



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Memre na saa waa dee: Een onderzoek naar het effect van allegorie en intertekstualiteit op het proces van betekenisgeving in Gewaagd Leven

Kowsoleea, Ghanima

Citation

Kowsoleea, G. (2024). *Memre na saa waa dee: Een onderzoek naar het effect van allegorie en intertekstualiteit op het proces van betekenisgeving in Gewaagd Leven*.

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [License to inclusion and publication of a Bachelor or Master Thesis, 2023](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4104717>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

30 JUNI 2020



MI SA MEMRE NA DEE

*EEN ONDERZOEK NAAR HET EFFECT VAN ALLEGORIE EN
INTERTEKSTUALITEIT OP HET PROCES VAN BETEKENISGEVING IN GEWAAGD
LEVEN*

GHANIMA KOWSOLEEA (S1895117)

MA-SCRIPTIE NEERLANDISTIEK | MODERNE LETTERKUNDE

UNIVERSITEIT LEIDEN

BEGELEIDER: PROF.DR. Y. VAN DIJK

TWEEDE LEZER: B.K. IEVEN

Inhoudsopgave

SAMENVATTING	3
VOORWOORD.....	4
1. INLEIDING.....	6
1.2 <i>Samenvatting Gewaagd Leven</i>	8
1.3 <i>Caribische cultuur en literatuur</i>	10
1.6 <i>Methode & Relevantie</i>	12
2. GENERIEKE INTERTEKSTUALITEIT	15
2.1.1 <i>Definiëring intertekstualiteit</i>	15
2.1.2 <i>Generieke intertekstualiteit</i>	16
2.2.1 <i>Verhaalanalyse</i>	17
2.2.2 <i>Analyse: generieke intertekstualiteit in Gewaagd Leven</i>	19
3. POSTKOLONIALE EN POSTMODERNE INTERTEKSTUALITEIT	25
3.1.1 <i>Brede intertekstualiteit</i>	25
3.1.2 <i>Postmoderne intertekstualiteit</i>	26
3.2 <i>Postkoloniale en postmoderne analyse</i>	28
3.2.1 <i>Casus: Kaïn en Abel</i>	28
3.2.2 <i>Analyse: postkoloniale en postmoderne intertekstualiteit</i>	29
4. CARIBISCHE ALLEGORIE	36
4.1.1 <i>Allegorie in Caribische literatuur</i>	36
4.2 <i>Analyse: allegorie</i>	40
5. CONCLUSIE	46
6. BIBLIOGRAFIE	49

Samenvatting

In deze MA-scriptie wordt onderzocht wat het effect van intertekstualiteit en allegorie is op het proces van betekenisgeving in de roman *Gewaagd Leven* (1996) van Astrid Roemer. In *Gewaagd Leven* wordt een zoektocht geschetst naar de mogelijkheid om meerstemmige verhalen de wonden van het verleden te laten helen en de dromen van een geweldloze toekomst te kunnen verbeelden. We volgen de queeste van protagonist Onno Mus naar een ‘objectieve waarheid’. In navolging van de theorie van Benitez-Rojo (1992) en Vervaeck (1999) leggen we in dit onderzoek de analytische focus op het proces van betekenisgeving in plaats van op het vinden van een sluitende interpretatie. Zo kunnen de polyritmische stromen van postmoderne betekenis binnen de tekst zichtbaar worden gemaakt. In *Gewaagd Leven* worden ‘fictionele’ en ‘non-fictionele’ genres, met elkaar verbonden middels generieke intertekstualiteit. Hierdoor worden nieuwe betekenissen toegekend aan conventionele genres (De Pourcq & De Strycker 2013) en wordt tegelijkertijd het epistemologische geweld dat ten grondslag ligt aan deze genres bevraagd (Kappel 2017). Tevens wordt er in *Gewaagd Leven* veelvuldig gerefereerd aan de Bijbelse intertekst van Kaïn en Abel. De intertekst verschijnt gedurende het verhaal steeds in nieuwe gedaantes maar wordt aan het einde vaak omgekeerd of aangehaald om het eigen gelijk te consolideren. De originele betekenis van de brontekst wordt daardoor geridiculiseerd aangezien de objectieve normpositie van de brontekst binnen de Westerse traditie van betekenisgeving en kennisproductie ter discussie wordt gesteld. Tenslotte kan het gezin Mus worden geïnterpreteerd als (nationale) allegorie die symbool staat voor Suriname en de roerige tijden waar het land zich in bevindt (Jameson 1986; Ahmad 1987; Slemon 1988; Strongman 2008). Er wordt een allegorisch beeld geschetst van Onno als gekoloniseerd subject en vader MM als kolonisator. De kolonisator-gekoloniseerde-allegorie staat aan het begin symbool voor de imperiale afhankelijkheidsrelatie tussen Nederland en Suriname maar wordt later omgevormd tot een tegenstelling tussen de Surinaamse legerkop en de Surinaamse burgers. Door de postkoloniale allegorie wordt geschiedenis een transformatief construct waarin de *manichean code* (Slemon 1988) kan worden omgedraaid en ontregeld. Door middel van intertekstualiteit en allegorie wordt in *Gewaagd Leven* dus een ruimte gecreëerd waarin het koloniale verleden en het postkoloniale heden een nieuwe vorm en betekenis kunnen aannemen.

Voorwoord

Klaar. Vijftig pagina's aan letterkundige overpeinzingen. Ik had werkelijk nooit gedacht dat het af zou komen maar het einde is toch in zicht gekomen. Toen ik vorig jaar aan dit onderzoek begon dacht ik het wel even binnen drie maanden af te ronden, precies voordat ik aan mijn nieuwe baan begon. Drie maanden werden ruim een jaar van sporadisch schrijven in de avonduren en de weekenden. Mijn motivatie om na een lange werkdag nog aan mijn scriptie te schrijven schoot vaak te kort of ik liep vast op de moeilijkheidsgraad van dit onderzoek. Het is ongelooflijk hoe gelaagd en dubbelzinnig *Gewaagd Leven* is, bij elke herlezing kwam er weer een idee voor een nieuwe analyse bovendrijven. Als het aan mij had gelegen had ik er waarschijnlijk nog de rest van de zomer over gedaan maar gelukkig was er een professor die daar anders over dacht.

Bij dezen wil ik dan ook de ruimte nemen om Prof.dr. Yra van Dijk enorm te bedanken voor alle begeleiding en het in mij gestelde vertrouwen dat ik deze scriptie af zou ronden. Ook als ik weer eens weken van de radar verdween omdat ik compleet was vastgelopen in mijn onderzoek. Telkens als mijn motivatie weer een nieuw dieptepunt had bereikt wist Yra een nieuw plan op poten te zetten om me te motiveren. Zo zijn we in december 2019 samen afgereisd naar Suriname alwaar ik mijn (onaffe) onderzoek mocht presenteren op de Anton de Kom Universiteit in Paramaribo tijdens het CARAN-congres. Een onvergetelijke en inspirerende ervaring.

Voor mij was mijn master Neerlandistiek aan de Universiteit Leiden een plek waar ik me altijd een vreemde eend in de bijt heb gevoeld als maatschappelijk geëngageerde politicologe. Deze masterscriptie voelt echter als het tegenovergestelde: het bewijs dat ik wel een plekje heb gevonden binnen de Neerlandistiek. Ik vond het een eer om als zwarte Neerlandica dit onderzoek naar Astrid Roemer, de heldin van mijn moeder, te mogen doen. Ik hoop dat ik hiermee iets kan veranderen aan het gebrek aan diversiteit in de letterkunde en in de canon. Zodat we leren om op andere manieren te kijken naar onszelf en naar elkaar.

Tot slot wil ik graag mijn ouders bedanken omdat ze mij van kinds af aan Caribische literatuur hebben toestopt waardoor ik ben uitgroeid tot een strijdvaardige zwarte vrouw die trots is op haar roots. Deze scriptie is voor jullie!

1. Inleiding

‘Met Suriname ben ik getrouwd, Nederland is mijn minnaar, met Afrika heb ik een homoseksuele relatie en met elk ander land ben ik bereid slippertjes te maken. (Groene Amsterdammer 2016)’

Astrid Roemer (Paramaribo, 1947) debuteerde in 1970 vanuit Nederland onder het pseudoniem Zamanie met een poëziebundel genaamd *Sasa Mijn actuele zijn*. In 1974 verscheen haar eerste roman *Neem mij terug Suriname* waarmee ze ook in haar Caribische moederland hoge ogen gooide. Een van Roemers bekendste romans is *Over de gekte van een vrouw* (1982) waarmee ze werd genomineerd voor meerdere prijzen. Een decennium later verscheen een trilogie, gebundeld onder de titel *Onmogelijk Moederland*, bestaande uit de drie dekoloniseringsromans *Gewaagd leven* (1996), *Lijken op liefde* (1997) en *Was getekend* (1999). De trilogie ontving lovende recensies maar een grote Nederlandse literaire onderscheiding bleef uit en Roemer verdween in de vergetelheid. Tot in 2016 een periode van hernieuwde waardering voor haar oeuvre aanbrak die werd bezegeld met de prestigieuze P.C. Hooft-prijs. Zo werd Astrid Roemer na jaren van publieke afwezigheid op 68-jarige leeftijd de eerste Nederlands-Caribische auteur die de belangrijkste Nederlandse literatuurprijs in ontvangst mocht nemen.

Hoewel het oeuvre van Roemer vanuit meerdere kaders kan worden geanalyseerd is er nog niet veel letterkundig onderzoek naar verricht. Van Kempen (2013, p.178) beschreef Roemers literatuur als ‘klassieke emigrantenthematiek: de ontheemding van een Surinamer in Nederland en zijn terugverlangen’ maar deze categorisering is volgens Hoving (1998) een reductionistische benadering. Hoving ageert tegen het label migrantenliteratuur en zet Roemer neer als een intersectionele schrijfster die de scheidslijnen van ras, etniciteit, klasse en seksualiteit met elkaar weet te vervlechten door zich te wenden tot verschillende culturele contexten om zich in uit te drukken (1998, p.327). Hoving concludeert dat de innovatieve beeldvorming die zich manifesteert in Roemers trilogie een openhartige discussie over multiculturalisme stimuleert en zodoende de Surinaamse én de Nederlandse postkolonialiteit bevraagt (1998, p.341). Phaf-Rheinberger (2013) borduurt hierop voort maar stelt dat er in ‘Gewaagd Leven’ wordt gezocht naar een flexibelere nationale identiteit die past binnen het proces van creolisering en zowel vroegere als huidige begrenzings tracht te doorbreken (p.412). Volgens Phaf-Rheinberger impliceert het narratief van Roemer een wens voor ‘re-

Africanization' maar geeft het ook uiting aan de problemen die ontstaan bij de versmelting van verschillende religies en culturen.

In mijn MA-scriptie wil ik voortborduren op het werk van Hoving en onderzoeken hoe Roemer in het eerste deel van haar trilogie, *Gewaagd Leven* (1996), verschillende perspectieven op de postkoloniale samenleving en de koloniale geschiedenis van Suriname bevraagt. De gelaagdheid die Roemer aanbrengt in *Gewaagd Leven* zorgt ervoor dat het verhaal zich niet beperkt tot een eendimensionale navertelling van de geschiedenis. *Gewaagd Leven* bevat een dynamisch web van interteksten en allegorieën die verweven zijn met het postkoloniale en postmoderne wereldbeeld van Roemer. Het verhaal is een kritische zoektocht naar de totstandkoming en betekenis van geschiedenis voor een postkoloniale samenleving. Om dit proces van betekenisgeving aan het verleden, heden en de toekomst van Suriname ter discussie te stellen maakt Roemer gebruik van verschillende vormen van intertekstualiteit en allegorie. Mijn hoofdvraag luidt daarom:

Wat is het effect van intertekstualiteit en allegorie op het proces van betekenisgeving in *Gewaagd Leven*?

Om deze hoofdvraag te kunnen beantwoorden wordt het proces van betekenisgeving in de roman - zijnde de definiëring van het verleden, heden en de toekomst, evenals de verschillende wereldbeelden in de tekst - geanalyseerd aan de hand van intertekstuele en allegorische analyse. Hiervoor zal het effect van generieke intertekstualiteit (Pourcq en De Strycker 2004; Kappel 2017), postkoloniale en postmoderne intertekstualiteit (Van Kempen 2013; Vervaeck 1999), en Caribische allegorie (Jameson 1986; Ahmad 1987; Slemon 1988; Strongman 2008) in *Gewaagd Leven* worden geanalyseerd, teneinde de interactie met het betekenisgevingsproces aan het koloniale trauma, het postkoloniale trauma, geschiedschrijving en kennisproductie te beschrijven. Door de werking van intertekstualiteit en allegorie inzichtelijk te maken als narratieve strategieën in het betekenisgevingsproces, wordt niet toegewerkt naar een sluitende interpretatie van *Gewaagd Leven* maar blijft de focus gericht op de verschillende processen van betekenisgeving die langs elkaar heen bewegen en versmelten in de roman.

In dit inleidende hoofdstuk zal eerst een korte samenvatting van *Gewaagd Leven* worden gegeven opdat de inhoud van het verhaal duidelijk wordt. Vervolgens wordt de roman geduid binnen de traditie van Caribische literatuur aan de hand van de theorie van Benitez-

Rojo (1992). Het eerste hoofdstuk eindigt met een uitgebreide uiteenzetting van de methode en relevantie van het onderzoek naar intertekstualiteit en allegorie in *Gewaagd Leven*.

