Niderlandystyka Interdyscyplinarnie

Vol. 1(1) 2016

Uniwersytet Wrocławski

Katedra Filologii Niderlandzkiej,

Uniwersytet Wrocławski

Niderlandystyka Interdyscyplinarnie

Vol. 1(1) 2016

Wrocław 2016

Spis treści

1. Słowo wstępne.....6

2. EWA KRUK

Een aantal opmerkingen over de niet-literaire aspecten van een literair werk. Feministisch-postkoloniale analyse van *Droomhuid* van de Surinaamse schrijfster Joanna Werners.....7

3. MATEUSZ OSTOJSKI

Siliva the Zulu en African Jim als beginpunten van de zwarte cinema in Zuid-Afrika.....32

4. PRZEMYSŁAW CZARNECKI

Geneza i formy islandzkiego puryzmu językowego.....41

5. ŁUKASZ SOMMER

Mały język w pozycji hegemona: Etnolekty fińskie i estońskie we wzajemnym przekładzie.....53

6. ŁUKASZ KOZAK

Uniwersyteckie perspektywy małych filologii. Casus Uniwersytetu Amsterdamskiego i jego polityki oszczędności.....69

7. 'I wondered what they thought of Wrocław, of their youth in Breslau…' – Interview with the Belgian writer Joseph Pearce.....81

Een aantal opmerkingen over de niet-literaire aspecten van een literair werk. Feministisch-postkoloniale analyse van *Droomhuid* van de Surinaamse schrijfster Joanna Werners

Ewa Kruk

Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Abstract

The aim of the article is the analysis of the book of Surinamese writer Joanna Werners Droomhuid that is considered the first lesbian-feminist novel in the Surinamese literature. These considerations are placed in the context of feminist and postcolonial theories. Taking into account the socio-cultural phenomena it describes and the reception of the book, it has been proven in this article that the importance of the novel Droomhuid and its impact on certain communities is evident from its non-literary values.

Keywords: Surinamese Literature, Feminism, Black Feminism, Lesbian Feminism, Feminist Literary Criticism, Postcolonialism, Mimicry, Creolization, Hybridization „Third World Woman", Anthropology of Literature

Inleiding

De door de Uitgeverij Furie in 1987 uitgegeven roman *Droomhuid* van de Surinaamse schrijfster Joanna Werners wordt beschreven als "de eerste lesbisch-feministische roman in de Surinaamse letteren[1]". Met dit boek maakte Joanna Werners een opvallend literair debuut.

Haar oeuvre bestaat tot nu toe (2015) uit vijf romans. Naast de debuutroman zijn ook gepubliceerd: *Zuigend moeras* (1990), *Vriendinnenvrouwen* (1994), *Amba, vrouw van het Surinaamse erf* (1996), *Schaamteloze warmte* (2002)[2] en één dichtbundel *Sluimerende schaduwen* (2007)[3]. De thema's die in haar werk duidelijk naar voren komen, zijn het zwart zijn, de situatie van vrouwen en het lesbianisme[4]. Werners beschrijft de psychologische en sociale aspecten daarvan.

Droomhuid bestaat uit vier delen. Het verhaal speelt zich af rondom de hoofdpersonage Joanna. Ze woont in Den Haag en werkt as tennisspeelster en lerares lichamelijke opvoeding. Joanna wordt verliefd op Ilundi. Dit is de eerste keer dat ze verliefd is op een zwarte, Surinaamse vrouw – haar twee vorige vriendinnen waren blank. Joanna is geboren in een vrij welgestelde familie (de vader heeft het gezin voor een andere vrouw verlaten) en heeft haar kindertijd in Suriname doorgebracht. Joanna is alvroeg zeker van haar voorkeur voor vrouwen. Op de middelbare school begint ze een relatie met haar lerares – de oudere en blanke Dewi. Op achttienjarige leeftijd gaat zij naar Nederland om te studeren. Na het afstuderen keert Joanna naar Suriname terug. Ze begint een baan als lerares. Een sterke band voelend met andere Surinaamse vrouwen, zoekt ze naar een dieper contact met hen. Bij het Vrouwencabaret ontmoet ze Anja – de blanke moeder van twee jongens die nog steeds met haar echtgenoot woont. Ze beginnen een relatie hoewel Joanna niet van Anja houdt. In deze tijd is Suriname in crisis. De vrouwen nemen de beslissing om naar Nederland te verhuizen.

---

[1] http://www.koenkamphuijs.nl/sranantongo/sranawat.html. Geraadpleegd op 20 augustus 2015.

[2] Van Kempen, M. (2003). *Een geschiedenis van de Surinaamse literatuur* (2). Breda: De Geus, p. 1124-1126.

[3] Mirck, H. (2009). *Krakatau. Tijdschrift tegen alles omdat niets beter is.* Geraadpleegd op 18 september 2015, van https://krakatauonline.wordpress.com/tag/recensie/.

[4] Men kan ook beweren dat Astrid Roemer met haar boek *Over de gekte van een vrouw* (1982) de eerste was die in de Surinaamse literatuur dergelijke thema's als het "zwarte vrouw zijn" en het lesbisch zijn ter tafel brengt. Echter, Werners exploiteert vooral het lesbianisme veel intensiever dan Roemer. Voor Roemer's hoofdpersonage Noenka wordt het hooguit een van de mogelijke seksuele keuzes en geen sterk bepaalde seksuele identiteit. De door haar beschreven uitsluitingsmechanismen worden dus minder betrouwbaar weergegeven.

Door de problemen met Anja's zonen wordt de emotionele band tussen de vrouwen losser. Joanna ontdekt dat Anja vreemd gaat. Ook Joanna heeft een affaire met een andere vrouw. Ze beslissen om afscheid te nemen. Enige tijd later organiseert Joanna een feestje voor vrienden waarbij zij en Ilundi dichter bij elkaar komen. Joanna voelt een sterke band met Ilundi. Zij hebben dezelfde wortels en culturele bagage.

De twee belangrijkste theoretische referentiepunten bij de interpretatie van *Droomhuid* zullen in dit artikel feminisme en postkolonialisme zijn wat in dit geval wordt geïnspireerd door de binnen antropologie van de literatuur ontwikkelde reflectie. In de antropologische benadering wordt aandacht besteed aan de brede culturele context van het literaire werk. Door deze onderzoeksaanpak wordt het literaire discours met nieuwe contexten aangevuld. De belangrijkste aanname is dat literatuur de weerspiegeling is van culturele categorieën en processen die geldend zijn binnen een bepaalde culturele context. Volgens Ryszard Nycz heeft de antropologie van de literatuur een verklarende dimensie en wordt er gericht op het beschrijven van transgressieve neigingen van literatuur waar de macht om ongewone betekenissen te creëren en nieuwe mogelijkheden te verkennen wordt benadrukt[5].

Het doel van dit artikel is om de niet-literaire waarden en aspecten van het literaire werk aan te duiden die uit de antropologische analyse van *Droomhuid* blijkt. De socio-culturele impact van een literair werk hoeft niet met de literaire dimensie verbonden te zijn en de voor de receptie van een werk beslissende factoren kunnen verschillend binnen bepaalde sociale groepen zijn.

Droomhuid. Een feministische analyse

Droomhuid van Joanna Werners kan zonder een enkele twijfel worden gerekend tot de feministische literatuur. Dit komt niet alleen door de aanwijzing van de uitgever ("de eerste lesbisch-feministische roman in de Surinaamse letteren") maar vooral ook door de inhoud van het boek en de daarin besproken motieven. Daarom moet *Droomhuid* worden

[5] Nycz, R. (2007). Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia. *Teksty Drugie* (6), p. 36.

geanalyseerd in de context van feministische reflectie en feministische literatuurkritiek in het bijzonder.

