel naar het kamp van Broos, den meest beruchten leider der wegloopers'.*

Beck vertelt ons ook hoe het verder ging met de weggelopen slaven van Rac-à-Rac. Twee maanden na de Emancipatie trok de hernhutter zendeling Dexler langs plantages. Hij kwam toen in contact met de directeur van plantage Rac-à-Rac die basya Klaas bij zich had. Uit het verhaal van de basya werd duidelijk dat hij en de andere slaven van Rac-à-Rac al een jaar bij de Marrons van Broos woonden. Hij was naar de plantage teruggekeerd om namens de slaven met de directeur te overleggen over hun terugkomst, nu de slavernij was afgelopen. De groep van Broos wilde de status van vrije negers hebben. Zij zouden dat enige tijd later krijgen.

Als we, op grond van wat Zeegelaar en met name Beck hebben opgetekend, een uitspraak willen doen over de positie van de basya bij de massale desertie van de slaven van Rac-à-Rac, dan moeten we concluderen dat hij bij deze desertie de aanvoerder van de slaven was. Na afschaffing van de slavernij zou hij opnieuw de spreekbuis van de slaven zijn bij de onderhandelingen over

een terugkeer naar de plantage. De basya was bij de slaven van Rac-à-Rac, zo lijkt het, in de eerste plaats hun vertouwensman en niet het verlengstuk (van de wil) van de planter.

De nazaten van de Marrons van Broos en Kaliko hebben in hun orale traditie verhalen bewaard over het voorval op Rac-à-Rac. Het verhaal, zoals dat 140 jaar later wordt verteld, plaatst de gebeurtenis ergens in de slaventijd; meer datering is er eigenlijk niet. De focus van het verhaal ligt op de danspartij, wat de slaven zongen en de hulp die voorouders en geesten leverden bij deze massale vlucht. *'Op een zaterdagavond hielden de negers een winti-prei.⁶ Zij hadden zich voorbereid om weg te lopen. De afspraak was: we gaan ervandoor tussen drie en vier uur. Zij sloegen vreselijk hard op de drums en dansten zij als nooit tevoren. Toen alles gereed was, zongen zij het volgende lied.*

*Granmasra kunet-iii,
Granmisi kunet-ooo,
Bika tamara te yu no si mi moro miauw.
Mi koti,
Odi di masra!
Mi wai,
Odi di masra!
Granmasra kunet-iii, granmisi kunet-ooo,
Bika tamara te yu no si mi moro miauw.'*⁷

De vertaling luidt als volgt:
*Grootmeester, goede nacht.
Vrouw van de grootmeester, goede nacht
want morgen zullen jullie mij niet meer zien, miauw.
Ik heb het riet gesneden.
Gegroet meester!
Ik heb de grond gewied.
Gegroet meester!
Grootmeester, goedenacht, vrouw van de grootmeester, goede nacht,
want morgen zullen jullie mij niet meer zien, miauw.*

De orale traditie

Ik heb het verhaal over de vlucht van plantage Rac-à-Rac twee keer opgetekend. Beide keren in Paramaribo, Suriname. De eerste keer was op 16 maart 1981. Mijn informant was toen Edwin Landveld. De familie Landveld heeft zijn roots in het Marronkamp van Broos en Kaliko. De tweede keer was dertien jaar later, op 17 november 1994. Toen was mijn informant Edwins neef, Johan Landveld.

Beide versies wijken van elkaar af.

Edwin Landveld liet de tussenregels van 'ik heb het riet gesneden ... tot ... ik heb de grond gewied' weg. Maar wat belangrijker is: in plaats van 'grootmeester goede nacht' zong hij 'basya goede nacht'.

Wat betekent dat?

We hebben eerder gezien (Zeegelaar en Beck) dat de basya de aanvoerder van de slaven was onder wiens leiding zij allen vluchten. Waarom dan afscheid van hem genomen? Omdat, zouden we kunnen opmerken, in de versie van Edwin de huidige populaire visie op de positie van een basya doorklinkt: de basya als verlengstuk van de almacht van de slavenmeester. In Edwins lied nemen de slaven afscheid van de man die volgens de oudere bronnen de aanvoerder van de weglopers was en waarvan dus helemaal geen afscheid genomen hoefde te worden.

Ook in Johan Landvelds versie van de gebeurtenissen is de basya trouwens gedegradeerd van leider van de slaven tot het wat sullige verlengstuk van de blanke eigenaar. Over de basya van Rac-à-Rac zegt Johan Landveld onder andere het volgende:

'De basya's die de negers in de gaten moesten houden, waren in slaap gevallen. Zij die niet uit zichzelf in slaap vielen, dommelden ook weg omdat de negers de geesten opwekten om hen in slaap te doen vallen.'
'De meester vroeg aan zijn basya: "Wat zingen die negers?" De basya wist het ook niet. Hij verstond alleen maar 'kune-ti' (goedenacht). Daarom zei hij maar: 'Ze zingen, masra, goedenacht en slaapt u lekker.'