1.2 Samenvatting Gewaagd Leven

De protagonist en tevens verteller in 'Was Getekend' is Onno Mus, het middelste kind uit een gezin met een oudere broer, de tedere Hagith, een spitsvondig jongste zusje, Rubi, een wanstaltige vader, MM, en een moeder. Onno is een jongen met diepe gedachtes, een sterke mening en een onnavolgbaar plichtsgevoel om zijn vader én zijn vaderland letterlijk en figuurlijk te ontstijgen door astronaut te worden. Hij voelt zich geen 'man van dit land', piekert veel over de toekomst van Suriname en is op zoek naar een 'objectieve waarheid' die hij verlangt helemaal te kennen. Tegelijkertijd gaat Onno gebukt onder de diepe angst om het evenbeeld van zijn vader, die in de tekst stevast wordt aangeduid met de onpersoonlijke titel 'MM', 'de predikant' of later 'de legerpredikant' en 'de middelaar'. MM wordt neergezet als een klaploper die geen enkele verplichting nakomt, maar wel meent op van alles recht te hebben: 'Zijn vader is geen vader; predikant Mus is geen predikant; zijn moeders echtgenoot is geen echtgenoot' (p.37). Hoewel het gezin van Onno op het eerste gezicht welvarend oogt, manifesteren de ongezonde machtsstructuren, tegengestelde denkbeelden en botsende karakters onderling zich van begin tot einde als een rode draad in het verhaal. De diepe haat die Onno voelt voor MM wordt versterkt wanneer een politiek machtsstrijd tussen kerk, staat en leger ontstaat en MM zonder enige wroeging zijn kerkelijke loyaliteit verruilt voor militaire loyaliteit. MM ontpopt zich binnen mum van tijd tot legerpredikant zodat hij zijn comfortabele leven kan behouden. Wanneer de politieke positie van het leger in gevaar dreigt te komen door vervroegde verkiezingen, geïnitieerd vanuit Nederland, wordt Onno door een adjudant ontvoerd waarna MM uiteindelijk instemt de legertop te helpen met drugssmokkel. Desalniettemin verliest het leger de verkiezingen. De familie Mus komt in een penibele situatie terecht en raakt verstoken al alle stabiliteit en comfort. MM verlaat vervolgens zonder bericht zijn gezin voor zijn (islamitische) buitenvrouw met wie hij twee kinderen krijgt. Geheel onverwachts besluit moeder Mus hierop om voor een paar maanden naar haar zuster in Nederland te vertrekken en de drie kinderen achter te laten bij hun grootmoeder in Paramaribo. In de tussentijd brokkelt de legitieme macht van de gekozen regering af en wordt MM door de drie concurrerende partijen (Kerk, Leger, Staat) aangesteld als 'middelaar' voor

de ‘gesloten-deuronderhandelingen’ vanwege zijn ‘ervaringen met het binnenland en met de etniciteiten die er wonen (p.159)’. Hagith is ondertussen werkzaam als ‘de jongste nieuwsgaarder en verslaggever van het land (p.139)’ maar tot Onno’s grote ongenoegen besluit hij zijn baan op te geven zodat hij met MM, als zijn rechterhand, af kan reizen naar het binnenland. Hagith, de eerstgeborene, is een gevoelige jongen met een groot hart voor Suriname, in het bijzonder voor het binnenland. Door zich bij MM te voegen heeft hij het gevoel dat hij live aanwezig is bij de geschiedschrijving van een nieuw Suriname. Waar Onno politieke conflicten in het binnenland openlijk bekritiseert, kiest Hagith ervoor om af en toe strategisch te zwijgen en zijn ogen te sluiten:

Informatie kan ook gewoon worden toegelaten, zoals je dat gewoonlijk doet met een hoop stront die je aantreft op een plek waar die niet hoort te zijn. Je zorgt dat je er zelf niet in trapt, je walgt ervan, je loopt door. Iemand die doorloopt kan gerust zeggen: “Mensen, ik heb niets gezien.” (p.173)

Voor Onno is deze visie lastig te begrijpen aangezien zijn leven in het teken staat van zijn zoektocht naar ‘taalkundige waarheid’: ‘Ons leven is het transparant worden van de waarheid’ (p.130). Onno zit ondertussen in zijn eindexamenjaar en bijt zich vast in de droom om na zijn slagen in Nederland te gaan studeren. De gedachte aan het verlaten van zijn moederland maakt hem zeer gelukkig. Uiteindelijk keert moeder Mus terug naar Suriname en betreft de villa ‘Manlobi’ (mannenliefde), die MM speciaal voor haar liet bouwen. Rubi ontwikkelt zich gaandeweg van speels meisje naar volwassen vrouw die ‘haar eer verspeelt’ aan een militair die vervolgens het leger zal verlaten. Hagith wordt halsoverkop verliefd op een Amerikaanse archeologe die net als hij in het binnenland werkt en van wie hij illegaal goud toegestopt krijgt. Onno voelt zich steeds verder verwijderd van zijn familie en concentreert zich op zijn aanstaande vertrek naar Nederland. Op zijn laatste Moederdag in Suriname laat hij zich toch door Hagith overhalen om naar Manlobi te rijden en hun moeder te bezoeken. Helaas wordt de vrolijke autorit onderbroken wanneer ze een ongeluk veroorzaken. De roman eindigt abrupt met een open einde.

1.3 Caribische cultuur en literatuur

Het Caribische meta-archipelago is met haar tweeduizend eilanden goed voor ongeveer dertig landen die ondanks een veelvoud aan talen, politieke systemen, sociaaleconomische ontwikkelingen en koloniale geschiedenissen toch een aantal verbindende kenmerken delen (Randall 2003, p.51). Aangezien een archipelago noch grenzen noch een centrum kent, wordt de Caribische cultuur gekenmerkt door een plurale en fluïde identiteit. Benitez-Rojo stelt een mogelijke definiëring van het Caribisch gebied voor als ‘the union of the diverse’ met een socioculturele fluïditeit waarin de Antillen een eilandbrug vormen die Noord- en Zuid-Amerika met elkaar verbindt (1992, p.2-4). De Caribische cultuur is volgens hem aquatisch en wordt gekenmerkt door een repetitieve Chaos vanuit de natuurlijke machine waaruit we uiteindelijk dynamieken en regelmatigigheden kunnen destilleren die generaliseerbaar zijn voor het gebied. Benitez-Rojo’s benadering maakt het mogelijk om enkele aspecten van het Caribisch gebied te analyseren zonder een sluitende interpretatie af te dwingen. De focus van zijn Chaos-theorie ligt op:

processes, dynamics and rhythms that show themselves within the marginal, the regional, the incoherent, the heterogeneous, or, if you like, the unpredictable that coexists with us in our everyday world. (1992, p.3)

Benitez-Rojo schrijft over intertekstualiteit als een ‘hermetic labyrinth’ van ‘epistemologische transparantie’ dat dient als sleutel tot het codeboek van de Caribische culturele machine waarin wetenschappelijke kennis gedijt naast traditionele kennis (1992, p.14). Het proces van syncretisme speelt hierbij een grote rol: twee aparte civilisaties versmelten vanuit een turbulentie van chaos en reproduceren zichzelf waardoor het verlangen om de notie van geweld en apocalyps te overstijgen wordt verankerd (p.13). Ook het *poly-rhythm* van het Caribisch gebied is volgens Benitez-Rojo van belang voor de werking van de Caribische culturele machine; een netwerk van codes en subcodes. De term *poly-rhythm* behelst de notie dat de Caribische culturele machine gestoeld is op een poëtica die niet te vatten is in conventionele dimensies maar begrepen moet worden als een continue en deels repetitieve *state of flux* waarin verschillende ritmes (ofwel tradities, ervaringen, herinneringen, perspectieven, etc.) elkaar zowel kruisen als onophoudelijk onderbreken, wat vervolgens tot

uiting komt in de heterogeniteit en hybriditeit van Caribische culturele producten als taal en literatuur (Benitez-Rojo 1992, p.18-20).

Caribische literatuur wordt door Benitez-Rojo gedefinieerd als lokale literatuur geschreven vanuit de verschillende linguïstische gebieden in de Cariben waarin overeenkomstige dynamieken te herkennen zijn binnen de chaos, die uiteindelijk assimileren in Afrikaanse, Europese, Indo-Amerikaanse en Aziatische contexten:

And so the Caribbean text is excessive, dense, uncanny, asymmetrical, entropic, hermetic, all this because, in the fashion of a zoo or bestiary, it opens doors to two great orders of reading: one of a secondary type, epistemological, profane, diurnal, and linked to the West – the world outside- where the text uncoils itself and quivers like a fantastic beast to be the object of knowledge and desire; another the principal order, teleological, ritual, nocturnal, and referring to the Caribbean itself, where the text unfolds its bisexual sphinxlike monstrosity toward the void of its impossible origin, and dreams that incorporates this, or is incorporated by it. (Benitez-Rojo 1992, p.23)

Naast de ongekennde, onvoorspelbare en ongelijke diversiteit die volgens Benitez-Rojo de kern vormt van de postmoderne Caribische literatuur reikt hij ons in dit citaat ook twee leeswijzen aan die volgens hem intrinsiek verbonden zijn met de Caribische literatuur. De eerste is volgens Benitez-Rojo een ‘secundaire leeswijze’, waarmee hij aantoont dat Caribische literatuur gelezen kan worden vanuit een ‘colonial gaze’ waarbij de tekst tot object van ‘knowledge and desire’ wordt gemaakt en volgens Westerse maatstaven wordt geanalyseerd. De tweede leeswijze behelst een interpretatie vanuit het Caribisch gebied zelf waarbij het veelzijdige karakter en de ongrijpbare oorsprong van de Caribische tekst tot uitgangspunt worden gemaakt: een hermetisch labyrint waarin begin noch einde valt aan te wijzen. Dit Caribische poly-rhythm is verankerd in de tekst en we kunnen slechts de repetitieve golfstromen trachten te identificeren en zichtbaar maken totdat processen van syncretisme en *mestizaje* weer nieuwe ritmes produceren en de tekst van betekenis verandert.

Na deze leeswijzen besluit Benitez-Rojo de introductie van ‘Repeating Islands’ met enkele identificeerbare karakteristieken van de Caribische literatuur. Ten eerste is er vaak sprake van ‘metonymic displacement toward scenic, ritual, and mythological forms’ waarmee wordt gepoogd de literaire conventies links te laten liggen waardoor de ‘climax’ uitblijft. Hierdoor ontstaat er een ‘text ad infinitum’ (1992, p.25) en wordt er ruimte geschapen voor een nieuwe realiteit. Ten tweede spreekt Benitez-Rojo van een Caribisch *Bildungsroman* maar

beargumenteert hij dat het narratieve discours van de roman niet geënt is op een coherente conclusie, maar op een voorzichtige verkenning van een geweldloze toekomst (1992, p.25). Ten derde wordt de Caribische literatuur gekenmerkt door *mestizaje*, een vormingsproces - tegenovergesteld aan synthese- waarbij binaire opposities vanuit het koloniale verleden resulteren in ongelijke, gedifferentieerde maatschappelijke verhoudingen. Caribische teksten worden dan plekken waarin 'universele waarden' bevraagd en geïroniseerd kunnen worden. Caribische literatuur kan niet volledig vrijkomen van de multi-etnische en multiculturele maatschappij waarin zij ontstaat en vertolkt zo de verdeeldheid en instabiliteit van het meta-archipelago (Benitez-Rojo 1992, p.26-27).

Uit Benitez-Rojo's theorie over de Caribische literatuur wordt duidelijk dat een onderzoek naar het effect van intertekstualiteit en allegorie op de totstandkoming van betekenis in *Gewaagd Leven* zich zou moeten richten op het proces in plaats van op een sluitende interpretatie. Door in te zoomen op het proces van betekenisgeving kan de roman in al haar polyritmiek worden geanalyseerd. Wanneer Benitez-Rojo's twee leeswijzen worden geïncorporeerd kan de tekst vanuit nieuwe, tegendraadse perspectieven worden gelezen.

1.6 Methode & Relevantie

Aangezien de teksten van Roemer overvol zijn heb ik besloten me in mijn scriptie te beperken tot drie verschillende niveaus van analyse. In het tweede hoofdstuk ligt de focus op generieke intertekstualiteit om de betekenis van genres in de narratieve structuur van *Gewaagd Leven* te kunnen duiden. Hiervoor zal eerst een kort verhaalanalyse worden uitgevoerd opdat de narratieve structuur inzichtelijk wordt gemaakt. Hierna wordt middels generieke intertekstuele analyse onderzocht wat de onderverdeling van de roman in 'berichten', 'verhalen' en 'gesprekken' voor generische verbanden zichtbaar maakt en hoe deze volgens de theorie van Kappel (2017) de 'wider memory context' van diverse genres benadrukt en bekritiseert. Hierdoor kan worden gereflecteerd op de manier waarop Roemer speelt met de distinctie tussen fictie en non-fictie door in *Gewaagd Leven* op zoek te gaan naar 'objectieve waarheid' en 'neutrale taal'. In hoofdstuk drie wordt door middel van een gecombineerde postkoloniale & postmoderne intertekstuele analyse onderzocht hoe de Bijbelse intertekst van Kaïn en Abel op verschillende manieren bepalend is voor het proces van betekenisgeving in *Gewaagd Leven*. Hierbij ga ik uit van Van Kempens (2013) definitie van postkoloniale intertekstualiteit

als ‘ingenieus proces van culturele interactie’. Deze definitie zal worden ingezet als raamwerk voor de intertekstuele analyse zodat kan worden ingezoomd op momenten waarbij de Caribische tekst interacteert met de Westerse Bijbeltekst. Deze momenten van culturele analyse brengen verschillende perspectieven samen, construeren een nieuwe werkelijkheid en genereren nieuwe betekenis(sen). Door dit proces te beschrijven aan de hand van Vervaeck (1999) die vier principes noemt van het postmoderne wereldbeeld, wordt in dit hoofdstuk vervolgens gepoogd om het proces van betekenisgeving aan de wereld binnen én buiten de roman bloot te leggen en te duiden. Hierna wordt in hoofdstuk vier geanalyseerd wat het effect van allegorie in *Gewaagd Leven* is aan de hand van een theorie over de betekenis van allegorie in de Caribische roman door Jameson (1986), Ahmad (1987), Slemon (1988) en Strongman (2008). Aan de hand van hun theoretische concepten ‘nationale allegorie’, ‘*the denial of subjectivity*’, ‘de Caribische Bildungsroman’, ‘de binoculaire lens van postkoloniale allegorie’ en de transformatie van geschiedenis zal worden beschreven hoe allegorie het postkoloniale wereldbeeld tegelijkertijd vormt en bevraagt in *Gewaagd Leven* en wat voor betekenis(sen) dit genereert. Tot slot zal in het vijfde hoofdstuk ter conclusie een uitgebreid antwoord worden geformuleerd op de hoofdvraag: ‘wat is het effect van intertekstualiteit en allegorie op het proces van betekenisgeving in *Gewaagd Leven*?’

De wetenschappelijke relevantie van dit onderzoek ligt besloten in het inzichtelijk maken van het proces van betekenisgeving in de postkoloniale roman. Door te focussen op het proces in plaats van de uitkomst, wordt erkend dat betekenis een tijdelijk en veranderlijk concept is dat verbonden is met de turbulente maatschappelijke ontwikkelingen in een postkoloniale samenleving. In het bijzonder kan hiermee worden beschreven wat voor effect de verandering van betekenis in *Gewaagd Leven* heeft op de representatie van het koloniale verleden en het vormen van een nationale identiteit in Suriname. Daarnaast is dit onderzoek ook van wetenschappelijke waarde omdat er slechts een handvol letterkundige analyses zijn gemaakt van het oeuvre van Astrid Roemer terwijl zij tot de belangrijkste Surinaamse schrijvers behoort. Met dit onderzoek hoop ik aan te tonen dat Roemers oeuvre, veelal bestaande uit ingenieuze dekoloniseringsromans, een prominentere plek verdient binnen de Nederlandse canon, zodat deze een werkelijke afspiegeling wordt van onze meerstemmige geschiedenis. Daarnaast kan het ook van grote maatschappelijke waarde zijn om het proces van betekenisgeving in de roman *Gewaagd Leven* te analyseren omdat het licht schijnt op een uiterst complex proces van plurale identiteitsvorming binnen een jonge postkoloniale republiek die nog steeds geen stabiliteit kent. Enerzijds kan dit onderzoek dan fungeren als

een bron van inspiratie in het geglobaliseerde Westen waar plurale identiteitsvorming veelal wordt ervaren als een bedreigend proces. Anderzijds kan het onderzoek helpen bij het begrijpen van de grote politieke, economische en culturele crisis waar Suriname zich ook vandaag de dag nog middenin bevindt.