In grote lijnen kan gezegd worden dat de feministische literatuurkritiek (vooral de Anglo-Amerikaanse variant) gericht is op ontdekking en beschrijving van het culturele, sociale en politieke productiemechanisme van genderverschil met de daarbij behorende waardering. De oorsprong van de stroming gaat terug tot de jaren 60 van de 20ste eeuw en de tweede feministische golf toen er geen ruimte was voor de scheiding van het openbare (politieke) en privéleven[6]. De literatuur die toen door vrouwen werd geschreven en gelezen, ondermijnde de methoden en instrumenten van de academische literatuurwetenschap en maakte deel uit van de strijd tegen het patriarchaat[7]. De lectuurcanons werden toen opnieuw grondig bestudeerd met de bedoeling om mogelijke uitingen van seksisme en misogynie uit te zoeken en in een nieuw licht te zetten. In deze context blijkt het boek van Kate Milett *Sexual Politics* (1970) het meest invloedrijk te zijn. De schrijfster analyseert daar het oeuvre van mannelijke schrijvers D. H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer en Jean Genet door het prisma van de categorie van sexual politics die als een set van methoden en praktijken voor het behoud van de sociale en culturele ongelijke verhoudingen tussen beide genders wordt begrepen. Dit soort reflectie komt ook in *Droomhuid* voor. De hoofdpersonage is bewust van de oneerlijke machtsverhouding tussen de genders en het sociale discours dat op het behoud van de ondergeschikte positie van vrouwen is gericht. Milett beweert dat dit schema historisch ononderbroken en universeel is[8].

Het belangrijkste onderzoeksinstrument was in dit kader een kritische blik op al klassiek geworden teksten waaraan de onmiskenbare waarde wordt toegekend en waarin vrouwen stereotypisch vertegenwoordigd worden. De sociale en culturele positie van vrouwen wordt ook door de hoofdpersonage Joanna geanalyseerd. In *Droomhuid* wordt haar mening op volgende manier geuit:

---

[6] Voor meer informaties zie: Collins, G. (2009). *When Everything Changed: The Amazing Journey of American Women from 1960 to the Present*. New York: Little, Brown and Company.

[7] Jaxa-Rożen, H. (2006). *Feministyczna krytyka literacka. Krótkie wprowadzenie.* Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, p. 26.

[8] Milett, K. (1970). *Sexual Politics.* Urbana; Chicago: University of Illinois Press, p. 23-58.

> Zonder te aarzelen vertelde ik haar dat ik tegen mijn moeder had gezegd dat als ik ooit zou trouwen, ik met een vrouw zou trouwen, omdat het enige wat mannen werkelijk te bieden hebben zorgen, zaad en de concurrentiestrijd met de buitenvrouw zijn. Vrouwen bestaan bij de gratie van mannen[9].

Grote invloed op de vrouwenliteratuur hadden ook de veranderingen binnen de feministische beweging eind jaren 70. Wat er toen is gebeurd kunnen we een radicalisering noemen. Het verschil tussen mannen en vrouwen werd extreem benadrukt. Tegelijkertijd negeerden vrouwelijke activisten de interne diversiteit binnen de beweging zelf. Toen hadden de vrouwen uit bepaalde sociale en culturele lagen met uitsluitingen te maken. Vooral zwarte en homoseksuele feministen werden door hun blanke "zusters" gediscrimineerd. Naast deze kwesties wordt ook in *Droomhuid* duidelijk verwezen. De hoofdpersonage Joanna is een zwarte vrouw van Afro-Surinaamse afkomst die afwisselend in Nederland en in Suriname woont. Haar opinie over de positie van zwarte vrouw binnen de blanke maatschappij komt met de ondervermelde mening overeen:

> Witte vrouwen zijn nauwelijks bekend met het verschijnsel dat zich voordoet bij derde-wereldvrouwen die niet over voldoende middelen beschikken en voor wie de touwladder naar geestelijke ontplooiing is doorgesneden en die zich om die reden vastklampen aan de kredietwaardigheid van een nieuwe vriend[10].

In de context van de hier besproken roman is zwarte feministische literatuurkritiek noemenswaardig die in de late jaren 60 en 70 in de Verenigde Staten is ontstaan. De zwarte vrouwelijke literaire critici werden aan de ene kant ondersteund door blanke activisten die bij de feministische beweging betrokken waren en aan de andere kant door zwarte mannen uit *Black Power* en *Black Arts*[11] bewegingen. De zwarte literaire onderzoeksters waren grotendeels bezig met de problemen die ook voor blanke "zusters" van belang waren, namelijk probeerden ze de literaire traditie van vrouwen van Afrikaanse afkomst te reconstrueren (in de geest van ginokritiek) en haar continuïteit te bewijzen. De geschiedenis van de zwarte vrouwenstrijd om

---

[9] Werners, J. (1987). p. 49.

[10] Werners, J. (1987). p. 13.

[11] *The Black Arts Movement* was de groep van politiek gemotiveerde zwarte dichters, kunstenaars, theatermakers, musici en schrijvers die uit *Black Power Movement* is afgeleid. De dichter Imamu Amiri Baraka wordt beschouwd als de leider van *Black Arts Movement* (1965–1975); voor meer informaties zie: Thomas Aiello (2008) "Black Arts Movement". In Paul Finkelman (red.), *Encyclopedia of African American History, 1896 to the Present: From the Age of Segregation to the Twenty-first Century*, New York: Oxford University Press.

burgerrechten te verkrijgen was ook van belang[12]. De laatste ontwikkelingsfase van de zwarte feministische literatuurkritiek wordt gekenmerkt door het analyseren van de relatie tussen "ras", klas en gender. Toen manifesteerden mensen hun antiracisme hardop. De hoofdpersonage uit in het gesprek met een man op de tennisbaan duidelijk haar verzet tegen discriminatie:

> Er komt een man naar mij toe en hij kijkt me aan alsof hij voor het eerst een zwarte ziet.
> Ik zeg:
> 'Verbaasd of geshockeerd?'
> 'Uit welk land kom je?'
> 'Uit welk land kom jij?'
> 'Ik vraag het vanwege je sproeten. Eh…er zijn maar weinig kleurlingen die tennissen.'
> 'Ben je erop afgestudeerd? Of verveel je je? Heb jij misschien je partij verloren? By the way, ik ben geen kleurling, ik ben een negerin.'
> 'Jullie zijn altijd zo gauw op je teentjes getrapt.'
> Ik reageer niet met woorden, maar ik strek mijn bruine benen in de hoop dat hij erover struikelt. Ik laat mij niet negeren[13].

De hoofdpersonage beschrijft haar eigen sociale positie als het resultaat van de werking van verschillende en marginaliserende factoren zoals bovengenoemde gender en "ras" maar ook afkomst en seksuele geaardheid. De door haar beschrevene uitsluitingsmechanismen betreffen het overgrote deel van de mensheid hoewel het niet altijd zodanig intensief gebeurt zoals in het geval van Joanna wie herhaaldelijk gediscrimineerd is. Haar emancipatorische wens is dus breder en men kan zeggen dat het hier over het streven naar algemeen geluk gaat zoals bell hooks het feminisme definieert[14].

Deze analytische aanpak wordt vaak door zwarte feminististische schrijfsters en onderzoeksters gebruikt bij het beschrijven van uitsluitingsmechanismen die door blanken zijn gebruikt om zwarte mannen en vrouwen ondergeschikt te maken (op het gebied van economie, psychologie en cultuur). De schrijfsters en onderzoeksters beweren dus dat het doel hier is/was om de zwarten als een collectieve entiteit "uit het gemene bewustzijn uit te

---

[12] Kłosińska, K. (2010). *Feministyczna krytyka literacka.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, p. 587.
[13] Werners, J. (1987). p. 27.
[14] bell hooks (2013). *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, p. 49-67.

sluiten[15]". De zwarte feministen hadden toen veel bezwaren tegen de politiek van hun "blanke zusters" vooral vanwege het gebrek aan solidariteit. Opzettelijk ignoreerden ze alle aspecten van het vrouwelijke leven die niet blanke vrouwen betroffen en sloten ze de werken van zwarte schrijfsters uit de canon. Verwijzend naar deze ideeën pleit Joanna Werners in *Droomhuid* voor het zich identificeren met eigen zwarte cultuur. Ze beschrijft het op deze manier:

> We zijn massaal naar manifestatie gekomen om van gedachten te wisselen over de positie van de zwarte vrouw in de Nederlandse samenleving. Nooit eerder ben ik samen geweest met zoveel zwarte vrouwen die spontaan losbarsten over de weerstand waarop zij stuiten wanneer zij enthousiast aan hun echtgenoten proberen duidelijk te maken hoe belangrijk het is om de kracht in te ademen van zwarte zusters[16].