Johan Landveld doet hier voorkomen alsof de basya – net als de directeur van de plantage – het Sranantongo, de slaventaal, niet verstond. Aangezien basya's voortkwamen uit de belangrijkste slavenfamilies en in de negentiende eeuw vrijwel zeker in Suriname geboren waren, is dit historisch een vreemde veronderstelling.

'De volgende morgen, toen de blanken opstonden, was het land koud. Er was niemand meer. De masra zei: "Basya, ik zie niemand in het dorp." De basya antwoordde: "Ik keek ook, masra. Ik weet niet wat er gebeurd is, masra. Hoe gaan we doen? Alle negers zijn weg. Wat moeten we doen, masra?" De directeur en zijn basya zijn toen overal gaan kijken. Meer dan honderd mensen waren weg. Er was niets meer van hen te zien. Zelfs

geen voetsporen, die zou je toch gezien moeten hebben. Alle spullen hadden de negers meegenomen.'

Dit fragment spreekt voor zichzelf. De *basya* is hier de onnozele helper van *masra*, de blanke eigenaar geworden. In de orale traditie hebben de slaven hem eenzaam achtergelaten, terwijl de contemporaine bronnen erop wijzen dat hij, waarschijnlijk als aanvoerder van de slaven, naar de Marrons van Broos en Kaliko getrokken was.

Een discussie over de *basya*

Antropologen – en ik ben er zelf een – zijn dol op orale tradities. Het zijn vaak prachtige verhalen met een grote literaire draagkracht, zoals de verhalen rondom de gebeurtenissen op Rac-à-Rac weer eens aantonen. Historici hebben in het algemeen meer op met archiefgegevens en baseren daar hun artikelen en boeken op. Het voordeel van historische reconstructies na raadpleging van archieven is, dat we ons gelijk kunnen bewijzen door naar die archiefstukken te wijzen. Het grote nadeel is dat het overgrote deel van de geschiedenis niet in archieven gedocumenteerd is. Orale tradities zijn dan een aanvullend kennisdomein. Zij zijn natuurlijk nooit zo 'betrouwbaar' als archiefgegevens, maar moeten we werkelijk precies weten, aldus Ranke, 'wie es wirklich gewesen'?

Het belang van orale tradities is echter, dat zij de visie blootleggen die bevolkingsgroepen op episoden van de geschiedenis hebben.

Aan het begin van het artikel heb ik u gevraagd een oordeel te vellen over de *basya*. Krijgt hij een rode kaart en moet hij met het schaamrood op de wangen het toernooi der roemrijke historische figuren verlaten? Stel dat ik Edwins versie van het mooie afscheidslied had gepubliceerd: 'Basya, kunet-iii, Basya kunet-ooo, bika tamara te yu no si mi moro miauw', had u dan gezegd: hoe kan dat nou?

Ik zelf heb die merkwaardige eerste regel jarenlang niet opgemerkt, omdat Edwin en ik blijkbaar vanuit hetzelfde ideologische kader werkten: die *basya's*, daarmee was wat mis. Hoewel de doorgevers van orale tradities hun uiterste best doen een verhaal zo authentiek mogelijk over te dragen, sluipen de ideologische opvattingen die wij over het verleden hebben ongemerkt naar binnen.

*Jacht op weggelopen slaven.
Tekening van
J.G. Stedman
+ 1775 uit zijn
'Reize naar
Surinam'.*



In de slaventijd werd blijkbaar heel wat positiever over een *basya* gedacht dan tegenwoordig. Een aanwijzing daarvoor vinden we ook in het bestaan van de functie van *basya* bij de Surinaamse Marrons. Deze nazaten van gevluchte slaven hebben de benaming *basya* van de plantages meegenomen naar hun dorpen. Daar werd en is de *basya* nog steeds een gewaardeerde functie: die van helper van de dorpskapitein en spreekbuis van een bepaalde familie. Als het een verachtelijk figuur geweest was, zouden deze bestrijders van de slavernij, hun hoofdlieden zo'n titel hebben meegegeven?