2. Generieke intertekstualiteit

In *Gewaagd Leven* volgen we via de familie Mus een turbulente tijd in de geschiedenis van Suriname. *Gewaagd Leven* schetst een zoektocht naar de mogelijkheid om meerstemmige verhalen de wonden van het verleden te laten helen en de dromen van een geweldloze toekomst te kunnen verbeelden. In deze eerste analyse zullen we onderzoeken hoe Roemer de concepten geschiedenis en geschiedschrijving bevraagt door te spelen met verschillende genres en in het bijzonder hoe ze speelt met de labels ‘fictioneel’ en ‘non-fictioneel’. Om deze generieke intertekstuele analyse te kunnen uitvoeren volgt eerst een korte theoretische uiteenzetting over (generieke) intertekstualiteit zoals beschreven door Pourcq en De Strycker (2004) en Kappel (2017). Vervolgens wordt met een korte verhaalanalyse beschreven hoe de verteltechniek in *Gewaagd Leven* is geconstrueerd, zodat we naderhand in de generieke intertekstuele analyse dieper op de verhalen en verteltechnieken van de roman in kunnen gaan opdat de generische verbanden en de.

2.1.1 Definiëring intertekstualiteit

Hoewel het begrip intertekstualiteit nog niet zo lang in zwang is, kunnen we het fenomeen al in de oudste literatuur herkennen (Pourcq & De Strycker 2013, p.15). Pourcq en De Strycker definiëren intertekstualiteit als ‘hervertellingen’ die gebaseerd zijn op de principes van imitatie en emulatie (2013, p.15). Ze stellen dat lezen en schrijven actieve handelingen zijn waardoor tekst constant in ontwikkeling is en evolueert. Iedere tekst zouden we moeten zien als een ‘netwerk van andere teksten’ (2013, p.21) of zoals Van Dijk schrijft ‘een mozaïek van citaten’ (2013, p.171). Pourcq en De Strycker brengen een onderscheid aan tussen ‘intertekstualiteit als een teksttheorie en intertekstualiteit als een kritisch-hermeneutische methode of leesstrategie’ (2013, p.21). Voor dit onderzoek zal intertekstualiteit worden benaderd als een leesstrategie. Intertekstualiteit is in deze context dus ‘operatorisch’ wat betekent dat de focus ligt op het interpreteren van de tekst door de relaties tussen de tekst en haar interteksten te analyseren (Pourcq en De Strycker 2013, p.21). De intentie is hierbij om enkele manieren inzichtelijk te maken waarop verwijzingen en verbanden in de tekst kunnen worden geïnterpreteerd. Intertekstualiteitstheorie zal hier worden ingezet als raamwerk om

ons onderzoek naar het dynamische proces van betekenisgeving aan het koloniale verleden en de postkoloniale toekomst in *Gewaagd Leven* (1998) vorm te geven.

2.1.2 Generieke intertekstualiteit

In *Gewaagd Leven* worden verschillende genres aan elkaar verbonden waardoor er nieuwe betekenis wordt gegeven aan bestaande genres en hun wereldbeeld. De Pourcq en De Strycker definiëren generieke intertekstualiteit als het verband tussen de geproduceerde tekst en het genre waartoe deze tekst behoort (2004, p.18). Ze stellen dat elk genre een eigen geschiedenis en bijbehorende literaire traditie heeft, waarin middels het generisch verband tegemoet wordt gekomen aan de verwachtingen van het genre en het publiek:

Wie in een bepaald genre schrijft, moet voldoen aan bepaalde verwachtingspatronen. Een roman is dus steeds een verwerking van en een commentaar op het genre, en daarom ‘intertekstueel’ met al die romans verbonden. (Pourcq & De Strycker 2004, p.18)

Een tekst wordt dus geproduceerd in dialoog met literaire tradities, waardoor er generische verbanden ontstaan en er sprake is van generieke intertekstualiteit.

Kappel (2017) trekt de werking van het generisch verband nog breder en stelt dat genres niet simpelweg passieve dragers van betekenis zijn maar zelf ook op actieve wijze betekenis creëren. Wanneer er een generisch verband wordt bewerkstelligd in een tekst, bijvoorbeeld door het nabootsen van de stilistische kenmerken van een bepaald genre, komt dat genre tot leven omdat er geconventionaliseerde ervaringen worden geactiveerd bij de lezer (Kappel 2017, p.68). Kappel ziet generieke intertekstualiteit daarom als een ‘memory practice’: ‘A means of re-membering an inherited legacy’ (Kappel 2017, p.69). Tegelijkertijd biedt deze activatie de mogelijkheid om de ideologische opvattingen en maatschappelijke impact, het epistemologisch geweld dat ten grondslag ligt aan een genre, ter discussie te stellen (Kappel 2017, p.67). Generieke intertekstualiteit krijgt in deze benadering het vermogen om de lezer te confronteren met ‘the wider memory context’ waarbinnen het genre binnenvalt. Kappel laat zien dat door middel van generieke intertekstualiteit in een verhaal de ambivalentie van genres en de stereotyperende binaire opposities waarop deze voortborduren kunnen worden blootgelegd en bevraagd (Kappel 2017, p.68). Kappel toont aan dat een postkoloniale tekst met generische verbanden op deze manier een ‘in-between’ positie in kan

vervullen tussen de koloniale samenleving en de postkoloniale samenleving. Generieke intertekstualiteit ‘appropriates the legacies of the past for present purposes’ (Kappel 2017, p.68).

2.2.1 Verhaalanalyse

Gewaagd Leven is een titel die op twee manieren geïnterpreteerd kan worden. Enerzijds kan een gewaagd leven een synoniem zijn voor een riskant leven. Het zou dan kunnen verwijzen naar het leven van MM aangezien hij zich voor allerlei politieke karretjes laat spannen en zodoende het hele gezin in gevaar brengt met zijn egoïstische levenskeuzes. Anderzijds zou het ook gelezen kunnen worden als een synoniem voor een dubbelzinnig leven. Het zou dan kunnen verwijzen naar de dubbelzinnigheid van het leven zoals het aan ons wordt getoond in de vertelvorm van *Gewaagd Leven*. Deze titelinterpretatie sluit aan bij het kernthema van de roman: de waarheidsgetrouwheid van de geschiedenis en de ideologische kracht van geschiedschrijving. Het eerste motto van *Gewaagd Leven* is een directe verwijzing naar het kernthema:

1: de personages in dit boek bestaan slechts in de verbeelding van de auteur

Door vooraf het fictieve karakter van de roman te benadrukken plant Roemer het eerste zaadje bij de lezer over feit versus fictie. Het tweede motto gaat hierop door maar verlegt de focus naar geschiedschrijving waarin geen plek lijkt te zijn voor herinnering:

2: De literatuur plaatst ons voor de niet-verzoenbaarheid en de niet-verlosbaarheid van het lijden dat in een niet-herinnerbaar verleden is gebeurd. Geen macht hebben over de herinnering, aan het vergeten zijn overgeleverd, misschien is dat ‘leren denken met pijn’ - Maurice Blanchot

Door dit citaat als motto te nemen maakt Roemer al voor het verhaal van start is gegaan kenbaar te schrijven als vorm van *memory practice* (Kappel 2017) en transformatieve geschiedenis (Slemon 1988) waarbij literatuur poogt middels generieke intertekstualiteit een meerstemmige en veranderlijke geschiedenis te schrijven opdat de dominante machtsstructuren worden gedeconstrueerd. Zo ontstaat ruimte voor ‘een niet-herinnerbaar

verleden' dat tot dusver een ondergeschikte plek heeft ingenomen in de traditie van geschiedschrijving. De manier waarop *Gewaagd Leven* een zoektocht naar meerstemmige reflecties op het verleden koppelt aan uiteenlopende percepties van het heden en tegengestelde dromen voor de toekomst, lijkt een poging om Blanchots citaat tot het fundament van de tekst te maken.

Gewaagd Leven wordt gekenmerkt door een bijzondere narratieve structuur waarbij een chronologische hoofdstukindeling niet aan de orde is. Ook een indicatie van de vertelde tijd ontbreekt en er zijn nauwelijks temporale indicatoren aan te wijzen in de tekst. De roman is opgedeeld in drie secties: 'verhalen', 'berichten' en 'gesprekken'. Het verhaal start *in ultimas res* maar dit wordt pas duidelijk aan het einde. Doordat de eerste pagina van het boek ongetiteld is kan ook de vertelvorm niet worden geduid. De ontregeling wordt dus al op de eerste pagina ingezet waar noch de ruimte, noch de personages, noch de historische context worden ingeleid. De lezer bevindt zich vanaf het eerste moment in het 'hermetisch labyrint' dat volgens Benitez-Rojo (1992) het uitgangspunt vormt van de Caribische roman.

Het vertelperspectief in *Gewaagd Leven* is zeer veranderlijk. In 'verhaal' een tot en met negen wordt de hoofdverhaallijn van de roman, op niet-chronologische wijze, gefocaliseerd vanuit Onno. Doordat Onno wordt opgevoerd als personale verteller krijgen we enkel zijn perspectief mee. De 'verhaal'-secties bevatten een corpulente hoeveelheid retrospectie en dromen die, net als het eerdergenoemde gebrek aan tijdsindicatoren, voor ontregeling zorgt. In de 'gesprek'-secties verandert het personale vertelperspectief in een ik-verteller, wederom gefocaliseerd vanuit Onno. De 'gesprek'-secties lijken haast geschreven in de vorm van een briefwisseling vanuit Onno naar Hagith, de titel 'gesprek' voelt daarom twijfelachtig. In de 'berichten'-secties wordt afgewisseld tussen een personaal vertelperspectief, een ik-verteller en een auctoriale vertelinstantie. Dit kameleontische karakter van het vertelperspectief maakt de 'berichten'-secties onvoorspelbaar en vaak onbegrijpelijk maar sluit ook aan bij de polyritmiek die volgens Benitez-Rojo (1992) ten grondslag ligt aan Caribische literatuur.

2.2.2 Analyse: generieke intertekstualiteit in *Gewaagd Leven*

Zoals beschreven in de verhaalanalyse bestaan de generische verbanden in *Gewaagd Leven* voornamelijk uit de opvallende sectie-indeling die door Roemer is aangebracht in de roman. De sectie indelingen fungeren als generische verbanden omdat ze appelleren aan bekende literaire tradities en daarmee een verwachting creëren bij de lezer. De sectie-indelingen sturen op die manier de ontvangst van de tekst bij de lezer. De genres komen tot leven. Het is precies dit interactieve proces tussen tekst en lezer waarin de betekenis wordt gevormd. De hoofdlijnen van de roman worden verteld in de secties met de titel ‘verhaal’, volgens de Van Dale gedefinieerd als ‘een vertelling’ (Van Dale 2020). De verhalen in *Gewaagd Leven* zijn absoluut te definiëren als vertellingen vanuit Onno. We lezen zijn perspectief op de gebeurtenissen, horen zijn ervaringen en leren over zijn gevoelens. Een gesprek wordt gedefinieerd als een mondelinge vorm -gesproken taal- van communicatie tussen ten minste twee personen. Een gesprek vereist dus interactie waar een verhaalvertelling kan een passieve aangelegenheid zijn. Opvallend is dat in de gesprekssecties in *Gewaagd Leven* een ik-verteller wordt opgevoerd en ze vaak verdacht veel op briefwisselingen of interne monologen van Onno, gericht aan Hagith lijken, zonder werkelijke interactie:

Ik val buiten mezelf. Ik ben binnenstebuiten gekeerd als een pompelmoes. Ik ben zonder huid als de kalkoenbouten die ma roostert. Ik boel me als een speenvarken aan het spit boven het houtvuur van pa. Ze zullen schrijven dat ze jou hebben aangehouden, dat je de oudste zoon bent van de legerpredikant. Ze zullen niet vermelden dat je de lievelingsbroer bent van Rubi en mij. Ook niet dat je de oogappel bent van je moeder. (p.72)

Deze passage is tekenend voor het tekstverloop in veel van de gesprekken. Van een ware conversatie is geen sprake en dat roept vragen op. Kunnen we dit wel een gesprek noemen? Moeten we dit interpreteren als gesproken tekst, geschreven tekst, of een interne monoloog? Het feit dat de meeste van de gesprekken gesitueerd zijn in een kerk, doet een vermoeden rijzen dat het hier toch om interne monologen gaat, ingevoegd als een soort *stream of consciousness*. De twijfelende classificatie van de tekstsoort roept vragen op als: wat voor invloed heeft de classificatie van de soort tekst op de ontvangst ervan? Is de ene tekstsoort betrouwbaarder dan de andere? Roemer dwingt deze lezer op deze manier om na te denken over de mogelijke subjectiviteit van de distinctie tussen fictie en realiteit.

Andere gesprekssecties hebben wel een wat actievere modus omdat de ik-verteller, Onno, directe vragen stelt aan Hagith, maar het antwoord vervolgens zelf invult wat zorgt voor een aparte dynamiek in de tekst:

‘Weet jij nog wat jij hebt gedaan? Je hebt je kleren uitgetrokken, uitgespreid; je bent op die hoop gaan zitten en je hebt naar de stad gestaard en gewoon gezegd: ‘Onno, kom naast me zitten.’ Ik zat dicht bij je en je sloeg je arm om me heen.’ (p.118)

De gesprekken lijken memoires van Onno die zich afspelen na het auto-ongeluk maar doordat ze al vanaf het begin van het boek worden ingevoegd na een verhaal, veroorzaken ze voornamelijk ontregeling bij de lezer.