Het culturele imperialisme werd op dubbele manier gerealiseerd: de Afro-Amerikaanse (hier Afro-Surinaamse) schrijvende vrouwen waren "onzichtbaar", aan de ene kant voor de blanke vrouwelijke literaire critici en aan de andere kant voor mannen, zowel blank als zwart. Hun specifieke socio-culturele positie is dus het resultaat van het kruisen van raciale en patriarchale kwesties. Zwarte critica's waren van mening dat de uitzonderlijke levensomstandigheden van zwarte schrijfsters worden weerspiegeld in de door hun gecreëerde literatuur, een verslag waren van hun ervaringen[17]. Verrassend en de moeite waard om te benadrukken is het feit dat blanke schrijfsters in deze situatie dezelfde soort uitsluiting hanteerden zoals deze die ze vroeger zelf bestreden. De andere conclusie uit deze overwegingen is dat de interpretatie- en onderzoeksinstrumenten die door blanke critica's zijn ontwikkeld niet van toepassing zijn op het werk van zwarte schrijfsters. Elke analyse moet dus contextueel zijn.

Het andere "vruchtbare" analytische perspectief wordt in de context van *Droomhuid* ook lesbische literaire kritiek. De voornaamste reden voor de oprichting van lesbische literaire kritiek was een kritische blik op de heteroseksistische en homofobische veronderstellingen waarop de literatuur gevestigd zou zijn. Het essay van Bonnie Zimmerman onder de titel *What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Literary Criticism* (1981) was een

---

[15] „(…) Poddana została takiemu samemu wykluczeniu ze zbiorowej świadomości". Echter, deze uitdrukking wordt door Krystyna Kłosińska in een andere context gebruikt (Kłosińska, K. (2010). p. 588).
[16] Werners, J. (1987). p. 9.
[17] Kłosińska, K. (2010). p. 589.

poging om de teksten van lesbische schrijfsters die uit de literaire canon zijn uitgesloten te herinterpreteren en de oprichting van "een lesbisch perspectief" in literaire kritiek te onderzoeken[18]. Het meest dringend was de kwestie "wat het voor een vrouw betekent om van een andere vrouw te houden en hoe je dit verlangen kan verwoorden[19]". Deze materie wordt ook breed in *Droomhuid* van Joanna Werners besproken. De hoofdpersonage, Joanna is namelijk lesbisch. De schrijfster beschrijft in details de situatie van homoseksuele vrouwen binnen de heteromaatschappij:

> Lesbisch bestaan is geen gestigmatiseerde vorm van leven. Probeer je eens los te maken van de vooroordelen die vanuit de geïnstitutionaliseerde heteromodellen zijn bedacht[20].

De discriminatie die door de homoseksuele mensen wordt ervaren is een van de meest voorkomende motieven binnen lesbische literatuur. Joanna Werners in haar roman spoort het ook op en met de woorden van de hoofdpersonage beschrijft de sociale situatie van homoseksuele/lesbische mensen direct:

> Wanneer we het over vrouwvrouwrelaties hebben zeg je:' Ik sta ervoor open, maar ik stop die gevoelens weg omdat het leven dan wat gemakkelijker geleefd kan worden (…) Mijn familie moet er niets van hebben. Ze zullen me verstoten, veroordelen tot…verbannen naar…me op de brandstapel smijten. Ja, ter dood veroordeeld zal ik worden, of tenminste levenslang. Om alle moeilijkheden uit de weg te gaan, stop ik mijn mooiste, diepste gevoelens weg. Ik gooi mijn leven weg'[21].

Droomhuid. Een postkoloniale analyse

De analyse van *Droomhuid* in de geest van de postkoloniale theorie brengt nog een aantal andere conclusies. Voor dit doel worden dergelijke concepten zoals mimicry, creolisering en hybridisatie gebruikt.

Mimicry

Homi Bhabha heeft het begrip "de koloniale mimicry" geïntroduceerd dat wordt gebruikt om de koloniale categorieën/betekenissen te beschrijven die "bijna dezelfde maar niet helemaal dezelfde" zijn. Vanuit dit perspectief betekent de mimicry in de eerste plaats een discrepantie tussen de normatieve

---

[18] Zimmerman, B. (1981). What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Literary Criticism. *Feminist Studies* (7) 3, p. 453-460.
[19] Kłosińska, K. (2010). p. 614.
[20] Werners, J. (1987). p. 12.
[21] Werners, J. (1987). p. 11.

aanbeveling van de beschaving en de vervormde, koloniale realisatie daarvan. De reeks van "foutieve" lezingen zet de juistheid van deze aanbevelingen op losse schroeven. Het lijkt er vaak op dat voor de inheemse entiteit de discursieve determinanten van het kolonialisme van toepassing zijn - in de praktijk vervult de entiteit dat regelmatig onjuist en creëert tegelijkertijd het systeem van kennis/macht[22]. Deze term, mimicry, is bijzonder nuttig voor de analyse van de werken waarin antikoloniale schrijvers literaire klassieke normen foutief gebruiken. Zo worden dus de "erkende en veilige" grenzen van literatuur overtreden. Dit gebeurt onder andere door het aanpassen van de formele vorm van de Europese roman aan de lokale realiteit of door het mengen van de taal van de kolonisten met de moedertaal. Dan worden de vreemdtalige woorden op een nieuwe manier geaccentueerd of krijgen ze een nieuwe betekenis.

De bijzondere positie van de postkoloniale literatuur blijkt volgens Homi Bhabha uit het doel om de binaire verdeling kolonisator - gekoloniseerde te overschrijden[23]. Maar de verdelingen bestaan nog steeds, wat zich bijvoorbeeld door het racisme of de xenofobie manifesteert. Het isolement en het chauvinisme die de hoofdpersonage in Nederland ervaart worden in een aantal veelzeggende situaties en gedachten in *Droomhuid* beschreven:

> We drinken samen koffie; mijn hospita stelt de gekste vragen. Ze denkt echt dat we in Suriname naakt lopen en een soort bostaal spreken[24].
>
> Ik vraag me af of alle buitenlanders zoveel vragen moeten beantwoorden wanneer ze Nederland binnenkomen. Amsterdam barst in de zomer van toeristen. Ik kan geen andere conclusie trekken dan dat hier sprake is van racisme[25].

Deze situaties bewijzen dat de mensen zoals Joanna zelf – Surinamers in Nederland kunnen zich gekwetst voelen door de sterotypische behandeling waar dergelijke kwesties zoals gender, "ras" en seksuele geaardheid als de belangrijke socio-culturele determinanten functioneren. De hoofdpersonage beschouwt haar eigen positie als nogal ongunstig en gemarginaliseerd door het feit dat ze een vrouw is die in de patriarchale maatschappij leeft (zowel Surinaamse als Nederlandse), dat ze een zwarte vrouw is die racisme en xenofobie ervaart en dat ze een

---

[22] Bhabha, H. (1984). Of Mimicry and Man: Het Ambivalence of Colonial Discourse. *October. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*. Geraadpleegd op 24 mei 2015, van http://www.marginalutility.org/wp-content/uploads/2010/12/01.-Bhabha.pdf.

[23] Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, p. 137.

[24] Werners, J. (1987). p. 89.

[25] Werners, J. (1987). p. 129.

zwarte, lesbische vrouw is die zich in dergelijke heteroseksische samenleving buitengewoon gediscrimineerd voelt. Echter, Joanna is ook een zelfbewuste, goed opgeleide persoon die kennis van toen (i.e. in 1987) aantrekkelijke intellectuele stromingen heeft. Haar gedrag wordt niet bepaald door het inferioriteitsgevoel. Integendeel, ze is zelfverzekerd en in staat om de "vanzelfsprekende" socio-culturele conventies te betwijfelen en deze op de subversieve manier te gebruiken, daardoor verbleekt de onderschikkingsdimensie daarvan. Volgens vele postkoloniale onderzoekers bevatten dergelijke teksten zoals *Droomhuid* die de binaire denktrant bestrijden de grootste subversieve kracht en overwinnen zowel imperiale als provinciale beperkingen[26].