Uit de door mij geraadpleegde archieven blijkt dat de *basya* niet simpelweg beschouwd kan worden als het willoze verlengstuk van de macht van de planter. In de archieven komt veeleer het beeld naar voren van een man die tussen de slaven en de machthebbers in stond. Een planter of directeur kon niet zomaar *basya's* aannemen en ontslaan. Zij waren er gewoon. Het waren de natuurlijke leiders van de slavenpopulatie, wijze ouderen, in de negentiende eeuw vrijwel altijd Creolen (= in Suriname, dus niet in Afrika, geboren). Zonder zijn medewerking kon een planter of directeur weinig uitrichten. De *basya* was de leider van de slavenmacht en als de plantage groot was en er daardoor meer grote families woon-

den, dan waren er meer *basya's*. Zij deelden de taken uit, beslisten wie moest wieden, kappen of achter de suikermolens staan. Of iemand te ziek was om te werken, was ter beoordeling van de *basya*.

Kunnen deze taken allemaal nog beschouwd worden in het verlengstuk van de slavenmacht te liggen, het is duidelijk dat de *basya's* ook beslisten over coöperatie of verzet. Verscheidene slavenopstanden zijn door de *basya* geleid. Slaven die de plantage hadden verlaten, bleven vaak met hem in contact. Heel vaak berichtten zij voor hem werkzaamheden: vlochten matten, joe-gen op wild en vingen vis.

Een fraaie illustratie van de positie die *basya's* innamen, is te vinden in de archiefstukken over rechtszaken tegen slaven in 1774.⁸ Het betreft hier een rechtszaak tegen Kupido Abo, een Boni-Marron.⁹ Na diverse folteringingen bekende Kupido Abo dat hij met Boni en vier andere Marrons op spionagetocht geweest was in het Cottica-gebied. Zij hadden de plantages La Paix, Groot Marseille, Mocha, Vriensburg, De Eendragt en Brouwershaven bezocht en daar met slaven en *basya's* de gang van zaken in de kolonie besproken. (In deze periode voerden de Boni's een verbitterde guerrilla tegen de planters.) Op La Paix overlegde Boni in het huis van de *basya* met

S. Beck, 'De wegloopers van Rac à Rac. Een stuk koloniale en zendings-geschiedenis van de 19e eeuw', *Berichten uit de Heidenwereld* (Zeist 1926) 3-13.

J. Hoeree, W. Hoogbergen, 'Oral History and Archival Data Combined: the Removal of the Saramakan Granman Kofi Bosuman as an Epistemological Problem' in: *Communication and Cognition* 17, 2-3 (Gent 1984) 245-289.

W. Hoogbergen, *De Boni-oorlogen, 1757-1860; Marronage en guerilla in Oost-Suriname* (Bronnen voor de studie van Bosnegersamenlevingen, deel 11: Utrecht 1985).

W. Hoogbergen, 'De Bosnegers zijn gekomen!' *Slavernij en rebellie in Suriname* (Amsterdam 1992).

W. Hoogbergen, *Het kamp van Broos en Kaliko. De geschiedenis van een Afro-Surinaamse familie* (Amsterdam 1996).

W. Hoogbergen, A. de Ruijter, 'Comparative Dimensions in Social and Cultural Anthropology: Conflicting Views, Comparing Sources – Examples from Surinam', in: *Caribnet; Journal of the Caribbean Studies International Network* 2 (Londen, Amsterdam 1999) 75-105.

R. Price, *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas* (New York 1973).

H.G. Steinberg, *Ons Suriname. De zending der Evangelische Broedergemeente in Nederlandsch Guyana* ('s-Gravenhage 1933)

J.F. Zeegelaar, *Suriname en de opheffing der slavernij in 1863* (Amsterdam 1871).

hem en andere belangrijke slaven. Zij kregen informatie over de sterkte van de militairen op de nabijgelegen post en over de hoeveelheid kruit en geweren die op de plantage aanwezig was. Op een andere plantage brachten zij een bezoek aan *basya* Kwaw. Zij bespraken daar onder andere of zij die plantage zouden overvallen en wat dan de houding van de slaven zou zijn (zich verweren of meewerken).

Afsluiting

Ik heb met deze *case-study* over de danspartij op Rac-à-Rac proberen duidelijk te maken hoe ideologie op slinkse wijze bronnen beïnvloedt. Het combineren van archiefgegevens met orale tradities geeft vaak heel sprankelende informatie. Toch moeten beide bronnen niet te gemakzuchtig onkritisch alleen maar als aanvulling op elkaar gebruikt worden. Reconstructies uit het archief en verhalen uit de orale traditie komen bij kritische beschouwing nauwelijks overeen. In het voorbeeld van de danspartij op Rac-à-Rac kan natuurlijk geconcludeerd worden, dat we hier twee elkaar aanvullende versies hebben van een bepaalde gebeurtenis, maar dat is een veel te gemakkelijke conclusie. Het echt systematisch naast elkaar leggen van beide versies – die veel langer zijn dan ik in dit bestek kon weer-geven – maakt duidelijk dat er meer verschillen zijn, dan overeenkomsten. Overigens zijn niet de overeenkomsten, maar de verschillen interessant en ik heb – hoop ik – duidelijk gemaakt dat een verklaring voor die verschillen methodologisch van belang is. Door confrontatie van verschillende bronnen kunnen we de werking van ideologie laten zien. In deze *case-study* ontdekten we die in de orale traditie, maar ook de kleuring van archiefstukken wordt in die confrontatie vaak aantoonbaar.¹⁰