Toch zijn het vooral de berichtensecties die een veelvoud van vragen oproepen. De term bericht wordt door het Letterkundig Lexicon op de DBNL (2002) als volgt gedefinieerd:

‘Term op het gebied van het drama voor een mededeling, veelal in korte vorm, van feiten of gebeurtenissen. Bekende vormen zijn het bodeverhaal en de teichoskopie. In de verteltheorie wordt de term gebruikt voor datgene wat, in tegenstelling tot de scenische presentatie, gekenmerkt wordt door samenvatting en dus tijdverdichting.’ (DBNL 2002)

Berichten worden gedefinieerd als korte, feitelijke mededelingen. Tegenwoordig gebruiken we de term ‘bericht’ vaak voor korte informationele mededelingen als krantenberichten of nieuwsberichten, meestal afkomstig van bronnen die we als ‘betrouwbaar’ classificeren. Berichten hebben over het algemeen dus een objectief karakter terwijl ze wel degelijk subjectief van aard kunnen zijn. Kortom, een roman classificeren we als fictieel, maar hoe non-fictieel is een geschiedenisboek, verslag, of nieuwsbericht? Roemer confronteert ons met het latente gat tussen fictie en non-fictie waarin berichten als verhaalsoort kunnen worden ondergebracht. De dunne grens tussen fictie en non-fictie wordt inzichtelijk gemaakt en in twijfel getrokken.

Op sommige momenten lezen de berichten als een krantenbericht:

Een vrouw wordt door haar echtgenoot doodgeschoten. Er is bij hem een thriller op video gevonden die gebruikt is om de moord te ensceneren. De man had al jaren een relatie met een andere vrouw. Zijn echtgenote was voorzichtig een romance met een andere man begonnen. Ze was door de rug geschoten terwijl ze voor de koelkast stond. (p.71)

In het bovenstaande bericht wordt niet duidelijk op welke gebeurtenis het betrekking heeft, maar het wekt de indruk van een 'feitelijke beschrijving'. Desalniettemin doet de toon vrij subjectief en tabloidachtig aan waardoor de feitelijke van de tekst in twijfel kan worden getrokken. Verderop vinden we een soortgelijke berichtensectie, ditmaal over de Surinaamse parlementsverkiezingen van 1987 waarbij de NDP na 7 jaar militair bewind van hun troon werd gestoten (p.140-1). Wederom is de toon subjectief van aard waardoor de overgedragen informatie niet waarheidsgetrouw overkomt. Een mogelijke interpretatie zou kunnen zijn dat de krantenberichten van Hagiths hand zijn en dat de subjectieve ondertoon een subtiële verwijzing is naar zijn journalistieke onbetrouwbaarheid als compagnon van MM. Hagith plaatst zijn eigen belang boven het gebruik van objectieve taal om de waarheid zichtbaar te maken.

Een andersoortig bericht vinden we halverwege het boek wanneer er een opsomming van allerlei geschiedkundige teksten met bronvermelding is ingevoegd. Het lijkt op de representatie van een alternatieve, meerstemmige geschiedenis vanuit een Caribisch perspectief:

Terwijl feodaal Europa op bloedige wijze zijn proletariaat baarde, haastten Spaanse conquistadores zich om een nieuw werelddeel aan de macht van het jonge kapitaal te onderwerpen... De reden waarom de vrijgevochten negers geen nauwe omgang met de Europeanen willen hebben, en alle verbintenissen met hen schuwen en vermijden, hun godsdienst weigeren aan te nemen en de verkondigers weerstaan, is, mijn oordeel, enerzijds toe te schrijven aan de ingewortelde en natuurlijke haat en de verachting die zij voor de Europeanen voelen; anderzijds aan hun vrees voor hun listen en trouweloosheid, wetend hoe deze blanken hun heilig gezworen traktaten, naar omstandigheden van zaken en als het hun belangen dient, schenden en breken... De moderne politieke geschiedenis van Suriname begint op 7 december 1942 met een radiotoespraak van koningin Wilhelmina vanuit Londen, waarin zij een reorganisatie van de staatkundige structuur belooft van het gehele Koninkrijk der Nederlanden: 'Waarin Nederland, Indonesië, Suriname en Curaçao te samen [sic] deel zullen hebben, terwijl zij ieder op zichzelf de inwendige aangelegenheden in zelfstandigheid en steunend op eigen kracht, doch met een wil elkander bij te staan, zullen behartigen. (p.113-116)

Deze berichtensectie bevat allerlei citaten uit boeken over de Surinaamse geschiedenis waarbij wordt geschreven vanuit een Caribisch perspectief; de ervaringen van de Surinamers

zelf staan centraal in het verhaal. Er zijn voetnoten toegevoegd met verwijzingen naar wijlen dr. Silvia W. De Groot, Sandew Hira, Charles Douglas, M.D. Teenstra en R. Bueno. Allen onderzoekers die zich in hun carrière bezighouden (of hielden) met het produceren van meerstemmige (wetenschappelijke) kennis over en vanuit het Caribisch gebied. Het middenstuk van de passage bevat een citaat uit de tekst ‘Bijdrage tot de ware beschouwing van de zo hoog geroemde uitbreiding des christendoms over de heidenen in de kolonie Suriname’, geschreven door M.D. Teenstra, een witte, Nederlandse landbouwkundige, reiziger en schrijver uit de uit de 19^e eeuw. Deze tekst hanteert enerzijds een koloniaal discours maar tracht anderzijds te verdedigen waarom de gekoloniseerde Surinaamse bevolking de Europeanen haat. Een opvallend nuance voor een 19^e -eeuwse reistekst waarin normaliter de *colonial gaze* prevaleert. Het slotstuk van de geciteerde passage is afkomstig uit de *Encyclopedie van Suriname*, in 1977 gepubliceerd door de Elsevier. Een encyclopedie is doorgaans een ‘gestructureerde, geschreven verzameling van menselijke kennis’ (Encyclo). Oftewel, een betrouwbare bron van objectieve, wetenschappelijke informatie: een naslagwerk. De gebeurtenis die wordt beschreven, Koningin Wilhelmina die al tijdens WOII de onafhankelijkheid van Suriname belooft in een radiotoespraak, wordt tegenwoordig echter als een discutabele uitspraak gezien (Baudet 2017). Hoewel de rede van Wilhelmina de aanleiding vormde voor het opstellen van het ‘Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden’ in 1954, zou het nog tot 1975 duren voordat Suriname daadwerkelijk onafhankelijk werd. Het Surinaamse volk beschouwt Wilhelmina’s toezegging daarom als een pijnlijke leugen in plaats van een feit (NRC 2020). Met dit citaat wordt dus een teken van ongenoegen afgegeven over het dekolonisatieproces van Suriname waaraan Nederland decennialang geen gehoor wilde geven. Al met al is deze berichtensectie een bonte verzameling van ondergeschikte perspectieven, interpretaties en gebeurtenissen uit de Surinaamse geschiedenis. Er wordt een *wider memory context* (Kappel 2017) toegevoegd aan geschiedkundige teksten door inzichtelijk te maken dat het bekende verhaal van de geschiedenis van Suriname op vlakken als vertelperspectief, meerstemmigheid en nuance, ernstig tekortschiet. Roemer toont hiermee aan dat de Surinaamse geschiedenis inderdaad is geschreven door de overwinnaars en ze legt het epistemologisch geweld dat ten grondslag ligt aan het genre van geschiedkundige teksten bloot in confrontatie met de lezer.

Tegen het einde van het boek nemen de berichtensecties een steeds onbegrijpelijker vorm aan. Zo vinden we op pagina 163 en 164 een passage die lijkt op een combinatie van een krantenbericht over regeringsonderhandelingen die zijn doorweven met stukken uit

brieven van Onno's moeder en Iris. Het zorgt voor ontregeling en een duidelijke boodschap blijft achterwege. Op pagina 183 wordt de chaos compleet in een berichtensectie die op het eerste gezicht een opsomming van bekende spreuken uit diverse religies en ideologieën lijkt, maar al in de tweede alinea wordt onderbroken door een overlijdensbericht van een onbekend personage en vervolgens wordt afgesloten met een aankondiging voor een *moederdagkaseko*:

Opgelet: er zijn nog kaarten verkrijgbaar voor de moederdagkaseko van de stuurgroep Valuta. De hele familie is welkom in de rozenark van de palmentuin. De bar en de band bevredigen al uw behoeften. Komt allen en laat de stormvogel in je los. De muziek: 'No meri mi'* van de Paranamboys. (p.184)

De aankondiging lijkt in eerste instantie moeilijk verenigbaar met de verhaallijn in *Gewaagd Leven* maar als we de passage binnen een Surinaamse context plaatsen, worden enkele waardevolle referenties aan ons geopenbaard. Zo is *kaseko* gebaseerd op de traditionele *kawina*, een muzieksoort die in de 19^e eeuw, ten tijde van de slavernij, ontstond op de plantages, later voornamelijk door 'stadscreolen' werd gespeeld maar tegenwoordig op elk Surinaams feest de boventoon voert (referentie). Daarnaast zijn er in de *kaseko* ook elementen van de wintimuziek, eveneens ontstaan op de plantages, te herkennen. *Kaseko* is dus een traditionele manier om verhalen te vertellen voor een onderdrukte bevolkingsgroep, het is een talig verzet tegen de koloniale overheersers. Binnen deze context kan het feit dat Roemer naar *kaseko* refereert wederom worden geïnterpreteerd als een antikoloniaal statement: Caribische tradities van orale vertellingen worden ingezet om de Westerse perceptie van geschiedenis te bekritisieren. Het lijkt daarom geen toeval dat de *kaseko* plaatsvindt in de palmentuin; een groene oase in hartje Paramaribo die aan het einde van de 'Gouden Eeuw' is aangeplant door gouverneur Cornelis van Aerssen van Sommelsdijck -een van de oprichters van de Sociëteit Suriname- als eerbetoon aan zijn overleden vrouw. Door de Surinaamse *kaseko* te laten plaatsvinden op een plek waar het koloniale trauma, overgehouden aan de Nederlandse overheersing, zo prominent aanwezig is, vindt er opnieuw een activatie plaats van de *wider memory context* (Kappel 2017). Het epistemologische geweld dat ten grondslag ligt aan het genre van geschiedenisverhalen, omdat van oudsher het eurocentrische perspectief overheerst, wordt blootgelegd en vervolgens omgevormd als daad van verzet: de toe-eigening van het eigen land en geschiedenis. Het 'bericht' wordt afgesloten met een boodschap over de muziek: 'No meri mi'* (laat me met rust) van de Paranamboys.' Een bandnaam die kan worden gelezen als een verwijzing naar het postkoloniale trauma van Suriname aangezien

president Henk Arron tijdens de militaire coup van de jaren '80 – de periode waarin *Gewaagd Leven* zich afspeelt - zijn toevlucht zocht in de regio Paramaribo. Binnen deze context fungeert de keuze voor het nummer 'laat me met rust' als een reactie op de roerige tijden van binnenlandse strijd waarin de jonge republiek zich op dat moment bevindt. Kortom, door de opvoering van deze *moederdagkaseko* wordt een fictieve ruimte gecreëerd in de tekst waar het non-fictieve koloniale verleden en het non-fictieve postkoloniale trauma elkaar kruisen zodat er ruimte wordt geboden om een nieuwe, meerstemmige betekenis toe te dichten aan het verleden, het heden én de toekomst van Suriname.

3. Postkoloniale en postmoderne intertekstualiteit

In *Gewaagd Leven* wordt de Surinaamse politieke en sociale crisis van de jaren '80 middels interteksten verbonden met zowel het koloniale verleden als de postkoloniale toekomst. In navolging van het postmodernisme verandert de betekenis van de interteksten binnen de roman continu. Door de wisselende opvoeringen van de intertekst van Kaïn en Abel als casus te nemen voor een postkoloniale en postmoderne intertekstuele analyse wordt onderzocht wat voor effect dit heeft op het proces van betekenisgeving in *Gewaagd Leven*.

3.1.1 Brede intertekstualiteit

Van Kempen definieert dit als intertekstualiteit in 'de breedste zin van het woord' en wijst daarbij terug op de taalwetenschappers: Bakhtin, Kristeva en Barthes (2013, p.294). Deze brede benadering van intertekstualiteit gaat ervanuit dat literatuur te allen tijde van meerstemmige en dialogiserende aard is. Literatuur toont ons een verscheidenheid aan thema's en ideeën die leven in de maatschappij. Er zijn verschillende discoursen te ontdekken in een roman en deze vertegenwoordigen een (of meerdere) historische en sociale context(en) waarin betekenis vorm wordt gegeven (2013, p.66). Intertekstualiteit wordt volgens Van Kempen in een postkoloniale context dan een ingenieus proces van culturele interactie:

'In postkoloniale literaturen wordt de taal van de kolonisator ter discussie gesteld als de taal die rigide opvattingen van waarheid, orde en realiteit vormgeeft. Het bevragen van de koloniale werkelijkheid leidt tot het continu speuren naar nieuwe taal en het becommentariëren daarvan. Taal, en bij uitbreiding literatuur, wordt daardoor een podium waarop complexe culturele processen en uitwisselingen (kunnen) worden opgevoerd. Intertekstualiteit als een spel met citaten en tradities wordt daardoor een belangrijk onderdeel van de postkoloniale analyse.' (2013, p.292)

Intertekstualiteit in de postkoloniale literatuur dient volgens Van Kempen dus om de koloniale werkelijkheid en in het bijzonder de statische 'waarheid' en 'orde' te bevragen. Een stelling die verderop zal worden getoetst in de postkoloniale en postmoderne analyse.

3.1.2 Postmoderne intertekstualiteit

Gewaagd Leven kan niet allen worden gecategoriseerd als postkoloniale literatuur, maar ook als postmoderne roman. Volgens Vervaeck (1999) is postmodernisme ‘een cognitieve constructie’ zonder temporale situering, geen stroming maar een geheel van kenmerken (p.10). Hij stelt dat postmoderne romans spelen met de traditionele distinctie tussen fictie en non-fictie, conventies en worden bevraagd. Postmoderne romans doorprikken onze comfortabele bubbel en confronteren de lezer met de fictionaliteit van de wereld (1999, p.18). Juist deze aanwezige strijd tussen fictie en realiteit interpreteert Vervaeck als een vorm van intertekstualiteit:

‘Al die beschrijvingen van de realiteit in termen van fictie zeggen impliciet of expliciet iets over de realiteit. Het tautologische wereldbeeld van de postmoderne roman is dus geen gesloten en circulair systeem. De wereld van het boek is een boekenwereld, maar dat gegeven isoleert het boek niet van de sociale realiteit. Integendeel, het brengt die realiteit juist in de wereld van de fictie binnen. Het maakt een fictie van de wereld en zegt dus steeds iets over ‘onze’ wereld.’ (Vervaeck 1999, p.21)

In ‘*Gewaagd Leven*’ maakt Roemer veelvuldig gebruik van intertekstualiteit om een levendige beeldenwereld te creëren. De relatie tussen de tekst en de interteksten wordt in ‘*Gewaagd Leven*’ echter voortdurend opgeroepen om direct weer te worden ondermijnd. Er is sprake van een paradoxale relatie tussen de tekst en haar interteksten. Hoewel Vervaeck stelt dat deze wisselwerking ervoor zorgt dat gemarginaliseerde tekstsoorten uiteindelijk worden opgenomen in de canon omdat het beginpunt van de traditie in feite wordt uitgewist (1999, p.201-202), richt hij zich totaal niet op gemarginaliseerde postkoloniale teksten. Dit gat in de theorie zal ik trachten aan te vullen door zijn theorie toe te passen op *Gewaagd Leven*. Hierdoor kan in de analyse ook worden onderzocht wat voor effect de uitwissing van de originele betekenis van de brontekst voor invloed heeft op de canonisering van Caribische tradities en kennis.