Creolisering

Rond het begin van de jaren 70 verscheen er op het gebied van culturele antropologie de reflectie betreffende de herdefinitie van het concept van de Ander. In eerste instantie werd de focus op de "spanning" tussen metropool en satelliet gelegd en de kwestie van ontwikkeling en onderontwikkeling in de bredere, globale context. De conclusie daarvan is dat de culturen van de zogenaamde "Derde Wereld" zijn veranderd en ze nu in het kader van intercontinentale "export van betekenissen" moeten worden beschouwd. Tegelijkertijd bestaat er een tendens tot het interpreteren van evenementen van nationale cultuur in bredere context. Zoals bepaalde landen hun centra en daartoe behorende oppositionele periferieën hebben, zo heeft de cultuur ook in haar globale dimensie metropolen die in de zogenaamde "eerstewereldlanden" zijn gelegd en zijn voor de periferieën in de zogenaamde "derdewereldlanden".

Het gevolg daarvan is een verandering in de interpretatie van het fenomeen "cultuur". Er wordt vaak niet over de bepaalde onafhankelijke culturen gesproken maar over een gecreoliseerde cultuur. In zijn onderzoek naar de specificiteit van het koloniale systeem in Afrika concludeerde Johannes Fabian dat culturen die in het kader daarvan tot interactie kwamen zogenaamde contactculturen – pidgins ontwikkelden. De volgende stap was de

[26] Boehmer, E. (2005). *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors.* New York: Oxford University Press, p. 159-166.

creolisering. Dit fenomeen en de toepassing ervan in de culturele antropologie is aan de taalkunde ontleend. Creoolse culturen zijn vergelijkbaar met Creoolse talen die ook op de kruising van twee factoren worden gevormd[27]. Taalkundigen zoals Salikoko Mufwene of Robert Chaudenson beweren dat Creoolse talen van een "onjuiste" toepassing van de Europese talen zijn afgeleid. De eerste slaven assimileerden min of meer de regionale taalvariant van de taal van de kolonisatoren die later aan volgende groepen slaven werd overgedragen. In dit stadium werden sommige wijzigingen die in de taal verschenen gereproduceerd en bevestigd. Het moet benadrukt worden dat een Creoolse taal altijd aan een bepaald gebied gekoppeld is. Het gaat over een realisatie van een Europese taal in een specifieke geografische locatie. Echter, de auteurs van deze theorie beperken zich tot een minimum aan "creatieve" inbreng van groepen slaven in het proces van taalkundige transformatie. Ze verklaren dat taalveranderingen waarmee we te maken hebben een resultaat van natuurlijke en voorspelbare taalprocessen zijn[28]. De taal die door Joanna Werners wordt gebruikt kan tot de gecreoliseerde taal gerekend worden. In de fragmenten die in het Standaardnederlands geschreven zijn, worden er woorden uit Sranantongo geweven. Op deze manier worden de zinnen anders beklemtoond en krijgt de tekst een uniek ritme.

> Jij verschijnt van onder de vleugels van de sabaku[29] en jij neemt mij mee naar de mond van de trechter, begroeid met beschuitgras; eeuwige dauw druppelt op jouw tong, terwijl vuurtongen likken aan maïskolven. Ik heb gedroomd, zoeter dan nangka's, papaja's en manja's, maar ook zuur als citroenen, groene kedongdong en birambi[30]; en nog, na al dat zoetzuur weet ik niets[31].

Deze specifieke taal wordt door de hoofdpersonage van *Droomhuid* in bijzonder emotionele momenten gebruikt waar sprake is van de hoogste gevoelens zoals liefde, heimwee en solidariteit. Dit is de taal waarin Joanna voelt, die de bevrijding van de buitenwereld betekent.

---

[27] Hannerz, U. (2004). *Skreolizowany świat.* In M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, p. 292.

[28] Migge, B. (2003). *Creole formation as language contact. The case of the Suriname Creoles.* Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., p. 3; Zie ook: DeGraff M. (2009) *Language Acquisition in Creolization and, Thus, Language Change: Some Cartesian Uniformitarian Boundary Conditions. Language and Linguistics Compass,* Geraadpleegd op 25 mei 2015, van http://web.mit.edu/linguistics/people/faculty/degraff/degraff2009language_acquisition_in_creolization.pdf).

[29] Reiger.

[30] Vruchten.

[31] Werners, J. (1987). p. 29.

> (...) en revolutie die wij, jij Dewi, en ik, zonder wapens zouden moeten strijden, omdat ons geheime wapen is blijven liggen tussen Redi Doti en Blakka Watra[32] [33].

In de context van Creoolse talen spreken we vaak over een bijzondere combinatie van tegenstrijdige elementen. Echter, na verloop van tijd waren ze goed geïntegreerd en daardoor beïnvloedden ze aanzienlijk de werkelijkheid van hele groepen mensen. Als de zogenaamde standaardtaal zich aan een uiteinde van het verschijnsel "taal" bevindt dan neemt de metropolitaanse cultuur in het hele culturele continuüm een adequate plaats in.

De creolisering van de moderne wereld maakt de interculturele dialoog mogelijk. Dit proces leidt vaak tot de verbinding van totaal verschillende artefacten. Op deze manier breiden opgebouwde varianten van culturen de ruimte van de gemeenschappelijke consensus uit. In dit verband spelen intellectuelen een bijzondere rol omdat hun grootstedelijke ervaring altijd individueel bemiddeld is. Dat maakt het voor ze mogelijk om bewust de interculturele communicatie te kunnen vormen die de "derdewereldlanden" bereikt. Dit is vaak een kritisch bericht. Dergelijke diversiteit draagt bij tot verhoging van de intensiteit van deze ervaring. Dat leidt niet tot het verdwijnen van de unieke kenmerken van een bepaalde cultuur maar "dwingt" ons tot het interpreteren daarvan in meer complexe termen. Hoe dan ook, dit is een wereldwijde trend waaraan we niet kunnen ontsnappen. Tegenwoordig worden niet alleen de koloniale of postkoloniale culturen in de context van creolisering geïnterpreteerd[34]. De cultuur waarin Joanna functioneert is in haar geheel gecreoliseerd. Haar culturele betrokkenheid realiseert zich op het kruispunt van twee culturen. Aan de ene kant benadrukt ze haar wortels en Surinaamse afkomst. Ze is in Paramaribo geboren en opgevoed. Daar rondt zij haar schoolopleiding af. Aan de andere kant leidt ze het "Europese" leven, is goed opgeleid, heeft veel gereisd en is op een Europese manier tolerant en vooruitstrevend, want haar opvattingen zijn zelfs "ondragelijk" modern. Ze vindt zichzelf progressief als ze aan Dewi en Mandy een driehoeksverhouding voorstelt[35] en als haar dromen op een freudiaanse manier worden uitgelegd[36].

---

[32] Dorpen in Suriname.
[33] Werners, J. (1987). p. 61.
[34] Hannerz, U. (2004). p. 297.
[35] Werners, J. (1987). p. 87.
[36] Werners, J. (1987). p. 75.

Hybridisatie

De eenvoudigste definitie van hybridisatie heeft betrekking op het cultuurvormende proces waarbij diverse elementen zijn samengesmolten. Meestal hebben we te maken met vreemde en geïmporteerde artefacten die in contact met de lokale of als traditioneel erkende cultuur komen. Vanuit het perspectief van de postkoloniale theorie is deze kwestie een fundamentele. Ania Loomba benadrukt zelfs dat een dergelijk "verblijf tussen ideeën, diaspora en identiteiten" de ideale toestand vanaf het postkoloniale onderzoeksperspectief is. In dit geval is de bedoeling om harde dichotomieën te ondermijnen. Echter, hier ligt een paradox omdat aan de ene kant het kolonialisme zich op raciale verschillen richt, maar het aan de andere kant bijdraagt aan de rassenvermenging. Bovendien is in deze context "het beschaven van wilden" het hoofdthema dat gelijktijdig hun essentiële afscheiding benadrukt. Het kwam ook voor dat in hybridische strategieën een wens om gekoloniseerde volkeren te "vernietigen" werd gevonden - bijvoorbeeld door het creëren van "geëuropeaniseerde inheemsen" – wat natuurlijk niet zou betekenen dat ze geen ondergeschikte positie ten opzichte van kolonisatoren innemen[37].