Laten we dit artikel afsluiten met een ruggensteuntje voor docenten die inderdaad in hun les over de Surinaamse slavernij met hun leerlingen in discussie raken over de *basya*. Ten tijde van de slavernij was de *basya* een persoon van vlees en bloed, door sommige slaven bemind door anderen gehaat. Het beeld dat iemand van een *basya* had, was ontstaan door persoonlijke inkleuring. Zo'n anderhalve eeuw later denken we als we over slavernij spreken niet meer in personen, maar in instituties. Een *basya* had een functie: de controle over de slavenmacht. De slavernij was een fout systeem, iemand die binnen zo'n systeem een controle-functie uitoefende, was fout.

Noten

- 1 Basya is Sranantongo (Surinaams Creools), spreek het uit als 'basja'. Oudere benamingen zijn 'bastiaan' of 'neger officier'.
- 2 Plantages waren grote landbouwbedrijven, waarvan de boekhouding meestal was uitbesteed aan een 'administrateur' die in Paramaribo zijn kantoor hield.
- 3 Broos was de hoofdman van een groep

'weggelopen' slaven; Kaliko was zijn jongere broer. Rond 1860 omvatte de groep zo'n 200 personen, waarvan velen – waaronder Broos en Kaliko – niet op een plantage, maar in het oerwoud waren geboren. Zie voor hun geschiedenis: Hoogbergen 1996.

- 4 Marron is tegenwoordig de meest gebruikte benaming voor 'weggelopen' c.q. gevluchte slaven en hun afstammelingen. Het oude Surinaamse woord – door sommigen ver-guisd, door anderen verheerlijkt – voor deze groeperingen, was Bosnegers. Het woord Marron heeft waarschijnlijk een Indiaanse oorsprong. In 1530 werd het in Spaanse koloniale documenten gebruikt voor weggevluchte Indianen (*yndios cimarrones*), in 1544 voor gevluchte slaven (*negros cimarrones*). Het woord raakte tevens in gebruik voor weggelopen en verwilderd vee. Het proces van 'weglopen' noemt men meestal marronage. Price (1973: 1-33) biedt een goede inleiding in het verschijnsel marronage in Plantage-Amerika.
- 5 De hernhutters, genoemd naar het dorpje Herrnhut in Saksen, waren volgelingen van de Tsjechische (Moravische) hervormer Johannes Hus. Zij vormden sinds 1722 een 'Evangelische Brüdergemeine' bestaande uit zo'n driehonderd personen op het landgoed te Zeist van de graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, de belangrijkste theoloog van de *Gemeine*. In 1735 arriveerden de eerste Moravische Broeders in Suriname, maar aanvankelijk werden zij verre gehouden van de slavenbevolking. Pas na 1823 begon het zendingswerk onder de slaven. In 1835 predikten de Broeders op elf plantages, tien jaar later op 102 en bij de afschaffing van de slavernij op 190 van de ongeveer 220 in Suriname aanwezige plantages. Het aantal gedoopte of kandidaat-gedoopte slaven groeide tot 27.490 in 1863, hetgeen bijna 70% van de slavenpopulatie was (Steinberg 1933: 133-5).
- 6 Een winti prei is een danspartij waarbij religieuze ritmes geslagen worden, opdat voorouders en geesten komen meedansen.
- 7 Opgetekend bij Johan Landveld, 17 november 1994.
- 8 ARA-Oud-Archief Suriname/Raad van Politie (code: 1.05.10.02), inventarisnummer 825, folio 10, Criminele Procedures 1774.
- 9 De Boni's zijn Marrons, voortgekomen uit weggelopen slaven van het Cotticagebied. In de periode's 1768-1777 en 1789-1793 voerden zij een guerrilla-oorlog tegen de kolonie Suriname (zie Hoogbergen 1985 of 1992).
- 10 Voor wie verder in deze materie geïnteresseerd is, verwijs ik naar Hoeree & Hoogbergen 1993, Hoogbergen 1995 en Hoogbergen & De Ruijter 1999.