Volgens Vervaeck is het wereldbeeld in postmoderne romans gestoeld op vier postmoderne principes. Ten eerste expliciteert de moderne roman zijn parasitaire bestaan, in

plaats van het te verdoezelen. Hiermee wordt benadrukt dat elke wereld (ook onze ‘echte wereld’) opgebouwd is uit fictie. De mate van enting en de zelfbewustheid waarmee de enting plaatsvindt, zijn volgens Vervaeck twee goede indicatoren van het postmoderne gehalte van een roman. Hoe meer en hoe nadrukkelijker de gebeurtenissen in een roman opvoeringen zijn van een brontekst, hoe postmoderner de roman. (Vervaeck 1999, p.22) Ten tweede is er in postmoderne romans sprake van ‘hypertekstualiteit’: er wordt zo expliciet gerefereerd aan de intertekst waarop het verhaal zich baseert dat de traditionele enting wordt geïroniseerd (Vervaeck 1999, p.24). Ten derde worden postmoderne romans gekenmerkt door veelvuldig gebruik van clichématige scenario’s. Veel gebeurtenissen en gedragingen in het verhaal worden dan begeleid door stereotypische patronen waardoor de literaire topoi worden blootgelegd (Vervaeck 1999, p.25). Ten vierde leidt de enting in postmoderne romans altijd tot het uitwissen van het origineel. De kern van het scenario wordt zo expliciet en clichématig gepresenteerd, dat de betekenis in feite wordt uitgewist als een palimpsest. De postmoderne roman is letterlijk geënt op iets dat niet ‘echt is, iets dat niet aanwezig’ is (Vervaeck 1999, p.26). Deze postmoderne principes van Vervaeck kunnen in de analyse worden ingezet om suggesties te doen voor de wisselende betekenissen achter de opvoering van de intertekst van Kaïn en Abel in *Gewaagd Leven*. Zo kan het proces van betekenisgeving aan de wereld binnen én buiten de roman worden blootgelegd en geduid.

3.2 Postkoloniale en postmoderne analyse

Zoals eerder benoemd is *Gewaagd Leven* een postmoderne en postkoloniale roman die bol staat van de intertekstuele referenties. Wegens de beperkte ruimte van deze scriptie is besloten om voor de postkoloniale en postmoderne intertekstuele analyse uitsluitend te focussen op de klassieke intertekst van Kaïn en Abel, die het meest in het oog springt.

3.2.1 Casus: Kaïn en Abel

Het verhaal van Kaïn en Abel is een verhaal over broedertwist, ongelijkheid en jaloezie, maar ook over vergeving en de mogelijkheid om herhaling van de geschiedenis te voorkomen. Het behoort tot de oorsprongsverhalen uit het eerste deel van het Bijbelboek Genesis. Het verhaal begint met Adam en Eva, de eerste man en de eerste vrouw die God had geschapen, die samen twee zonen krijgen: Kaïn en Abel. Kaïn, de eerstgeborene, werd boer en bewerkte het land. Abel, de tweede geborene, werd schaapherder. Op een dag offerde Kaïn wat oogst van het land aan God. Abel volgde het voorbeeld van zijn broer en besloot zijn eerstgeboren lammetjes te offeren aan God. Wanneer God het offer van Abel verkiest boven dat van Kaïn, interpreteert Kaïn dat als een voorkeursbehandeling die Abel ten deel valt en besluit Kaïn uit pure jaloezie om zijn jongere broer te vermoorden. God straft Kaïn door hem te vervloeken. Zijn grond zal niet meer vruchtbaar zijn en hij zal voortaan een zwervend bestaan ver weg van zijn land moeten leiden. Kaïn spreekt tegen God de vrees uit dat hij zijn leven niet meer zeker zal zijn maar God zegt:

Wie jou doodt, zal het zeventvoudig boeten. Niemand mag een man doden omdat hij een ander dood deed. (Augustinuskerk 2020)

Kaïn wordt dus vergeven door God en zodoende beschermd tegen een herhaling van gewelddadige geschiedenis. De duidelijke enting van *Gewaagd Leven* op deze moralistische intertekst kunnen we dan voorzichtig verbinden aan de stelling van Benitez-Rojo (1992) dat de Caribische Bildungsroman een geweldloze toekomst verkent. De opvoering van de intertekst van Kaïn en Abel zou op zichzelf al kunnen worden geïnterpreteerd als een poging van Roemer de herhaling van gewelddadige geschiedenis zoals een postkoloniaal trauma, in een postkoloniale samenleving te voorkomen.

Daarnaast kan de opvoering van het verhaal van Kaïn en Abel als intertekst ook worden geïnterpreteerd als verwijzing naar de koloniale praktijk waarbij tot slaaf gemaakten werden gekerstend om de Westerse superioriteit in stand te houden en te legitimeren. Zoals de Kom schrijft:

Toen het einde van de slavernij in zicht kwam, zag men in kerstening der zwarten op basis van het Hollandse sektewezen een middel om de zwarten, tot zelfs volgens hun kleding, te verdelen. Pas toen de slavernij afgeschaft was, greep men naar de bijbel om op spirituele gronden dezelfde gehoorzaamheid aan te kweken. En men deed dit slechts omdat men overtuigd was dat ieder der zendelingen, man voor man, de oprechte christelijke beginselen van gehoorzaamheid aan de door God gestelde overheden toegedaan was. (De Kom 2020, p.133)

De enting neemt in deze tweede interpretatie een meer postmoderne vorm aan waarbij de brontekst wordt geïroniseerd (Vervaeck 1999). De postmoderne intertekstualiteit fungeert hierbij als medium om kritiek te leveren op de brontekst.

3.2.2 Analyse: postkoloniale en postmoderne intertekstualiteit

Wanneer de familie Mus in ‘verhaal een’ is afgereisd naar Rio de Janeiro, een van de vele impulsieve en exorbitante familietrips die MM zonder enig overleg afdwong, vinden we de eerste opvoering van de intertekst van Kaïn en Abel:

[MM]: “Jij beheert de valuta die ik bij me heb. Jij bent tien dagen het hoofd van ons gezin.’ Voordat hij zich kon verroeren stond zijn moeder tussen zijn vader en hem. Ze zette haar zonnebril af en keek MM verontwaardigd aan: ‘Wat je nu weer doet kan gewoon niet. Hagith is de oudste. En Onno laat zich niet misleiden. Niet met je woorden. Niet met je geld.’” (Roemer 1996, p.26)

In deze passage ontstaat er een broedertwist omdat Hagith als eerstgeborene de leiding over zou moeten nemen van MM terwijl Onno daar als tweede zoon geen aanspraak op zou moeten maken. De situatie vertoont sterke overeenkomsten met het Bijbelverhaal van Kaïn en Abel waarin er een broedertwist ontstaat omdat Abel als jongere zoon een voorkeursbehandeling

geniet die niet strookt met de patriarchale tradities. De eerstgeborene, Kaïn, zou een bijzondere plek moeten innemen in de samenleving omdat hij geacht wordt zijn vader op te volgen als hoofd van het huishouden. Ondanks de implicaties van een machtsstrijd tussen Hagith en Onno in bovenstaand citaat, is er niet direct sprake van jaloezie tussen beide broers over de door MM opgelegde rolverdeling. Behalve moeder Mus lijkt niemand zich druk te maken om het eerstgeboorterecht dat Hagith volgens de Bijbelse overlevering zou toekomen. De enting ligt er in deze passage zo dik bovenop dat er hypertextualiteit ontstaat (Vervaeck 1999).

Verderop in de tekst vinden we toch een aanwijzing dat Hagith hecht aan zijn positie als oudste zoon, als hij zich de zoveelste zware mishandeling van zijn moeder door MM persoonlijk aantrekt:

‘De oude vrouw had hun uitgelegd dat Hagith tot in zijn diepste wezen gekrenkt was door het gedrag van zijn vader en dat hij zich met de grond gelijkemaakt voelde als oudste zoon’ (Roemer 1996, p.148).

Als eerstgeborene voelt Hagith een enorme vergeldingsdrang na de mishandeling van zijn moeder en samen met Onno sluit hij een pact om “de predikant’ vóór haar [moeder Mus] vertrek ‘onder vuur te nemen’” (Roemer 1996, p.148). Wanneer Hagith en Onno zijn aangekomen bij Zuurzakstraat 9, het huis van de buitenvrouw, geeft Onno aan dat hij niet durft. Hagith snoert hem de mond door te zeggen dat de vergeldingsactie hem ‘tot een volwassen creool van dit land’ zal maken. Kennelijk is ‘een volwassen creool’ worden synoniem voor de herhaling van een gewelddadige toekomst. Dat wijkt af van de moraal in Kaïn en Abel. Tevens blijkt dat Onno als tweede zoon wordt geacht het voortouw te nemen: ‘We hebben afgesproken dat jij eerst gaat. Jij bent met de helm geboren.’ (Roemer 1996, p.148). Deze uitspraak is tekenend voor de voortdurende contradictie tussen het plichtsgevoel van Hagith als ‘oudste zoon’ en eerstgeborene door de ongelijke rolverdeling in het gezin Mus waarbij Onno de zwaarste taken op zich neemt. Treffend is ook de passage waarin Onno tegen zijn moeder zegt dat hij uit liefde voor haar niet aanwezig zal zijn bij de feestelijke inwijding van Manlobi en zij hem vervolgens toevertrouwt dat hij echt haar ‘beste worp’ is. Deze woorden van moeder Mus zetten Onno aan het denken:

‘Haar uitspraak nam niet het verlangen weg naar het eerstgeboorterecht; zijn behoedzame leven deed hem weten waarom juist hij met zijn hoofd was blijven kleven aan de moederkoek.

Hij werd echt jaloers op zijn broer, die uitgelaten meehielp de inwijding voor te bereiden. Alsof 'die jongen' beschikte over een geheim middel dat hem in noodgevallen onkwetsbaar maakt. En onaanraakbaar als de marronhelden Bonni, Barron, JoliCoeur.' (Roemer 1996, p.188)

Onno voelt jaloezie voor Hagith omdat hij wel in staat is de schone schijn op te houden over het huwelijk van zijn ouders. Bovenstaand citaat is een letterlijke representatie van broedertwist, jaloezie en ongelijkheid maar het staat ook symbool voor Onno's kritiek op het rigide familiesysteem waar in huize Mus krampachtig aan vast wordt gehouden. Onno voelt zich als tweede zoon in het gezin Mus een 'wettig kind in een failliet' huwelijk; hij heeft grote moeite met de manier van samenleven van zijn ouders terwijl Hagith de kwestie makkelijker naast zich neer kan leggen. In *Gewaagd Leven* bevraagt Onno voortdurend de traditionele Westerse opvatting van 'het gezin als hoeksteen van de samenleving' waarbij het kerngezin - vader als hoofd, met moeder en kinderen - de norm vormt. Hij gaat hiermee in tegen de 'beschaafde familiestructuur' die de koloniatoren hebben gepropageerd. Onno bestempelt zichzelf als te gevoelig voor het leven in een 'gesloten systeem als een gezin' (Roemer 1996, p.77) en hij fantaseert over het kiezen van een eigen vader die wél geniet van het gezinsleven: een 'uitverkoren vader' (Roemer 1996, p.20). Zijn fantasieën gaan zelfs nog verder en tekenen het failliet van de patriarchale samenleving als Onno zich afvraagt 'waarom moeders niet gewoon met hun dochters en zonen in een huis woonden, zonder vader. Desnoods met andere vrouwen en nog meer kinderen, zonder mannen.' (Roemer 1996, p.20-21) De postmoderne bekritiseert de topos van 'het Westerse kerngezin'. Het lijkt met dit citaat zelfs alsof Onno een matriarchale samenleving voorstaat, een omkering ten opzichte van de kerngezinstructuur in de intertekst van Kaïn en Abel.

Onno's moeite om zich te conformeren aan het kerngezin doen hem verlangen om net als zijn broer te beschikken over een 'geheim middel' zodat ook hij zich 'onkwetsbaar' kan voelen. Door Hagith, 'die jongen' met zijn eerstgeboorterecht en geheim middel te vergelijken met het drietal Surinaamse antikoloniale helden uit de nationale geschiedenis (Bonni, Barron en JoliCoeur; weggelopen tot slaafgemaakten die zich tijdens de Boni-oorlogen met succes wisten te verzetten tegen het koloniale bewind), verschaft Onno zijn broer enerzijds een superieure positie en wordt Hagith inderdaad 'onkwetsbaar'. Anderzijds stelt Onno in dit citaat dat Hagith even 'onaanraakbaar als de marronhelden' wordt terwijl de 'onaanraakbaren' in de context van de Bijbel moeten worden gedefinieerd als de melaatsen

die zelfs door God buiten de maatschappij werden geplaatst. In feite was dit de Bijbelse praktisering van *otherness*, het ideologische principe waarop het kolonialisme gestoeld is.

De jongste zoon als minderwaardig onderdeel van het gezin is een fenomeen dat we ook kunnen herleiden naar de intertekst van Kain en Abel waarin dit wordt benadrukt in de naamgeving: Abel kan worden vertaald met 'lucht', een vrij waardeloze betekenis. Onno dicht zichzelf als jongste zoon eenzelfde lot toe als Abel omdat hij is vernoemd naar de overleden hartsvriend van zijn vader in plaats van naar een engel zoals Rubi of Hagith:

'Hij kan alles vertellen over 'geen geluk', over 'on-geluk' hebben' en over zich 'ongelukkig voelen'. Sinds kort weet hij ook wat 'een ongeluk' werkelijk is. Hij heeft het met eigen ogen zien gebeuren. Hij is er deel van. Hij heeft het woord zelfs een paar keer op papier geschreven en in het zand: on-geluk. Zo was hij bij zijn eigen voornaam uitgekomen: on-no. Eigenlijk heeft hij geen roepnaam, wiskundig gezien. De anderen hebben namen gekregen van engelen. Namen die iedereen met waarheden vluchtig en veranderlijk als wind kan omkleden.'