De koloniale realiteit toont echter aan dat het begrip "hybridisatie" ook subversief kan worden gebruikt. Bij de antikoloniale aanpak worden vaak ideeën, terminologie en esthetiek toegepast die nauw met het koloniale eurocentrisme verbonden zijn of zelfs daaruit afgeleid en verder met behulp van lokale context worden geïnterpreteerd. Het is dus een bewuste strategie die tegen de kolonisator gericht is. Vaak aanstootgevende termen en handelingen die aan de veroverde bevolking werden opgelegd als gevolg van het gebruik van deze strategie hebben hun pejoratieve dimensie verloren[38]. De aanduiding in de titel "de roman" kan ironisch en subversief geïnterpreteerd worden. Echter, Werners maakt willekeurig gebruik van traditionele, westerse literaire schema's en structuren. *Droomhuid* is een hybridisch mengsel van verschillende literaire genres: we hebben hier te maken met prozafragmenten in de vorm van een dagboek, briefroman naast biografische roman en poëzie (vooral over de liefde). Het andere aspect van hybriditeit is te zien in het gebruik van verscheidene stijlen – er zijn tekststukken in metaforische stijl die niet uitsluitend een poëtisch karakter hebben en

[37] Loomba, A. (2011). *Kolonializm/Postkolonializm*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, p. 183-184.

[38] In deze context wordt er vaak besproken over het bovengenoemde "paradigma van Caliban". Op dit moment worden er ook de gekoloniseerde gemeenschappen vergeleken met de volkeren die tegen de kapitalistische overheersing vechten.

tekststukken waar Werners zakelijk, prozaïsch soms zelfs deskundig (vaktaal fysiotherapie) de door haar achter elkaar verrichte handelingen beschrijft. Naast uitingen met uitgebreide figuurlijke betekenis citeert de schrijfster ook banale teksten van popsongs.

Joanna bevindt zich "tussen" twee werelden en twee culturen waarvan ze de elementen met elkaar mengt. Zij en haar kijk op de wereld zijn hybridisch. Op deze manier zijn de binaire waarden vermeden en er is een "nieuwe" waarde ontstaan.

De hybridisatie wordt ook beschouwd in het kader van wederzijdse stimulering van culturen die tot interactie komen. Massa's mensen die rechtstreeks aan kolonisatie onderworpen waren, bouwden op "een internationale en transnationale formatie" waardoor het mogelijk werd om dergelijke begrippen zoals nationaliteit, etniciteit, identiteit enz. te herdefiniëren[39]. Er moet ook rekening gehouden worden met het feit dat niet alleen diasporische of gekoloniseerde culturen onderhevig aan veranderingen zijn maar ook metropolitische culturen. Als gevolg van hybridisatie hebben we te maken met het veranderde beeld van culturen die vernieuwde interpretatieve mechanisme vereisen. Als de categorieën van "het pure, blanke ras", "pure cultuur" (bijvoorbeeld de Europese) of etnische identiteit worden tenietgedaan, dan moeten alle andere essentialistische begrippen alleen als een metafoor geïnterpreteerd worden die slechts gebruikelijk kunnen zijn in het proces van het bouwen van de identiteit.

Volgens Homi K. Bhabha ondermijnt de koloniale macht zichzelf door de aanbeveling om haar eigen gedrag, waarden, enz. te herhalen. Maar de macht zelf is niet in staat om zichzelf nauwkeurig te citeren – in feite is dat onmogelijk. Het is dan ook een systematische strategie van verzwakking van de koloniale overheersing. In de theorie van Bhabha wordt het geen onbewuste, emancipatorische strategie van het onderdrukte volk, maar blijkt dat uit een gebrek aan consequentie en uit "scheuren" in de koloniale discours. Zowel de realiteit van de gekoloniseerde en van de kolonisator zijn nauw verbonden met elkaar en het is niet mogelijk om de ene zonder verwijzing naar de andere te interpreteren. Als het niet toegestaan is om een

[39] Loomba, A. (2011). p. 186.

bepaald "ik" aan een enkele partij vast te stellen, dan kunnen we slechts over "liquide identiteit" spreken[40].

Vrouwen binnen de Surinaamse maatschappij. Een analyse op de kruising van postkoloniale en feministische theorieën

De vrouwen uit voormalig gekoloniseerde landen worden op het gebied van culturele antropologie en sociologie met een algemene term "derdewereldvrouwen" aangeduid. Lange tijd beschouwden postkoloniale onderzoekers "derdewereldvrouwen" in eerste instantie als slachtoffers van rassendiscriminatie zonder rekening te houden met de invloed van gender[41]. De door deze reflectie verrijkte onderzoeksaanpak resulteerde echter vaak in de perceptie van "derdewereldvrouw" als het slachtoffer *par excellence*. Zij zou blootgesteld zijn aan onderschikking die zowel uit koloniale ideologie als ook uit het inheemse en uitheemse patriarchaat blijkt. In tegenstelling tot deze opvatting, wordt het zogenaamde postkoloniale feminisme (ofwel derdewereldfeminisme) in de laatste twee decennia gevormd, waarvan activisten de eurocentrische houding en pogingen bekritiseren tot het opleggen van westerse waarden aan mensen uit verschillende culturele contexten. Echter, sommige onderzoekers beweren dat ook het gebruik van dit perspectief tot vastlegging van imaginaire begrippen leidt die geen verwijzing naar de werkelijkheid zijn. In deze context is de "derdewereldvrouw" een icoon die "te mooi is om waar te zijn[42]".

In recente postkoloniale onderzoeken is het opvallend dat de perceptie van "derdewereldvrouw" wordt veranderd: van een passief en totaal gemarginaliseerd voorwerp naar een bewust subject van de geschiedenis dat in staat is om onafhankelijke keuzes te maken en zichzelf politiek te vertegenwoordigen. Trinh T. Minh-ha concludeert dat deze categorie wordt opgericht om het onvermijdelijke verschil te benadrukken tussen de blanke, westerse vrouwen en hun niet-westerse en niet-blanke zusters wier bestaan de hiërarchie bevestigt

---

[40] Bauman, Z. (2011). *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Agora.

[41] Het voor de hand liggende referentiepunt kan hier ook het zwarte feminisme ofwel het womanisme zijn waarin de aandacht wordt besteed aan de gekoppelde discriminatie op grond van gender en „ras". De zwarte feministen beweren dat de door blanke feministem ontwikkelde reflectie en eisen niet hun eigen ervaring beschrijven. Een andere vaak genoemde factor is ook klasse die volgens bv. Patricia Collins een volgend uitsluitingsniveau vormt (Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge).

[42] Gandhi, L. (2008). p. 79.

waarin de "derdewereldvrouwen" altijd een slechtere positie innemen. Met andere woorden, een dergelijk concept is noodzakelijk om de bevoorrechte situatie van westerse, blanke vrouwen te bewaren. Chandra Talpade Mohanty beweert dat we in dit geval te maken hebben met "het bewuste dempen van heterogeniteit[43]". De categorie "dubbele kolonisatie" heeft ten doel politieke onvolwassenheid van "derdewereldvrouwen" af te zetten tegen vooruitstrevende westerse feministen.

Dit in het kader van postkoloniale studies aangenomen perspectief resulteert erin dat de situatie van Surinaamse vrouwen als uiterst kwetsbaar wordt beschouwd, wat veroorzaakt wordt door de veelheid van uitsluitingsrelaties, waaraan ze volgens de theorie onderworpen zijn. Echter, de positie van vrouwen binnen de Surinaamse maatschappij kan niet volgens westerse feministische categorieën worden geïnterpreteerd. Ze manifesteren hun *agency* in een vorm die voor de westerse blik niet vanzelfsprekend is. De positie van een vrouw binnen Surinaamse maatschappij wordt in *Droomhuid* op de volgende manier beschreven:

> Wat een vrouw! En ze is nog feministisch ook." Dat mag je dus nooit zeggen, het klinkt haar als een schedelwoord in de oren. Onze moeders hebben het feminisme uitgevonden. Het is alleen nooit als zodanig benoemd. Iedere Surinaamse moeder, hoe traditioneel zij ook denkt, zal het onderste uit de kan halen voor haar kinderen. En mannen hebben ze daarbij niet nodig, Ilundi[44].

En even verder kunnen we lezen:

> Vrouwen vervullen een centrale rol in de Surinaamse samenleving, daarom is zij er niet bang voor dat een relatie met een vrouw met twee kinderen tot onoverkomelijke problemen zal leiden. Hoe vrouwen hun leven ook invullen, zij worden, in tegenstelling tot de mannen, altijd door de kinderen op handen gedragen omdat alles om hen draait[45].

De moeder van de hoofdpersonage heeft haar kinderen alleen opgevoed want haar man heeft zijn gezin voor een andere vrouw verlaten. Door haar harde werk en toewijding hadden Joanna en haar broers en zussen een gelukkige jeugd.

De matriarchale structuur van de Caribische gemeenschappen en de daarmee gepaard gaande kwestie van opvolging in de vrouwelijke lijn zijn relatief goed onderzocht. Het gynocentrisme manifesteert zich hier door het nadruk leggen op de unieke rollen van de vrouwen als moeders en gezinsverzorgsters en door het beroep doen op de vrouwelijke

---

[43] Gandhi, L. (2008). p. 81.
[44] Werners, J. (1987). p. 42.
[45] Werners, J. (1987). p. 111.

genderidentiteit. Bovendien zijn de rollen van mannen niet noodzakelijk tot echtgenoten en vaders beperkt. Het is meer verbonden met het feit dat zij als zonen en minnaars worden beschouwd. "De zwakheid" van de huwelijkse structuur en de sterke positie van een vrouw onder de Surinamers hebben hun oorsprong in de periode van de slavernij. Het huwelijksverbod en de voortdurende waarschijnlijkheid om verkocht te worden, waren niet bevorderlijk voor het ontstaan van vaste man-vrouw relaties. Bij vrouwen resulteerde het in het richten van eigen gevoelens op de kinderen. Onder de Surinamers zijn het voornamelijk vrouwen die de kinderen opvoeden omdat tijdens de periode van slavernij de mannen geen vaderlijke plichten hoefden te vervullen. De plantagehouder was degene die verplicht was om voor een vrouw en haar kinderen te zorgen. De Amerikaanse antropoloog Melville Jean Herskovits beweert echter dat deze specifieke relaties tussen mannen en vrouwen uit Afrikaanse overtuigingen en tradities zijn afgeleid die door slaven in de Nieuwe Wereld werden gereproduceerd. Dergelijke factoren als matrocentrisme en promiscuïteit zouden dus typisch voor Surinamers zijn[46]. In de jaren 40 van de 20ste eeuw zijn er in dit kader andere theorieën gehanteerd waar de nadruk wordt gelegd op gebrek aan landbouwgrond onder de mannen, hun economische marginalisering en het hoge tempo van hun migratie. Volgens Oscar Lewis en zijn theorie van de armoede komt het matriarchaat daar voor waar er interne verdelingen binnen een sociale klas merkbaar zijn. Deze sociale ongelijkheden zijn het resultaat van globale kapitalistische machtsverhoudingen[47]. Het matriarchaat zou slechts een tussenstap in de ontwikkeling van het gezin zijn. De centrale rol van de moeder in het Surinaamse gezin blijkt uit de overtuiging dat het huwelijk alleen voor de mensen van hoge sociale status is gereserveerd, hoewel een hoog niveau van vrouwelijke onafhankelijkheid in deze context ook wordt benadrukt. In de volgende woorden wordt de bewondering voor de zwarte vrouwen in *Droomhuid* geuit:

> Mijn moeder is het mooiste voorbeeld van een strijdbare vrouw. Weet je wat ik zo ontzettend in haar waardeer. Dat is iets wat ik nooit zal vergeten. Ze is door haar oma opgevoed[48].

---

[46] Terborg, J.R.H. (2002). *Liefde en conflict: Seksualiteitt en gender in de Afro-Surinaamsee familie*, Amsterdam: Institute for Migration & Ethnic Studies, p. 4.
[47] Terborg, J.R.H. (2002). p. 5.
[48] Werners, J. (1987). p. 41.

Het fenomeen *mati spel* kan ook als de manifestatie van vrouwelijke *agency* onder Surinaamse vrouwen beschouwd worden. Het gaat om een vrouwvrouw relatie die op een emotionele en seksuele band is gebaseerd. De rol van de man wordt tot reproductieve en financiële dimensie gereduceerd. De *mati* vrouw heeft vaak gelijktijdig of afwisselend een relatie met een man. De Surinaamse onderzoekster Gloria Wekker beweert dat dit fenomeen uit de West-Afrikaanse traditie is afgeleid die samen met de slaven naar Suriname is gekomen. In het *mati spel* worden het seksplezier en het verlangen geaccentueerd. Volgens Wekker en haar informanten zou het *mati spel* als gedrag en niet als de seksuele identiteit beschouwd moeten worden. Er is ook geen sprake van teleurstelling over het heteronormatieve model of misandrie. Het is meer een bewuste keuze om eigen emotionele en seksuele behoeften binnen een vrouwvrouw relatie te realiseren[49]. Zo wordt dit fenomeen door Joanna Werners in *Droomhuid* beschreven:

> Ze vertelt me dat er veel vrouwen zijn die in het geheim een intieme relatie met elkaar hebben. Het zijn de zogenaamde mati's, die voor de buitenwereld in concubinaat leven of soms zelfs getrouwd zijn (…) Tante noemt de vrouwen 'anders dan jij', 'zij kiezen niet expliciet voor de vrouwenliefde'[50].

Het *mati spel* is ook een vorm van intergenerationele overdracht van de culturele waarde tussen oudere en jongere vrouwen[51]. Op deze manier wordt de band tussen Surinaamse vrouwen op verschillende leeftijden versterkt. Onder deze woorden wordt het door Werners gebracht:

> Wees niet bang. Jij bent niet de enige die angst en pijn voelt. Honderden voor jou overleefden. Onze Afo's waren wijze vrouwen. Zij voedden hun kinderen en de kinderen van hun zusters, zelfs de kinderen van hun broers, echtelijk en buitenechtelijk, alleen op. Onze Afo's zijn gestorven. Hun woorden niet; die worden elke dag opnieuw geboren, in een ander jasje, sterker, vol kracht[52].

Het *Mati spel* wordt algemeen gerespecteerd en als gesanctioneerde vorm van het leven behandeld. Joanna's oma beweert:

---

[49] Wekker, G. (2006). *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York: Columbia University Press, 172.
[50] Werners, J. (1987). p. 99.
[51] Van Lier, R. (1986). *Tropische tribaden. Een verhandeling over homoseksualiteit en homoseksuele vrouwen in Suriname*. Doordrecht; Providence: Foris Publications, p. 1-5.
[52] Werners, J. (1987). p. 16.

> Het maakt niet uit van wie je houdt, Joanna. Liefde bestaat overal waar mensen leven. De erfenis van je granmisi moet je niet ontkennen. Ik ben trots op je[53].