(Roemer 1996, p.33)

Onno hecht grote waarde aan de betekenis en herkomst van zijn naam en zodoende komt hij tot de conclusie dat zijn naam ongeluk brengt en minder waard is omdat hij geen roepnaam heeft en niet is vernoemd naar een engel. Tegelijkertijd stipt Onno in bovenstaand citaat ook aan dat zijn naam niet vluchtig met waarheden kan worden omkleed die 'veranderlijk als wind' zijn. Oftewel, Onno definieert zijn naam als waarheidsgetrouwer omdat hij is vernoemd naar iemand die echt heeft bestaan en veel betekende voor MM. Waar Hagith en Rubi de waarde van hun naam danken aan de Bijbel, ligt de waarde van Onno's naam besloten in werkelijke liefde. Een tastbare herinnering wordt in dit geval dus als waarheidsgetrouwer en waardevoller beschouwd dan een Bijbelverhaal, de brontekst wordt bekritiseerd.

Desalniettemin vreest Onno dat hem een even rampzalig lot wacht als zijn naamgever omdat hij 'met de helm is geboren' (Roemer 1996, p.77). Een uitdrukking die in de volksmond betekent dat Onno een 'ziener' is, een gelukskind met het speciale vermogen om in de toekomst te kunnen kijken. Onno's voorzienende blik, die gepaard gaat met een kritische houding, wordt echter door zowel hemzelf als door zijn familie als lastig ervaren. 'Blinden kunnen verdwalen. Ik zie te ver vooruit', zegt Onno over zijn eigen gave (Roemer 1996, p.94). Het is ook dit voorzienende vermogen dat de traditionele rolverdeling tussen de oudste en de jongste zoon in de war schopt. Omdat Onno met de helm is geboren neemt hij een in het oog springende rol in binnen de familie Mus. Hij is keer op keer degene die de

confrontatie aangaat terwijl Hagith geen enkele behoefte voelt om zich uit te spreken als oudste zoon en telkens de weg van de minste weerstand lijkt te kiezen. Zo is het bijvoorbeeld Hagith die als eerstgeborene met MM afreist naar het binnenland, de banden aanhaalt met de buitenvrouw van MM en diens kinderen, en later zelfs openlijk toegeeft MM's aanbod om 'zakenpartners' te worden in de drugsmokkel in overweging te nemen. Een journalist van het vrije woord die zich op de laatste pagina's van *Gewaagd Leven* aansluit bij de legerpredikant, hier komt de ironische visie op eerlijkheid en rechtvaardigheid van Roemer tot volle wasdom.

Kortom, bovenstaande analyse laat zien dat de kernthema's uit Kaïn en Abel - broedertwist, ongelijkheid, jaloezie- in *Gewaagd Leven* duidelijk aanwezig zijn en resulteren in machtsstrijd en machtsomkering. Hier moet echter direct bij worden gezegd dat de intertekstualiteit op postmoderne wijze wordt ingezet als middel om het betekenisgevingsproces te deconstrueren, interrumpen en veranderen. De aard van de broedertwist is niet vergelijkbaar met die van Kaïn en Abel en krijgt in *Gewaagd Leven* dus een nieuwe, eigen betekenis aangezien Hagith, de eerstgeborene geenszins in een strijd om de macht verwickeld lijkt met zijn jongere broertje. Hoewel Onno zich lijkt te herkennen in Abels gevoel van inferioriteit als jongste zoon met een minderwaardige naam, houdt ook deze overeenkomst geen stand omdat Onno 'met de helm geboren is'. Hierdoor wordt hem constant een belangrijkere rol toegedicht binnen de familie Mus dan Hagith. Ook al beschikt Onno niet over het eerstgeboorterecht, hij moet opereren als vrijheidsstrijder én man des huizes tegelijkertijd. Dat brengt ons tot de vraag of Roemer in *Gewaagd Leven* niet probeert om het eerstgeboorterecht en de ongelijke familieverhoudingen die dit voortbrengt te ridiculiseren door alle paradoxale invullingen en gedragingen ervan ruim baan te geven in het verhaal. Misschien kunnen we zelfs al voorzichtig concluderen dat Roemer, door de kern van de brontekst in kwestie te ridiculiseren, de originele betekenis van de brontekst uitwist als ware een palimpsest.

In *Gewaagd Leven* wordt de lezer constant gevoed met machtsconflicten en machtsomkering. Op letterlijk niveau wordt de intertekstuele relatie tussen *Gewaagd Leven* en het Bijbelverhaal van Kaïn en Abel duidelijk zichtbaar, maar telkens in een net iets andere vorm. De intertekst wordt steeds in een andere gedaante opgevoerd en vervlochten met de roman waardoor de betekenis van de intertekstuele referenties een veranderlijk en vluchtig karakter krijgt. De veranderlijke betekenis van intertekstuele referenties kan worden gekoppeld aan Onno's zoektocht naar 'objectieve kennis' en 'neutrale taal', een rode draad in *Gewaagd Leven*. Een voorbeeld hiervan is te vinden in een passage waarbij Onno de

Bijbelreferenties van MM hekelt die enkel op tafel komen wanneer ze zijn eigen gelijk dienen:

‘Als het gesprek per ongeluk een noodwending nam dan werd er heftig door hem [MM] geroepen dat de strijd in het binnenland het gevolg was van een broedertwist, zoiets als Kain en Abel, Jacob en Ezau.’ (p.126)

In bovenstaand citaat levert Onno directe kritiek op de gewoonte van MM om zich te beroepen op interteksten puur voor eigen gewin. Door deze narratieve zelfreflectie ontstaat een niveau van metafiction waarin Roemer de objectiviteit van de brontekst ter discussie stelt. Het bediscussieert de waarde van intertekstuele referenties door te benadrukken dat zelfs MM, de corruptie zelve, zijn leugens probeert te legitimeren met Bijbelverhalen.

De reden dat Onno MM niet heeft vermoord tijdens het watergevecht wordt door Onno wederom gebracht als een directe verwijzing naar de intertekst van Kain en Abel: ‘Wie vandaag zijn vader doodt, doodt morgen zijn broer (p.177).’ Oftewel, de angst om het Bijbelse patroon te volgen, waarin het doden van MM een voorteken zou zijn van het doden van Hagith, weerhoudt Onno ervan de trekker over te halen. In het Bijbelverhaal doodt Kain Abel wél, uit pure jaloezie. Daarom kiest Onno er hier hardop voor om zich tegen de verhaallijn van de intertekst te verzetten. Hij keurt geweld af: ‘Hij weet dat er meer manieren zijn om verlost te worden van een vader dan puur geweld (p.177).’ Hier wordt dus wel de lijn van de brontekst gevolgd, een herhaling van de gewelddadige geschiedenis blijft uit.

Vervolgens lezen we dat MM het watergevecht ‘door er ook nog een Bijbelspreuk aan toe te voegen’ heeft kunnen afdoen als een ‘geheiligd gevecht’ dat heeft plaatsgevonden om ‘de relatie tussen een vader en diens zoon gelijkwaardigheid te kunnen verlenen (p.177).’ Opnieuw wendt MM zich tot Bijbelse referenties om zijn eigen positie veilig te stellen waardoor de intertekstuele religieuze referenties hun waarde verliezen, tot groot ongenoegen van Onno:

‘Hij liet zich liever niet door de predikant gebruiken als de Statenbijbel, die hij opensloeg wanneer het hem uitkwam. Hij is geen tekst, anoniem en manipuleerbaar. Hij is stem, direct en vitaal.’ (p.127)

De expliciete benoeming van de ‘Statenbijbel’ verwijst naar de eerste officiële Nederlandstalige vertaling van de Bijbel uit de zeventiende eeuw, een historische en

gewaardeerde editie van de Bijbel. Onno ondermijnt in dit citaat dus niet zomaar de geloofwaardigheid van de Bijbel als bron van legitieme normkennis, hij ondermijnt ook nog eens de eerste, meest pure versie van de Nederlandse Bijbel. De directe referenties naar klassieke interteksten uit de Bijbel, uitgebreid besproken in deze paragraaf, worden met dit citaat van Onno ontdaan van de objectieve normpositie die ze gewoonlijk innemen binnen de Westerse traditie van kennisproductie. Onno besluit met de stelling dat spreken een waarheidsgetrouwer medium is om feitelijkheden zichtbaar te maken. Een gedachte die naadloos aansluit bij het vorige hoofdstuk.

4. Caribische allegorie

In *Gewaagd Leven* lezen we hoe diverse personages zich verhouden tot de maatschappelijke ontwikkelingen en de emancipatiestrijd in Suriname in de jaren '80. Het gezin Mus kan daarin worden geïnterpreteerd als allegorie die symbool staat voor Suriname en de roerige tijden waar het land zich in bevindt. In dit hoofdstuk zal worden onderzocht in hoeverre er sprake is van (nationale) allegorie in *Gewaagd Leven*, wat het effect ervan is, en wat voor betekenis het genereert.

4.1.1. *Allegorie in Caribische literatuur*

In het artikel 'Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism' betoogt Jameson dat alle romans uit de 'Derde Wereld' – gedefinieerd als landen waarvan de geschiedenis wordt gekenmerkt door Westers kolonialisme en imperialisme (1986, p.67) - moeten worden gelezen als nationale allegorieën:

All third-world texts are necessarily, I want to argue, allegorical, and in a very specific way: they are to be read as what I will call *national allegories*, even when, or perhaps I should say, particularly when their forms develop out of predominantly western machineries of representation, such as the novel. (Jameson 1986, p.69)

Volgens Jameson zijn de verhoudingen tussen het subject en het volk wezenlijk anders in 'Derde Wereldliteratuur' dan in de literatuur uit de 'Eerste Wereld' en de 'Tweede Wereld' waarin er een radicale distinctie is tussen het persoonlijke en het publieke, ofwel tussen het poëtische en het politieke (1986, p.69). Hij stelt dat alle Derde Wereldliteratuur, zelfs wanneer die individueel, apolitiek of niet-generalistisch aandoet, een politieke dimensie bevat in de vorm van een nationale allegorie:

The story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society' (Jameson 1986, p.69).

Tevens stelt Jameson dat elke schrijver in de 'Derde Wereld' de functie bekleedt van politiek intellectueel waardoor de geproduceerde teksten per definitie politiek zijn (1986, p.75). De

hopeloze politieke situatie waarin de Derde Wereldschrijver zich bevindt komt tot uiting in de geproduceerde teksten waarin wordt gezocht naar *narrative closure* voor de politieke problemen middels de nationale allegorie (Jameson 1986, p.76-77). De representatieve kracht van Derde Wereldliteratuur zou besloten liggen in het proces van allegorisatie: het oproepen van *allegorical resonance* in de tekst waardoor er een letterlijk en een figuurlijk tekstniveau ontstaan die zich simultaan lijken te ontwikkelen in het verhaal (Jameson 1986, p.71). Oftewel, op het letterlijke niveau in de tekst wordt een bepaald beeld of idee gepropageerd dat zich gelijktijdig ook op een figuurlijk niveau bevindt waardoor het gedurende het gehele verhaal heen een bepaalde betekenis blijft uitdragen

De eerste en veruit bekendste kritiek op Jamesons theorie van Derde Wereldliteratuur als permanente nationale allegorie komt van Ahmad in zijn artikel 'Jameson's Rhetoric of Otherness and 'the National Allegory' (1987). Ahmad is het ten eerste niet eens met het label 'Derde Wereldliteratuur' gezien de monolithische betekenis die hiermee wordt toegekend aan een zeer heterogene groep landen. Daarnaast bekritiseert Ahmad ook het feit dat de Eerste en Tweede Wereld gecategoriseerd worden op basis van hun productiesystemen (kapitalisme en communisme) terwijl de Derde Wereld wordt gecategoriseerd op basis van ervaring (1987, p.6). Vervolgens wijst Ahmad Jameson's theorie van de nationale allegorie voornamelijk af omdat het een te simplistische tekstinterpretatie voorstaat. Slemon (1988) zet zich in zijn hoofdstuk 'Post-Colonial Allegory and the Transformation of History' deels af tegen deze kritiek van Ahmad omdat hij beargumenteert dat allegorie in postkoloniale literatuur juist kan worden ingezet als een narratieve strategie om onze statische perceptie van geschiedenis te bevragen. Allegorisch schrijven ontstaat volgens Slemon door de verdubbeling of herhaling van 'extratextual material' en het allegorische teken is daarom altijd afhankelijk van het 'voorgaande teken' waar het naar verwijst. Er is in allegorisch schrijven dus per definitie sprake van tijdelijke betekenis: 'A rhetoric of temporality' (Slemon 1988, p.158). Allegorisch schrijven kan in postkoloniale literatuur dan een daad van verzet worden tegen 'the imperial myth of history' waarin de allegorie vroeger diende als manier om 'de Nieuwe Wereld' te duiden in een Westers cultureel referentiekader. Het postkoloniale gebruik van allegorie is een verzetsdaad tegen de Westerse 'determinist view of history':

... by revising, reappropriating, or reinterpreting history as a concept, and in doing so to articulate new "codes of recognition" within which those acts of resistance, those unrealised intentions, and those re-orderings of consciousness that "history" has rendered silent or invisible can be recognised as shaping forces in a culture's tradition. (Slemon 1988, p.159)

Allegorie heeft volgens Slemon altijd het wereldbeeld gediend van de superieure zelf, het Westen, om de inferieure ander te kunnen categoriseren en de koloniale overheersing te legitimeren. De notie van *otherness* ligt ten grondslag aan het allegorisch inkaderen van de wereld (1988, p.161). Slemon definieert dit proces als ‘allegorisch bewustzijn’ waarbij het territorium van ‘de Ander’ wordt gelezen door referenties aan een al bestaande set van tekens die in verbinding staan met een cultureel systeem waardoor de beeldvorming over de ‘Nieuwe Wereld’ wordt verankerd in een afhankelijkheidspositie van de ‘Oude Wereld’ (1988, p.161). Deze binaire oppositie tussen gekoloniseerde en kolonisator ligt vervolgens ten grondslag aan elke culturele interactie die het allegorisch denken activeert. Er ontstaat een culturele code waarin alle statische binaire opposities hun oorsprong vinden: zelf versus ander, wit versus zwart, volwassen versus onvolwassen, etc. Deze culturele code waarmee de imperiale overheersing wordt gelegitimeerd noemt Slemon de ‘manichean code’. De effectiviteit van de code ligt besloten in de ‘allegorische extensies’ wat inhoudt dat bij het allegorisch denken elke vorm van verschil binnen de code kan worden geïnterpreteerd als de ondergeschikte term van een vaststaande binaire oppositie (1988, p.161). Door deze ‘binoculaire lens’ van allegorisch denken kan de gekoloniseerde nooit in de positie komen zich te identificeren met de kolonisator en kunnen de historische hiërarchische verhoudingen nooit worden bedreigd (Slemon 1988, p.162). Postkoloniale allegorie kan een rol spelen in het ondermijnen van de wisselwerking tussen allegorie en imperialisme: de toe-eigening van allegorie als daad van verzet (Slemon 1988, p.163). Allegorisch schrijven in postkoloniale literatuur kan dan worden geïnterpreteerd als het geloof in de mogelijkheid van transformatie van de geschiedenis door de omkering van imperiale mythes. Het creëert een nieuwe manier van kijken naar de geschiedenis, een nieuw referentiekader om de wereld te lezen (Slemon 1988, p.164).