De opinies ten opzichte van de sociale positie van Surinaamse vrouwen zijn gepolariseerd. Aan de ene kant worden ze als slachtoffers van ongebreidelde mannelijke seksuele lust gezien. Ze zijn naïef en gevoelig voor hun "lieve woordjes". Ze geven geboorte aan hun kinderen in de hoop op een vaste relatie. Deze opvatting wordt vooral vanuit het westerse perspectief geformuleerd. Aan de andere kant is de interne discours onder Surinamers zelf ontstaan waarin de krachtige macht van vrouwen binnen het gezin en hun psychologische, emotionele en economische invloed worden benadrukt. Deze factoren zijn bepalend voor de reële *agency*. Volgens onderzoeksters Marion den Uyl en Lenie Brouwer functioneert de moeder als de belangrijkste figuur in het leven. De moeder wordt als verantwoordelijk en liefhebbend beschouwd. Haar rol is essentieel in het proces van culturele reproductie van de hele maatschappij. Vooral de sterke en emotioneel intensieve band tussen moeder en dochter wordt geaccentueerd. Echter, in dit onderwijsproces worden de mannen ambivalent weergegeven: vaak als onbetrouwbaar maar wel met hoge seksuele vermogens[54]. Het Surinaamse gezin functioneert meestal in een situatie van permanent gebrek aan een vader, waar de vrouw met alle verplichtingen belast is. En zo is het ook in het geval van Joanna in *Droomhuid*. Het leven van haar familie draait om vrouwen, moeder en oma:

> Oma ving ons op uit school, kookte voor ons, speelde met ons en ze zat bij ons wanneer we huiswerk maakten. Ze heeft ons verteld wat er precies aan de hand was[55].

Het motto van haar moeder was:

> Ik zal hem bewijzen dat ik het zonder hem red[56].

Dergelijke omstandigheden hebben op den duur tot de ontwikkeling van het systeem van wederzijdse bijstand geleid waarbij de vrouwen uit kleinere of bredere kring betrokken zijn. De *mati* vrouwen worden er niet van uitgesloten want de affiniteit wordt bepaald zowel in de lijn van homoseksuele als heteroseksuele partners van de moeder.

---

[53] Werners, J. (1987). p. 82.

[54] Den Uyl, M., & Brouwer, L. (2010). *Immigrant Girls in Multicultural Amsterdam: Juggling Ambivalent Cultural Messages.* In J. Helgren, C.A. Vasconcellos (red.), *Girlhood: A Global History.* London: Rutgers University Press, p. 72.

[55] Werners, J. (1987). p. 22.

[56] Werners, J. (1987). p. 22.

Conclusies

Er zijn slechts een paar recensies van dit werk verschenen waarbij die van Michel van Kempen het meest noemenswaardig is. In de publicatie *De geest van Waeraku. Kritieken over Surinaamse literatuur* vergelijkt hij het boek van Werners met de al canonieke *Tropische tribaden* van Rudolf van Lier waar het fenomeen *mati spel* wordt beschreven. Van Kempen merkt terecht op dat er in de Surinaamse literatuur lang voor Werners vele voorbeelden van het feministische schrijven waren[57]. Maar *Droomhuid* is juist het eerste boek in de Surinaamse letteren dat door een vrouw is geschreven "die het leven van een lesbienne bijna van dag tot dag vastlegt. Zij schuwt daarbij geen enkel detail van het erotisch-fysieke[58]". De mening van de criticus is echter ver van enthousiast. Van Kempen bekritiseert het saaie, maar vaak in het boek voorkomende opsommen van verrichte werkzaamheden die met complexe maar soms ondraaglijke metaforen gecompenseerd worden. Bovendien vestigt hij zijn aandacht op de kitscherige dimensie van bepaalde scènes (o.a. champagne die "rijkelijk over lichamen stroomt") en westelijke trendy opvattingen over maatschappelijke kwesties die door de hoofdpersonage direct uitgesproken worden[59]. De onderzoeker concludeert dat "*Droomhuid* een verre van onsympathiek debuut" is, hoewel de schrijfster alsmaar op zoek is naar haar eigen literaire stijl[60]. Een andere bekende surinamist Wim Rutgers beoordeelt de debuutroman van Werners als volgt:

> Joanna Werners is geen epigoon, ze beschrijft de wit-zwart-relaties van personages die beurtelings in Nederland en Suriname verblijven en hun lesbisch strijdbaar feminisme op een geheel eigen manier. Voortreffelijk als je bedenkt dat dit boek een debuut is. Opzienbarend (2005).

Maar de receptie van dat boek kan naast literair-esthetisch ook sociologisch beschouwd worden. Culturele antropologe Nikki Mulder die onder lesbische vrouwen in Paramaribo onderzoek heeft uitgevoerd (2011), beweert dat de romans van Joanna Werners een belangrijke rol spelen in het proces van seksuele identiteitsvorming bij deze groep. Het gaat hier vooral over het *mati spel* wat voor jongere generatie Surinamers, "besmet" met westerse

---

[57] Van Kempen, M. (1993). *De geest van Waraku. Kritieken over Surinaamse literatuur*. Haarlem; Brussel: Uitgeverij Zuid, p. 110-111; Geraadpleegd op 20 augustus 2015, van http://www.dbnl.org/tekst/kemp009gees01_01/kemp009gees01_01.pdf.

[58] Van Kempen, M. (1993), p. 111.

[59] Van Kempen, M. (1993), p. 111-112.

[60] Van Kempen, M. (1993), p. 112; Aan het eind van zijn opstel citeert Van Kempen de ironische woorden van Rodney Russel: „De Hollander is even rad van tong als onbeholpen van ledematen en de Surinamer even stuntelig met het onder woorden brengen van zijn gedachten als lichtvoetig in zijn bewegingen" (Van Kempen, M. (1993). p. 113).

ideeën, een volledig onbekend fenomeen blijkt te zijn[61]. Hoewel *Droomhuid* geen baanbrekend verschijnsel was op het gebied van literatuur, wat bijvoorbeeld te zien is in het heel bescheiden aantal recensies[62], blijft het in bepaalde kringen toch een krachtig boek.

De bovenstaande overwegingen laten zien dat de analyse van de roman *Droomhuid* met betrekking tot feministische en postkoloniale contexten, deze verrijkt met nieuwe betekenissen en helpt bij het decoderen van de inhoud en de thema's, die voor de "onbewuste" lezer onbereikbaar zouden blijven. De lezer vindt in de woorden en het gedrag van de hoofdpersonage, Joanna, de inhoud waarmee ze zelf niet bekend is (bv. *misandry*[63]) of waarvan de betekenis "onschuldig" en zinloos lijkt te zijn. Echter, men moet de gebeurtenissen uit het boek in de socio-historische context plaatsen om bepaalde situaties en verschijnsels (bv. kolonialisme, racisme) volledig te kunnen begrijpen.

De in *Droomhuid* besproken kwesties verwijzen naar een bepaalde tijd en werkelijkheid (d.w.z. "Eerste" en "Derde Wereld"; late jaren 80). Joanna assimileerde ideeën, die toen onder blanke feministische activisten in de Euro-Atlantische landen levend waren, o.a. in Nederland. Echter, ze deed dat niet onnadenkend – al snel besefte zij dat de eisen en leuzen die door haar "blanke zusters" worden gepropageerd, niet voor haar eigen ervaring, of de ervaring van Surinaamse vrouwen in het algemeen gelden. Haar emancipatie wordt door het terugkeren in de richting naar haar eigen Surinaamse cultuur gerealiseerd, waar vrouwen altijd maatschappelijk belangrijke functies hebben vervuld. Echter, het is niet verbonden met de externe kenmerken, zoals hoge politieke functies. De macht van vrouwen betreft voornamelijk hun positie binnen de familie en hun invloed op de reproductie van de culturele inhoud. Het contact met de Euro-Atlantische normen en waarden waaraan Surinaams-Nederlandse vrouwen onderworpen zijn, bepaalt een andere weg in hun existentiële ervaring en feministisch bewustzijn. Geïnspireerd door de reflectie van hun blanke Europese zusters

---

[61] Mulder, N. (2011*). Lesbisch, seks en schuilen. Constructies van seksualiteit onder lesbische vrouwen in Paramaribo*, p. 34-35; Geraadpleegd op 20 augustus 2015, van http://www.dspace.library.uu.nl.

[62] Er is ook een recensie van Ineke Phaf-Rheinberger *R. A. J. van Lier: Tropische Tribaden. Een verhandeling over homosexualiteit en homosexuele vrouwen in Suriname. Astrid Roemer: Waarom zou je huilen mijn lieve, lieve.... Astrid Roemer: De orde van de dag. Joanna Werners: Droomhuid*, gepubliceerd in 1989 in „Oso. Tijdschrift voor Surinamistiek".

[63] Mannenhaat.

definiëren (Afro)Surinaams-Nederlandse vrouwen hun feministische doelen anders en zijn ze meer geneigd tot het innemen van een mentorpositie ten opzichte van hun vrouwelijke landgenoten. Men kan dus concluderen dat door die blindheid voor de onduidelijke tekens van *agency* van (Afro)Surinaamse vrouwen die in Suriname wonen, ze het gebaar van kolonisatie in zekere zin herhalen.

Ook de analyse van postkoloniale verhoudingen brengt een aantal opmerkelijke conclusies. Er wordt aangenomen dat met de formele dekolonisatie het proces van kolonisatie volledig wordt afgerond. Maar uit recente onderzoeken blijkt dat de koloniale en postkoloniale ontwikkelingen nog steeds een vervelende nasleep met zich meebrengen vooral voor de in Nederland wonende Surinamers[64]. Dankzij Joanna krijgt de lezer inzicht in het Surinaamse wereldbeeld, de positie van de Surinamers binnen de Nederlandse samenleving en de consequenties van het koloniale verleden, waarvan racisme het meest flagrante geval is.

Joanna Werners echter schetst een bijzonder interessante oplossing voor de problemen die in het boek beschreven worden. Zo'n oplossing voor de discriminatiekwestie van zwarte lesbische vrouwen zoals zijzelf, zou met het verkrijgen van "zwart bewustzijn" gelijkgesteld moeten worden, waar de krachten uit de eigen Surinaamse cultuur worden getrokken en het Surinaamse model van vrouwelijkheid wordt gekoesterd. In het kader daarvan kan de homoseksuele liefde vrij gemanifesteerd worden. De Euro-Atlantische normen worden als de meest liberale beschouwd, als hoogtepunt van de menselijke reflectie. Echter, het blijkt dat ze niet voor Joanna's ervaring en vrouwen zoals zij gelden. De schijnbare superioriteit van de westerse cultuur toont haar "beperking".

Hoewel de academische feministische reflectie over zwarte en/of lesbische vrouwen intensief werd ontwikkeld in de jaren 80, dus in dezelfde periode waarin *Droomhuid* is verschenen, is er geen sprake van een eenvoudige weerspiegeling van academische ideeën. Joanna Werners biedt echter een aantrekkelijk alternatief dat binnen de academische reflectie niet wordt ontwikkeld. Misschien wordt de kritiek op het eurocentrisme vanuit het huidige perspectief niets onthullend. Men moet in aanmerking nemen dat de roman in 1987 is

[64] Balkenhol, M. (2012). De kotomisi en haar kinderen. Slavernij en erfgoed nieuwe stijl in Nederland. *Oso: tijdschrift voor Surinamistiek en het Caraïbisch gebied*, 31 (2).

gepubliceerd toen men nog geen grote aandacht had voor de hier besproken problemen. *Droomhuid* heeft daarom een diepe descriptieve waarde, die bijdraagt tot het overbruggen van de kloof tussen bevolkingsgroepen die binnen één Nederlandse maatschappij leven: Surinamers en Nederlanders. Bovendien heeft de roman een verklarende waarde die zich manifesteert door het gebruik van de feministische en postkoloniale analyse. Daardoor kunnen de sociale uitsluitingsmechanismen beter begrepen en geneutraliseerd worden.

Ook de kwestie van de artistieke waarde van de roman verdient vast en zeker meer aandacht. Soms kan de lezer zich niet aan de indruk onttrekken dat de schrijfster het slachtoffer van eigen hybriditeit wordt. De compilatie van prozafragmenten met poëzie is vaak lastig te lezen, vooral wanneer de lezer met grafomanische en banale metaforen te maken krijgt. Bepaalde gebeurtenissen worden tendentieus weergegeven zodat het de door de schrijfster vooraf gemaakte beoordelingen bewijst (misandry, xenofobische karakter van Nederlanders enz.). Ook is het moeilijk om in het ritme van de roman te blijven en daar een evenwicht te vinden. Niet alleen mannen en Nederlanders schildert de hoofdpersonage eendimensionaal af, maar ook zichzelf. Zij is ondraaglijk progressief en moraliserend, duidelijk positief, maar de lezer hoeft het haar niet kwalijk te nemen want de gepresenteerde thematiek is echt interessant. Men moet ook in aanmerking nemen dat dit de allereerste lesbisch-feministische roman in de Surinaamse literatuur is. De beschrijving van de situatie van vrouwen binnen de Surinaamse maatschappij wordt hier opvallend beter gerealiseerd dan in een aantal wetenschappelijke studies dat toch heel bescheiden is. In *Droomhuid* wordt deze taak ten aanzien van socio-culturele context op een heel aantrekkelijke manier uitgevoerd, ongeacht literaire waarden.

Bronnenlijst

Balkenhol, M. (2012). De kotomisi en haar kinderen. Slavernij en erfgoed nieuwe stijl in Nederland. *Oso: tijdschrift voor Surinamistiek en het Caraïbisch gebied*, 31 (2), 55-71.

Bauman, Z. (2011). *Kultura w płynnej nowoczesności.* Warszawa: Agora.

Bell hooks (2013). *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Bhabha, H. (1984). *Of Mimicry and Man: Het Ambivalence of Colonial Discourse. October. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis.* Geraadpleegd op 24 mei 2015, van http://www.marginalutility.org/wp-content/uploads/2010/12/01.-Bhabha.pdf.

Boehmer, E. (2005). *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors.* New York: Oxford University Press.

Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment.* New York: Routledge.

Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Hannerz, U. (2004). Skreolizowany świat. In M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (pp. 284-298). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jaxa-Rożen, H. (2006b). *Feministyczna krytyka literacka. Krótkie wprowadzenie.* Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem.

Kempen van, M. (1993). *De geest van Waraku. Kritieken over Surinaamse literatuur.* Haarlem; Brussel: Uitgeverij Zuid. Geraadpleegd op 20 augustus 2015, van http://www.dbnl.org/tekst/kemp009gees01_01/kemp009gees01_01.pdf.

Kempen van, M. (2003). *Een geschiedenis van de Surinaamse literatuur* (2). Breda: De Geus.

Kłosińska, K. (2010). *Feministyczna krytyka literacka.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Lier van, R. (1986). *Tropische tribaden. Een verhandeling over homoseksualiteit en homoseksuele vrouwen in Suriname.* Doordrecht; Providence: Foris Publications.

Loomba, A. (2011). *Kolonializm/Postkolonializm.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Migge, B. (2003). *Creole formation as language contact. The case of the Suriname Creoles.* Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

Milett, K. (1970). *Sexual Politics.* Urbana; Chicago: University of Illinois Press.

Mirck, H. (2009). Krakatau. Tijdschrift tegen alles omdat niets beter is. Geraadpleegd op 18 september 2015, van https://krakatauonline.wordpress.com/tag/recensie/.

Mulder, N. (2011). *Lesbisch, seks en schuilen. Constructies van seksualiteit onder lesbische vrouwen in Paramaribo.* Geraadpleegd op 20 augustus 2015, van http://www.dspace.library.uu.nl.

Nycz, R. (2007). Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia. *Teksty Drugie* (6), 34-49.

Terborg, J.R.H. (2002). *Liefde en conflict: Seksualiteitt en gender in de Afro-Surinaamsee familie*, Amsterdam: Institute for Migration & Ethnic Studies.

Wekker, G. (2006). *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, New York: Columbia University Press.
Werners, J. (1987). *Droomhuid*. Amsterdam: Uitgeverij Furie.
Zimmerman, B. (1981). What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Literary Criticism. *Feminist Studies* (7) 3, 451-475.
www1: http://www.koenkamphuijs.nl/sranantongo/sranawat.html.