In zijn artikel ‘A Caribbean Response to the Question of Third World National Allegories: Jameson, Ahmad and the Return of the Repressed’ stelt Strongman een soortgelijke herwaardering voor van allegorisch schrijven als een ‘powerful anticolonial discursive mechanism’ dat de behoefte aan persoonlijke en collectieve zelfdeterminatie in het Caribisch gebied zichtbaar maakt (2008, p.21). Strongman ageert tegen de kritiek van Ahmad op de simplistische benadering die ten grondslag ligt aan de theorie van nationale allegorie en stelt dat we de allegorische kern van Caribische romans juist moeten erkennen en omarmen om deze literatuur in al haar complexiteit te kunnen waarderen (2008, p.3). Volgens Strongman is het tijd om de negatieve associatie van allegorie als simplistisch los te laten.

Wel benadrukt hij dat de essentialistische claim van Jameson dat het subject in 'Derde Wereldliteratuur' een-op-een een staat voor de natie, een vorm van culturele kolonisatie is die leidt tot reductionistische interpretaties. Strongman beargumenteert dat er binnen de Caribische literatuur wel een *common ground* aanwezig is van waaruit teksten worden geschreven:

...the shared experience of slavery under the plantation system is responsible for the literary reassertion of the self in the cultural production of the Caribbean. The political drive for independence and redefinition of colonial status during the mid-century throughout the area deployed the reassertion of this denied subjectivity in the political realm. (2008, p.5)

Strongman gaat er in zijn artikel vanuit dat 'the denial of subjectivity' een algemeen gegeven is in het Caribisch gebied en daarom steevast tot uiting komt in de vorm van 'allegorische autobiografie' in de Caribische literatuur vanaf 1950 (2008, p.5). Strongman legt zich toe op de studie van Caribische teksten waarin het proces van groei en volwassen worden van een kind-protagonist wordt ingezet als discursief mechanisme om ideeën over zelfontplooiing en gemeenschappelijke natievorming te formuleren (2008, p.7). De literaire wederopstanding van 'het zelf' fungeert als een discursieve emancipatie van 'the denial of subjectivity', opgelegd tijdens de slavernij, waardoor de protagonist een allegorisch identificatieproces ondergaat waarbij 'het zelf' overgaat tot integratie in de natie (Strongman 2008, p.7). Strongman benadrukt hierbij dat de Caribische coming-of-age-protagonist de rol op zich neemt van woordvoerder en afgevaardigde van de gemeenschap.

In de allegorische analyse zal worden onderzocht of er sprake is van nationale allegorie, wat het effect van allegorisatie is en wat voor betekenissen er door middel van allegorisatie worden gegenereerd.

4.2 Analyse: allegorie

In deze allegorische analyse wordt één allegorie uit *Was Getekend* uitgelicht, om te kunnen onderzoeken hoe het letterlijke en figuurlijke niveau van allegorisatie enkele ideeën in het verhaal vormen en welke betekenissen dit oplevert.

De specifieke allegorie die we gaan ontleden zullen we vanaf nu de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie noemen. Deze kolonisator-gekoloniseerde-allegorie omvat een beeld waarin MM, in eerste instantie, symbool staat voor de koloniale overheersers uit de geschiedenis van Suriname terwijl Onno symbool staat voor het gekoloniseerde subject, het gekoloniseerde Suriname. Anders gezegd, vader en zoon verbeelden samen het collectieve koloniale trauma van Suriname ten tijde van de Nederlandse overheersing. De autoritaire en gewelddadige rol waarmee MM als man des huizes de rest van het gezin onderdrukt, lijkt in het begin van de roman al symbool te staan voor de imperiale afhankelijkheidsrelatie tussen kolonisator en gekoloniseerde. MM stelt zich op als een verheven en nietsontziende leider binnen de familie Mus, die zijn eigen superioriteit legitimeert door de inferioriteit van zijn gezinsleden te benadrukken. Het zou hier dus een nationale allegorie kunnen betreffen conform de theorie van Jameson (1986) Hij stelt namelijk dat nationale allegorie in ‘derdewereldliteratuur’ onontkoombaar is omdat de schrijvers ervan door middel van *allegorical resonance* op zoek gaan naar *narrative closure*.

De eerste verwijzing naar de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie vinden we al in het eerste hoofdstuk wanneer Onno blijft doorpraten over alle herinneringen aan de excessieve geweldsuitbarstingen van zijn vader ‘totdat hij kotsmisselijk werd en er gal over zijn tong schoot’ (p.21). Langzaam komt het verlangen bij Onno op om MM te doden: ‘Hij wou dat zijn vader wist dat er minstens één persoon in huis was die die genoeg kracht had om alles met hem uit te vechten.’ (p.22) Maar de situatie neemt een onverwachtse wending wanneer MM Onno uitnodigt om mee te gaan naar zijn bouwgrond, ‘Vandaag wordt een stuk paradijsgrond gekoloniseerd door mij. En jij bent de inboorling die op wraak zint, goed?’ (p.22). Het beeld van MM als de gewelddadige kolonisator en Onno als het inferieure gekoloniseerde subject wordt door Roemer in dit citaat zelfs in koloniaal discours verbeeld.

Op de volgende bladzijde lezen we hoe Onno’s ouders ten tijde van zijn geboorte woonden in ‘hun lievelingsbosnegerdorp’ tussen ‘bosnegers en indianen’ waar hij leerde ‘kruipen, staan, lopen, praten, spelen in triokampen en marronhutten’ (p.23). Geen mens zal Onno ‘horen beweren dat hij een stedeling is’ omdat hij zich bewust is geworden van zijn

eigen bestaan ‘bij de indiaanse kinderen en de bosnegermoeders’ (p.23). Wederom wordt hier een koloniaal discours aangewend om de eerste jaren van Onno’s leven mee te beschrijven. Het is alsof we naar Onno als kind kijken vanuit een *colonial gaze*, een Westers stereotyperend perspectief. Zo ontstaat een figuurlijk niveau in de tekst waarbij de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie tussen Onno en MM in *Gewaagd Leven* wordt verbonden aan de koloniale geschiedenis van Suriname waarin deze imperiale afhankelijkheidsrelatie het fundament van de koloniale samenleving vormde. Het koloniale discours dat de lezer opeens wordt voorgeschoteld is gestoeld op de binaire opposities uit het kolonialistische gedachtengoed. Hierbij kon de onderdrukking worden gelegitimeerd door de troep van het ontwikkelde Westen versus de barbaarse Occident, en de troep van de ongecivileerde natuurmensen in Suriname die onder dwang geciviliseerd moesten worden door de barmhartige witte Europeanen. Dit discours dient in deze passage als referentiemiddel om Onno’s kinderjaren in het binnenland van Suriname ‘leesbaar’ te maken in een Westers cultureel systeem. Het koloniale beeld wordt ingepast binnen de *manichean code* waardoor het kan worden gelezen met de binoculaire lens van de imperiale mythe en vervolgens middels allegorische extensies kan worden beoordeeld als minderwaardig teken waardoor MM’s onderdrukking van Onno een gelegitimeerde handeling wordt. Verderop lezen we nog een letterlijke referentie naar de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie waarin binnen de allegorie wordt gereflecteerd op de allegorie:

‘Zijn vader was constant ‘voorwaardenscheppend’ voor de kwaliteit van hun relaties. Dit was hem ingegeven toen een politicus het had over ‘de voorwaardenscheppende relatie’ tussen Nederland en de republiek Suriname. Hoe ruwer de kolonisator zich terugtrekt hoe heftiger het gekoloniseerde volk tot eenheid wordt gehecht. Die man had in een openbare les beweerd dat koloniën alleen door ‘structureel verschopt’ te worden door de kolonisator geïnspireerd worden tot eigenliefde. En hij had geopperd dat zo’n patroon zich kan gaan vastzetten in het bewustzijn van de individuele Surinamer en zich ook kan uiten in het privéleven. Volgens de politicus was er sprake van een herhaling van de christelijke moraal in de slaventijd: wie men liefheeft kastijdt men. En dat het land leegloopt naar Nederland is een symptoom: wie zich gekastijd voelt zal naargeestig blijven zoeken naar de genegenheid van de kastijder... Nederland en Suriname hebben een bloeddoortrokken verwantschap met elkaar die uitgeleefd wordt in allerlei uitwassen: politiek, cultureel, persoonlijk en anderszins. (p.59-60)

In deze passage wordt MM wederom letterlijk gelijkgesteld aan de kolonisator wanneer Onno bedenkt dat zijn vader net zo ‘voorwaardenscheppend’ is voor hun relatie als Nederland is in zijn relatie met Suriname. Door narratieve herhaling ontstaat een beeld van Onno als gekoloniseerd subject en van MM als kolonisator en wordt dit beeld ook doorgetrokken op een figuurlijk niveau door MM te verbeelden als Nederland en Onno te verbeelden als Suriname. Vervolgens wordt dit beeld kracht bijgezet door de politicus in het citaat te laten benoemen hoe deze imperiale afhankelijkheidsrelatie, ‘zo’n patroon’, zich kan nestelen ‘in het bewustzijn van de individuele Surinamer, en vervolgens kan manifesteren ‘in het privéleven’. Oftewel, de politicus wordt hier opgevoerd om de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie nogmaals op een letterlijk niveau te koppelen aan Onno en MM en tevens het figuurlijke beeld, de relatie tussen Nederland en Suriname, te *foregrounden*. De gebeurtenis motiveert Onno na te denken over hoe hij zo’n eeuwenoud patroon in zijn eigen leven zou kunnen ‘misleiden’. Hij besluit: ‘Een feit stond reeds vast: hij liet zich door geen mens mishandelen.’ (p.60) De imperiale verhoudingen in de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie worden langzaam omgekeerd wanneer MM zich in de loop van het verhaal ontwikkelt tot legerpredikant en zich dus verbindt aan de guerrillastrijders, een nieuwe groep kolonisators die zich juist openlijk afkeert van Nederland. MM ageert tegen de notie dat de militaire leiding het land onbehoorlijk bestuurt en bestempelt dit als ‘het ongelijk van het Westen’ en ‘de minderwaardigheidsbeelden van zijn landgenoten’ (p.97). Het figuurlijke beeld van de koloniale geschiedenis binnen de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie met Onno als Suriname en MM als Nederland wordt doelbewust doorbroken en omgekeerd tot een verbeelding van het postkoloniale trauma waarin de Surinaamse legertop onder leiding van Desi Bouterse Suriname koloniseert. Dit beeld van de nieuwe kolonisator wordt op pijnlijke wijze verwoord door de vader van Iris:

‘De vader van Iris had hem niet hoeven overtuigen van zijn ongelijk: zoals een vader voor zijn kinderen zorgt, investeert een ontwikkelingsland in zijn toekomst en dus in gezondheidsvoorzieningen, onderwijsinstellingen, en in de zorg voor het grondgebied en het menselijk kapitaal: de jeugd. En terwijl die man zijn stropdas losrukte had hij eraan toegevoegd: ‘Maar naar mijn ervaring zijn mijn landgenoten dag en nacht bezig manieren te verzinnen om de vliegen van Holland af te vangen.’ (p.150)

Deze verschuiving is van groot belang voor de verbeelding van de koloniale afhankelijkheidsrelatie in *Gewaagd Leven* die op deze manier in de luwte overgaat tot een

intern, nationaal proces. Suriname wordt nog steeds verbeeld als kind (Onno) dat nog volwassen moet worden, een ontwikkelingsland dat nog tot bloei moet komen, maar dat door zijn vader (MM) wordt gedwarsboomd op zijn pad naar vooruitgang. Deze omkering is van grote symbolische waarde, aangezien we in de theorie van Slemon hebben gezien hoe postkoloniale allegorie uitgaat van geschiedenis als transformatief sociaal construct. Door het allegorisch denken aan te halen binnen postkoloniale teksten wordt de wisselwerking met het imperialisme en haar *manichean code* van binaire opposities ondermijnd. Eenzelfde ontwikkeling kunnen we lezen in de transformatie van de koloniale relatie tussen Nederland en Suriname naar een koloniale relatie tussen de verschillende Surinaamse bevolkingsgroepen die op gewelddadige wijze met elkaar strijden om de macht. Deze narratieve handeling kan een fiducia uitspreken in de transformatie van de geschiedenis door imperiale mythes om te keren. Het transformatieve karakter van de geschiedenis wordt vervolgens ook op letterlijk niveau bevestigd in Verhaal vijf wanneer Iris vertelt dat ze enkele jaren op Curaçao heeft doorgebracht omdat haar vader, niet geheel toevallig een historicus, zich ernstig zorgen maakte om de toekomst van Suriname:

‘Dat hij had voorspeld dat zijn land ging herhalen wat zo veel landen reeds hadden doorgemaakt. Hij had het over een postkoloniaal trauma. Toen kom ze niet weten dat hij ‘politieke moorden’ bedoelde... Hij wist dat Paramaribo toegenakeld zou raken. Dat het land onleefbaar zou zijn (p.95).

In dit citaat voorspelt de vader van Iris dat de geschiedenis zich zou gaan herhalen en dat Paramaribo toegenakeld zou worden. Het is een letterlijke verwijzing naar de Decembermoorden waarbij vijftien tegenstanders van het militaire regime van Desi Bouterse in koelen bloede werden vermoord in Fort Zeelandia. Een andere verwijzing naar de mogelijkheid van gewelddadige herhaling van de geschiedenis zit verstopt in de literaire toespelingen dat Onno het ‘evenbeeld’, ‘spiegelbeeld’ of ‘toonbeeld’ zou zijn van MM en ‘het leven van zijn vader zal herhalen’ (p.109):

‘... ook al bleef iedereen maar roepen dat hij zowat het evenbeeld is van zijn vader; hij zal aan de wereld heel wat anders dan het evenbeeld van zijn vader laten zien. Misschien is met dit verlangen de droom begonnen om astronaut te worden’ (p.15).

Onno wenst het scenario dat juist hij in de voetsporen van zijn gewelddadige vader zou treden zo vurig te ontlopen dat hij de droom koestert om astronaut te worden zodat hij zich letterlijk en figuurlijk los kan maken van zijn vader en zijn vaderland terwijl hij in de ruimte zweeft. Hiermee weigert Onno om binnen de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie de rol van woordvoerder en afgevaardigde van zijn gemeenschap op zich te nemen waardoor Strongmans theorie over de Caribische Bildungsroman in *Gewaagd Leven* niet houdbaar blijkt. Maar Onno's astronautendroom is ook een wanhoopspoging om het postkoloniale trauma in andere banen te leiden door de wereld letterlijk om te keren naar een ruimtelijk perspectief, 'alsof hij door de ruimte te doorklieven terug zal kunnen reizen in de tijd. (p.16)' Aldoor spreekt Onno zijn angst uit om 'een volwassen creool van dit land' te worden want 'Creolen voelen weerzin voor alles wat herinnert aan het gezag dat hun moeders heeft gevangen, hun vaders tot onderdanen heeft getraind' (p.111). Hij zweeft liever uit de dampkring opdat hij 'volkomen wees' (p.157) wordt. Onno tracht door de hele roman zich los te maken van de vaststaande patronen van kolonialisme, herhaling en geschiedenis die hem gevangenhouden en zijn astronautendroom is de ultieme verbeelding van dit proces.

In de eindscene zit Onno achter het stuur van Hagiths jeep en sturen ze aan op Manlobi. Onno's enthousiasme wordt beschreven als dat van 'een kind dat het verloop van een verhaal uit angst uit wil stellen, uit wil stellen en uit wil stellen'. Onno wil niet volwassen worden. Hij wil niet dat de gebroken toekomstdromen voor Suriname werkelijkheid zullen worden maar het gebeurt toch:

En opeens doemden de lichten van Paramaribo weer op. Alsof tegelijk de verhaalfragmenten die zijn leven hadden gevormd waren samengevallen tot nog maar één klank die een feit bracht: hij rijdt met een lichaam in volwassen erectie de hoofdstad binnen om krachtig op het ouderlijk huis af te stevenen. (p.206)

Onno wordt nu zelf verbeeld als kolonisator die Paramaribo 'in volwassen erectie' penetreert, een proces waarbij alle 'verhaalfragmenten' worden omgezet in 'één klank die een feit bracht'. De zoektocht naar objectieve taal en waarheidsbevinding die als een rode draad door *Gewaagd Leven* loopt wordt hier beslecht terwijl de koloniale geschiedenis zich, tegen wil en dank, herhaalt. Het is niet gelukt om met behulp van *allegorical resonance* de zoektocht naar *narrative closure* te voltooien. Wellicht omdat de nationale allegorie in *Gewaagd Leven* nooit een een-op-een weergave van de politieke situatie in Suriname bood maar juist meerdere perspectieven.

Tenslotte lezen we op de eerste pagina van *Gewaagd Leven* -de slotscène- dat Onno vermoedt dat hij is 'herboren als een volwassen creool'. Hagith had gelijk toen hij Onno toefluisterde dat het onmogelijk is om te ontsnappen aan de zwaartekracht: 'Alleen door onze fantasie mbáá' (p.130). Oftewel, ondanks alle omkeringen binnen de kolonisator-gekoloniseerde-allegorie is de ontwikkeling van Suriname toch in lijn met de patronen van de koloniale geschiedenis voltooid. Het postkoloniale trauma heeft niet voorkomen kunnen worden.

5. Conclusie

In de voorgaande analysehoofdstukken is geprobeerd om de volgende hoofdvraag te beantwoorden:

Wat is het effect van intertekstualiteit en allegorie op het proces van betekenisgeving in *Gewaagd Leven*?

Hiervoor werd in hoofdstuk twee geanalyseerd hoe generieke intertekstualiteit in *Gewaagd Leven* wordt ingezet om aan de hand van genres de distinctie tussen fictie en non-fictie in de tekst wordt bevraagd. De opvoering van generieke intertekstualiteit dient in de roman als manier om een wereld met ‘neutrale taal’ en ‘objectieve waarheid’ te verkennen. Dit sluit aan bij het kernthema in *Gewaagd Leven*: de zoektocht naar de waarheidsgetrouwheid van de geschiedenis en de ideologische kracht van geschiedschrijving. Door de niet-chronologische vertelwijze, het veranderlijke vertelperspectief en de verhaalindeling in ‘verhalen’, berichten’ en ‘gesprekken’, wordt aangestuurd op ontregeling. De lezer wordt vanaf pagina een gevangen in een ‘hermetisch labyrinth’ waarin de verschillende secties op polyritmische wijze met elkaar interacteren in *Gewaagd Leven* (Benitez-Rojo 1992). De titels van de secties fungeren als generische verbanden omdat ze refereren naar algemene literaire conventies die schipperen tussen fictie en non-fictie. Het poneert de vraag hoe we een gesprek, verhaal of bericht moet definiëren, maar ook hoe we het moeten waarderen. Kunnen we wel stellen dat de ene tekstsoort betrouwbaarder is dan de andere? De dunne grens tussen fictie en non-fictie wordt in *Gewaagd Leven* middels generieke intertekstualiteit op de voorgrond gezet en in twijfel getrokken. Het epistemologische geweld (Kappel 2013) dat ten grondslag ligt aan de genres wordt zichtbaar en dwingt ons tot een herevaluering van het waarheidsgetrouwe karakter van bepaalde vertellingen zoals ‘de geschiedenis’ waaraan een eurocentrisch perspectief ten grondslag ligt. De ideologische kracht van geschiedschrijving wordt onderstreept en betwist door alternatieve, meerstemmige geschiedenis vanuit een Caribisch perspectief in te voegen. Dit kan worden geïnterpreteerd als een toe-eigening van het eigen land en geschiedenis waardoor het non-fictieve koloniale verleden en het non-fictieve postkoloniale trauma elkaar actief snijden in de tekst en zodoende samen een nieuwe betekenis afdwingen binnen de postkoloniale samenleving van Suriname.

In hoofdstuk drie werd geanalyseerd hoe de intertekst van het klassieke Bijbelverhaal van Kaïn en Abel fungeert als brug tussen het koloniale verleden en de postkoloniale

toekomst, als podium van culturele interactie (Van Kempen 2013). Er is onderzocht wat voor betekenis er wordt gegenereerd in de verschillende opvoeringen van de brontekst waarin de verhoudingen tussen het koloniale verleden en het postkoloniale heden steeds veranderen. De enting van de brontekst hinkt op twee tegengestelde sporen: de verkenning van een geweldloze toekomst en de koloniale praktijk van kerstening. De brontekst is gebaseerd op de thema's: broedertwist, ongelijkheid en jaloezie. Thema's die duidelijk te herkennen zijn in *Gewaagd Leven*. Hierbij moet echter meteen een kanttekening worden gemaakt. De thema's resulteren in *Gewaagd Leven* continu in machtsstrijd en machtsomkering: intertekstualiteit wordt ingezet als middel om het betekenisgevingsproces te deconstrueren, ontregelen en hervormen (Vervaeck 1999). Het lijkt alsof het eerstgeboorterecht en de ongelijke familieverhoudingen die hieruit voortvloeien juist worden geridiculiseerd zodat de originele betekenis van de brontekst wordt uitgewist om de objectiviteit ervan ter discussie te stellen. Halverwege *Gewaagd Leven* lijkt het erop dat de moraal uit de brontekst (het voorkomen van het herhalen van een gewelddadige geschiedenis), wel wordt nagestreefd door Onno, maar het zal geen succesvolle poging blijken. Onno stelt dat spreken een waarheidsgetrouwer medium is om feitelijkheden in uit te drukken dan tekst, zoals de brontekst van Kaïn en Abel, die zomaar door iedereen gemanipuleerd kan worden. Met deze stelling zet Onno zich af tegen de religieuze intertekstualiteit in *Gewaagd Leven*. Hierdoor worden deze referenties ontdaan van hun objectieve normpositie binnen de Westerse traditie van betekenisgeving en kennisproductie. Op het intertekstuele podium van culturele interactie vormt zich een Caribische culturele machine waarin wetenschappelijke kennis kan gedijen naast traditionele kennis.

In hoofdstuk vier werd onderzocht of er in *Gewaagd Leven* sprake is van nationale allegorie, wat het effect van allegorisatie is en wat voor betekenissen er door middel van allegorisatie worden gegenereerd. In de roman wordt op letterlijk niveau een allegorisch beeld geschetst van Onno als gekoloniseerd subject en van MM als kolonisator. Later wordt dit allegorische beeld ook naar een figuurlijk niveau getild door MM te verbeelden als Nederland en Onno te verbeelden als Nederland. De kolonisator-gekoloniseerde-allegorie staat in eerste instantie symbool voor de imperiale afhankelijkheidsrelatie tussen Nederland en Suriname en verwijst daarmee naar de koloniale geschiedenis. Naarmate het verhaal vordert wordt het figuurlijke beeld van het koloniale trauma binnen deze allegorie omgevormd tot een verbeelding van het postkoloniale trauma waarin het de Surinaamse legertop is die Suriname koloniseert. Deze omkering sluit aan bij Slemons stelling dat de postkoloniale allegorie

geschiedenis beschouwt als transformatief construct (2008). Het verleden is kneedbaar mits de *manichean code* kan worden ondermijnd. Onno's astronautendroom is de ultieme poging tot transformatie van het verleden en het heden. Maar helaas krijgt Onno uiteindelijk zelf de rol van kolonisator toebedeeld. Op deze wijze eindigt het verhaal met een gelijkstelling tussen het koloniale trauma en het postkoloniale trauma.

De door Strongman (2008) beschreven discursieve emancipatie van 'the denial of subjectivity' is dus toepassing op *Gewaagd Leven* gezien de paradoxale opvattingen vanuit Caribische perspectieven die middels allegorisatie een podium worden geboden. De allegorieën in het verhaal fungeren inderdaad als 'powerful anticolonial discursives', maar bij gebrek aan een woordvoerder die één vast emancipatiestramien uitstippelt voor de gehele gemeenschap, manifesteert dit proces zich bij elk personage op een andere manier.

In *Gewaagd Leven* is dus geen sprake van één nationale allegorie maar van een allegorische aard. Deze ligt ten grondslag aan de Caribische literatuur en creëert ruimte om in de tekst tegengestelde nationale allegorieën te laten interacteren. Hiermee wordt een nieuwe, meerstemmige betekenis toegedicht aan het verleden, het heden én de toekomst van Suriname.

Tot slot kunnen we concluderen dat Roemer in *Gewaagd Leven* door middel van intertekstualiteit en allegorie onze perceptie en waardering van neutrale taal, objectieve waarheid en statische geschiedenis heeft bevraagd. Het is alsof Roemer ons met de neus op een ongemakkelijke waarheid wil drukken. De koloniale geschiedenis is opgetekend vanuit het Westen en hierin is geen plek voor een 'niet-herinnerbaar verleden'. Terwijl het pijnlijke postkoloniale heden is gecreëerd door de Surinamers zelf maar de herinnering eraan wordt verzwegen. Daarmee heeft de gewelddadige geschiedenis zich herhaald en lijkt de herinnering vervolgen.

Maar zoals Lieve Hugo, de koning van de Surinaamse *kaseko* al zong: 'Mi Sa Memre Na Dee'. Ik zal de dag niet vergeten. Een uitspraak die de relevantie van dit onderzoek op dichterlijke wijze onderschrijft. Want wanneer we zorgen voor een diversere canon en een meerstemmige geschiedenis culmineert dit in meer herinneringen, meer kennis en meer begrip. Niet alleen van onszelf, maar ook van de wereld om ons heen.

6. Bibliografie

Wetenschappelijke artikelen en hoofdstukken

Ahmad, A. 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"'. In: *Social Text* (1986), pp. 3-25.

Baudet, F.H. 'Daar krijgen we narigheid mee'. In: *Militaire Spectator* 186 (2017), pp. 540-552.

Hoving, I. 'Nat Hout: Astrid Roemers postkoloniale verbeelding'. In: *Cultuur en migratie in Nederland. Kunsten in beweging 1980-2000* (1998), pp.321-345.

Jameson, F. 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism'. In: *Social Text* (1986), pp.65-88.

Kappel, Y. 'Re-Membering the Travelogue: Generic Intertextuality as a Memory Practice in Teju Cole's *Every Day is for the Thief*'. In: *De Gruyter* (2017), pp.67-83.

Krus, P. 'The Ethics of postcolonial healing in Astrid Roemer's trilogy of Suriname'. In: *Perspectives on the 'Other America': comparative approaches to Caribbean and Latin American culture* (2009), pp. 175-195.

Phaf-Rheinberger, I. 'Creole tori, the Waterkant, and the Ethics of a Nation'. In: *Matatu* 27 (2003), pp. 399-416.

Strongman, R. 'A Caribbean Response to the Question of Third World National Allegories: Jameson, Ahmad and the Return of the Repressed'. In: *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 6 (2008), pp.1-27.

Slemon, S. 'Post-Colonial Allegory and the Transformation of History.' In: *The Journal of Commonwealth Literature* 23 (1988), pp. 157-169.

Van Kempen, M. 'Postkoloniale intertekstualiteit'. In: Dijk, Yra van, Maarten De Pourcq & Carl De Strycker (red.), *Draden in het donker. Intertekstualiteit in theorie en praktijk*. Nijmegen: Van Tilt, 2013., pp.

Boeken

Benitez-Rojo, A. *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham and London: Duke University Press, 1992.

De Kom, A. *Wij Slaven van Suriname*. 16^e dr. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact, 2020.

Dijk, Yra van, Maarten De Pourcq & Carl De Strycker (red.), *Draden in het donker. Intertekstualiteit in theorie en praktijk*. Nijmegen: Van Tilt, 2013.

Van Kempen, M. *Surinaamse schrijvers en dichters*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1989.

Vervaeck, B. *Het Postmodernisme in de Nederlandse en de Vlaamse Roman*. Brussel: VUBPress, 1999.

Krantenartikelen

De Gruyter, Caroline, '75 jaar bevrijding in het buitenland'. In: *NRC Handelsblad* 1 mei 2020.

Pruis, Marja, 'Bigi Skrifu Uma'. In: *Groene Amsterdammer* 6 januari 2016.

Websites

Website Augustinuskerk, 30 juni 2020,
<<https://www.augustinusparochie.nl/overwegingen/ambro298.html>>

Website Bijbel in 1000 seconden, 30 juni 2020,
<<https://www.bijbelin1000seconden.be/menu/tiki-index.php?page=Genesis+4%2C+1-16%3A+Kaïn+en+Abel>>

Website Godsdienstonderwijs KU Leuven, 30 juni 2020,
<<https://www.kuleuven.be/thomas/page/bijbelfiche-kain-abel/>>

DBNL Letterkundig Lexicon voor de Neerlandistiek, Bericht, 23 juni 2020,
< https://www.dbnl.org/tekst/bork001lett01_01/ >

Website Encyclo, betekenis Encyclopedie, 23 juni 2020
< <https://www.encyclo.nl/begrip/encyclopedie> >